



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

IN TOPTLI IN PETLACALLI, IN PIYALLI IN NELPILLI:

CONTENER Y REVELAR EL PODER DIVINO

LOS ENVOLTORIOS SAGRADOS EN LOS CÓDICES DEL CENTRO DE MÉXICO

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:

PAULO CÉSAR CORREA VALDIVIA

TUTORA

DRA. MARÍA CASTAÑEDA DE LA PAZ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

MÉXICO D. F. OCTUBRE DE 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo está dedicado a quienes, incansablemente, me acompañaron en esta peregrinación. Aquellos que, durante el trayecto, amorosamente me brindaron eso que atesoran en su corazón, como guardado en cofre o arca, como envuelto en paños. A Thaís, mi esposa, por su motivación, por su empeño, por abrir siempre nuevos horizontes, pero sobre todo por ayudarme a sortear los laberintos. A Paulo Emiliano, mi hijo, mi bultito sagrado, compañero de mirada con quien por muchas tardes observé y tracé y evoqué las bellas imágenes de los códices. A mis padres, Rosa y Alfredo, mis primeros maestros, grandes expedicionarios que me enseñaron a mirar, les agradezco su indispensable empeño. A mis tutoras, María y Kasia (que no aparece formalmente por cuestiones de la burocracia escolar), por su aliento, por sus enseñanzas, por las largas horas de trabajo metódico que dedicaron a leer mis ideas, pero sobre todo por su paciencia. Y a los antiguos *tlacuilo* que en los lienzos de amate y piel de venado dejaron inscrita una parte de la historia y la cultura de nuestro país.

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS	1
ÍNDICE GENERAL	2
1. INTRODUCCIÓN	4
CLASIFICACIONES	7
ENVOLTORIOS EN LOS CÓDIGOS DEL CENTRO DE MÉXICO	9
INTERPRETAR LAS IMÁGENES DE LOS CÓDIGOS	10
EL SIGNIFICADO DE LOS ENVOLTORIOS	18
2. ENVOLTORIOS SAGRADOS	20
DEFINICIÓN	21
CONTENEDOR Y CONTENIDO	24
El contenedor: la manta y su importancia en la sociedad	24
LAS MANTAS DE LOS SEÑORES	30
LAS MANTAS DE LOS ENVOLTORIOS	40
El contenido: los objetos atesorados en los envoltorios sagrados	43
PIEDRAS PRECIOSAS	44
PALOS PARA ENCENDER EL FUEGO	47
CENIZAS Y HUESOS	49
ESPINAS	52
CABELLOS	53
CUCHILLOS DE PEDERNAL	54
ESPEJOS	57
La apertura del envoltorio sagrado	58
3. PRÁCTICAS CON LOS ENVOLTORIOS	65
Envoltorio de Huitzilopochtli	65
ELEMENTO CONTENEDOR	65
ELEMENTO CONTENIDO	76
Envoltorio de Tezcatlipoca	78
Envoltorio de Itzpapalotl o de Mixcoatl-Camaxtle	79
Envoltorio de Quetzalcoatl	80
Envoltorio de Cinteotl	81
Dioses en forma de envoltorio	82
FUNCIONES DE LOS ENVOLTORIOS SAGRADOS	84
1. El envoltorio sagrado comunica con la divinidad	84
2. El envoltorio sagrado otorga el poder político	86
3. El envoltorio sagrado favorece la victoria en la guerra	91
A. LOS MITOS JUSTIFICAN EL VALOR ATRIBUIDO	
A LAS RELIQUIAS EN LA GUERRA	91
B. LOS ENVOLTORIOS CONFIEREN ENERGÍA	
PARA LA REALIZACIÓN DE LA CONQUISTA	91
C. UNA CONQUISTA O DERROTA SE ACOMPAÑABA SIEMPRE	

DE LA CAPTURA DE LOS DIOSES	94
4. El envoltorio sagrado propicia la prosperidad agrícola	97
4. FENÓMENOS RELACIONADOS	99
OTROS CONTENEDORES	100
Bultos mortuorios	100
Cestas, petacas, cajas o cofres	108
Desollamiento	112
5. CONCLUSIONES	116
IDEA REGULATORIA	116
6. BIBLIOGRAFÍA	120
7. ÍNDICE DE LÁMINAS	134
8. ANEXO	136

1. INTRODUCCIÓN

En diversos documentos que muestran la historia de los pueblos mesoamericanos,¹ encontramos que uno de los elementos no sólo constantes sino fundamentales para comprender la religiosidad de las diversas culturas, son los bultos sagrados, o *tlaquimilolli*,² envoltorios de mantas que atesoraban en su interior reliquias y objetos vinculados con los dioses. Estos *dioses envueltos* o *contenedores de poder sagrado*, entre otras cosas, guiaban las migraciones, fundaban dinastías, legitimaban el poder y funcionaban como el “corazón” del pueblo. No sólo se tiene evidencia de su presencia en la zona maya, en la mixteca, en la zapoteca, en la costa del Golfo y en los valles centrales de México, sino más allá de los límites de Mesoamérica. Aunque en las fuentes históricas las referencias son mínimas, logran mostrar la importancia de estos paquetes como parte fundamental de la religiosidad mesoamericana (Nowotny, 2005; Stenzel, 1968; Olivier, 1995; Jansen, 1997; Hermann 2008).³ Su aparición más antigua se remonta a la iconografía olmeca de los periodos Formativo Medio (1200-400 a.C.) y Tardío (400-250 d.C.), desde donde, en coincidencia con Julia Guernsey y F. Kent Reilly III, encontramos evidencias de una *disposición cultural a contener y revelar*, o *acto ritual de involucramiento o empaquetamiento*, como ellos lo llaman, que justificaría su presencia en los diversos periodos y culturas de Mesoamérica:

[...] el acto de empaquetar o envolver fue investido con un rango de importancia simbólica que aborda cuestiones de la vida, la muerte, la creación, la economía y la política. Fue un acto que también parece cruzar fronteras sociales, y que proporciona un hilo de continuidad entre la vida ritual de la élite y los gobernados en la antigua Mesoamérica. También trascendió las fronteras políticas y étnicas, forjando un vocabulario común que repercutió en gran parte de la extensión geográfica de Mesoamérica (Guernsey y Reilly, 2006: xi, trad. mía).⁴

¹ Me refiero a documentos pictográficos y escritos, tanto indígenas como coloniales.

² En este trabajo usaremos en singular todos los términos de la lengua náhuatl y seguiremos las consideraciones propuestas por el Gran Diccionario del Náhuatl (GDN), contenido en el Compendio Enciclopédico del Náhuatl (CEN).

³ López Austin distingue entre la “religión mesoamericana (que terminó como sistema por efecto de la dominación española) y la religión colonial (que surgió de la religión mesoamericana y del cristianismo, y que llega a nuestros días)”, incluyendo ambas en la idea de la tradición religiosa mesoamericana (López Austin, 1998: 37).

⁴ F. Kent Reilly III dice que “Los recientes descubrimientos de la relación entre el culto a las estelas y el empaquetamiento ritual en el Clásico maya, han dado lugar a dramáticas interpretaciones iconográficas en el arte del periodo Formativo Medio [...] muchos de los mismos componentes de la iconografía del empaquetamiento, y tal vez de la ideología, están presentes en el estilo del arte olmeca [...] la investigación iconográfica de monumentos del Formativo Medio de la zona nuclear olmeca, y de otras áreas de la Mesoamérica contemporánea, revela que los pequeños objetos rituales, así como las cabezas colosales,

Karl A. Nowotny (2005), Werner Stenzel (1968), Alfredo López Austin (1973) y Maarten Jansen (1997) han estudiado los envoltorios sagrados como un fenómeno generalizado en Mesoamérica; Stenzel (1968) y Nowotny (2005), particularmente, los han comparado con los envoltorios reportados entre los pueblos del sur de Estados Unidos, donde uno de los estudios más antiguos sobre envoltorios pertenece al trabajo etnográfico realizado en la reservación sioux de Pine Ridge, por el médico James Walker (1917). Para el análisis de bultos en los códices del Grupo Borgia podemos hacer notar los trabajos de Eduard Seler (1963), Karl Nowotny (2005) y los textos que en conjunto realizaron Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (1993). Sobre la presencia de envoltorios en los códices mixtecos, en los cuales tenemos la mayor cantidad de representaciones, pueden revisarse los trabajos de Jansen (1982), John Pohl (1994) y Manuel Hermann (2008). Sobre bultos entre los zapotecos está el estudio de Michel Oudijk (2000). Hay también trabajos sobre envoltorios que aparecen en inscripciones mayas; entre estos se encuentran los textos de Eric Thompson (1962), Tatiana Proskouriakoff (1963, 1964) y Merle Greene (1972), así como los de Linda Schele y Jeffrey Miller (1983). Más reciente es el trabajo de Maricela Ayala (2002) sobre un envoltorio encontrado en Tikal, en un contexto arqueológico, y el compendio de textos sobre origen, tipos, cultos, funciones y símbolos de diversos tipos de paquetes, *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, coordinados por Julia Guernsey y F. Kent. Reilly III (2006). Sobre envoltorios sagrados de los mexicas y los pueblos de los valles centrales de México Guilhem Olivier tiene trabajos específicos sobre el tema. Por un lado, los vinculados con el pueblo mexica (1995, 2006b), en los que estudia la importancia y relación de los envoltorios en los rituales de entronización de los gobernantes; por el otro, los relacionados con las ceremonias del fuego nuevo en el *Mapa de Cuauhtinchan 2* (2007). Para el centro de

altares y tronos-estelas fueron envueltos con frecuencia o empaquetados cuando no se usaban activamente en el ritual. Sin lugar a dudas, el empaquetamiento tuvo varias funciones rituales e ideológicas. El acto de empaquetamiento no sólo ocultó objetos y monumentos, sino que también puso de manifiesto su carácter sagrado y religioso a través del acto de ocultación” (Reilly, 2006: 19, traducción mía). Basándose en los bultos localizados por Thomas Lee en Cuevas Secas, Río La Venta, Chiapas, Maricela Ayala considera que la tradición de los bultos en el área maya también es muy temprana. Estos envoltorios “consistían en «ofrendas envueltas en corteza de árbol machacado» (¿amate?) y eran de dos tipos, según Lee, los «atados de Shaman» que contenían bolitas de copal, frijol, semillas de calabaza, de amaranto, fruta seca y pequeños cordeles. Los más numerosos, formados por dos tazones de barro crudo colocados labio con labio, envueltos también con corteza de árbol machacado, contenían: «corteza de árbol [...] cortado en cuadritos, pelo humano, bolas de copal, cáscaras de calabaza en forma de pendientes» (Lee, 1989: 39)” (Ayala, 2010: 40).

México destaca el texto de María Castañeda de la Paz (en prensa) sobre el envoltorio de Huitzilopochtli que se encontraba en el Templo Mayor de Tenochtitlan, y que durante la conquista de la ciudad fue resguardado en Azcapotzalco junto a los bultos de otros pueblos, y el texto de Anne Marie Vié-Wohrer sobre envoltorios de los antiguos mexicanos en los documentos pictográficos (2004).

En la actualidad, la etnografía da cuenta de la tradición y vigor de este *acto ritual de envolvimiento o empaquetamiento*. Mendelson reporta que en la Cofradía de San Juan, en Guatemala, el oficiante de un ritual de petición de lluvia vestía las camisas que sacaba de un envoltorio sagrado (Mendelson, 1958: 121-125, en Gutiérrez, 1986: 26-27). Entre los mayas tz'utujiles de Santiago Atitlán, en Guatemala, existe el culto al Rilaj Maam o Maximón, santo de la Cofradía de la Santa Cruz, cuyo nombre más probable “deriva de la palabra *maxim*, que significa «amarre de pitas», en referencia a la escultura del Rilaj Maam que se encuentra amarrada con cuerdas de pita con muchos nudos, a la manera de un petate que envuelve la antigua escultura de madera de *tz'atel*” (Vallejo, 2005: 220). También en Guatemala, pero ahora entre los quichés contemporáneos, los chamanes o *chuchkajau*, al final de su iniciación, reciben un envoltorio sagrado, llamado *pilei tsitei* o *varapunta*:

[...] consiste en 100 semillas rojas del árbol de pito, con una o dos piedras talladas antiguas encontradas en sitios Arqueológicos, o de cristal de cuarzo. Todo esto se conserva envuelto en un paño rojo y es lavado periódicamente en aguardiente [...] al igual que sus remotos ancestros, los chamanes quichés de hoy poseen su envoltorio sagrado y usan las mismas semillas para practicar la adivinación, que tiene como una de sus principales finalidades la curación de enfermedades. Estos envoltorio ya no tienen los múltiples objetos que contenían los antiguos, pero conservan las piedras, que muchas veces son de cristal de cuarzo (De la Garza, 1987: 96-97).

Para consultar el oráculo, el *chuchkajau* abre el envoltorio, acomoda las piedras, toma un puñado de semillas que acomoda en grupos de cuatro, y tras pedir permiso, hace la adivinación (Bunzel, 1981: 344 y ss.). Del mismo modo, vestida o envuelta, pero vinculada esta vez con la ceremonia de cosecha, en la huasteca potosina se confecciona una muñeca de maíz, llamada *piloxanconetzi*, que representa a la Virgen de Guadalupe: “Dos mazorcas atadas forman el cuerpo. La abuelita primero le pone ropa interior o enagua de puntilla (cada ropa es una tela rectangular con un listón en la parte superior, que es donde se amarra), y luego la

visten con otros dos trajes y listones antiguos. Con el pelo del elote forman una peluca roja” (Aktories y Camacho, 2006: 18). Para finalizar con los ejemplos, diremos que en Petlacala, en la mixteca nahua tlapaneca, existe un pequeño canasto (*chiquihuite*) que además de un lienzo colonial, contiene una figurilla de piedra estilo Mezcala que representa a María Nicolasa Jacinta, la fundadora mítica de la localidad, con el que se hacen rituales para favorecer la agricultura y para el cambio de poderes. A este paquete o envoltorio los habitantes le llaman *teotl*, e indican que María Nicolasa siempre debe estar cubierta con plásticos y mantas (Villela y Jiménez, 2011: 72).

CLASIFICACIONES

Los diversos autores que han tratado el tema de los bultos sagrados, han ofrecido un panorama general del fenómeno, o breves pero importantes análisis en sus respectivas áreas de trabajo. Estos autores clasifican de manera particular y desde diversas categorías los tipos de envoltorio y las funciones a las que están asociados, pero en la literatura concerniente no existe una tipología general exhaustiva. Entre los pueblos de Norteamérica, Stenzel (1968) distingue dos tipos de bultos con base en el tipo de culto que recibían. Por un lado estaban los envoltorios “institucionales”, poseídos por tribus, villas, clanes, etc., que provenían de los ancestros o desde la creación del mundo, a los cuales se hacían rituales “para el bienestar de la tribu, en la medida en que traían la fertilidad de los hombres, animales y plantas, éxito en la caza, control del clima y suerte en la guerra” (Stenzel, 1968: 1, trad. mía). Estos bultos se entregaban a los líderes en la sucesión de los linajes. Por otro lado estaban los envoltorios “individuales”, adquiridos “por medio de visiones durante la pubertad, los cuales servían sobre todo para el éxito personal y para la curación” (Stenzel, 1968: 1, trad. mía). Stenzel presentó una serie de premisas básicas sobre la naturaleza de los bultos sagrados en Mesoamérica, que incluyen, entre otras:

1. Las envolturas de los bultos son mucho más que simples “cajas de embalaje”.
2. Los envoltorios contienen “una energía secreta e invisible”.
3. Los envoltorios están estrechamente asociados con narraciones de creación y migración.

4. Los derechos de gobierno y autoridad se relacionan con la “posesión, la conservación o el cuidado de bultos sagrados”.
5. La apertura ritual de los envoltorios es “el único acceso posible a los contenidos”, lo que significa que su apertura constituye un acto ritual importante (Stenzel, 1967, en Guernsey y Reilly, 2006: vi).

Hermann es más exhaustivo en la clasificación y no sólo plantea para los envoltorios de la Mixteca una categoría en términos de su forma, sino que hace una clasificación de acuerdo con su contenido y con los rituales a que estaban asociados. Al hablar de su forma, Hermann nos dice que por la manera en que están representados, en los códices encuentra dos tipos de bultos: “los circulares u ovalados”, que además de ser los más conocidos en la plástica mesoamericana, generalmente están pintados de color blanco y completamente amarrados por medio de cuerdas o mantas (Hermann, 2012: 119), y “los rectangulares o alargados”, que aparecen generalmente en una posición enhiesta o alargada (Hermann, 2012: 120). Al hablar de su contenido, el autor nos dice que era tan variado, que “no es posible circunscribirlo a un solo elemento” (Hermann, 2012: 123), y estudia nueve diferentes tipos de bultos sagrados: el envoltorio de 9 Viento Quetzalcóatl, cuyo contenido es un cuchillo antropomorfo de pedernal (*Nuttall*, lám. 15-II); el envoltorio con instrumentos para encender el fuego (*Nuttall*, láms. 14 y 19), que en ocasiones se mezcla con el cuchillo de pedernal; el envoltorio de Dzavui, el dios de la lluvia mixteco, cuyo contenido eran posiblemente esculturas en piedra de este dios (*Selden*, lám. 3-I y II); el envoltorio de *ñuhu*, cuyo contenido eran imágenes de este ser primordial o las reliquias y objetos del fundador del linaje; el envoltorio de maíz, cuyo contenido eran mazorcas; el envoltorio de flores; el envoltorio de planta de zacate; el envoltorio con tronco de árbol; y el envoltorio maderas o ramas, mejor conocido como bulto de Xipe (Hermann, 2012: 128-142; 2008: 80-86). Finalmente, al hablar de los rituales que se hacían a los envoltorios, Hermann habla de un culto particular, privado, “realizado por los señores y gobernantes como parte de los rituales a sus antepasados para fortalecer su linaje durante las ceremonias de entronización” (Hermann, 2008: 88;), y un culto general, público, “realizado por sacerdotes durante las fiestas anuales en las que se vinculaba a la comunidad en general” (Hermann, 2008: 88; 2012: 146).

También para los códices mixtecos, Jansen distingue cuatro tipos básicos de envoltorios:

1. Un Bulto Esférico con un nudo encima, generalmente de color blanco.
2. Una cantidad de bastones envueltos en tela roja y blanca (a veces amarilla y blanca), que por la combinación de colores y la forma peculiar del nudo, este envoltorio rojo y blanco se ha denominado “Envoltorio de Xipe”.
3. Semejante al anterior es el bulto “tipo bolsa”, generalmente con plumas salientes encima.
4. El Bulto Mortuorio (Jansen, 1982: 319).

Finalmente, en el arte maya clásico, las descripciones visuales de los envoltorios presentan variaciones en su forma:

Los envoltorios pueden ser mostrados como objetos que se asemejan a un sobre de tela o a una funda de almohada, cuyas aberturas fueron aseguradas con grandes nudos salientes. Los envoltorios también pueden ser representados como vasijas labio-a-labio aseguradas con bandas de tela bien amarradas. También podrían mostrarse como cajas de madera envueltas en textiles. Estas cajas contenían vestidos que, cuando eran usados por los practicantes de rituales, los identificaba como avatares de divinidades específicas (Reilly, 2006: 2-3, trad. mía).⁵

ENVOLTORIOS EN LOS CÓDICES DEL CENTRO DE MÉXICO

Para conocer a profundidad el fenómeno religioso de los envoltorios sagrados, nuestra intención es abordar este tema en los documentos pictográficos de las culturas de los valles centrales de México, particularmente en la cultura mexica, pues aunque los envoltorios aparecen en las culturas más importantes de Mesoamérica, son escasos los estudios sobre el tema. El caso del bulto sagrado de Huitzilopochtli, deidad fundamental del pueblo mexica, cobrará para nosotros especial relevancia. Por ello, para complementar o contrastar la información sobre los envoltorios sagrados recurriremos a otras áreas culturales. Guiarán este texto las imágenes, tanto de los códices prehispánicos como de los coloniales, particularmente los documentos históricos y religiosos.

Al revisar los documentos pictográficos, encontramos una mayor cantidad de representaciones de envoltorios sagrados en los códices de carácter histórico, específicamente

⁵ En cuanto al contenido de los envoltorios mayas representados específicamente en las pictografías sobre rituales y cortes reales, David Stuart encuentra dos tipos de bultos redondos, comúnmente repetidos, posiblemente vinculados con la economía oficial: “dos tipos de envoltorios son particularmente comunes en este tipo de escenas. Una variante marcada por la palabra *ikatz* muy probablemente contiene artículos de joyería de jade, y la otra enumera específicamente cantidades de granos de cacao (*kakaw*)” (Stuart, 2006: 115). Para Stuart, jade y chocolate eran los dos principales productos básicos que definían los conceptos clásicos mayas de riqueza, de ahí las dos variantes.

aquellos que cuentan las migraciones de los diferentes grupos. De ellos, destacan los vinculados con la tradición del *Códice Y*.⁶ Paradójicamente, las imágenes en los documentos religiosos son menores. A esto se suman las muy breves referencias a los bultos sagrados en las narraciones de los cronistas o en las descripciones de los frailes. El caso de fray Bernardino de Sahagún es un ejemplo muy claro: pese a haber descrito sobre abundantes temas del mundo mexica, habla de ellos una sola vez en los *Primeros memoriales* (1997: 275) y también una sola vez en el *Códice florentino* (1979, X: 191) (Olivier, 2007: 285), tal vez por la enorme discreción que tuvieron los informantes indígenas respecto del tema, pues al tratarse del corazón de su religiosidad (Olivier, 2006b: 199) seguramente quisieron evitar su destrucción. Este hecho hace difícil el estudio de los envoltorios, pues:

[...] eran manejados generalmente por sacerdotes y altos dignatarios en el curso de ritos sagrados realizados al abrigo de las miradas del profano. Después, cuando los religiosos españoles recogían de los indígenas información sobre el pasado precolombino, ciertos bultos sagrados salvados de la iconoclasia de los conquistadores eran todavía objeto de un culto clandestino. De ahí, se comprende mejor la discreción de los informantes indígenas y, en consecuencia, la dispersión y el carácter lacónico (hasta confuso) de los datos disponibles a este respecto (Olivier, 1995: 106, trad. mía).

INTERPRETAR LAS IMÁGENES DE LOS CÓDICES

Develar el significado de las imágenes siempre ha maravillado a los seres humanos, pues éstas resultan síntesis simbólicas del pensamiento. Interpretar su significado no es una tarea fácil; existen diferentes sistemas de representación gráfica y cada sistema exige su propia lectura. Para acercarse a ellas, es de fundamental importancia conocer el contexto en que habitan, pues las imágenes no son entidades aisladas que signifiquen por sí mismas, sino que siempre están inmersas en una totalidad de significado, en un horizonte de sentido en el cual se construyen y en el cual, por tanto, deberán interpretarse.⁷

⁶ Grupo de documentos a los que a la manera de la *Crónica X* (Acosta, Durán, Tezozomoc y Tovar; véase Barlow, 1945: 65 y ss.), Castañeda de la Paz les atribuye una fuente pictográfica original común, denominada *Códice Y*, de la que se derivan la *Tira de la peregrinación* –la versión más antigua de este grupo (también llamado *Códice Boturini*)–, el *Códice Aubin*, el *Ms. Mex. 40*, el *Ms. Mex. 85* y el *Ms. Núm. 8* (Castañeda de la Paz, 2005: 2-5).

⁷ Diego Lizarazo en *Íconos, figuraciones, sueños. Hermenéutica de las imágenes*, trata el problema de la interpretación de imágenes y, luego de dibujar un recorrido histórico-argumentativo por las diferentes teorías que han pensado “la imagen”, particulariza su estudio en tres ámbitos donde se manifiesta con claridad: la imagen poética, la imagen onírica y la imagen sagrada. Lizarazo establece que debido al valor escatológico de lo sagrado, es posible establecer cinco propiedades que

Hablar de las imágenes del universo mesoamericano es hablar de las representaciones de un mundo inmerso en su totalidad en las concepciones religiosas. El mundo de lo sagrado lo dicta todo, lo explica todo y lo sintetiza todo. Lo sagrado es y ha sido siempre de difícil acceso, construido con base en códigos secretos y restringido sólo para el grupo dominante, pues es vehículo de legitimación.⁸ En este sentido, las imágenes del mundo mesoamericano, específicamente las imágenes religiosas, resultan generalmente imbricadas, profundas... enmascaradas.⁹ A esto hay que agregar que en el mundo indígena prehispánico, “escritura” e “imagen” no se concebían como ideas o conceptos diferenciados, sino que significaban lo mismo (Boone, 2010: 32, 40; Mikulska, 2008: 28, 36). En el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, de fray Alonso de Molina, la palabra *tlacuillo*, en náhuatl, significa “escritura, o pintura” (Molina, 2008, II: 120r); *tlacuilo* era el “escribano, o pintor” (Molina, 2008, II: 120r).¹⁰

La expresión gráfica mesoamericana, sea esta de los valles centrales, maya o mixteca, antigua o contemporánea, pertenece a una totalidad cultural. ¿Por qué pensar el universo gráfico mesoamericano como parte de una totalidad? Porque aunque cada grupo étnico tuvo – y en la actualidad tiene– sus particularidades, existe un tramado de ejes que, a lo largo del tiempo y debido al contacto e intercambio entre los diversos pueblos, han logrado dar cohesión a un sistema cultural mucho más amplio. A este sistema lo llamamos cosmovisión y es a partir de la cosmovisión que se pueden explicar las diversas manifestaciones de los distintos pueblos que integraron Mesoamerica.¹¹ López Austin ha tratado arduamente este

muestran el simbolismo y la función de la imagen religiosa: 1. La imagen sagrada contiene un mito. 2. La imagen sagrada revela sentidos. 3. La imagen sagrada resustancializa el espacio-tiempo. 4. La imagen sagrada porta propiedades sagradas. 5. La imagen sagrada alude a sentidos cruciales (Lizarazo, 2004: 181-186).

⁸ López Austin define ideología como “todo sistema de ideas, valores y actitudes que una capa o clase social dominante crea, frecuentemente por medio de sus miembros más destacados, e impone a la sociedad entera como un instrumento de cohesión que reproduce el contexto de explotación y justifica el poder de un grupo humano sobre el resto de los integrantes de la sociedad. En Mesoamérica la ideología tenía su apoyo más sólido en el complejo que integraban la cosmovisión, la religión y la magia” (López Austin, 1976: 197).

⁹ Existen diversos tipos de códices. En esta investigación nosotros trabajaremos con dos tipos de ellos, los códices históricos, que tienen un estilo descriptivo o narrativo, quizá más figurativo, y los códices religiosos, cuyo estilo es prescriptivo: “podemos definir el modo pictórico de los libros religiosos como «prescriptivo»; es decir, no se trata de describir lo que ha pasado como en los códices históricos, sino de describir el sino del día y de carácter a aquel que nace en él, indicando así lo que puede pasar «pronóstico» o debe hacerse «rito»” (Jansen, 2002: 285).

¹⁰ El *Vocabulario...* de Molina está dividido en dos partes. Al citarlo, consideraremos un número I para la primera parte, que va del castellano al náhuatl, y un II para la segunda parte, que va del náhuatl al castellano, como sugiere el GDN.

¹¹ Fernand Braudel, nos dice Alfredo López Austin, “introdujo el concepto ‘larga duración’ como propio de toda historia que abarca procesos seculares. Este enfoque nos permite entender el complejo religioso mesoamericano –y con él el mítico, el mágico y, en términos más amplios el de la cosmovisión– como un conjunto estructurado de procesos sociales, creencias,

problema y sus planteamientos son fundamentales para estudiar las sociedades prehispánicas. Si el mito es una de las fuentes primordiales para el estudio de las sociedades mesoamericanas, nos dice:

Mitología e iconografía no son objetos de estudio tan diferentes como a primera vista pudiera parecer [...] Mito e imagen, como signos, pueden ser estudiados desde el punto de vista de la ideología. Sus especificidades como formas de expresión pierden nitidez en un contexto social en el que sus respectivos valores estéticos, logísticos e históricos se complementan (López Austin, 1988: 13).

Creemos que el conocimiento de los “elementos cosmológicos nucleares” presentes en los mitos –antiguos y contemporáneos–, en los diversos documentos –prehispánicos y coloniales, pictográficos o alfabéticos, en náhuatl y en español–, y su cotejo e interrelación, permitirá ver el tramado cultural que sostiene las ideas que fundamentan las imágenes prehispánicas de los envoltorios sagrados.

La historia de los estudios mesoamericanos puso en evidencia la importancia de los códices como fuentes de primer orden para el conocimiento de las diversas culturas prehispánicas; sin embargo, el acercamiento a estos documentos no fue fácil, pues las imágenes mesoamericanas obedecieron a convenciones gráficas particulares que hubo que desentrañar (Grusinzi, 1994). Desde el siglo pasado los sistemas de comunicación gráfica se estudiaron con más disciplina, y uno de los primeros problemas que los investigadores tuvieron que dilucidar, fue el hecho de resolver si podían ser considerados como “escritura”.¹² Dos vertientes se abrieron ante esta idea, la de aquellos autores que en efecto consideraron al lenguaje pictográfico como una escritura en sentido estricto, es decir, como un sistema que representa el habla, y la de aquellos autores que partieron de una definición más amplia.

prácticas, valores y representaciones que se van transformando a lo largo de los siglos [...] Este hecho histórico, en efecto, tiene componentes que constituyen su núcleo duro, muy resistentes al cambio histórico. Diríase que son casi inalterables [...] La unidad provocada por la existencia de un núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales permite hablar de *una* religión mesoamericana con múltiples variantes. Las anteriores caracterizaciones –unidad como hecho histórico, distintos niveles de resistencia al cambio e importancia de las variantes en el tiempo y en el espacio– permiten abarcar el problema histórico de la religión mesoamericana en su más justa dimensión” (López Austin, 2000: 11).

¹² Desde diversas perspectivas, muchos autores han estudiado los sistemas de representación gráfica mesoamericana. Para abundar sobre el tema véanse, entre otros: Robertson (1959), Galarza (1996), Boone (2010), Jansen (2002), León Portilla (2003), López Austin (2003), Johannson (2004), Nowotny (2005), Mohar y Fernández (2006), Batalla (2008), Prem (2008), Lacadena (2008), Oudijk (2008), Hermann (2008), Dehouve (2009), Mikulska (2008, 2010) y Navarrete (2011b).

Algunos, como John DeFrancis (1989), definen la escritura estrictamente como habla visible o como el registro de un lenguaje hablado. Otros, como Geoffrey Sampson (1985) y Albertine Gaur (1992), extienden la definición para que incluya la pictografía y los sistemas notacionales. La opinión mayoritaria está representada por Ignace Gelb (1963: 12), quien define la escritura, en términos generales, como “un sistema de intercomunicación humana por medio de marcas visibles convencionales”, pero relega la pictografía a la categoría de los “precursores de la escritura” (Boone, 2010: 41).

Al buscar una definición más vasta e inclusiva que abarque los sistemas no verbales, Elizabeth Hill Boone nos dice que el tipo de escritura que le interesa es el que Gelb, y tras él Sampson, llaman sistemas semasiográficos:

El término semasiográfico (basado en la palabra griega *semasia*, que quiere decir “significado”) se refiere a aquellos sistemas que comunican información directamente al lector dentro de la estructura de su propio sistema; éstos son sistemas de escritura que no tienen que pasar por el habla para ser comprendidos. Funcionan independientemente del lenguaje, aunque operan en el mismo nivel lógico que el lenguaje hablado y pueden ser paralelos a él. Éstos son los sistemas que abarca la definición más general de escritura (Boone, 2010: 42).

Siguiendo a Boone, la escritura mixteca y azteca es semasiográfica, pues transmite de manera directa su significado al lector, habitualmente sin tener que formar palabras:

En gran parte pictográfica o icónica, está compuesta básicamente por imágenes figurales que tienen cierta semejanza o asociación visual con las ideas, cosas o acciones que representan. Pero como todos los sistemas pictográficos, la escritura azteca y mixteca también contiene abstracciones y otras marcas a las que arbitrariamente se asignaron ciertos significados, los cuales no están relacionados con su apariencia. Además, la pictografía mexicana tiene un componente logográfico o fonético, utilizado en apelativos, en el que algunas imágenes intencionalmente representan palabras voceadas o sonidos. La escritura pictográfica de aztecas y mixtecos no es, por tanto, puramente un tipo de escritura u otro. En cambio, convenciones abstractas y referentes fonéticos se unen a la pictografía fundamental formando un sistema compuesto que podría funcionar a través de fronteras lingüísticas (Boone, 2010: 43-44).¹³

¹³ El sistema utilizado por los aztecas y mexicas, nos dice Mikulska, “no es autorreferente, es decir, no basta con el código para comprenderlo todo. Se tienen que comprender las convenciones utilizadas para captar el contenido, aunque, claro está, la idea es que la información no tenga que pasar por la lengua” (Mikulska, comunicación personal). La escritura maya no cabe en la semasiografía pues en su totalidad representa el habla a través de glifos. Los manuscritos mayas, nos dice Boone, “pertenecen a una tradición pictográfica fundamentalmente distinta, que juxtapone imágenes pictográficas y textos jeroglíficos. Sus textos glíficos se leen en un orden fijo y preservan la palabra hablada mediante frases y sentencias, por lo cual están inextricablemente unidos al lenguaje. Sus componentes pictográficos desempeñan una función complementaria y separada, pero no soportan la carga del significado como la soportan las imágenes mexicanas” (Boone, 2010: 21).

Complementa esta definición la información de Pablo Escalante, para quien el sistema de registro de los códices mesoamericanos es un sistema híbrido, que se basa en el lenguaje pictográfico y se complementa con rasgos ideográficos y algunos elementos fonéticos:

El lenguaje pictográfico es un lenguaje pictórico, es decir, un lenguaje de formas pintadas o talladas que sigue ciertas convenciones estilísticas. Pero se trata de un lenguaje pictórico *sui generis*, pues no busca solamente la representación visual de objetos, personajes, situaciones e ideas, sino también el registro preciso de acontecimientos y datos. Es entonces un lenguaje que cumple algunas de las funciones de la escritura, pero sin ser escritura... El lenguaje pictográfico se rige por un principio fundamental: la primacía del significado. En pos de la claridad del significado, el lenguaje pictográfico sacrifica atributos de la naturaleza de los objetos, abrevia o simplifica la realidad, busca siempre las formas más características. Y una vez que ha captado los contenidos esenciales, el lenguaje pictográfico los hace cristalizar, los convierte en estereotipos rígidos, estereotipos pictóricos que no admitirán más variación que pequeños matices y detalles introducidos por alguna escuela o artista (Escalante, 2010: 19-20).¹⁴

Para Katarzyna Mikulska, en la expresión oral de tipo mágico-religioso náhuatl, el *nahuallatolli* (López Austin, 1967; Jansen, 1985) o “lenguaje disfrazado” (Mikulska, 2008: 63 y ss.) tiene su paralelo en la forma gráfica, *nahualicuilolli*, aunque esta última no constituye una transcripción directa de la expresión oral:

[...] tanto los registros del *nahuallatolli* como del *nahualicuilolli* tienen sus propios modelos retóricos apropiados para un contexto particular, a pesar de que en ambos casos ciertos rasgos característicos de la expresión oral son evidentes: la abundancia y en ocasiones redundancia comunicativa, la acumulación de elementos significativos, la libertad con respecto a su composición, junto con la presencia de *difrasismos*. Considerando que el *nahuallatolli* parece contener más metáforas y paráfrasis, en el *nahualicuilolli* hay más metonimias visuales y casos de sinécdoque. El objetivo de ambos registros es, sin duda, expandir el significado y hacerlo más profundo –una función poética– al mismo tiempo que comunicar una visión más completa y más dinámica del reino divino (Mikulska, 2010b: 355-356).

En la actualidad encontramos varias aproximaciones teóricas y metodológicas que estudian la pictografía mesoamericana. Oudijk distingue cinco escuelas y tradiciones de investigación, cada una con objetivos y metodologías propios: la escuela holandesa, la tradición mexicana, la tradición americana, la escuela española y la escuela galarcista (Oudijk, 2008: 124). La escuela holandesa tiene como método la llamada etno-iconología, que con adecuaciones al

¹⁴ Sígase el abundante y amplio tratado que hace Mikulska (2008: 20 y ss.) sobre este tema.

mundo mesoamericano, basa sus principios en los esquemas planteados por el historiador del arte Erwin Panofsky, y consta de tres niveles. En el primer nivel se identifican los diversos elementos pictográficos de las escenas y se determina el género del manuscrito, con el fin de identificar el contexto de interpretación (Oudijk, 2008: 125). En el segundo, las unidades temáticas –conjuntos de elementos con relaciones significativas– son comparadas con otros documentos del mismo género, donde

[...] uno de los componentes principales de la etno-iconología es el uso del enfoque histórico directo, basado en la continuidad cultural de sociedades indígenas de Mesoamérica, pero con particular atención en el fenómeno de la disyunción. Es decir, la identificación de la relación entre el significado y el significante. Según Panofsky, el uso de cierto símbolo –o en este caso, cierto elemento pictográfico– puede perdurar a través del tiempo, pero no siempre con el mismo sentido. Quiere decir que la relación entre el significado y el significante puede cambiar dentro del proceso que llamamos disyunción (Oudijk, 2008: 125-126).

Finalmente, en el tercer nivel “se generan las reflexiones y conclusiones obtenidas de los análisis previos, obviamente en un amplio contexto histórico, social e ideológico de la época pertinente” (Oudijk, 2008: 129).

Por su parte, la tradición mexicana es más diversa en sus metodologías. Los investigadores de esta tradición, que no trabajan con la etno-iconología o con el método Galarza (que veremos más adelante), son muy diversos en sus enfoques y formas de trabajo; “tienen su enfoque en un documento pictográfico en particular con un estudio descriptivo formal y una contextualización histórica de la respectiva región o periodo relacionado con el documento en cuestión” (Oudijk, 2008: 130). Adicionalmente, la tradición americana estudia los códices desde la mirada de la historia del arte. Sus principales estudios son, “por un lado, descripciones formales, preocupaciones de estilo o de ciertos elementos pictográficos y el desarrollo de éstos a través de la Colonia [...] y, por otro lado, obras globales de cierto tipo de documento o documentos de cierta región” (Oudijk, 2008: 131). En esta tradición, nos dice Oudijk, no hay especialistas que se dediquen exclusivamente a investigar los documentos pictográficos –con excepción de Elizabeth Hill Boone–.

La escuela española, encabezada por Juan José Batalla Rosado, desarrolla un *método científico* que, según Batalla, consta de tres pasos:

[...] en primer lugar el estudio codicológico y diplomático de los documentos, y en segundo lugar el análisis del contenido, diferenciando en aquellos casos que lo contengan el Libro Indígena (pinturas) del Libro Escrito Europeo (texto explicativo alfabético), para posteriormente llevar a cabo su estudio conjunto. Una vez fijados los resultados es cuando se deben comparar los mismos con todo tipo de fuentes relacionadas con el tema objeto de estudio, contextualizando la información obtenida (Batalla Rosado y Jansen, 2006: 65, en Oudijk, 2008: 132).

Por último, la escuela galarcista, que a diferencia de las anteriores, sustenta su metodología en la definición estricta de escritura, “buscó una manera de leer los documentos pictográficos – aunque principalmente de los grupos nahuas– como si fueran textos fonético-silábicos” (Oudijk, 2008: 133). Para estudiar las imágenes de los códices, el mexicano Joaquín Galarza y sus seguidores elaboraron un análisis en seis fases:

1. *Segmentación* sistemática de los *grupos gráficos* o *plásticos* siguiendo el orden de composición del texto expuesto por el tlacuilo mismo.
2. Una *segunda segmentación*, en la que se separan los elementos mínimos del sistema, para examinarlos sintagmática y paradigmáticamente en relación con otros elementos del texto; primero, por comparación visual.
3. *Extracción del valor fonológico* revelado por el análisis estilístico, que esclarece el contenido temático del que están cargados los elementos plásticos. Relacionar los elementos mínimos directamente con la lengua, con base en el significado y la lectura, tomando en cuenta la polivalencia y polifunción de cada elemento.
4. Elaboración de una *primera lectura fonológica-denotativa y sintáctica* de cada grupo para reconstruir oraciones y/o párrafos del texto en náhuatl –y establecer su traducción al español– que corresponden a las asociaciones plásticas de los elementos mínimos.
5. Elaboración de una *segunda lectura connotativa y metafórica* de cada grupo, de los conjuntos, tomando en cuenta su polivalencia y polifuncionalidad.
6. Elaboración de una *tercera lectura global* del relato (síntesis de las lecturas parciales, siguiendo las reglas del idioma náhuatl) (Mohar y Fernández, 2006: 19).

Una ruta de trabajo que no contempla el texto de Oudijk, es la de Mikulska, quien mediante una metodología semiótica analiza las representaciones gráficas –imágenes procedentes de los manuscritos pictográficos (códices), de las esculturas, de los relieves y de la pintura mural (Mikulska, 2007: 12)– a partir de dos premisas:

[...] que están compuestas de signos gráficos, y que son *expresiones* de ciertos *conceptos* o *ideas* que existían en la mente mesoamericana y que podían expresarse también mediante otra forma. Para verificar cualquier hipótesis concerniente al significado de una expresión gráfica analizada, es necesario también conocer estos *conceptos*, en lo que ayuda la búsqueda de

formas correspondientes en el idioma náhuatl, que son otro tipo de *expresión* de la misma idea” (Mikulska, 2008: 48).

Lo que nos dice Mikulska es que una *idea* o *concepto* se expresa a través de diversas *ocurrencias* o *expresiones*, y que conocer las *expresiones* (gráficas, lingüísticas, míticas o rituales) permite entender o formar la *idea* (Mikulska, 2007: 12). Para reconocer el contexto y luego el significado de un signo nahua, abunda, es imprescindible “entrar”, en la medida de lo posible, en el sistema cognoscitivo nahua:

Para lograr este objetivo, primero hay que olvidarse de las asociaciones icónicas y simbólicas que están presentes en el sistema cognoscitivo “occidental” y que uno siempre tiende a aplicar cuando ve signos mesoamericanos y, por consiguiente, reconocer las convenciones gráficas. Segundo, es crucial recurrir a la lengua materna de los autores de las imágenes gráficas en cuestión, ya que en este idioma se encuentran indicaciones para comprender algún *concepto* expresado tanto en forma gráfica como lingüística. Sin embargo, en esta tarea es necesario tener presente que el tipo de información transmitida modifica la forma de transmisión. Como se verá, en Mesoamérica, en toda expresión (tanto oral como gráfica) que de alguna manera trata de la comunicación del hombre con el mundo de los dioses, se utiliza un particular registro del lenguaje [...] Tercero, en la comprensión de un *concepto* determinado ayudan también los documentos en letra latina, que son otras manifestaciones del contenido cultural (otro tipo de *expresión*), aunque hay que tratarlas con el debido enfoque crítico (Mikulska, 2008: 61).

Para estudiar las imágenes de los envoltorios sagrados en los códices del centro de México, nosotros usaremos dos de estas metodologías, con la idea de tener un espectro de trabajo más amplio en la revisión de nuestro objeto de estudio. Recurriremos principalmente a la etnoiconología y al acercamiento cognitivo que plantea Mikulska, considerando que, con excepción de la escuela galarcista, “todas las tradiciones y escuelas son, de una u otra manera, compatibles y complementarias” (Oudijk, 2008: 136).

Aunque una ruta para el estudio de los *tlaquimilolli* podrá ser el estrecho vínculo que los envoltorios tienen con las deidades, en los documentos pictográficos no es fácil la identificación del bulto con el dios que representa. De hecho, por su propia naturaleza, el envoltorio envuelve, amortaja, “oculta” su contenido (Olivier, 2007: 287). Sin embargo, un posible acercamiento para identificar los bultos será considerar que ocasionalmente en las representaciones de los códices, los *tlacuilo* agregaron por encima o a un lado del envoltorio,

la cabeza de un dios, un objeto o cierto símbolo, como identificadores o elementos diagnóstico de la divinidad. En los códices encontraremos envoltorios sin identificadores, envoltorios con identificadores, e incluso a los dioses ocupando el lugar que en otras escenas ocuparon los envoltorios (Olivier, 2007: 288).

EL SIGNIFICADO DE LOS ENVOLTORIOS

Diversas fuentes mencionan tanto a los envoltorios sagrados, como a los bultos mortuorios y a los propios gobernantes, como semejanzas o *ixiptla*¹⁵ de los dioses.¹⁶ El análisis de los envoltorios sagrados hecho en esta investigación, nos lleva a considerarlos importantes *contenedores* de fuerza que en la vida cotidiana de los antiguos mexicanos tuvieron funciones particulares. En nuestro estudio, para los mismos efectos encontramos otros tipos de recipientes que también funcionaban como contenedores de lo divino, como los bultos mortuorios formados por los restos de personajes muertos; las cajas, petacas, cestas o cofres que guardaban reliquias y objetos sagrados; las vasijas divinas (Jansen, 2002: 306); las antorchas envueltas (García y Valencia, 2009: 87); las estelas olmecas o mayas que se envolvían durante ciertos rituales (Reilly, 2006; Stuart, 1996); los edificios principales mayas que simulaban en sus paredes estar envueltos (Looper, 2006: 80; Kowalski y Miller, 2006: 145); o los *ixiptla*, hombres-dioses y sujetos que fungían como seres divinos. Cuando en las

¹⁵ Molina consigna la palabra *ixiptla.nite* como “asisitir en lugar de otro, o representar persona en farsa” (Molina, 2008, II: 45v). Arild Hvidtfeldt, quien en su libro *Teotl and *Ixiptlatli* se dedica a estudiar este concepto, nos dice que Selser tradujo esta palabra como *abbild* –en español significa “semejanza, copia o representación”–, y que Anderson Dibble, con base en el contexto, traducen la palabra como “imagen” o “imitador” (Hvidtfeldt, 1985: 81, traducción mía). López Austin, por su parte, refiere que en los textos nahuas se afirma que el hombre-dios es el *ixiptla* del dios protector, y que la palabra ha sido traducida como “imagen”, “delegado”, “reemplazo”, “sustituto”, “personaje” o “representante” (López Austin, 1973: 118). Para Serge Gruzinski, son *ixiptla* “la estatua del dios [...] la divinidad que aparece en una visión, el sacerdote que la «representa» cubriéndose de sus adornos, la víctima que se convierte en el dios destinado al sacrificio [...] El *ixiptla* era el receptáculo de un poder, la presencia reconocible, epifánica, la actualización de una fuerza imbuida en un objeto” (Gruzinski, 1994: 61). Al analizar el vocablo, López Austin dice que “indudablemente *ixiptla* tiene como su componente más importante la idea de «piel», «cobertura» o «cáscara», muy semejante a lo que propuse para *nahualli*” (López Austin, 1973: 119), esto es, “lo que es mi vestidura”, “lo que es mi ropaje”, “lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor” (López Austin, : 95-96). La palabra *ixiptla-tli*, agrega Hvidtfeldt, “es de fundamental importancia y su significado aparece sin ambigüedad en los cambiantes contextos, a tal grado que “sería posible utilizar el vocablo como un término técnico religioso-histórico” (Hvidtfeldt, 1985: 81, traducción mía).

¹⁶ En el caso particular de Huitzilopochtli abundan los ejemplos. Basta recordar que ante “la imagen” de Huitzilopochtli, metida en el arca de juncos, se ofrenda el corazón de Copil, del que saldrá el tunal donde se fundará México Tenochtitlan (Durán, 1995, I: 81), y que en la entronización de Huitzililhuitl la gente del pueblo no sólo empezó “con gran mormollo y ruido á decir viva el Rey Vitziliuitl, semejança de nuestro dios Vitzilopochtli”, sino que a la hora de ataviar al *tlatonani* mexicana, “le sentaron y le pusieron la media mitra en la caveça y le untaron con el betún que ungió la estatua de su ídolo Vitzilopochtli, todo el cuerpo” (Durán, 1995, I: 106).

fuentes se está hablando de algún dios, no hay una clara diferencia entre el patrono, su envoltorio, su representación escultórica en madera o piedra, los objetos asociados con él, o el propio *tlatoani* o sacerdote que lo representa y que tiene un carácter divino, lo cual también podría estarnos hablando de una sustitución o desplazamiento del objeto contenedor, esto es, un *desplazamiento entre recipientes*. Incluso en las narraciones míticas o históricas, se sustituyen unos por otros. A simple vista, podríamos pensar que no existe ninguna relación entre estos recipientes de culto sagrado, pero como veremos a lo largo de la investigación, estos objetos tendrán funciones y usos similares, pues detrás de esta “igualación” de las representaciones de lo divino, subyace en la religiosidad mesoamericana un *acto ritual de envolvimiento o empaquetamiento* (Guernsey y Reilly, 2006), en el que diferentes objetos o seres se consideran simbólicamente como “recipientes de sacralidad”. El envoltorio sagrado constituye uno de los ejemplos de esta idea regulatoria, quizá el más importante.

2. ENVOLTORIOS SAGRADOS

La descripción más precisa sobre los envoltorios sagrados se encuentra en la *Historia eclesiástica indiana*, del franciscano Gerónimo de Mendieta, en el capítulo dedicado al origen del Quinto Sol. En su narración descubrimos la creación mítica de los envoltorios sagrados. Mendieta nos dice que ya formados los hombres, al no haber Sol ni Luna, los dioses se reunieron en Teotihuacan para pedirle a sus devotos que se arrojaron al fuego para crear a los astros. Uno de ellos se lanzó a la hoguera y luego de algunos días, el astro solar apareció por el Oriente. Sin embargo, carecía de movimiento. Los dioses decidieron morir en sacrificio para alimentarlo y hacer que tomara su curso. Al hacerlo, cada dios dejó:

[...] la ropa que traía (que era una manta) a los devotos que tenía, en memoria de su devoción y amistad [...] 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 *tlaquimilolli*, y cada uno le ponía el nombre de aquel demonio que le había dado la manta (Mendieta, 2002, II: 184).

Pese a los problemas de redacción que tiene el texto de Mendieta,¹⁷ encontramos dos posibles variaciones en la constitución del envoltorio. La primera, que a los palos se les incrustaban en la muesca tanto las piedras como los cueros, para dotarlos de “corazón”, y que todo el conjunto se envolvía en mantas. La segunda, que las pedrezuelas verdes se incrustaban en la muesca y se ataban con los cueros de culebra y tigre, envolviéndose estos palos forrados de cuero en las mantas, muy parecido al envoltorio de pieles de jaguar que muestra la lámina 3-II del *Códice Selden*.¹⁸

¹⁷ Aunque parezca obvio, un palo nunca “envuelve”. Sólo los textiles o los cueros tendrían la particularidad de envolver. El padre Mendieta dice haber redactado su *Historia eclesiástica indiana* con la información recopilada por dos de los primeros religiosos en llegar a Nueva España y haber estudiado directamente las antigüedades de los pobladores de estas tierras: el padre fray Andrés de Olmos y fray Toribio de Benavente Motolinía. Mendieta nos dice que el padre Olmos revisó “las pinturas y relaciones que le dieron los caciques de México, Tezcuco, Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Tepeaca” (Mendieta, 2002, II: 181), y que tuvo contacto con un bulto en Tlamanalco, “envuelto en muchas mantas, aunque ya medio podridas de tenerlo escondido” (Mendieta, 2002, I: 184). Motolinía, por su parte, fue uno de los primeros doce franciscanos llegados a estas tierras, que predicó y tuvo cargos eclesiásticos en México y en Tezcoco. Quizá la mala lectura o interpretación de Mendieta se debe a un error en la reelaboración de la información proporcionada por estos dos frailes.

¹⁸ Ambas precisiones, respectivamente, obedecen a conversaciones que tuve sobre la complejidad de esta cita tanto con María Castañeda como con Manuel Hermann. Agradezco a ambos su infinita paciencia y su sabiduría.

Si bien en las fuentes encontramos por separado mantas y cajas que albergan a las deidades, a lo largo de este texto también mostraremos ejemplos de mantas que cubren y envuelven cajas con objetos sagrados.

La cita de Mendieta es de suma relevancia por los siguientes aspectos:

- a. Describe el momento primigenio en que fueron creados los envoltorios sagrados.
- b. Describe la forma en que fueron creados los envoltorios sagrados.
- c. Aporta el nombre genérico del bulto: *tlaquimilolli*, en náhuatl.
- d. Indica que a través de sus mantas, los dioses se representaban por sus envoltorios, lo cual nos lleva a pensar que los bultos *son* los dioses.

A partir de la información obtenida de la referencia del fraile, es posible generar un esquema que nos permita delimitar cómo estaban constituidos los envoltorios sagrados. Estamos de acuerdo con Olivier (1995: 108) en que por un lado tenían un “corazón” –en este caso un palo agujerado en el que se colocan piedras verdes y cueros de culebra y tigre– que es a lo que llamaremos el *contenido* del bulto; por el otro, una envoltura –en este caso las mantas dadas por los dioses en que se envuelve todo el conjunto–, a lo que en lo sucesivo denominaremos el *contenedor*.

Mendieta finaliza la descripción del bulto con un dato revelador: este envoltorio, nos dice, “era el principal ídolo que tenían en mucha reverencia, y no tenían en tanta como a este a los bestiones o figuras de piedra o de palo que ellos hacían” (Mendieta, 2002, II: 184). El envoltorio sagrado, según Mendieta, era el objeto religioso más importante, superando incluso las imágenes talladas en piedra o en madera.

DEFINICIÓN

Tlaquimilolli es la palabra náhuatl que designa al envoltorio sagrado. Si recurrimos al *Vocabulario...* de Molina, encontramos para este término la definición “cosa liada assi” (2008, II: 134r). Este sustantivo proviene del verbo *quimiloa. nitla*, que significa “liar o embolver algo en manta, o en cosa semejante” (Molina, 2008, II: 90r). Siguiendo este verbo también

encontramos para envoltorio el sustantivo *quimilli*, al que define como “lío de ropas o mantas” (Molina, 2008, II: 90r). Tanto *tlaquimilolli* como *quimilli* son los nombres con que en náhuatl clásico se ha designado al envoltorio, y es así como lo encontramos en las fuentes. La referencia de Mendieta con la cual partimos se corresponde con estas definiciones, pues subraya la importancia de la manta como un componente fundamental del envoltorio: en esta reliquia otorgada por los dioses, “se envuelven” ciertos objetos para formar el bulto que los representará. Olivier define al envoltorio sagrado como aquellas “reliquias asociadas a una divinidad, envueltas en piezas de tela, que pueden también, independientemente, hacer oficio de reliquias [...] el bulto sagrado puede concretarse en uno de sus objetos o bien estar envuelto por un tejido particular” (Olivier, 1995: 109, trad. mía). Los envoltorios sagrados, abunda, “funcionan como reliquias divinas dejadas a los hombres por los dioses, a fin de que las adoren. Si cada uno de los objetos citados en los mitos puede cumplir de manera autónoma la función de reliquia, los paquetes sagrados constituyen conjuntos compuestos, cuyos elementos constitutivos varían según la divinidad considerada” (Olivier, 1995: 116, trad. mía). Con base en lo anterior, para robustecer la definición del envoltorio sagrado agregaremos que estos conjuntos de reliquias¹⁹ funcionan simbólicamente como receptáculos o *contenedores* de fuerza divina.²⁰

El acercamiento a la etimología de términos que designan al bulto sagrado en diversas culturas mesoamericanas, nos permite mostrar la concordancia con que se designa al envoltorio. Una correspondencia que hace hincapié, tanto en el objeto envuelto, preferentemente en manta, como en la acción de envolver. Veamos el caso en cuatro diferentes lenguas. Al hablar de los envoltorios en las narraciones del pueblo quiché, Ayala explica que en el *Popol Vuh* y en el *Título de Totonicapán*, los autores llaman al bulto sagrado *pizomgagal* o *pizomk'ak'al*, donde *pis*, en quiché, es “amortajar, envolver”, *pisom* será “envuelto” y *k'ak'al*, “poderoso, majestuoso” (Ayala, 2002: 58). Para la región mixteca, Hermann hace una revisión de términos en el *Vocabulario* de Francisco de Alvarado, quien registra

¹⁹ En su interesante artículo sobre las reliquias novohispanas, Antonio Rubial describe un sinnúmero de casos en que los despojos materiales de los frailes y los objetos relacionados con ellos, se convirtieron en elementos de adoración. Pese a las diferencias, y a que el autor considera que este fenómeno es europeo (Rubial, 1998: 16), los datos vertidos en nuestra investigación estarían mostrando una confluencia.

²⁰ De entre las muchas mantas que a manera de capas forman el envoltorio sagrado –no es posible precisar el número exacto de ellas; las fuentes son imprecisas en este sentido–, hay una, la primera de adentro hacia fuera, que cobra especial relevancia porque está en contacto directo con los objetos contenidos en el envoltorio y puede tener un diseño particular.

dzoonicuvnitnani y *dzooniquidzatnani* para “emboltorio de manta”, donde *dzoo* es “manta” y *nicuvni*, *niquidza*, “hecho” e “hizo”, respectivamente, por lo que ambos vocablos significarían “manta hecha envoltorio”. En este sentido, nos dice, *tnani* será “envoltorio”, siendo muy probable que el acto de “envolver” refiera a las palabras *dzucu*, *ñohodzucu* (Hermann, 2008: 77).²¹ Debido a estas definiciones, a partir de ahora también denominaré al *tlaquimilolli* o *quimilli* como “envoltorio”, pues el término va en concordancia con las características del objeto que pretendemos describir. En la literatura se ha usado preferentemente el nombre de bulto o fardo, que usaré como sinónimos. También recurriré a equivalentes como contenedor, recipiente o receptáculo, considerando que, tanto la manta que tiene la función de envolver, como los objetos contenidos en ella, generan una unidad que es el *tlaquimilolli* o envoltorio sagrado. Sin embargo, y como veremos a lo largo de este texto, el término paquete también se convertirá en un término importante, pues el envoltorio sagrado no es un objeto aislado en la religiosidad mesoamericana; pertenece al universo de contenedores de la fuerza divina.

El caso para la cultura zapoteca difiere un poco, pues la palabra para designar al contenedor en que se guardaban objetos sagrados vinculados con los dioses es *quiña*, o *quij*, que significa “petaca”, una palabra de origen náhuatl *-petlacalli-*, que etimológicamente significa “casa de petate” (de *petlatl*, “petate”, y *calli*, “casa”) y según Molina, “petaca amana de arca que hazen de cañas texidas” (Molina, 2008, II: 81r). Oudijk piensa que la idea de la petaca que guarda las reliquias es probablemente una referencia al envoltorio sagrado (Oudijk, 2000: 163). Como veremos a lo largo de este texto, el vínculo entre los envoltorios sagrados y las petacas, cestas, cajas o cofres será muy estrecho.

En la migración del pueblo mexica, las diferentes versiones históricas nos indican que los sacerdotes no sólo cargan a Huitzilopochtli en forma de envoltorio sino también en un “arca de juncos” (Durán, 1995, I: 68). En la *Crónica mexicáyotl*, Fernando Alvarado Tezozomoc no distingue entre el envoltorio sagrado y el arca o cofre en que era cargado Huitzilopochtli. Por un lado, dice: “impulsábales hacia acá quien era su herencia, el envoltorio que traían y adoraban”; unas cuantas líneas más adelante, agrega: “fueron cuatro quienes cargaron al «Tetzahuitl Huitzilopochtli», quien venía en un cofre” (Alvarado Tezozomoc,

²¹ En concordancia con estos datos, Hans Roskamp nos dice que “en lengua tarasca el bulto se llamaba *vingácuriri*, equivalente del término nahua *tlaquimilolli*” (Roskamp, 2012: 51).

1975: 18-19). Finalmente, Oudijk nos señala que para los zapotecos de Quialoo, *petlacalli* también significaba “corazón” (Oudijk, 2000: 163 y 164, nota 276), recordándonos Hermann que para los mixtecos, el envoltorio sagrado o *tnani* también era conocido como “corazón del pueblo”. Probablemente por ello, López Austin (1973: 60) y Jansen (1997: 83) señalaron que el envoltorio sagrado era considerado el dios patrono o corazón del pueblo, *altepetliyollo*, uno de los elementos religiosos centrales en la tradición mesoamericana.

CONTENEDOR Y CONTENIDO

El contenedor: la manta y su importancia en la sociedad

Las mantas tienen una presencia fundamental en el centro de México y aparecen en infinidad de contextos. Existe una gran variedad de ellas y su uso va más allá del simple hecho de formar parte del vestido.²² Patricia Anawalt describe así el vestido mexicana:

[...] era cubierto, usado justo como salía del telar, anudado sobre los hombros como un manto, atado a la cintura como una falda, o envuelto alrededor del cuerpo como un taparrabo o falda. Las prendas de vestir aztecas no se ajustaban, se creaban uniendo las costuras de dos o tres redes de material. Con una sola excepción, ninguna de estas prendas tenía mangas (Anawalt, 1981: 58).

De la manta o *tilmatli*, dice:

[...] fue un manto rectangular de algodón, maguey, yuca o fibra de palma realizado en diferentes longitudes y grados de decoración. Era una prenda de uso general utilizado por todas las clases de los hombres aztecas. La *tilmatli* era el principal marcador visual en la sociedad azteca, y su material, la decoración, la longitud y la forma de usarse revelan al instante la clase y el rango del portador (Anawalt, 1981: 30).

²² Molina define “manta” como *tilmatli* o *tlapatitli*. Para “manta de algodón”, registra específicamente *quachtli* (2008, I: 81v). También consigna a la *tilmatli* como *tlalpilli*, “cosa atada, o añudada”, quizá haciendo referencia a la manta atada al cuerpo del personaje, o al nudo con que se amarraba la manta (Molina, 2008, II: 124v). Aunque se fabricaron de diversos textiles, el algodón fue el material por excelencia del estatus mexicana (Anawalt, 1981: 16, 27). Existen evidencias arqueológicas del uso de esta fibra en el valle de Tehuacán que se remontan al periodo 900 a 200 a. de C. (Mohar, 1994: 76). En su libro sobre el atuendo prehispánico en Mesoamérica, Anawalt usa el principio de construcción de la prenda para categorizar y estudiar la vestimenta de seis diferentes grupos mesoamericanos, a partir del cual establece cinco categorías básicas: prendas que cubren, prendas que se ponen o cuelgan, prendas cosidas abiertas, prendas cosidas cerradas y prendas que encierran las extremidades (Anawalt, 1981: 8-9). Todos los textos de Anawalt revisados en esta tesis están en inglés; la traducción de todas las referencias es mía. Para un estudio más amplio sobre las mantas véanse también los estudios *Ancient Mexican Attire and Insignia of Social and Military Rank*, de Seler (1990), y *Turquoise Diadems and Staffs of Office...* de Justyna Olko (2005).

Las mantas son un objeto primordial en la cultura de los pueblos de los valles centrales, y en los ámbitos religioso y político tienen simbólicamente una función amplia y compleja.²³ Las fuentes históricas resaltan que las mantas se cobraban como parte del tributo de la enorme cantidad de pueblos sujetos por el señorío mexica y que eran usadas como moneda.²⁴ De las grandes riquezas que entraban en México, llegaban:

[...] mantas que era cosa de espanto; de ellas de á veinte braças, de ellas de á diez, dellas de á cinco y á quatro y á dos braças, conforme á como cada provincia podia; mantas de señores riquísimas, de diferentes labores y hechuras, tan ricas y tan vistosas que unas tenían grandes açanefas labradas de colores y plumería, otras grandes descudos, otras tenían caveças de sierpes, otras de leones, otras de figura del sol, otras tenían pintadas calauernas, çebratanas, ydolos, todos labradas de ylo de diuersas colores y matiçadas de plumas de patos y anzarones, de la pluma menudita y muelle, muy vistosas y curiosas, porque aunque en esta tierra no tenían seda, en la ropa de algodón, labrada y pintada, uvo gran curiosidad y lindeça, pulideça y galanía (Durán, 1995, I: 259).

Los otros miembros de la Triple Alianza también recibían tributo. Es posible revisar la relación de estos pagos en uno de los documentos económicos coloniales más importantes: la *Matrícula de tributos*.²⁵ En los márgenes de sus láminas de papel amate encontramos las listas de topónimos de los pueblos sujetos, y al centro de cada hoja la cantidad y diversidad de productos que estos pueblos tributaban. En este códice, además de las mantas blancas de algodón, podemos observar aproximadamente 40 diferentes tipos de mantas, entre ellas algunas a colores, labradas, o con diversos diseños y emblemas (figs. 1a y 1b).²⁶

²³ Fray Juan de Torquemada describe el momento histórico en que los mexicanos comenzaron a usar mantas de algodón. Se presenta con Huitzilihuitl, segundo dignatario mexica que gobernó de 1396 a 1417. Luego de haberse casado con la hija de Tezozomoc, señor de Azcapotzalco, pidió al señor de Cuauhnahuac le diese también a una de sus hijas como segunda esposa, pues buscaba legitimación de la realeza de los pueblos de los valles centrales de México. La historia refiere que “los mexicanos comenzaron a usar ropa blanca de algodón, el cual se da mucho en aquella provincia y se vestían de ello los moradores de ella; de lo cual carecían estos mexicanos por estar, como hemos dicho, metidos dentro de las aguas de esta laguna y fue éste un grande beneficio que estas pobres gentes recibieron, por estar tan faltos de ropa como estaban y no vestir, sino era ayates de nequén, que por ventura entre los tepanecas rescataban, con las legumbres y marisco de esta dicha laguna” (Torquemada, 1975, II: 149).

²⁴ Muchos castigos a quienes violaban las reglas sociales de Tenochtitlan se pagaban con mantas (HMP, 2005: 73-76).

²⁵ No todos los códices contienen representaciones claras e importantes sobre la vestimenta prehispánica. Anawalt nos dice que el repertorio del vestido mexica aparece en los siguientes documentos pictográficos: *Códice Borbónico*, *Códice Telleriano-Remensis*, *Códice Vaticano A*, *Códice Magliabechiano*, *Primeros memoriales*, *Códice Azcatitlan*, *Códice-Xolotl*, *Códice Mendoza* y *Matrícula de tributos* (Anawalt, 1981: 17-19).

²⁶ Al revisar las mantas de la *Matrícula de tributos*, Anawalt explica que los diseños incluyen mantas con bordes de color rojo y de color blanco; mantas con líneas diagonales; mantas acolchadas y trenzadas con diseños de serpiente de obsidiana; mantas con manchas de jaguar; mantas con un diseño en escalera o *step-fret* de color rojo; mantas oculiteca de colibrí; mantas profusamente pintadas; mantas oculiteca de concha; mantas con rayas horizontales de color negro; mantas con rayas verticales de color rojo, y mantas de color púrpura oscuro con bordes de concha (Anawalt, 1981: 29). Véase también Olko (2005).

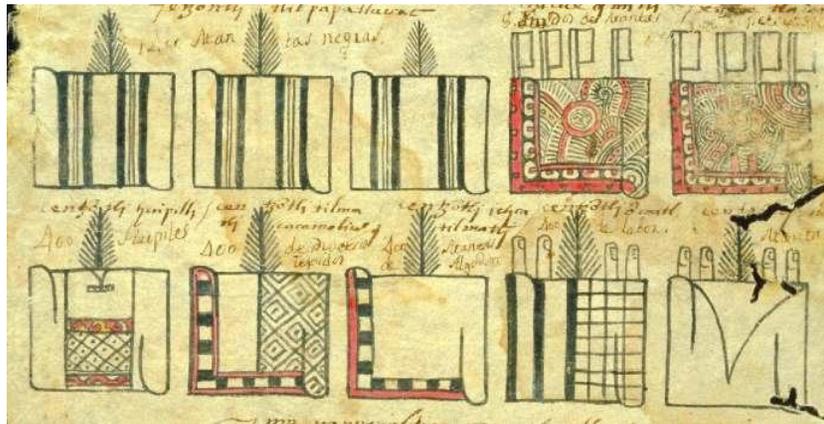


Fig. 1a. Mantas con diversos diseños. Lám. 26, *Matrícula de tributos*.

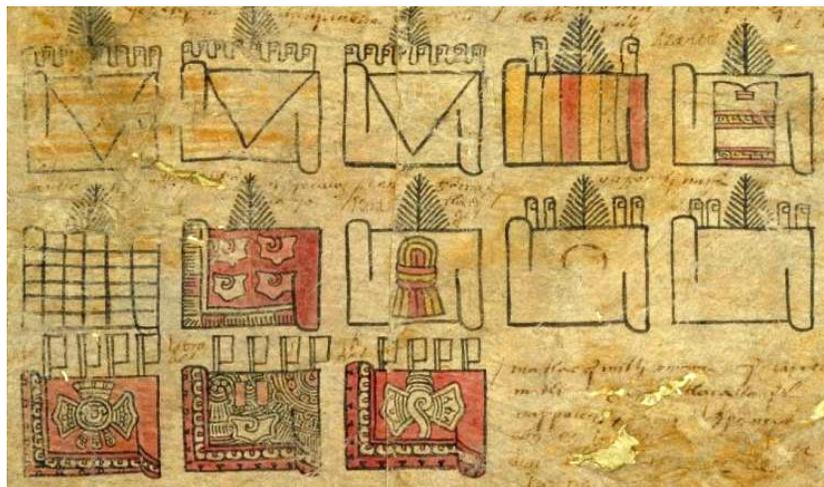


Fig. 1b. Mantas con diversos diseños. Lám. 29, *Matrícula de tributos*.

Las fuentes son claras en manifestar que no cualquier persona podía vestir determinado tipo de manta. Tan es así, que cuando Moctezuma Ilhuicamina promueve reformas en el reino, establece como prioridad un uso jerárquico:

Se determinó que solo el rey pudiese traer las mantas galanas de labores y pinturas de algodón y hilo de diuersos colores y plumería, doradas y labradas con diuersas labores y pinturas y diferenciallas quando á él le pareciese, sin auer ecepcion en traer y usar las mantas quel quisiese; y los grandes señores, que eran hasta doce, las mantas de tal y tal labor y hechura, y los de menos valía, como uviese hecho tal ó tal valentía ó açaña, otras diferentes; los soldados, de otra menos labor y hechura, no pudiendo usar de otra preciosa labor ni diferencia, mas de aquella que allí se le señalaba con sus ceñidores y bragueros, que aludian y seguian la hechura de la manta que le era permitida. Toda la demas gente, so pena de la vida, salió determinado que nenguno usase de algodón ni se pusiese otras mantas sino de nequen (Durán, 1995, I: 265).

Fue tan importante esta medida, que ante la presencia del *tlatoani* todo el mundo debería parecer pobre y menos rico que el jerarca:

Cuando entraban en su palacio real todos habían de ir descalzos y los que iban a negociar con él habían de entrar vestidos con mantas groseras; y si eran grandes señores, o en tiempo de frío, sobre las mantas buenas que llevaban ponían una pobre y muy gruesa encima, con que las cubrían (porque no se habían de mostrar grandes en su presencia) (Torquemada, 1975, II: 282).

La *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, de fray Francisco de Aguilar, agrega información importante: la ropa de Moctezuma “nadie la tomaba en las manos, sino con otras mantas la envolvían en otras y eran llevadas con mucha reverencia y veneración” (Aguilar, 1977: 81). Otras referencias sobre la importancia de las mantas las tenemos cuando Moctezuma Ilhuicamina visita el lugar mítico de sus antepasados, y la diosa Coatlicue manda a su hijo Huitzilopochtli una manta de henequén y un braguero, como un mensaje de que su madre le quiere ver (Durán, 1995, I: 274-278). Asimismo, cuando al hablar de la manta de Cuauhtémoc, al momento de ser detenido por los españoles, Torquemada nos dice que dos principales venían agarrados de su manta, y que aunque estaba sucia y maltratada, la manta “era majestad y grandeza” (Torquemada, 1975, IV: 310). Más aún, la reverencia y dones hechos con mantas perduraron en las festividades católicas. Cuenta fray Toribio de Benavente Motolinía que en 1536, en la Pascua celebrada en Tlaxcala,

[...] vi un ofrecimiento que en ninguna otra parte de la Nueva España he visto ni creo que le hay [...] La ofrenda es algunas mantas de las con que se cubren [...] son todos tejidos de labores de algodón y de pelo de conejo; y estos son de muchas maneras [...] Estas mantas y paños tráenlas cogidas, y llegando cerca de las gradas hincan las rodillas, y hecho su acatamiento, sacan y descogen su manta, y tómanla por los cabos con ambas manos extendida, y levantada hacia la frente levantan las manos dos o tres veces, y luego asientan la manta en las gradas y retráense un poco” (Motolinía, 2007, I: 79).

Los diversos tipos de vestimenta, tocado, armas e incluso el ajuar representados en los códices, revelan las diversas jerarquías en las esferas del poder.²⁷ De acuerdo con su posición

²⁷ Como elementos diagnóstico del poder político, religioso, militar o jurídico, Anne-Marie Vié-Wohrer (2008: 193) resalta diferentes conjuntos de glifos base, entre los que destacan los diversos tipos de tocado; la voluta de la palabra; el asiento

social o rango en la estructura de gobierno mexicana, las mantas se otorgaban como regalo, tanto a los invitados a las fiestas religiosas como a los señores de otros pueblos, a los guerreros victoriosos en las conquistas y a los mensajeros que llevaban las embajadas de los señores. Durante los sacrificios en las festividades religiosas, no sólo los sacrificadores –que generalmente eran los sacerdotes encargados de los templos de ciertos dioses–, sino también los sacrificados, se vestían con mantas. En este caso, con las mantas de los dioses, pues a estos representaban.²⁸ Virve Piho plantea que al vestirse un ser humano los atavíos de los dioses, éste se convertía en la representación física de la deidad. Tanto en la vida diaria como festiva,

[...] el atavío llegó a tener un lugar claramente definido en el pensamiento religioso y filosófico del grupo azteca [...] el vestuario de los dioses llegó a cumplir una función religiosa mediante la persona que representaba a cierta deidad en forma física, lo que se definía por el traje divino que llevaba puesto, como solía suceder durante ciertas festividades y ceremonias religiosas. También durante las guerras los trajes dejados en casa por los guerreros combatientes asumían una función místico-religiosa. Las mujeres los sahumaban en los templos, junto a las estatuas de determinadas deidades, para que los dioses les concediesen la victoria. Hasta en los rezos de los sacerdotes los atavíos simbolizaban honra, valentía y poder; solamente el rey tenía derecho de distribuirlos según su parecer, aunque no por su propia voluntad sino como lugarteniente de Tezcatlipoca (Piho, 1968: 381).

Los representantes de los cargos políticos, religiosos, militares o jurídicos usaban mantas blancas de algodón (*iztactilmatli*), anudadas en el hombro o en el cuello, con bordes decorados con líneas, colores, o con el motivo tolteca *tenixyo* (“ojos en las orillas”).²⁹ Como vestido común, el soberano usaba cualquier tipo de manta, incluidas las blancas confeccionadas con algodón de varios colores, pelo de conejo, plumas de pato o de guajolote. Pero según Vié-Wohrer, aquella que lo distinguía como el representante divino de más alto rango, era “el más bello de los *tilmatli*, es decir, el *tilmatli* azul, adornado con motivos *tenixyo* en las orillas, denominado *xiuhtilmatli* y también *xiuhtlalpilli tenixyo*” (Vié-Wohrer, 2008: 204), como

trenzado de petate de color amarillo (*icpalli*); los pies descalzos con dedos y uñas bien a la vista; y por supuesto, el uso de alguna de las 56 mantas que según el *Códice florentino*, eran reservadas a la nobleza.

²⁸ Referimos un ejemplo. Cuando los mexicas sacrifican a los huastecos, los sacerdotes llevaban estos atavíos: “uno venía vestido con el traje de ydolo Vitzilopochtli, el otro en el áuito de Quetzatcoatl, otro en el de Toci, otro en el áuito de Yopi, otro en el de Opochtzin, otro en el áuito de Totec, y otro en áuito de Itzpapalotl” (Durán, 1995, I: 226).

²⁹ Diseño “compuesto de círculos blancos, con centros rojos inscritos en fondos negros [...] Este tipo de borde aparece únicamente en la vestimenta de los supremos mandatarios, en la de los nobles de alcurnia y también en el ropaje de algunas divinidades, como es el caso de Tezcatlipoca” (Vié-Wohrer, 2008: 201, lám. IIIc y e). Véase Olko (2005: 103).

podemos observar en las figuras 2a, 2b y 2c.³⁰



Fig. 2a. *Xiuhtimatli* con motivo *tenixyo* usada por los gobernantes. Fol. 55v, *Primeros memoriales*.



Fig. 2b. *Xiuhtimatli* con motivo *tenixyo* usada por Moctezuma II. Fol. 291v, *Códice florentino*.



Fig. 2c. *Xiuhtimatli* usada por Nezahualpilli. Lám. 108r, *Códice Ixtlilxochitl*.

³⁰ En los *Primeros memoriales*, Sahagún dedica dos apartados a los atavíos de los señores –folios 6 y 55–, en los que describe muchas de las mantas que los gobernantes usaban, entre ellas la *xiuhtalpilli tilmatli*, ataviando a un gobernante en el folio 55 (Seler, 1992, III: 5 y ss.), también descrita como *xiuhtalpilli tenixyo* en el folio 6 (Seler, 1992, III: 14). Muy poca información de estos folios perduró en la *Historia general...* (Sahagún, 1999, VII: 456-458). En los momentos de guerra, se sabe que los soberanos de Tenochtitlan vestían los atributos o la vestimenta del dios Xipe Totec.

El nombre de la *xiuhtlalpilli tilmatli* o “capa anudada azul”, era dado por la técnica de teñido que se usaba para crear el diseño del textil (fig. 3).³¹

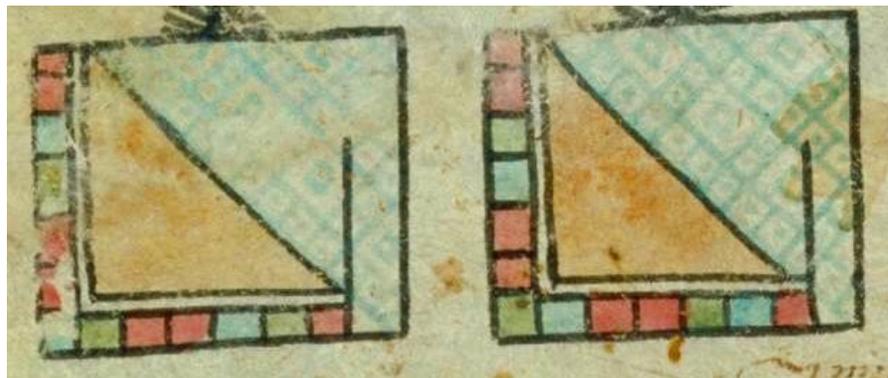


Fig. 3. Mantas con la mitad del diseño de turquesa. Lám. 9, *Matrícula de tributos*.

Este diseño imperial estaba formado “por un motivo azul y blanco compuesto de cuadrados continuos –o rombos, dependiendo de cómo la tela era girada– cada uno con un punto en el centro” (Anawalt, 1993: 33; véase también Vié-Wohrer, 2008: 201, lám. If).³²

LAS MANTAS DE LOS SEÑORES

Las fuentes siempre realzan el hecho de vestir y *cubrir* con mantas al *tlatoani* durante las ceremonias de entronización:

³¹ La tela “se anudaba y luego se teñía de color índigo para producir sobre toda la capa el patrón azul” (Anawalt, 1996: 187; véase también 1993: 34). La palabra *xihuatl*, además de traducirse como “piedra preciosa turquesa”, se refiere también a los objetos de gran valor. El término, además, alude al color azul verde, el color tolteca por excelencia (Anawalt, 1990: 298). Elodie Dupey, al hablar de los colores en la cosmovisión nahua prehispánica, establece que “una misma palabra como *xoxouhqui* se empleaba para calificar objetos verdes, crudos o azules «color de cielo», mientras que un verbo como *xoxouia* significaba «pararse verdinegro de enfermedad» o «pararse descolorido». Sin embargo, estos rasgos idiomáticos no implican que los nahuas no percibieran, a nivel fisiológico, la diferencia entre el azul y el verde. En los manuscritos pictográficos, por ejemplo, observamos que estos dos tonos son inconfundibles. La presencia de tales «ambigüedades» se debe a que la lengua náhuatl no traza límites entre ciertos colores donde otros idiomas sí lo hacen” (Dupey, 2004: 24). Finalmente, basándose en el *Vocabulario...* de Molina y en el vocabulario de frases de Sahagún, Eulalio Ferrer destaca que las palabras en náhuatl, tanto para azul como para verde son *xihuatl*. Inclusive, traduce *chalchihuatl* como “verdeazul”. Explica Ferrer: “*xiuhtic* –azul o verde– nos revela el origen del cromatismo náhuatl y nos muestra cómo el color fue pieza fundamental de su filosofía. *Xiuhtecuhtli* es el nombre del dios más antiguo e importante en la cultura nahua, el dios del fuego [...] La concepción de *Xihuatl* permeó la religión indígena a tal grado que se convirtió en piedra angular de la cosmovisión cromática del México antiguo” (Ferrer, 2000: 216-217).

³² Este diseño tuvo orígenes toltecas. Once de las 38 provincias tributarias mandaban a Tenochtitlan textiles con este diseño (Anawalt, 1990: 292; 1993: 35). Previo al dominio mexica de la región lacustre del valle de México, estas regiones pertenecieron a dos reinos preaztecas con ascendencia tolteca: el gobierno acolhua del s. XIII y el gobierno tepaneca del s. XIV (Anawalt, 1990: 294).

[...] eran rituales complejos con diferentes etapas incluyendo ritos preparatorios con penitencia y purificación, el entronizamiento o investidura, la guerra de coronación y la confirmación. Todas estas fases requerían atuendos y atributos apropiados que no sólo expresaban las transformaciones profundas del electo, sino que eran los medios apropiados de la metamorfosis (Olko, 2006: 69).

En el ritual, el elegido y sus cuatro ministros eran llevados desnudos ante Huitzilopochtli, en el Templo Mayor de Tenochtitlan.³³ Tras hacer reverencia al dios, el sacerdote principal teñía de negro el cuerpo del señor y luego de rociarlo con agua, “vestíale una manta pintada de cabezas de muerto y de huesos, y encima de la cabeza le ponía dos mantas de la misma pintura, y destas la una manta era negra y la otra azul” (Motolinía, 1971: 336).³⁴ Sahagún establece que los sacerdotes vestían al señor con una:

[...] xaqueta de verde oscuro y pintada de huesos de muertos, que es a manera de huívil de mujer; llamábanle *xicolli*.³⁵ Luego le ponían a cuestras colgada de las espaldas una calabaza llena de picietl, con unas borlas verdes oscuras, y poníanle delante de la cara una manta verde oscura, atada a la cabeza, pintada de huesos de muertos (Sahagún, 1999, VIII: 473).³⁶

En el *Códice florentino* (1979, VIII: 46v) es posible ver esta escena. La pintura muestra un envoltorio sagrado dentro del templo, mientras se realiza la ceremonia. En ella vemos cómo los personajes con sahumadores en las manos llevan puestas las mantas negras, todas pintadas con motivos de huesos, como las ya descritas (fig. 4a).

³³ Mendieta consigna que el ritual se realizaba en la capilla del templo, mientras que Sahagún establece que al soberano se le vestía en el patio frente a las gradas, y que ya vestido se subía a incensar al dios. Aunque ambas fuentes conciden en que la ceremonia se hacían ante Huitzilopochtli, Bernal Díaz del Castillo nos dice que en la misma capilla también se encontraba Tezcatlipoca (Díaz del Castillo, 2004: 174), a quien el propio Mendieta y Sahagún disputan el título de dios principal de los mexicas (Mendieta, 2002, II: 185; Sahagún, 1999, VI: 304), lo que abre la interrogante si el ritual pudiera haberse hecho ante ambos o incluso ante Tezcatlipoca. Olivier (2004: 92-94) considera que esta confusión obedece a un error del capellán de Hernán Cortés, Francisco López de Gómara –y de los cronistas que lo retoman, entre otros, Díaz del Castillo–, quien considera que los ídolos de la cúspide del Templo Mayor descritos por Andrés de Tapia (1980: 582-583), son Huitzilopochtli y Tezcatlipoca. Sin embargo, vale la pena señalar que en el Libro VI de la *Historia general...* Sahagún registra que es a Tezcatlipoca a quien se le reza para darle gracias por el señor recién electo, y para que haga bien su oficio (Sahagún, 1999, Lib. VI, véanse los capítulos IV, V, VI, IX, X). Como veremos, Tezcatlipoca tendrá un papel importante en las connotaciones simbólicas de este ritual.

³⁴ Molina traduce *quaquimiliuhcayotl*, donde aparece el verbo *quimiloo*, como “pañó para cubrir la cabeza” (2008, I: 92r).

³⁵ La cita precisa que al elegido no se le vestía una tilma, sino una *xicolli*, “una chaqueta sin mangas, con flecos, que se ataba en el cuello. Usada exclusivamente por los hombres, podría ser de algodón o fibra de agave, dependiendo de la jerarquía del portador” (Anawalt, 1976: 259). La *xicolli* se usaba generalmente en contextos ceremoniales y se la relaciona con algunos objetos usados por el gobernante o los sacerdotes, como la calabaza de tabaco, la bolsa de incienso y el incensario, por lo cual es importante que se encuentre en este ritual (Anawalt, 1981: 39). Este hecho, sin embargo, no excluye la presencia de ciertas mantas como parte fundamental de los procesos de entronización.

³⁶ Aunque los colores de la manta no coinciden en las versiones de Motolinía y de Sahagún, el diseño es el mismo. El error bien podría venir de la información que proveyeron los informantes de los frailes. Sin embargo, como ya vimos, en la simbólica mesoamericana ambos colores parecen ser indistintos. Lo que omite Sahagún es la manta negra.

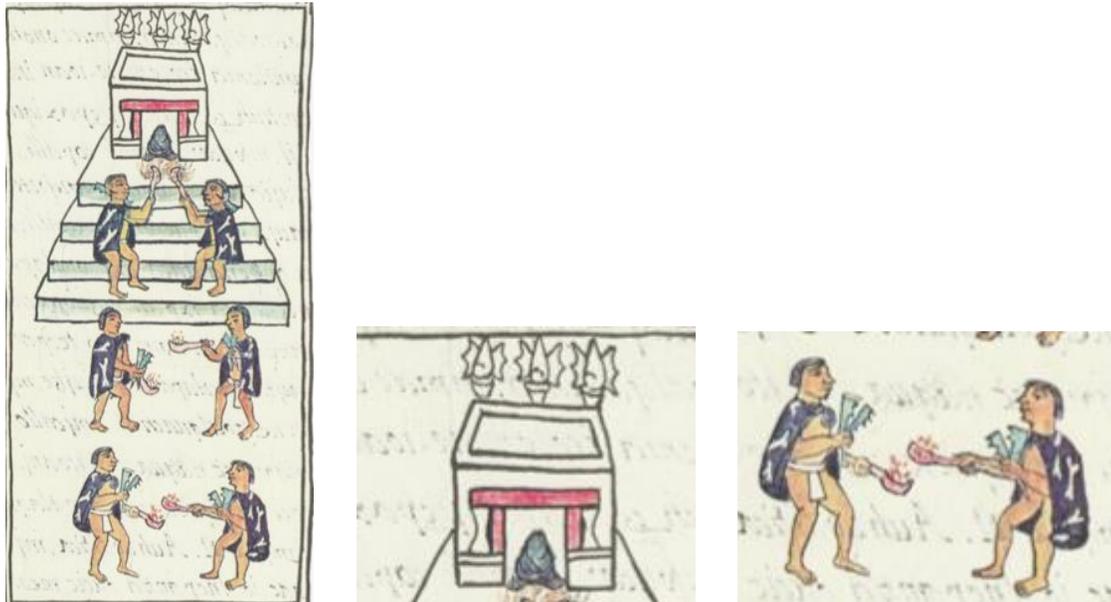


Fig. 4a. Manta con motivo de huesos en la ceremonia de entronización del *tlatoani*. Fol. 46v, *Códice florentino*.

Después de vestir al gobernante con estas mantas, se le otorgaban atavíos y objetos como la calabacilla con tabaco o el incensario con que, sin descubrirse la cara, sahumaba al dios. Terminado el acto, el *tlatoani* y sus acompañantes eran llevados a un aposento llamado *tlacateco* o *tlacochcalco*³⁷ y permanecían allí cuatro días, durante los cuales hacían ayuno y penitencia a los dioses. Refiere Juan Bautista Pomar, en la *Relación de Tetzaco*, que:

Junto al cu y templo mayor, había una sala y aposento que llamaban *tlacatecco*, que se interpreta por “casa de hombres de dignidad”, en donde se guardaban, por cosas principalísimas y divinas, dos envoltorios o líos de muchas mantas muy ricas y muy blancas: el uno, del ídolo de Tezcatlipoca, y el otro, de Huitzilopochtli. En el de Tezcatlipoca estaba un espejo de alinde, del tamaño y compás de una media naranja grande, engastado en una piedra negra tosca. Estaban, con ella, muchas piedras ricas sueltas, como eran chalchihuites, esmeraldas, turquesas, y de otros muchos géneros. Y la manta que estaba más cercana del espejo y piedra era pintada de osamenta humana (Pomar, 1986: 59).

Siguiendo esta información, podemos decir que en *tlacochcalco*, frente a los envoltorios sagrados, el nuevo *tlatoani* era investido y hacía penitencia. En la misma habitación, se preparaba el bulto mortuario del dignatario recién muerto. Tanto la manta del envoltorio

³⁷ López Luján (2006: 271-293) propone que el edificio conocido como la Casa de las Águilas, en Tenochtitlan, era el *tlacateco* o *tlacochcalco*, donde se hacían estos rituales.

sagrado de Tezcatlipoca, como la *xicolli* y las mantas que cubrían el rostro del nuevo gobernante *-necaoalquachtli* o “manta de ayuno”, como las llama Mikulska (2008: 262)–, tenían el mismo diseño de huesos y cráneos, conocido como *omicallo*, y que de igual manera viste Tezcatlipoca en sus atavíos (Olivier, 2004: 511) (fig. 4b).

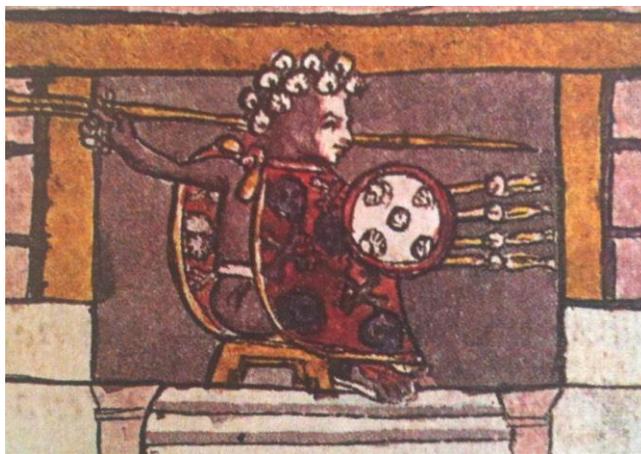


Fig. 4b. Atavío de Tezcatlipoca, según Durán. Lám. 10.

Algunas referencias al atavío de Huitzilopochtli hablan de un diseño semejante, al que las fuentes llaman *tlaquauallo* (Mikulska, 2010: 129).³⁸ En la figura de amaranto de Huitzilopochtli representada en el *Códice florentino*, es posible ver esta capa (fig. 4c).

³⁸ La figurilla de amaranto que se hacía a semejanza de Huitzilopochtli para su celebración en las fiestas Toxcatl y Panquetzaliztli era compuesta “con todos los atavíos de este guerrero dios, que era una ropilla o saltambara de tela, labrada toda, y rodeada de semejanzas de huesos humanos [...] en ella estaban labrados los huesos y miembros de una persona despedazada. A esta manta llamaban *tlaquacuuallo*” (Torquemada, 1975, X: 380-381). Mikulska aborda el tema de este motivo y nos habla de dos diseños con los mismos elementos: el diseño *tlaquauallo*, nos dice, “constaba del dibujo de miembros del cuerpo humano, tales como ojos, manos, pies, corazones, huesos cruzados, cráneos, etc., a diferencia del diseño *omicallo*, que estaba formado por estos dos últimos elementos” (Mikulska, 2010: 129; véase también 2008: 283-296). Y abunda: “el concepto al que se refieren las diferentes partes del cuerpo cuando aparecen en conjunto en representaciones gráficas, y que podría llamarse también *tlaquauallo*, igual que el diseño de la prenda [usada por Huitzilopochtli], concierne a la alimentación de las deidades del inframundo con el cuerpo humano [...] El diseño *tlaquauallo*, formado por signos de manos, pies, cráneos, ojos, corazones, etc., caracteriza principalmente a las deidades procedentes de la parte «baja», fría, oscura y nocturna del Otro Mundo, es decir, del inframundo. Los seres divinos que aparecen con los adornos en forma de partes del cuerpo humano son los que se encargan de «descarnar» al hombre fallecido, ya sea después de su muerte en el Mundo de los Muertos (como lo hacen los Señores de *Mictlan*), ya sea al final de una época cósmica (como lo hacen las *tzitzimime*) [...] Una deidad que con relativa frecuencia aparece relacionada con los elementos de *tlaquauallo* es Huitzilopochtli, lo que confirma sus vínculos con el inframundo, anteriores al proceso de «solarización» por parte de los mexicas” (Mikulska, 2007: 25, 31; véase también 2008: 294-296). La similitud visual entre las imágenes de ambos dioses es bien conocida, “prácticamente el único signo que los distingue es el yelmo de colibrí” en el caso de Huitzilopochtli (Mikulska, 2010: 129).



Fig. 4c. Atavío de Huitzilopochtli. Fol. 30v, *Códice florentino*.

Huitzilopochtli, el dios principal de los mexicas, aparece en las historias de creación del cosmos como Omitecuhtli, o “Señor de Hueso”, pues como refiere la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2005: 24), había nacido sin carne. En relación con estas vestimentas tenemos también las que usan las Tzitzimime. En su estudio sobre la naturaleza de estas diosas del panteón mexica –también esqueléticas–, Cecilia Klein establece que éstas tenían capacidades generativas fundamentales y eran consideradas figuras creadoras. En las representaciones de los códices todas ellas usan faldas con motivos de cráneos y huesos cruzados, con algunas variantes. El diseño de estas prendas, nos dice Klein (2000: 33), refería al periodo de oscuridad en los días previos a la creación del mundo, y esta característica les otorgaba su poder creativo. Klein cree que las cinco hijas de Tezcatlipoca que se sacrificaron el día de la creación del sol, pertenecían a este grupo de diosas (Klein, 2000: 42-44), y que la esencia y poderes de las diosas creadoras “fueron retenidos por la humanidad en las decoraciones de las prendas de vestir de las Tzitzimime” (Klein, 2000: 50, trad. mía).³⁹ Con base en información de Durán (1971: 109), Klein (2000: 47-48) también establece que la vestimenta de Huitzilopochtli representada con el diseño *tlacquauallo* tenía este poder generativo, además de otorgar a los gobernantes recién elegidos sus poderes:

³⁹ La *Historia de los mexicanos...* dice que “los macehuales traían en mucha veneración las mantas de las cinco mujeres que hizo Tezcatlipuca y fueron muertas el día que fue hecho el sol, como está dicho, y de las mantas resucitaron las dichas cinco mujeres” (HMP, 2005: 43).

Los poderes curativos encapsulados en los huesos de su capa mágica pudieron haberse derivado de los poderes divinos de la creación manifiestos durante ese período. Esta lectura está en consonancia con la comprensión mesoamericana de los huesos humanos como los materiales de la vida y por lo tanto, capaces de regeneración, o renacimiento [...] Que estos poderes de regeneración pudieran ser aprovechados por los seres humanos, sin duda explica por qué los gobernantes recién electos se ponían esta manta en el momento de la penitencia (Klein, 2000: 49, trad. mía).⁴⁰

Con base en lo anterior, diremos que la manta con el diseño *omicallo* pertenece al mismo contexto de creación del mundo. Pese a que en las fuentes no se describen las mantas de los dioses que se sacrificaron en el origen del universo, la información que hemos revisado refuerza la idea de que estas mantas, con las cuales se hicieron los envoltorios (Mendieta, 2002, II: 184), estaban cargadas con poderes generativos. Es el valor simbólico de los huesos en los diseños *omicallo* y *tlacquauallo*, lo que les otorga ese poder.

Pese a que las fuentes no son precisas, para Olivier es muy probable que en el ritual de entronización se usara la manta de los envoltorios para investir al gobernante:

[...] los vestidos que se ponían al nuevo *tlatoani* eran ropajes divinos, atavíos de las estatuas y/o telas que cubrían los *tlaquimilolli* [...] Indudablemente, los vestidos con que se cubría al nuevo rey poseían igualmente un carácter divino. El hecho de que Sahagún y Motolinía precisen que estas mantas eran llevadas en la cabeza e incluso en el rostro hace pensar que los personajes así cubiertos eran identificados simbólicamente con bultos sagrados (Olivier, 2008: 265).⁴¹

Más allá de la identificación del *tlatoani* con el envoltorio, lo que jugó un papel fundamental en este ritual y en muchos otros fenómenos, fue el poder de la manta. Una prenda de origen divino, una reliquia imbuida de la fuerza de los dioses, que al cubrir al soberano lo llenaba de fuerza divina: Considerados imágenes de los dioses o más exactamente receptáculos (*ixiptla*) de poder divino, debido a los ornamentos que los cubrían, los personajes en el proceso de entronización también incorporaban el poder de los *tlaquimilolli* cubriéndose con las mantas divinas que envolvían los envoltorios sagrados (Olivier, 2006b: 212, trad. mía). ¿En qué consistía esta fuerza? Al estudiar los fundamentos mágico-religiosos del poder entre los uacúsechas y los quichés, López Austin detecta tanto en la *Relación de Michoacán* como en el

⁴⁰ Huitzilopochtli también tenía la habilidad de curar las enfermedades de los niños a través de su manta.

⁴¹ Ténganse en cuenta las camisas de un envoltorio que vestía el oficiante de un ritual de petición de lluvia de la Cofradía de San Juan, Guatemala (Mendelson en Gutiérrez, 1986: 26-27).

Título de los señores de Totonicapán, la idea de fuerza divina:

La poseían los pueblos, derivada de sus dioses tutelares, para gozar de la reproducción de plantas y animales y para luchar contra sus enemigos; los centros de población la concentraban al establecer un punto de contacto con el mundo de los dioses. Esta misma fuerza –y me atrevería a decir, este mismo fuego– era la justificación de que unos hombres se encontraran colocados en el sitio de mando [...] La función del gobernante era constituirse en intermediario de las divinidades, ya como ofrendante máximo del fuego de la leña que a los dioses era dirigido, ya para hablar con ellos por medio de la leña misma, ya para colaborar, con la rectitud de su vida, a que el orden cósmico se mantuviera en su territorio (López Austin, 1976: 221, 222).

Pese a que no había una identificación absoluta con el dios tutelar –es decir, tanto el dios como el soberano eran seres diferentes–, el *tlatoani* era considerado un recipiente de divinidad, debido a la fuerza que lo penetraba y lo enriquecía (López Austin, 1976: 222). La adquisición de poder entre estos pueblos provenía de tres fuentes: la transmisión del poder por estirpe o por linaje (López Austin, 1976: 223, 232); a través de un contacto directo entre el hombre y el dios, lo cual implica penitencias, principalmente por ofrecimiento de fuego, así como “el milagro, la aparición, el sueño, el acto de los dioses en persona al dar encargo de mando al que nunca lo ha tenido o, incluso, al que no pertenece a su pueblo” (López Austin, 1976: 225); y la donación de títulos, insignias e instrucciones para usar el poder (López Austin, 1976: 233). Entre estas donaciones, aparece el bulto sagrado. Los mitos quichés relatan que el guía Balam Quitzé recibió de parte de Nacxit, señor del Reino del Este, el lugar de donde provenía la fuente misteriosa del poder, el envoltorio sagrado (*pizomgagal* o *pizomk'ak'al*), el bulto de fuego del dios Tohil.⁴² Cuando los ancestros abandonaron a los hombres, Balam Quitzé les heredó el envoltorio sagrado: “Entonces dejó la señal de su existencia, el bulto de fuego, le dicen. No está claro su aspecto, solamente está envuelto, nunca ha sido desatado. No está clara su costura, porque nadie lo ha visto, solamente lo envolvieron. Así, pues, se despidieron cuando desaparecieron” (Craveri, 2007: 218, en García y Valencia, 2009: 84). En este sentido, el envoltorio sagrado, que contiene y provee la fuerza divina, es asimismo un proveedor de

⁴² Véase la página 19 de este trabajo. García y Valencia nos dicen que Tohil es considerado por varios autores como el equivalente del dios K'awil en las Tierras Altas mayas, “un dios estrechamente relacionado con los linajes reales, como es el caso de Tezcatlipoca en el centro de México” (García y Valencia, 2009: 83).

fuego, por lo que la fuerza divina es equiparable al fuego.⁴³

Al recibir esta fuerza divina –o fuego–, el personaje se transformaba; el poder de la manta *omicallo* transformaba al portador, pues su diseño indicaba simbólicamente el rito de paso en que el personaje moriría y sería devorado para renacer como soberano (Olivier, 2008: 267). La energía del envoltorio sagrado permite la transformación de los hombres destinados al gobierno, a través de la muerte y el renacimiento simbólicos del individuo:

[...] se escenificaba la muerte simbólica del rey, que descendía al inframundo. Se identificaba entonces con sus dioses tutelares en forma de bultos sagrados, bultos que habían sido constituidos después de la muerte y enterramiento de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca. Las fuentes manifiestan asimismo la identificación del rey con el astro solar. La muerte del rey se equiparaba con la llegada de la noche y la elección de un nuevo *tlatoani* con el renacimiento del Sol (Olivier, 2008: 279).

En la manta hay muerte, pero también renacimiento. Esta muerte simbólica parece implicar la limpieza y pureza del señor. Luego de los días de ayuno, el nuevo gobernante, ya purificado, tomaba su lugar en el palacio y se fijaba un día benéfico para recibir el poder y continuar con la etapa de coronación. Como un elemento fundamental de la nueva etapa, al gobernante se le investía con la *xiuhtimatli* o manta azul de turquesa, usada únicamente por los soberanos:

El rey y señor, para asistir en su real palacio, se vestía de una vestidura tejida y labrada de dos colores, que era blanca y azul presado, que llaman *xiuhtimatli*, que es a manera de púrpura; y de esta manera de vestido se lo ponía dos veces al día y ninguna persona (aunque fuesen sus propios hijos) podía vestirlo, so pena de la vida (Torquemada, 1975, XIV: 329).

Para Justyna Olko, “la quintaesencia del rito de transformación en la persona real consistía en adornar al electo con las insignias de turquesa” (Olko, 2006: 69). Si la fuerza divina de la manta con diseño de huesos (ya sea *omicallo* o *tlaquaquallo*) abría al gobernante el camino de la regeneración, la *xiuhtimatli* otorgaría al soberano el poder para regir el gobierno y guiar los destinos del pueblo. Pese a que en las fuentes no encontramos referencias a que la manta de turquesa también pudiera provenir de un envoltorio, escondida y desdibujada por el tiempo,

⁴³ Ver nota 138 de este trabajo. Ayala aclara que algunos autores “se han inclinado por traducir el nombre del *Pizom k’ak’al* en asociación con fuego” (Ayala, 2002: 54), pero como no hay un consenso en cuanto a la ortografía de estas palabras, se dificulta su traducción. Adrián Recinos (1960: 140-141) y Munro S. Edmonson (1971:212-214), por ejemplo, en vez de bulto de fuego lo traducen como envoltorio de grandeza.

una imagen de la sección mántica del *Códice Borgia* se devela para mostrarnos la posible evidencia de este hecho. En la primera casilla inferior izquierda de la lámina 5, vemos un envoltorio de mantas con un diseño *xiuhtilmatli* acompañado por dos espinas preciosas con sangre (fig. 5), muy parecido al usado por Nezahualpilli en el *Códice Ixtlilxochitl* (fig. 2c). ¿Será ésta la representación del envoltorio de un *tlatoani* o un bulto sagrado que se utilizaría para un ritual de entronización?



Fig. 5. Envoltorio con diseño *xiuhtilmatli* y dos espinas. Lám. 5, *Códice Borgia*.

Vestir la capa preciosa de turquesa, sólo usada por los dioses y por los soberanos (Anawalt, 1993: 36; 1996: 190), significaría portar lo sagrado, *ponerse* el poder. La manta transformará para bien a la persona adecuada para vestirla, pero si la persona no es la adecuada, la manta inflingirá un castigo. Por eso sólo personajes con herencia y linaje podían usar la manta de turquesa, y ser los representantes de los dioses. *El título de Totonicapan* (1983: 180) y el *Popol Vuh* (1960: 133) cuentan cómo tres señores, que pretendieron burlar a los dioses para robar sus capas, fueron atacados por las bestias pintadas en las mantas divinas con que se vistieron. Si es verdad que en la entronización se usaban las mantas de los envoltorios para dotar de fuerza al *tlatoani*, para que esto ocurriera deberían abrirse ritualmente los envoltorios por especialistas, aunque las fuentes raramente consignan este hecho.⁴⁴

Los dos tipos de mantas revisadas hasta ahora en este estudio (*omicallo* y *xiuhltlappilli*), están cargadas de fuerza divina y su poder les permite realizar funciones particulares. Durante

⁴⁴ Véase el apartado La apertura del envoltorio sagrado, en la página 55 de este trabajo.

la primera parte del ritual, la manta de cráneos y huesos cruzados era colocada sobre la cabeza del *tlatoani*, por lo que en ese momento de la ceremonia la energía de la manta *omicallo* servía para hacerlo morir simbólicamente; pero no sólo eso. La dotación de fuerza contenida en esta manta, también lo haría renacer como una persona apta para recibir el poder de gobernar a su pueblo. Por su parte, la manta preciosa de turquesa, o *xiuhtilmatli*, usada en la coronación, permitiría la transformación del personaje y lo dotaría del poder del gobierno. La *xiuhtilmatli* dotará y mantendrá el fuego y calor necesarios para que el nuevo gobernante, divinizado, ejerza el poder y mantenga en el universo un equilibrio energético. Si consideramos al *tlatoani* como un recipiente de poder, como hemos venido suponiendo, lo que observamos en esta interpretación es que con la manta de huesos se limpia o purifica el recipiente humano que contiene las esencias mundanas, para recibir una nueva dotación de energía, la más fuerte, la divina, la del gobierno, otorgada por la manta azul.

Cuando Itzcoatl se convierte en el gobernante mexicana, durante su entronización y al momento de investirse con la manta azul, un viejo sabio le dice las siguientes palabras: “Animo, ánimo, valeroso príncipe [...] empieza á descoger la manta para tomar á cuestras a tus hijos, que son los pobres y gente popular, questan confiando en la sombra de tu manto y en el frescor de tu benignidad” (Durán, 1995, I: 119). Lo mismo sucede con Ahuizotl. Cuando el rey de Tezcoco acude a saludar al nuevo gobernante, le dice:

Hijo mio: oy en este dia te dan estos señores y principales de todo tu reino una arquita cerrada en las manos para que la abras, y lo que hallarás en ella es una sáuana en que envuelvas la carga que te es dada y te la echas á quëstas y la sepas llevar y traer de acá para acullá, y no te canses ni descuides y la dexes caer al mejor tiempo: este dado una llaue para que sepas y deprendas á abrir y á cerrar (Durán, 1995, I: 376).

Esta manta es entregada al *tlatoani* en una caja. Bajo la idea de que la manta recoge al pueblo, como si fuera una carga, el *tlatoani* envolverá simbólicamente al pueblo. Dentro de los difrasismos consignados por Sahagún, y que agregó Garibay a la edición de la *Historia general...* de Porrúa, se encuentra el siguiente, que refuerza lo mencionado aquí:

El fardo, la carga; lo que está en el hueco de la capa, en el cruce de los brazos. Esta expresión se dice del pueblo bajo, de los gobernados, de los regidos. Se decía: son llevados en el hueco de la capa, son soportados, son cargados a cuestras, son dirigidos, regidos, llevados en el cruce

de los brazos, los pobres y los humildes, que por sí solos no se pueden guiar (Sahagún, 1999, VI: 421).

Finalmente, cuando los viejos se juntaron para decidir quién sería el sucesor de Ahuitzotl, uno de ellos pide que “no elixan niños ni moços de poca edad, que los áyamos de envolver y desenvolver, sino persona que nos envuelva y nos desenvuelva” (Durán, 1995, I: 457), en clara referencia al poder protector de la manta.

Para concluir este apartado, diremos que las fuentes también son enfáticas en señalar el hecho de vestir a los dioses. Así lo hizo Ahuitzotl al agradecer la intercesión de las divinidades en la victoria contra Tehuantepec (Durán, 1995, I: 423), y lo mismo hizo Moctezuma con Hernán Cortés, cuando según algunas fuentes fue considerado Quetzalcoatl.⁴⁵ En la fiesta Toxcatl, a su vez, los sacerdotes renovaban los atavíos de Tezcatlipoca (Torquemada, 1975, X: 372).⁴⁶ Con los soldados victoriosos sucede lo mismo; por sus méritos en batalla, se les obsequian determinado tipo de mantas de calidad, aunque a los guerreros no se les vestía (Durán, 1995, I: 222).

LAS MANTAS DE LOS ENVOLTORIOS

Tanto las mantas de los *tlaquimilolli* como las vestiduras divinas y otro tipo de telas eran consideradas objetos sagrados “que podían ser adorados como sustitutos de la divinidad” (Olivier, 1995: 11, trad. mía), y que tenían diversos fines. Considérese la manta con la imagen del Sol que se veneraba en la Casa de las Águilas (Durán, 1995, II: 114), o las mantas de varios dioses que en plena evangelización adoraba el indígena Cristóbal, principal de Ocuytucu,⁴⁷ o aquellas de las cuales renacieron las cinco hijas de Tezcatlipoca, muertas el día

⁴⁵ Torquemada así lo asienta: “Pusiéronle una vestidura que se llamaba xiculli, que cubre desde la garganta hasta la cinta y los medios brazos, de tela preciosa [...] añadiendo a los ordinarios del dios Quetzalcohuatl los que eran también de los dioses Tezcatlipoca y Tlalocaltecuhtli” (Torquemada, 1975, IV: 62-63). No obstante, es difícil comprobar que Cortés las vistió. Ryszard Tomicki (1990: 181) dice que hay indicios de que Moctezuma no creyera que Cortés fuera Quetzalcoatl. Mandó los atavíos de cuatro dioses y comida rociada con sangre, como una medida para descubrir la identidad de los recién llegados, pues no estaba seguro que fueran dioses (Tomicki, 1990: 191).

⁴⁶ Estas prendas también se guardaban en una caja (Torquemada, 1975, X: 372).

⁴⁷ En los *Procesos de indios idólatras y hechiceros* se cuenta que este principal: “con sus propias manos tendía un petlatl en el suelo, en cierta parte secreta, y que ponía una petaquilla encima del dicho petlatl, y encima de ella ponía cuatro mantas y cuatro masteles [taparrabos, del náhuatl *maxlatl*], las dos mantas y los dos masteles en memoria de un ídolo que se llama Ychpuchtly, y de otro ídolo que se llama Cuzuaque; y las dos mantas y los dos masteles restantes, no sabe á memoria de qué ídolos, y que delante de la dicha petaca ponía la comida y cacao y súchiles y cañas de colores, como lo acostumbran en su infidelidad” (*Procesos...*, 1912: 145, 161).

de la creación del Sol (*HMP*, 2005: 43). Si Mendieta refiere que cada devoto de los dioses, al momento de hacer el envoltorio, “le ponía el nombre de aquel demonio que le había dado la manta” (Mendieta, 2002, II: 184), esto nos hace pensar que debería existir una relación simbólica particular entre los dioses y sus mantas, expresada a nivel gráfico; es decir, que cada dios podría haber tenido una o varias mantas asociadas con él, y que las mantas con sus diseños particulares formaban parte del bulto y tenían propiedades y funciones particulares. Varios códices aclaran esta idea. Tanto las mantas del *Códice Tudela* (fig. 6a) como las representadas en su cognado, el *Códice Magliabechiano* (fig. 6b), están relacionadas con diversos dioses, porque así lo dicen las glosas.



Fig. 6a. Mantas diversas. Láms. 85v y 86r, *Códice Tudela*.

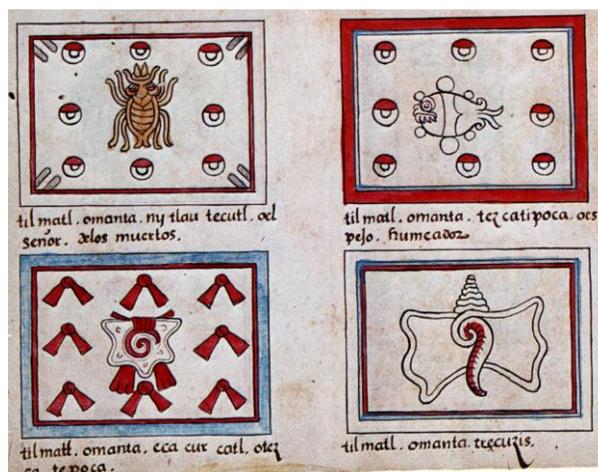


Fig. 6b. Manta superior derecha, de Mictlantecuhtli. Manta superior izquierda, de Tezcatlipoca. Mantas inferiores izquierda y derecha, de Ehecatl. Lám. 3v, *Códice Magliabechiano*.⁴⁸

⁴⁸ La glosa de esta lámina dice: “3v: tilmatl. o manta. nytlautecutl. [*Mictlantecuhtli*] o el / señor. de los muertos // tilmatl. o manta. tezcaticipoca. [*Tezcatlipoca*] o es/pejo. humeador // tilmatl. o manta. ecacur catl. [*ehcacozcatl*] o tez/ca tepoca. //

En la lámina 3 del *Códice Azcatitlan*, cada uno de los envoltorios de los cargadores de dioses muestra una manta con un diseño singular que está directamente asociado con un dios o con el elemento diagnóstico que sobresale del bulto (fig. 7).⁴⁹

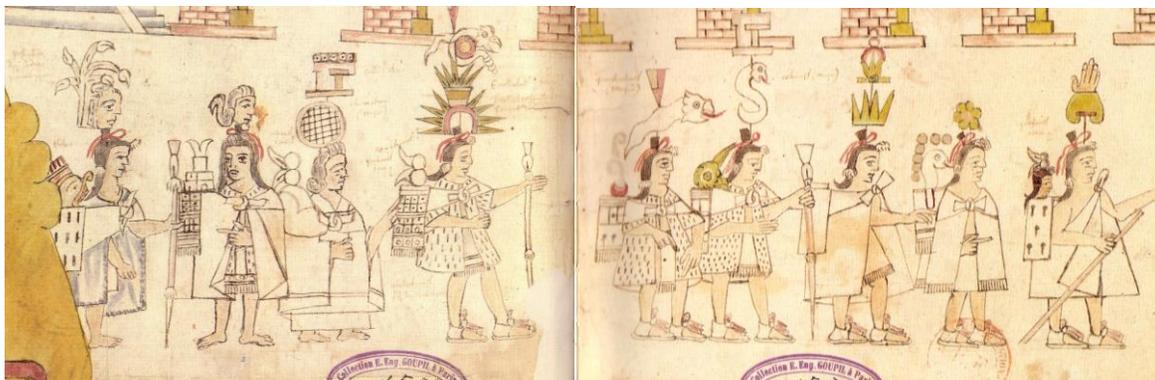


Fig. 7. Cargadores de envoltorios sagrados. Lám. 3, *Códice Azcatitlan*.

Aunque la manta blanca de algodón no era el único material con el que se hacían los envoltorios sagrados, sí era el más recurrente. Ésta se teñía, se tejía, se bordaba o se adornaba. Entre los objetos que más se adquirían para el culto a los dioses, estaban los colores “azul y amarillo con que pintauan las capas y mitras ó tiaras que ponían á sus ydolos” (Durán, 1995, I: 131). Al hacer un análisis iconográfico de los envoltorios presentes en los códices mixtecos, Hermann nos dice que “los bultos circulares blancos indican que las mantas que conformaban los fardos no estaban teñidas, sino que conservaban el blanco natural del algodón o de algún otro material” (Hermann, 2008: 78), aunque aclara que en estos códices también se observan

tilmatl. o manta. trecuzis” (Batalla, 2007: 121). Batalla aclara que “la palabra *ecacurcatl* no puede ser más que una degeneración de *ehcacozcatl* «collar del dios del viento» (Anders y Jansen 1996: 144, Batalla 2002: 359, 2003, I: 371). No sabemos si es una mala lectura del comentarista del *Magliabechiano* o si ya estaba mal leído en el *Códice Ritos y Costumbres*. Además, asimilar este collar a Tezcatlipoca también puede considerarse un error, pues se atribuye a Ehecatl. *Trecuzis* es una castellanización del término náhuatl *tecuciztli* (Anders y Jansen, 1996: 144) o también de *tecciztli* (Batalla 2002: 359, 2003, I: 371). En cualquier caso indica que si se trata de una mala lectura del amanuense del *Magliabechiano* en el *Códice Ritos y Costumbres* es que no tiene conocimientos de la lengua náhuatl. Si ya estaba mal escrita en el original del que está copiando también demuestra que no conoce el náhuatl, pues a la vista de la manta debería haber supuesto que la palabra hace referencia al caracol pintado y podría interpretar perfectamente que *trecuzis* era *tecuciztli* o *tecciztli*” (Batalla, 2007: 121-122).

⁴⁹ El *Códice Azcatitlan* narra la historia mexicana desde la salida de Aztlan hasta la Conquista española y los primeros años de vida colonial. Dividido en tres secciones, fue compuesto en la segunda mitad del siglo XVII. Este documento pictográfico no es un documento original, sino “una reelaboración basada en documentos de distinta temática” como la *Tira de la peregrinación* o el *Códice Chavero*, de ahí que aparezcan los 4 *teomamaque* o cargadores de los dioses de la *Tira de la peregrinación*, “intercalados con otros personajes” que también cargan envoltorios “seguramente tomados de otra pictografía que desconocemos” (Castañeda de la Paz, 2009b: 82). El *Códice Azcatitlan* y el *Mapa de Cuauhtinchan 2* son documentos pictográficos valiosos para nosotros, pues en sus láminas se representan bastantes envoltorios sagrados.

bultos teñidos de diferentes colores, predominantemente rojo y azul. Siguiendo a Hermann y a Oudijk, Castañeda de la Paz nos dice que en ocasiones las mantas de los envoltorios estaban “teñidas de morado, negro u otro color, y en ocasiones pintadas con motivos que iban desde sencillas rayas negras a otros mucho más elaborados como osamentas humanas. Muchas de ellas se decoraban también con chalchihuites, que quizá llevaban cosidos, pero también con ornamentos de papel” (Castañeda de la Paz, en prensa). Oudijk reporta que dentro de unas cajas a las que se les hacía culto en la sierra zapoteca, estaban envueltos en mantas varios objetos y bultos más pequeños. Una de las mantas que envolvía los objetos tenía “unas raias de carbón”; la otra era un “trapo negro” (Oudijk, 2000: 165). En los *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, editados por Luis González de Obregón, se registran mantas decoradas con piedras transparentes (*Procesos...*, 1912: 124). Se sabe también que con las pieles de venado y de jaguar se fabricaban bultos sagrados.⁵⁰ Aunque en algunos muesos hay restos de textiles, no se tuvo evidencia de la existencia material de un envoltorio prehispánico, sino hasta las excavaciones del Proyecto Nacional Tikal, en 1982.⁵¹ Dentro del edificio 5D87, Ayala reporta que en un escondrijo, junto a algunas ofrendas, Juan Pedro Laporte y Marco A. Bailey encontraron un “bulto” (Ayala, 2002: 32). Este envoltorio, nos dice, “estaba hecho de papel amate [...] pintado de azul [...] y atado. Fueron los restos de amate y las cuerdas anudadas lo que permitió identificarlo como un bulto” (Ayala, 2002: 34).⁵²

El contenido: los objetos atesorados en los envoltorios sagrados

Si nuestra tesis sobre el poder de las mantas es correcta, los envoltorios sagrados funcionaban como los contenedores de la fuerza y el poder de los dioses. ¿Qué objetos contenidos compartían la fuerza de estos envoltorios? Un sinnúmero de referencias dan cuenta de la extensa variedad de objetos atesorados en los bultos sagrados (chalchihuites y otros tipos de

⁵⁰ Como el envoltorio sagrado de Curícaueri, que resguardaba una obsidiana en piel de venado (Roskamp, 2010: 51), o el envoltorio de Mixcoatl o Itzpapalotl que se formaba con cuero de venado (*HMP*, 2005: 37), y el envoltorio de cenizas de Quetzalcoatl, atesoradas en piel de jaguar (Ixtililxóchitl, 1975, I: 387).

⁵¹ Recientemente (24 de mayo de 2013) volvió a abrir sus puertas la Sala 6 del Museo del Templo Mayor de Tenochtitlan, dedicada a la flora y fauna encontrada en el centro ceremonial. Entre muchos otros objetos, se encuentran un par de textiles restaurados de la ofrenda 102. Uno de ellos es un *xicolli*, con un diseño muy parecido a la *xiuhtimatlí*, pero en color negro. En la sala del Museo Nacional de Antropología dedicada a Oaxaca también se encuentran restos de textiles, pero ninguno claramente relacionado con envoltorios.

⁵² En el centro de México no se ha encontrado evidencia arqueológica de envoltorios de papel o de algún otro material, pero sí presencia de textiles (López Luján, 2006, I: 211-214; II: figs. 315-322), no suficientes para asegurar que se trataba de restos de bultos sagrados.

pedras preciosas, palos para hacer el fuego, cenizas y huesos, espinas, cabellos, cuchillos de pedernal, espejos, etc.), pero las fuentes no siempre aclaran si cada divinidad tenía objetos particulares que la representaban, o si cualquier tipo de objeto podía recibir la fuerza del dios. Si como hemos venido argumentando, la manta que formaba el *contenedor* del envoltorio estaba cargada de fuerza, los objetos colocados al interior del envoltorio también deberían tener una carga energética, ya sea porque recibían la carga de las mantas, o porque la contenían en sí mismos, al ser entes que representaban a la divinidad. Según la cita de Mendieta sobre el origen mítico de los envoltorios (Mendieta, 2002, II: 184),⁵³ lo que distingue a cada bulto es la manta dada por el dios. Sin embargo, los objetos que forman el *contenido* del envoltorio también son de suma importancia, pues al formar el “corazón” del recipiente, constituyen reliquias en sí mismos (Olivier, 1995: 108-109) y tienen una relación metafórica o metonímica cercana con el dios que representan (Olivier, 2006b: 203). Uno de los objetos más importantes en el contenido de los envoltorios son las piedras, y más específicamente los chalchihuites, considerados centros energéticos primordiales. En los siguientes apartados haremos una descripción del posible sentido de los objetos contenidos en los envoltorios, pero en el próximo capítulo volveremos a ellos, ya siendo parte del contenido de envoltorios de ciertos dioses.

PIEDRAS PRECIOSAS

Las piedras preciosas son de los objetos mayormente nombrados en los envoltorios sagrados y entre los antiguos nahuas tenían una amplia significación.⁵⁴ De entre todas, los chalchihuites o piedras verdes de jade eran considerados los objetos más preciados, quizá porque fungían como el “corazón” o el centro energético de los receptáculos que las contenían. Si recordamos

⁵³ Véase la página 17 de este trabajo.

⁵⁴ Generalmente las piedras preciosas y las plumas de diferentes tipos aparecen juntas en las ofrendas. Al hablar sobre los objetos de culto religioso entre los mexicas, Durán nos dice que “su principal ydolatría siempre se fundó en adorar estas piedras juntamente con las plumas á las cuales llamauan «sombra de los dioses», y destas plumas tributaban gran cantidad de todo género de plumas de todas colores, verdes, açules, coloradas, amarillas, moradas, blancas y entreueradas” (Durán, 1995, I: 259). Las piedras y las plumas tienen una presencia importante en la obra de Sahagún, y en la mayoría de los casos son usadas como metáforas en los discursos, pues son considerados de los objetos más valiosos sobre la tierra. Destacamos un par de ellos. Cuando una persona principal y sabia hablaba al *tlatoani* recién electo, le decía: “¡Oh, señor nuestro humanísimo y piadosísimo, amantísimo y digno de ser estimado más que todas las piedras preciosas y más que las plumas ricas!” (Sahagún, 1999, VI: 322). Cuando el soberano recién electo hacía su primera plática al pueblo, otro de los sabios viejos comentaba: “en tu presencia ha abierto y derramado las riquezas de su doctrina, que son más preciosas que cuentas de oro y plumas ricas, y chalchihuites y zafiros” (Sahagún, 1999, VI: 339). Como contenido de los envoltorios sagrados, en las fuentes no hemos encontrado la presencia de las plumas.

la referencia de Mendieta en que se describe la creación del envoltorio sagrado,⁵⁵ el fraile nos dice que “haciendo una muesca o agujero al palo, le ponían por corazón unas pedrezuelas verdes” (Mendieta, 2002, II: 184). Este hecho indicaría que además de la manta –que envolvía el conjunto–, la piedra era la fuerza anímica –y por lo tanto, preciosa– que adquiriría la reliquia cuando se la colocaba en los palos contenidos en el *tlaquimilolli*. Ahora bien, de la misma manera que los *chalchihuitl* se atesoraban en los envoltorios sagrados, en las exequias de los altos dignatarios aparece esta misma concepción. Durante la elaboración del bulto mortuario, a los *tlatoque* se les introducía una piedra preciosa en la boca:

[...] envolviéndolo en quince o veinte mantas ricas entretejidas de muy lindas labores (porque no hobiese mucho frío) y metíanle una piedra en la boca, esmeralda de valor, que los indios llamaban *chalchihuitl*. Decían que aquella piedra le ponían por corazón. Solían poner así en los pechos de los ídolos unas piedras preciosas finas, diciendo que aquéllas eran sus corazones, en memoria de lo cual debían poner también a su muertos [...] Otro día cogían la ceniza del señor muerto, y si había quedado algún huesezuelo que no había consumido el fuego, poníanlo junto en la caja con los cabellos, y buscaban la piedra que le habían puesto por corazón y también la guardaban dentro (Las Casas, 1967, II: 462-463).

Este momento puede observarse en el *Códice florentino* (1979, III: 228r) (fig. 8a).

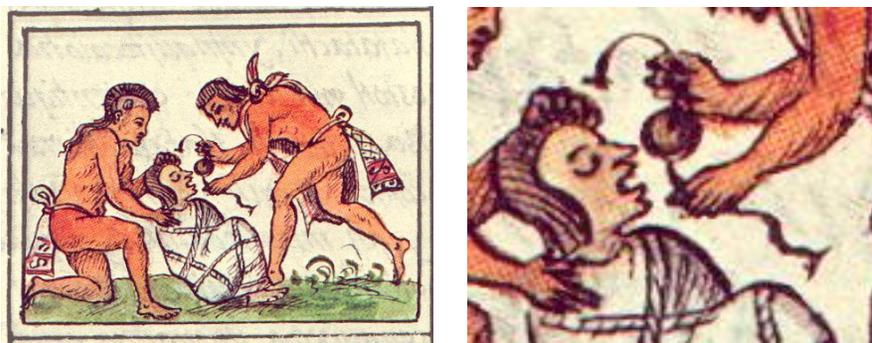


Fig. 8a. Exequias de un *tlatoani* mexica. Fol. 228r, *Códice florentino*.

Entre el relato anterior, perteneciente al centro de México, y el de fray Francisco de Ximénez, quien habla sobre los mayas de Verapaz, existen coincidencias:

[...] la primera cosa que le ponían en la boca después de muerto era una piedra preciosa; otros decían que no se la ponían después que morían sino al tiempo que querían espirar, porque para

⁵⁵ Véase la página 17 de este trabajo.

eso le ponían aquella piedra que era para que recibiese su ánima [...] La piedra era guardada con gran cuidado [...] y a la piedra después salían a ciertos tiempos a ofrecer sacrificios (Ximénez, 1975, I: 111).

López Austin (1989, I: 373) considera que la piedra que se colocaba en la boca del difunto servía para recibir y contener energía vital del *teyolia*, la entidad anímica que se alojaba en el corazón.⁵⁶ En esta investigación no usamos las categorías en que López Austin divide las entidades anímicas (*teyolia*, *tonalli* e *ihiyotl*), pues aún hacen falta elementos para vincular de manera adecuada estos centros anímicos con las energías de las mantas y de los objetos contenidos en los envoltorios. Por este motivo, en este trabajo seguiremos usando los términos energía, fuerza divina, carga energética y fuego. Fuese del corazón o de cualquier otra parte, la idea aquí es que la piedra es un contenedor de energía preciosa, vital, generativa.

Encontramos chalchihuites o piedras en el envoltorio de la lámina 36 del *Códice Borgia*, en uno de los dos envoltorios que el guía mexica Huitziton descubre durante la migración en Cohuatlycamac (Torquemada, 1975, II: 115 y ss), en el envoltorio de Tezcatlipoca descrito por Pomar, que contenía “chalchihuites, esmeraldas, turquesas, y de otros muchos géneros” (Pomar, 1986: 59), así como en los envoltorios de Mixcoatl-Camaxtle y de Quetzalcoatl descritos por Muñoz Camargo (1998: 236; 1984: 132, resp.). En el bulto de Mundo Perdido, Tikal, encontramos jade, obsidiana y dos pendientes de perla (Ayala, 2002: 35).⁵⁷ En el Michoacán antiguo, el envoltorio sagrado de Curicaueri, nos dice Hans Roskamp, “constaba de un núcleo de obsidiana que era guardado en una manta o piel de venado” (Roskamp, 2010: 51), como se ve en la imagen (fig. 8b).

⁵⁶ Para la cosmovisión náhuatl, el corazón (*yollotli*) era concebido como uno de los tres centros anímicos mayores (los otros dos son el *tonalli* y el *ihiyotl*), el cual, entre otras cosas, comunicaba la vida al organismo. En el corazón se alojaba una de las entidades anímicas más importantes: el *teyolia*, *toyolia* o *yolia*, a la que los españoles erróneamente identificaron con el alma. Para López Austin, el concepto de “corazón” puede ser interpretado como un centro de movimiento y receptor óptimo del poder de los dioses, pues en él residía alguna fuerza divina: “No sólo tenían fuego divino en su corazón los hombres-dioses y los representantes de los dioses en las occisiones rituales, sino quienes en los campos de la adivinación, el arte o la imaginación descollaban por su brillantez” (López Austin, 1989, I: 256). Esto era causa de que “todo tuviera corazón: la ciudad, el monte, las aguas, las trojes, los hombres, los animales, las imágenes de los dioses –era de piedra y se les ponía en el pecho–, los cuerpos de los muertos –también era de piedra–, la tierra misma, el cielo mismo, y cuando el cuerpo de masa de Huitzilopochtli era repartido para que los fieles lo ingiriesen, al *tlatoani* tocaba el corazón” (López Austin, 1973: 124).

⁵⁷ Al hablar de los objetos contenidos en el bulto encontrado en la región maya de Mundo Perdido, Tikal, Ayala nos dice que contenía: “fragmentos óseos de un animal pequeño, restos de carbón y vegetales, una concha bivalva, obsidiana, dos pendientes de perla, una espina de raya, jade y espinas muy afiladas de unas plantas a las que los peteneros llaman «cuernos de toro»” (Ayala, 2002: 35).



Fig. 8b. Envoltorio de Curicaueiri. Lám. XVII, *Relación de Michoacán*.

Por su parte, Johannes Neurath reporta que entre los huicholes contemporáneos se veneran bultos sagrados cuyo contenido son pequeños cristales, llamados “persona-flecha”. Neurath explica que estos cristales son considerados almas petrificadas de los antepasados, y describe así el proceso:

Cuando un huichol logra obtener “el don de ver” y convertirse en un ancestro deificado, un aspecto de su alma se manifiesta como un pequeño cristal de roca que se conoce como *+r+kame*, “persona-flecha”. Se llama así porque los cristales se guardan dentro de un pequeño envoltorio que se amarra en una flecha y se deposita en el interior de un adoratorio Xiriki. A veces, estas mismas piedras se llaman simplemente “abuelos” (Neurath, 2010: 61-62).

La idea que subyace en el mundo huichol es que el cristal que se guarda en el envoltorio, es el alma del abuelo que se solidifica en cristal de roca. Pese a que este culto es investigado desde hace años, la veneración a las “personas flecha” es vestigio de un culto que en el pasado fue más elaborado, pues dentro de los envoltorios antiguos, no solamente se guardaban pequeñas piedras sino esculturas de piedra enteras o, incluso, los cadáveres secos de antepasados (Neurath, 2010: 62).⁵⁸

PALOS PARA ENCENDER EL FUEGO

Tenemos varios ejemplos de bultos cuyo contenido eran los palos para encender el fuego, los

⁵⁸ Cuenta fray Ramón Pané, en el primer libro escrito en América en idioma europeo, que los curanderos taínos al “chupar” las enfermedades, sacaban del cuerpo de los pacientes objetos como piedras, huesos o carne. Si eran piedras, el curandero pedía que las guardaran muy bien, pues “algunas veces tienen por cierto que aquellas piedras son buenas, y ayudan a hacer parir a las mujeres, y las guardan con mucho cuidado, envueltas en algodón, metiéndolas en pequeñas cestas, y les dan de comer de lo que ellos comen” (Pané, 2008: 29). Pese a que las Antillas tienen particularidades culturales diferentes a las de los pueblos mesoamericanos, existen concordancias. En este caso, observamos que las piedras tienen poderes que ayudan a las mujeres a parir, además de que se “envuelven” en algodón para guardarse en cestas.

mamalhuaztli o *tlequiahuitl*. En su estudio de los envoltorios, Hermann nos dice que al parecer, no todos los bultos sagrados contenían reliquias u objetos relacionados necesariamente con una deidad, como es el caso de los envoltorios que en los códices mixtecos presentan palos para hacer el fuego como elementos diagnóstico de su contenido (Hermann, 2008: 81-82). Ejemplos de estos envoltorios pueden verse, entre otros documentos, en las láminas 16r a 19r, del *Códice Nuttall*. En los *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Motolinía también nos dice que el bulto de Camaxtle contenía palos para hacer el fuego (Motolinía, 1971: 13).⁵⁹ Dado el contexto de creación del Quinto Sol, pensamos que los palos de los que habla Mendieta (2002, II: 184) en la referencia al origen de los envoltorios sagrados, son los *mamahhuaztli* con los que se encendió el primer Fuego Nuevo y se dio origen al tiempo, convertidos en reliquias por la carga de energía del *chalchihuitl* que se les incrustó como “corazón”. En la *Monarquía indiana*, fray Juan de Torquemada cuenta que durante la migración, luego de pasar por Chicomoztoc, en el sitio conocido como Cohuatlycamac, los migrantes mexicas encontraron en el camino: “dos quimiles, que son dos pequeños envoltorios; deseosos de saber lo que dentro tenían cubierto, llegaron a desenvolver el uno, dentro del cual vieron una muy rica y preciosa piedra, que resplandecía con muy claros visos de esmeralda” (Torquemada, 1975, II: 115). La maravilla del objeto fue de tan gran inquietud para los migrantes, que la necesidad de poseerla los dividió en dos bandos. Los tlatelolcas se quedaron con la piedra por decisión de Huitziton, guía de los migrantes, quien dijo a los tenochcas que seguramente lo que había en el segundo envoltorio sería de mayor importancia para su pueblo. Así:

[...] desataron el quimili y en él hallaron dos solos palos [...] deseosos los mexicanos de saber el secreto de estos palillos, pidiéronle a Huitziton que se lo descubriese. Él, deseoso de quietarlos, los tomó y puesto uno e otro sacó fuego de ellos, de que quedaron grandemente admirados todos los presentes (porque jamás habían visto cosa semejante) y de aquí quedó conocida esta invención del fuego, por este modo. Y aun también nació de aquesto que los que se habían llevado la piedra, quedasen arrepentidos y quisieran trocar los envoltorios. Pero como el secreto estaba descubierto no quisieron los mexicanos; y cada cual se quedó con el suyo (Torquemada, 1975, I: 115-116).

⁵⁹ Esta referencia de Motolinía, más las que dicen que el envoltorio de Camaxtle contenía el pedernal blanco procedente del estallido de la diosa Itzpapalotl (LS, 1975: 124), hacen pensar a Olivier que existe una equivalencia simbólica entre ambos objetos contenidos en dicho bulto, dado su carácter ígneo (Olivier, 2005: 113). Sin embargo, Hermann nos dice que en los envoltorios de los códices mixtecos, ambos objetos están relacionados con 9 Viento Quetzalcoatl (Hermann, 2012: 128).

En esta descripción, el guía Huitziton, al abrir el envoltorio, revela su contenido para los mexicanos.⁶⁰ Para Michel Graulich, al escoger el chalchihuite, “los tlatelolcas se fiaron más de las apariencias engañosas” (Graulich, 1990: 267), a imitación de Huemac, gobernante tolteca que prefirió jade y plumas de quetzal al maíz,⁶¹ con lo que, según Carlos González (2011: 227 y ss.), los toltecas pierden el poder que entregarán a los mexicas. En concordancia, Jansen considera que estos *mamalhuaztli* pertenecen al complejo de los símbolos de poder, pues el rito de encender el fuego nuevo “recuerda e imita la primera salida del sol como el inicio simbólico de la historia humana como tal” (Jansen, 1997: 91). La verdadera importancia de este descubrimiento es que a través de los palos se realizaba el ritual del fuego nuevo en las ceremonias de entronización. En dicha ceremonia, el fuego nuevo servía para marcar un principio. Al instaurar este principio, lograba controlarse el tiempo; al controlarse el tiempo, nacía la historia, y con ella la memoria de los gobernantes, las dinastías y el vínculo con el pasado, legitimador del poder, un hecho del todo beneficioso para los hijos del dios Huitzilopochtli.

CENIZAS Y HUESOS

La ceniza y los huesos son también elementos fundamentales de los envoltorios sagrados, y muestran un vínculo fundamental con los bultos mortuorios. Las fuentes hablan de la reverencia y cuidado con que se trataron las cenizas de los dioses y de los gobernantes, y los datos encontrados en ellas describen que, indistintamente, los restos de la incineración se

⁶⁰ En la versión de Torquemada, los migrantes ya vienen cargando a Huitzilopochtli, por lo que no podemos asegurar que alguno de estos envoltorios pertenezca al dios tutelar. Sin embargo, este relato bien podría pertenecer a una versión diferente de la historiografía mexica (Castañeda de la Paz, 2009a).

⁶¹ El autor se refiere al mito de la *Leyenda de los soles* (1975 :126-127) en que se narra cómo al ganar el juego de pelota contra los tlaloques, Huémac prefirió como premio chalchihuites en vez de maíz. Para Graulich, un esquema de opuestos solares-lunares permea la cosmovisión mesoamericana. La mitología mesoamericana, nos dice, “a pesar de la diversidad de lenguas y de pueblos, es profundamente una y que narra siempre la misma historia [...] La historia narrada en los mitos es la del universo, la de un pueblo, una vida, una era y un año, siempre comparada o asimilada con la de un día. Este proporcionaba el modelo de todas las oposiciones, puesto que es luz y tinieblas; pero el día tal como lo concebían los mesoamericanos determina las oposiciones” (Graulich, 1990: 287). Sobre la posible significación de los objetos en disputa entre tlatelolcas y mexicas, aclara: “Por un lado tenemos pues, los poseedores de la piedra preciosa, el chalchihuitl (jade) que sin duda pertenecía a Tláloc, y por el otro, los mexicas que reciben los instrumentos para generar el fuego. La oposición es clara. A imitación de los seres lunares y de Huémac, que prefirió el jade al maíz, los tlatelolcas se fiaron más de las apariencias engañosas” (Graulich, 1990: 267).

recogían en mantas, cajas o urnas funerarias.⁶² Encontramos cenizas como parte del contenido del envoltorio de Itzpapalotl (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975: 3, 51), en el envoltorio de Mixcoatl-Camaxtle descrito por Muñoz Camargo (1998: 236) y en el envoltorio de Quetzalcoatl (Ixtililxóchitl, 1975, I: 387; Muñoz Camargo, 1984: 132). Por su parte, los huesos y el cráneo de Huitziton forman el contenido del envoltorio de Huitzilopochtli (Castillo, 2001: 121-123), mientras que el fémur es un elemento principal del envoltorio de Tezcatlipoca (Las Casas, 1967, I: 643).⁶³

Para desentrañar el posible significado de estos elementos, vale la pena examinar el mito de creación de los hombres, descrito tanto en la *Histoire du Mechique* como en la *Leyenda de los soles*, donde ambas fuentes hablan indistintamente de cenizas y huesos como restos formados por los despojos de los seres de las edades anteriores. Según la *Leyenda*:

Se consultaron los dioses y dijeron: “¿Quién habitará, pues que se estancó el cielo y se paró el Señor de la tierra? ¿quién habitará, oh dioses?” [Quetzalcóatl juntó los huesos], los recogió e hizo un lío,⁶⁴ que inmediatamente llevó a Tamoanchan. Después que los hizo llegar, los molió la llamada Quilachtli: ésta es Cihuacóhuatl, que a continuación los echó en un lebrillo precioso.⁶⁵ Sobre él se sangró Quetzalcóhuatl su miembro; y en seguida hicieron penitencia todos los dioses [...] Luego dijeron: “Han nacido los vasallos de los dioses” (*LS*, 1975: 120).

Por su parte, el texto de la *Histoire du Mechique* explica que “Ehecatl descendió al infierno a

⁶² En la arqueología del centro de México pueden seguirse los datos sobre los entierros de los *tlatoani* mexicas y de los altos dignatarios de otros señoríos (López Luján, 1993: 220).

⁶³ La *Leyenda de los soles* registra que en Tula, los toltecas al ver a un hombre muy largo, llamado *tlacanexquimilli* (cuya traducción literal es envoltorio de cenizas), se espantaron. Ignoro por qué este personaje tiene tal nombre o qué lo asocia a un envoltorio. El texto dice que era un hombre que comía gente y lo describe como un hombre muerto, aquel que por dentro no tiene “nada de corazón, nada de tripas, nada de sangre. Hiede: el que lo huele, se muere por eso; y también quien no lo huele y pasa junto a él” (*LS*, 1975: 125). Al tratar de arastrarlo con sogas, los toltecas mueren pues éstas se rompen y perecen todo apilados. Este hecho sucede, quizá como un vaticinio, durante la caída de Tula. Carlos González nos dice que el dios Xipe Totec, como discípulo de Quetzalcoatl, “soñaba a diario con una figura o cuerpo humano destripado que causaba repulsión entre su pueblo” (González, 2011: 192). Xipe convoca desde el cerro del pregón a la gente para deshacerse de dicho cuerpo, y arastrarlo con sogas, pero cayeron al romperse éstas, todos entre dos montañas, muriendo. El capítulo III del libro III del *Códice florentino* también tiene una versión sobre la caída de Tula, vinculada con embustes de Titlacahuan o Tezcatlipoca. En uno de estos embustes, Tezcatlipoca incita a la gente a matar al nigromántico Tlachahuepan —en quien se había convertido instantes antes—, cuyo cuerpo muerto desprendió un hedor tal que provocó la muerte de muchos toltecas. González señala que al tratarse de llevar el cuerpo pestilente, los toltecas no lo pueden mover debido a su peso extraordinario. Al jalarlo con cuerdas, se repite el hecho de que mueren al reventarse las sogas y caer unos sobre otros (González, 2011: 197).

⁶⁴ En este mito, Ehecatl-Quetzalcóatl hace un lío o envoltorio con los huesos traídos del inframundo.

⁶⁵ La presencia del lebrillo precioso como el recipiente en que se gesta la vida es fundamental. Pese a que en los estudios sobre este mito la relevancia se ha centrado en la mezcla de los huesos molidos con la sangre del pene de Quetzalcoatl, poco se había reparado en que ambos elementos se colocan en un “recipiente precioso” (Mikulska, comunicación personal). Nuestra investigación centra la atención en los diversos contenedores de energía como un aspecto fundamental en la cosmovisión mesoamericana. Pese a que en deberán quedar para investigaciones posteriores, consideramos que las ollas divinas (*god pots*) y los platos de sacrificio (Jansen, 2002: 306 y ss.), también comparten esta característica.

buscar de Mictlantecutli ceniza de difuntos para hacer otros hombres. El cual dios del infierno entregó solamente un hueso de una vara” (HM, 2005: 106). El texto aclara que de las cenizas se entrega el hueso, y que dicha ceniza de los difuntos se guardaba porque los antiguos esperaban que Mictlantecutli “los dejaría salir y así resucitarían otra vez” (HM, 2005: 104).⁶⁶

Las dos versiones de este mito nos muestran que a partir de los huesos y la ceniza, que generalmente van juntos, nacerán los hombres. Mikulska encuentra que detrás de esta idea de los huesos con poderes generativos, hay un concepto,⁶⁷ al que llama “huesicidad” (Mikulska, 2008: 270-271), que “remite a la muerte y a la inmediata generación o, más bien, regeneración de la vida” (Mikulska, 2008: 222). Para López Austin, los antiguos nahuas:

[...] creían que en los huesos quedaba parte de las fuerzas vitales del individuo. El fémur del sacrificado se guardaba en casa del guerrero que había capturado al enemigo en combate. Cuando el cautivador iba de nuevo a la guerra, su esposa colgaba del techo la reliquia, la cubría de papel y le ofrendaba copal, al tiempo que pedía que su marido regresara con vida. El nombre del fémur del sacrificado puede dar idea de su naturaleza sagrada: era al *malteutl*, “el dios cautivo” (López Austin, 1989, I: 177).⁶⁸

Envuelto en papel, este hueso estaba revestido de un *xicolli* y adornado con plumas de garza (Olivier, 1995: 118), lo que refuerza la idea de que estamos ante la presencia de un envoltorio de papel⁶⁹ del fémur de un guerrero sacrificado, pues la pluma de garza o *aztaxelli* es un adorno asociado a Mixcoatl-Camaxtli, dios de la caza y, por tanto, de la guerra. Huesos y cenizas fungían entonces como elementos creadores porque, como muchos otros objetos, estaban cargados de fuerza divina.⁷⁰

⁶⁶ *Los Anales de Cuauhtitlan* narran que con las cenizas de la diosa Itzpapalotl, los *mimixcoa* se pintaron los ojos y el cuerpo para ir a la guerra, y que gracias al poder de las cenizas, salieron victoriosos (AC, 1975: 3). El poder divino de las cenizas ayuda a los guerreros en el combate.

⁶⁷ Véanse las páginas 13 y 14 de este trabajo.

⁶⁸ La referencia al *malteutl* está en Durán (1995, I: 335). El fémur es una de las reliquias representantes de Tezcatlipoca, la otra importante es el espejo (Olivier, 2004: 410). Encontramos similitud con los taínos en el uso ritual de huesos colgados en las afueras de una vivienda. En el mito de creación del mar, “Yayel, queriendo matar a su padre, éste lo desterró, y así estuvo desterrado cuatro meses, y después su padre lo mató, y puso los huesos en una calabaza, y la colgó del techo de su casa, donde estuvo colgada algún tiempo” (Pané, 2008: 16).

⁶⁹ Esta información nos hace pensar que el uso del papel como contenedor de objetos sagrados pudo ser mayor.

⁷⁰ Sobre los diversos poderes de los huesos de los difuntos, Catharine Good nos dice que entre los diversos pueblos nahuas de Guerrero, agrupados alrededor de Tlacozautilán y Oapan, “los huesos de los muertos «ayudan» a los vivos, ya que éstos hablan con los huesos para expresar una necesidad o pedir consejos. En caso de una transgresión, se puede pedir la venganza a los huesos, la restitución por el daño o, simplemente, que desaparezca del círculo social inmediato la persona culpable. Los huesos permiten también encontrar algo perdido o robado. Las personas comunican sus planes a los huesos en cuanto actividades productivas; además, pueden traer la «suerte» en el comercio, en la agricultura o en el amor. Los que «ayudan» de esta forma son los huesos secos y viejos; los vivos invocan solamente a los huesos «sin carne», ya que éstos «no tienen

ESPINAS

El ejemplo más claro que tenemos de un envoltorio con espinas nos lo ofrece Pomar. En la *Relación de Tetzaco*, como parte de los objetos constituyentes del envoltorio de Huitzilopochtli, describe “dos púas de maguey [...] que estaban atadas y envueltas en muchas mantas” (Pomar, 1986: 59).⁷¹ Para ver la asociación de esta deidad con las espinas, lo mejor es retomar el trabajo de Mikulska, quien ha estudiado a profundidad este problema (Mikulska, 2008: 263-274). Algunos autores traducen Huitzilopochtli como “colibrí zurdo o izquierdo” (Torquemada, 1976, VI: 72), o como “colibrí de la izquierda” y “precioso izquierdero” (Sahagún, 1999: 930), de ahí que a veces lo veamos representado en los códices como colibrí, pero también como águila. En náhuatl, *huitzil* o *huitzitzilin* significa colibrí. En Molina lo encontramos sólo como *vitzitzilin*, “cierto pajarito” (Molina, 2008, II: 157v). Ahora bien, como lo observó esta investigadora, la raíz *huitz* da lugar a otras acepciones. *Huitztli* significa “espina grande, o puya” (Molina, 2008, II: 157v), y de esta palabra se deriva “Sur” (de *huitztlan*, “lugar de espinas”), de ahí que Mikulska se pregunte si habría alguna variante en el nombre de Huitzilopochtli, en el sentido de que no provenga de *huitzilin*, “colibrí”, sino de *huitztli*, “espina”, lo que establecería un vínculo ideal con el contenido de su envoltorio; sin embargo, de acuerdo con Karttunen (1992: 90), Mikulska también descarta esta posibilidad pues la diferencia entre ambas palabras son las íes, pues una es corta y la otra es larga.

A su vez, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se habla de Huitzilopochtli como un ser que nació descarnado, huesudo, al que se le nombra Omitecuhtli (HMP, 2005: 23-24). Debido a que este nombre proviene de *omitl*, “hueso, alesna o punzón” (Molina, 2008, II: 76v), para Mikulska, “es muy posible que el vocablo *huitzitzilin* provenga de la misma raíz de

pecado» (*shkipian tlahtlacolli*). Su fuerza proviene de la separación de la carne del hueso; quedan limpios de cualquier residuo de la deuda contraída con la tierra mientras vivía la persona. Me han dicho que antes guardaban los huesos en sus casas y que los cráneos a veces servían para dar consejos, para resolver problemas o lograr objetivos, al darles un uso oracular [...] Estos huesos tienen fuerza porque representan la permanencia ya «limpia» de la persona” (Good, 2001: 274-275).

⁷¹ En el envoltorio de Mundo Perdido encontramos “espinas muy afiladas de unas plantas a las que los peteneros llaman «cuernos de toro»” (Ayala, 2002: 35). Al analizar diversas fuentes, Ayala (2002: 110) considera que objetos punzocortantes vinculados con el autosacrificio, como “las garras de jaguar y los cuernos [de venado], eran parte del contenido del *Pizomk’ak’al*, el bulto de poder” quiché. Mercedes de la Garza nos dice que el *Popol Vuh*, el *Título de Totonicapán* y la *Historia y crónica de don Juan de Torres*, “enlistan los objetos que contenía el envoltorio: huesos de falange de águila, de puma y de jaguar, cabezas y patas de venado [...] piedras negras y amarillas, guirnalda metálica, plumas de Quetzal, de garza y de *raxón*, cola de buitre, flauta de hueso, tambor y caracoles; red de tabaco, piedra de hongo y sangrador para el autosacrificio. Además, llevaba un cántaro de agua fría, vasija para el baño y yerbas para refrescarse” (De la Garza, 1987: 93).

«hueso» en protoyutoazteca, lo que ubica al colibrí también dentro del concepto de «huesicidad»: morir y renacer” (Mikulska, 2008: 270-271). Si espinas y huesos han sido considerados elementos representativos de Huitzilopochtli, es posible que entre ambos se diera un intercambio o sustitución simbólica, pues su significado podría aludir a que ambos son objetos cargados con una energía regenerativa, como en el caso de Quetzalcoatl visto en el apartado anterior.⁷²

CABELLOS

En el conjunto de reliquias que los antiguos mexicanos atesoraban también se encuentran los cabellos (Las Casas, 1967, II: 462-463); sin embargo, el único bulto del que sabemos que los contenía es el del patrono de los tlaxcaltecas, Mixcoatl-Camaxtle, al que vimos en otro apartado, en relación con huesos y cenizas. La *Historia de Tlaxcala* describe que su envoltorio, desbaratado por fray Diego de Olarte, tenía entre las cenizas “unos cabellos rubios”, pues el dios era de tez clara (Muñoz Camargo, 1998: 236). Una posible explicación de su significado se encuentra en el *Códice Carolino*, en el que se expresa que los antiguos mexicanos creían que:

[...] criando el tal cabello sanan de enfermedades, y así lo hacen criar a muchachos o niños enfermillos, y después que les cortan aquellos cabellos, los guardan o en una ollita o petaquilla, o al rincón de la casa o los entierran allí [...] También guardan los primeros cabellos que cortan a los muchachos, en algún resquicio o abertura de la pared de la casa, envueltos en algún trapillo” (*Códice Carolino*, en López Austin, 1989: 242).

La misma fuente nos informa que si se quería hacer mal a alguien, quemaban el cabello cortado de la víctima para que el individuo muriera (*Códice Carolino*, en López Austin, 1989: 242). Como los objetos anteriormente descritos, en el mundo prehispánico el cabello era considerado vehículo y recipiente de fuerza (López Austin, 1989, I: 217), pues ya estando la energía en el cuerpo, el cabello

⁷² Generalmente las espinas están presentes en las ofrendas entregadas a los dioses y son elementos principales en los ritos de penitencia por el autosacrificio. Hechas básicamente con la punta de las pencas de maguey, pero también con punzones de hueso –como puede verse en la lámina 21 del *Códice Borbónico*–, con ellas se perforaba la piel de distintas partes del cuerpo para hacerlo sangrar y con la sangre ofrendar a las divinidades, clavándolas en los *zacatapayolli* o bolas de zacate, un acto que para Olivier significa la fecundación de la tierra (Olivier, 2006a: 417).

[...] formaba una capa protectora en la cabeza, impidiendo que saliera el *tonalli* [...] en su calidad de recipiente de fuerza, se guardaba como memoria del difunto. Se unían los primeros cabellos que habían sido cortados al individuo [en la infancia] a los que se le arrancaban de la coronilla tras su muerte. También podían guardarse los cabellos de los prisioneros como reliquias, a fin de proporcionar a los cautivadores la fuerza de sus cautivos (López Austin, 1989, I: 242).

Seguramente los cabellos cortados, tanto al principio como al final de la vida de un guía o de un *tlatoani*, se guardaban en el bulto luego de la cremación, lo cual explicaría que estuvieran intactos y que no se hubieran quemado con los restos mortales del individuo.

CUCHILLOS DE PEDERNAL

En el envoltorio de Itzpapalotl descrito en los *Anales de Cuauhtitlan* (1975: 3) y en la *Leyenda de los soles* (LS, 1975: 124), así como en el envoltorio de 9 Viento Quetzalcóatl, representado en la lámina 15 del *Códice Nuttall*, encontramos un cuchillo de pedernal. También pueden verse representaciones de envoltorios sagrados cuyo contenido es un pedernal en los folios 19-22 y 24 del mismo documento pictográfico. El texto de la *Leyenda de los soles* nos narra cómo la diosa Itzpapalotl estalla y al quemarse arroja pedernales de diversos colores. Los *mimixcoa* escogen de entre ellos el pedernal blanco y con él forman el envoltorio sagrado que Mixcoatl adoró por dios (LS, 1975: 124),⁷³ por lo que pensamos que este envoltorio representa a la diosa Itzpapalotl, “mariposa de obsidiana”, vocablo que metafóricamente también se usa como nombre del cuchillo (Mikulska, 2012: 129), y que alude claramente al contenido del bulto.⁷⁴ Sin embargo, en el panteón mexica los dioses representados como cuchillo de obsidiana (Itztli) o de pedernal –sílex– (Tecpatl) se confunden, y funcionan como avatares de Tezcatlipoca (Olivier, 2004: 195 y ss).⁷⁵

⁷³ La información de esta referencia nos hace observar que el uso y propiedad de envoltorios sagrados no es exclusivo de los hombres. Los dioses, en la esfera mítica, también los adoraban.

⁷⁴ “La transformación de Itzpapalotl en pedernal, que Mixcóatl lleva luego como *tlaquimilolli*, y el cambio de nombre de Itztli-Tezcatlipoca, que toma el de «Serpiente de nube», pueden interpretarse como la transmutación de dos divinidades nocturnas ligadas a la obsidiana en un dios (o su símbolo) esencialmente celeste asociado al pedernal. Estas metamorfosis dieron tal vez origen a la relación ambigua que divinidades como Itzpapalotl y Tezcatlipoca tienen con la obsidiana y el pedernal” (Olivier, 2004: 205).

⁷⁵ Olivier nos dice que “Alfonso Caso (1996: 271-272) ha sugerido que unos cuchillos curvos y dentados de obsidiana representados en Teotihuacan podrían ser símbolos de Tezcatlipoca bajo la forma de Itztlacoliuhqui. En la época posclásica, hay otra divinidad ligada a la obsidiana en la persona del segundo de los nueve «Señores de la noche» (*yohualtetecuhtin*), llamado Ytztuicyohua o Itztuicyohua (Serna, 1987: 345; Boturini Benaduci, 1990: 82-92). También mencionado con el nombre de Ytztli por el intérprete del *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966, XV: 44; XVI: 48), este dios ha sido identificado con un aspecto de Tezcatlipoca (Seler, 1901-1902: 22; 1902-1903: 95-96; 1990, I: 90). Hasta donde sabemos, Tezcatlipoca aparece

El significado más conocido del cuchillo de pedernal es en contextos de sacrificio, pues con este objeto se abría el tórax para extraer el corazón de los sacrificados.⁷⁶ No obstante, como las cenizas o los huesos, los cuchillos de pedernal o de sílex forman parte del contexto a partir del cual se genera la vida, es decir, como símbolos de creación (Mikulska, 2010a: 130 y ss) y de generación (Olivier, 2004: 199), ya sea porque son elementos fecundadores, porque participan del parto al abrir la matriz como navajas, o porque de ellos mismos surge la vida.

El mito de creación de los *mimixcoa* cuenta cómo éstos nacieron con la ayuda del pedernal que cayó y abrió Chicomoztoc:

[...] había un dios llamado Citlalatónac, y una diosa llamada Citlalicue; y que la diosa parió un navajón o pedernal (que en su lengua llaman *tepcatl*) de lo cual admirados y espantados los otros sus hijos, acordaron de echar del cielo al dicho navajón, y así lo pusieron por obra. Y que cayó en cierta parte de la tierra, donde decían Chicomoztoc, que quiere decir «siete cuevas». Dicen salieron de él mil y seiscientos dioses (Mendieta, 2002, II: 181).

En esta referencia, el pedernal no sólo fecunda simbólicamente, sino que abre la tierra. Asimismo, como símbolo de creación, el pedernal aparece en la lámina 13v del *Códice Vaticano A*, entre la pareja primera creadora, que lleva flechas por encima de sus cabezas, y está acostada bajo una manta con las piernas entrelazadas (fig. 9). Selser, nos dice Olivier, interpreta estas flechas como palos para hacer fuego y el pedernal como el fuego que se produce, simbolizando la unión sexual (Selser, 1963, I: 67 en Olivier, 2004: 200).⁷⁷

cinco veces bajo la forma de Itztli en los codices [...] Si Itztli significa «obsidiana» (Simeón, 1963: 187), en los manuscritos el elemento determinativo del dios que lleva este nombre es un cuchillo de pedernal. Lo encontramos en todas las representaciones, ya sea en la forma de un yelmo o bien en lugar del pie. Itztli comparte varios atavíos característicos con Tezcatlipoca, como la pintura facial, el *aztaxelli*, el espejo en la sien, el *anáhuatl* o bien el pie arrancado, que sustituye un espejo o un cuchillo de pedernal” (Olivier, 2004: 195, 196). Por su parte, Anders *et. al.* (1991: 93) consideran que: “ITZTLI o TECPATL, «Cuchillo de Obsidiana o Pedernal», que se representa como un cuchillo personificado. A veces aparece como una manifestación de Tezcatlipoca [...] Semejante a Itztli o Tecpatl, es ITZTAPALTOTEC, «Pedernal Sangriento del Dolorido», que tiene la misma iconografía de Xipe (vestido con la piel de un nombre sacrificado y desollado), y aparece como la personificación del cuchillo de pedernal que se usaba en los sacrificios”.

⁷⁶ La obsidiana se usa más en contextos de autosacrificio y desmembramiento o desollamiento (Olivier, 2004: 200), y de guerra y guerreros; mientras el sílex, en sacrificio, particularmente en extracción del corazón (Mikulska, 2010a: 127).

⁷⁷ Mikulska considera que el pedernal tiene un carácter generativo, pues gráficamente existe una sustitución del cuchillo por el falo. La autora piensa que esta equivalencia simbólica se puede extender hacia las flechas y las espinas de autosacrificio. Si en algunas imágenes encontramos que en el pelo enmarañado de algunas deidades de la tierra se tienen cuchillos de sacrificio (láms. 34 y 76 del *Códice Vaticano B*, por ejemplo), “el cuchillo de pedernal metido en el cabello tiene connotaciones paralelas a las espinas (u objetos de autosacrificio) metidas en el zacate. En ambos casos, se mantiene el fuerte simbolismo sexual: el zacate o el cabello con lo femenino, y el cuchillo de piedra con el órgano masculino” (Mikulska, 2010a: 146).

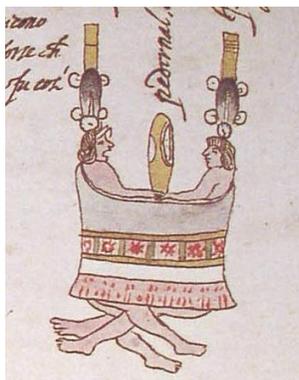


Fig. 9. Pedernal como símbolo de creación. Lámina 13v, *Códice Vaticano A*.

Por su parte, en la lámina 32 del *Códice Borgia* (fig. 10) también encontramos al pedernal en un contexto de creación. De un gigantesco ser con aspecto de pedernal, colocado en postura de sapo y sentado en una vasija de hueso,⁷⁸ surgen varios personajes o entes.



Fig. 10. Pedernal creativo. Lámina 32, *Códice Borgia*.

El hecho de que el personaje tenga esta posición es relevante para Mikulska, pues:

Este concepto de la navaja de sílex como instrumento de creación se encuentra representado en la enigmática parte central del *Códice Borgia*. En muchas de las láminas se observan personajes que están emergiendo de un pequeño elemento que con frecuencia (láms. 31, 32, 38, 42) se encuentra justo en el centro del cuerpo de un personaje representado en la posición de “sapo”.⁷⁹ Ésta es al mismo tiempo la postura del parto y quizá del coito,⁸⁰ siendo indicadora por

⁷⁸ De nuevo tenemos un vasija en un contexto de creación. Lo interesante ahora es que está hecha de hueso, lo que daría una doble connotación generativa.

⁷⁹ (Seler, 1963, I: 124, 147; II: 14-15, 42-43, 46-241).

⁸⁰ (Seler, 1963, I: 120).

excelencia de una acción creativa,⁸¹ lo cual nos da un contexto fuerte de creación. Así, este elemento puede ser el corazón (láms. 31, 42), una joya (láms. 31, 38), o incluso un cuchillo (lám. 32) [...] En la lámina 32 la navaja de pedernal sustituye metonímicamente todos los elementos que remiten a lo creativo. Es decir, aparece en vez del corazón o de la joya en el centro del cuerpo en la postura de “sapo” (Mikulska, 2010a: 131).

Finalmente, vale la pena señalar aquí que el héroe mixteco 9 Viento, representado en la lámina 49 del *Códice Vindobonensis* (fig. 11) y símil de Quetzalcoatl entre los mexicanos, también nace de un pedernal (Anders, *et. al.*, 1993a: 179).



Fig. 11c. 9 Viento nace de un pedernal antropomorfo.
Lám. 49, *Códice Vindobonensis*.

ESPEJOS

El espejo sustituye al fémur o pie mutilado de Tezcatlipoca, como objeto metafórico particular de este dios, y por lo tanto aparece en su bulto: “estaba un espejo de alinde, del tamaño y compás de una media naranja grande, engastado en una piedra negra tosca” (Pomar, 1986: 59). La información más importante de las fuentes sobre espejos, se relaciona específicamente con el glifo de Tezcatlipoca, que lo define como el señor del espejo humeante, y como hechicero y amo del destino (Olivier, 2004: 442 y ss.). ¿Qué significado tiene?

Espejo de dos lados, se le atribuía al instrumento epónimo de Tezcatlipoca una doble función: manifestar la divinidad ante los ojos de los fieles, pero también descubrir las acciones de los mortales respecto al “Señor del espejo humeante”. Útil predilecto de los hechiceros cuyas actividades patrocinaba Tezcatlipoca, el espejo representaba igualmente un símbolo de conocimiento. Antiguos vocabularios mayas y discursos pronunciados con ocasión de la

⁸¹ (Mikulska, 2008, 160-174).

elección y entronización del rey mexica dan testimonio del empleo de la palabra “espejo” como sinónimo de dirigente. Adquirido por el *tlatoani*, el instrumento de Tezcatlipoca confería a su poseedor el privilegio de comunicarse con la divinidad. Como su sustituto, el rey observaba a sus súbditos en el espejo, donde la imagen reflejada de estos últimos expresa simbólicamente su dependencia del soberano (Olivier, 2004: 474).

Quizá con la apertura del envoltorio de Tezcatlipoca, el *tlatoani* no sólo obtendría el poder que le confería la manta, sino también el espejo.⁸²

La apertura del envoltorio sagrado

En la literatura existen escasas referencias a los momentos de apertura de los envoltorios sagrados; sin embargo, en estos breves informes hay claridad en que para abrirlos se requería de un momento apropiado, de la presencia de un especialista, así como de la preparación de un ritual. En un proceso inquisitorial de 1539 contra los indígenas acusados de ocultar los ídolos del Templo Mayor, Mateo, hijo de Atolatl, un señor muy cercano a Moctezuma, declara que su padre “tenía un ídolo envuelto en que adoraba, muy pesado, que nunca lo desataba, sino que lo adoraban, y que ninguno había que fuese muy principal lo desataba, por reverencia que le tenían y porque decían que quien lo desatase se moriría” (*Procesos...*, 1912: 116). El pueblo quiché establece la idea de que el envoltorio se desataba para abrir la posibilidad de obtener el poder para el gobierno: “El Pisom C’ac’al que vino de donde sale el sol fue desatado allí en Jak’ awits. Nuestros antepasados llegaron a tener poder y gloria en su señorío sobre las parcialidades de Tecpán” (*El Título de Totonicapán*, 1983: 177). Y más adelante: “reciban este Pisom C’ac’al. Guárdenlo por el momento en una forma ordenada. Todavía no hemos encontrado nuestras montañas donde surgirán el poder y la gloria. Allí se abrirá esta señal del señorío que vino de donde sale el sol” (*El Título de Totonicapán*, 1983: 185-186). Este envoltorio es el *pizomgagal* o *pizomk’ak’al*, el “bulto de fuego” del dios Tohil, que Balam Quitzé hereda a los quiché, que se abrirá y otorgará la fuerza para fundar el señorío y entronizar a los gobernantes.⁸³

⁸² Otra referencia en que se encuentra un espejo contenido en un envoltorio nos la da Olivier, quien nos dice que un espejo de pirita que data aproximadamente de 500 a 900 años d.C., envuelto en tela de algodón y piel de venado, y amarrado con cordeles de fibra de yuca, fue encontrado en una cueva localizada cerca de Tempe, Arizona (Olivier, 2006b: 205).

⁸³ Véase la página 33 de este trabajo.

La lámina 36 del *Códice Borgia*⁸⁴ nos muestra un envoltorio sagrado formado por una manta decorada con rayas negras, entrelazadas diagonalmente, que componen cuadros muy finos en forma de red. La remata un borde blanco con muescas a intervalos iguales. El envoltorio está adornado con plumones blancos y con tiras de papel, pintadas de rojo (fig. 12).



Fig. 12. Envoltorio sagrado con volutas de fuego. Láms. 35 y 36, respectivamente, *Códice Borgia*.

Mostrando un gran despliegue de fuerza y energía, indicado por las volutas de fuego amarillas que circundan el bulto –lo que fortalece la tesis de que el envoltorio fue considerado un bulto de fuego–, esta imagen también representa la apertura de un envoltorio, en la que se libera una profusión de animales y objetos (fig. 13):

Nueve serpientes de humo con las máscaras de pico de Quetzalcoatl y muchas serpientes de humo con colibríes o insectos emergen del bulto. Las bocas de las serpientes de humo contienen espigas de maíz, pieles de aves, puntas de flecha, y así sucesivamente, los objetos y los seres que forman el contenido del envoltorio [...] El resto de los contenidos del bulto son palos de caña, maguey, maíz, la cabeza de un águila, grupos de ramas, *chalchihuitl*, sangre y agua (Nowotny, 2005: 29, trad. mía).

⁸⁴ El *Códice Borgia* contiene una división conocida como “parte central o sección vertical”, de suma importancia porque es única –contiene escenas que no se encuentran en ningún otro manuscrito conocido hasta ahora–. Las diversas interpretaciones hechas al códice se concentran en esta parte, y el acento en la sección ha definido el título que los autores dan al documento. En su metodología de estudio, Anders, Jansen y Reyes comparan con otros manuscritos pictográficos y hacen analogías con trabajo etnográfico. Para ellos, lo que presenta el códice en su parte central son *Los nueve ritos para la Luz, la Vida y el Maíz* (para Nowotny eran 14 ritos), no necesariamente secuenciales, que tienen lugar en recintos ceremoniales bajo la supervisión de Cihuacoatl (como sacerdote y como diosa madre terrestre). Desde la perspectiva de Boone, el almanaque representa una narración cosmogónica no conocida. Para Juan José Batalla Rosado, en esta parte están representados los nueve pisos del inframundo. Al igual que Anders, Jansen y Reyes, Batalla considera que en el capítulo central observamos la representación pictórica de las alucinaciones alcanzadas para el ejercicio sacerdotal, por lo cual llama a su interpretación *Una guía para un viaje alucinante por el inframundo*. Entre estas interpretaciones alternan las de autores como Bruce Byland (*A Long and Supernatural Journey and Ritual Sequence*), quien considera que el almanaque es una sección narrativa con actos rituales, en la que tanto la primera como la última láminas abren y cierran el capítulo central, y las de Susan Milbrath y Gordon Brotherston, para quienes la sección tiene que ver con las fiestas de las veintenas del año solar.



Fig. 13. La apertura del envoltorio sagrado. Lám. 36, *Códice Borgia*.

A diferencia del envoltorio de la lámina 35, sobre el envoltorio de la lámina 36 observamos un cofre o caja trapezoidal, en colores rojo y ocre, que podría estar contenida dentro del envoltorio y de la cual salen los objetos atesorados en el bulto. Apoyan la idea de que estamos frente a una caja o cofre, las representaciones de las láminas 28 (escena inferior derecha) y 61 (escena inferior) de este mismo códice (figs. 14a y 14b), cuya forma y distribución del color es similar (fig. 14c): el cuerpo del recipiente es de color ocre, mientras el interior está pintado de color rojo.



Fig. 14a. Caja o cofre metido en la tierra. Lám. 28, escena inferior izquierda, *Códice Borgia*.



Fig. 14b. Tonacatecuhtli, señor del sustento, con un cofre precioso. Lám. 61, *Códice Borgia*.



Fig. 14c. Comparaciones entre cajas.

Aunque la mayoría de las fuentes no detallan a los envoltorios con una caja en su interior, tenemos una noticia que abre esta posibilidad: la descripción de Diego Muñoz Camargo, en la que fray Diego de Olarte destruye el bulto de Camaxtle que tenía envuelto un pequeño

“cofretillo de palo” lleno de reliquias (Muñoz Camargo, 1998: 236).⁸⁵ Por otra parte, uno de los elementos más importantes en el análisis de la apertura del envoltorio del *Borgia*, es la posibilidad de que la representación de la caja en este manuscrito nos indique la idea de “contener”. En la imagen de Tonacatecutli de la lámina 61 (fig. 14b), la parte inferior del cuerpo del dios está representada como una caja o cofre en colores rojo y ocre, decorado con un *chalchihuitl*. La imagen claramente nos muestra que el dios del sustento, el creador de los hombres y proveedor universal para los pueblos de los valles centrales, “guarda” en su vientre los mantenimientos que serán entregados a los hombres.⁸⁶ Este hecho nos permite considerar a este recipiente como un elemento diagnóstico que indica las ideas de “guardar” o “contener”, y por la similitud que guarda con el recipiente pintado sobre el envoltorio de la lámina 36, pensamos que esta caja o cofre también está indicando esta disposición. Sin embargo, el *chalchihuite* que adorna la caja evidencia que lo contenido en el cofre del dios es considerado precioso, de mucho valor, sagrado.

Para algunos investigadores, la escena de apertura del envoltorio sagrado del *Códice Borgia* podría estar vinculada con la pomada negra alucinógena llamada *teotlacualli* que los sacerdotes respiraban y untaban en su cuerpo para acceder al trance y comunicarse con los dioses (Jansen, 2002: 303).⁸⁷ Lo que vemos en las láminas 36 a 38 del *Borgia*, es que dentro del gran flujo de masa oscura que sale del bulto, entre una serie de objetos viaja un personaje en trance con los ojos cerrados. Ese flujo oscuro es el cuerpo de una serpiente de cuyas fauces abiertas sale el personaje con los ojos espiritados.⁸⁸ De la sustancia existen diversas interpretaciones. Anders, Jansen y Reyes nos explican que en *Tlacuilolli*, Nowotny “demostró que las escenas en cuestión nos hablan de una serie de rituales en un centro ceremonial específico. El culto gira alrededor de un Envoltorio Sagrado que encierra gran poder” (Anders,

⁸⁵ Basta recordar la importancia para algunos grupos mayas de las “cajitas parlantes”, recipientes de madera que contenían en su interior santos u objetos divinos, entre ellos “tres hermosas piedras verdes” que ocasionalmente hablaban (Guiteras, 1996: 20, 24, 227), o las petacas con reliquias adoradas por los zapotecos. Véase la página 20 de este trabajo.

⁸⁶ Cajas y cofres también se han equiparado con el monte, el contenedor por excelencia en la cosmovisión mesoamericana, por lo que metafóricamente la caja o cofre contendrían las semillas (de todo tipo) consideradas preciosas; es decir, contendría todo aquello que da vida (López Austin y López Luján, 2009: 323 y ss). Varias de las cajas de piedra encontradas en contexto arqueológico en el centro de México estaban decoradas tanto con pintura como labradas, algunas de ellas con imágenes de *chalchihuites* (López Luján, 1993: 130; López Austin y López Luján, 2009: 321 y ss).

⁸⁷ Y que coincide con el hecho de que el sacerdote principal pintaba de negro al nuevo gobernante durante la ceremonia de entronización (Jansen, 1997: 83-84).

⁸⁸ Esta masa negra es exactamente igual a la que brota del recipiente antropomorfo de la lámina 29 del mismo documento, y que se convierte en serpientes.

et. al., 1993a: 46). Al hablar de las serpientes que se desprenden de la masa oscura, postulan que “se trata de una representación pictórica de la metáfora *yoalli Ehecatl*, «noche y aire», que para Sahagún (1999, VI: 417 y ss.) significa «lo invisible y no palpable», lo misterioso. Asimismo, parece una forma de representar al sacerdote en trance: su espíritu ha salido de su cuerpo como un remolino y anda por la oscuridad” (*Anders, et.al.*, 1993a: 188). Para Jansen, el trance al que acceden los personajes vinculados con la pomada se pinta en los códices “como una transformación en serpientes (símbolos de la experiencia visionaria) de «viento y noche» (expresión que designa lo misterioso e impalpable)” (Jansen, 2002: 303). Para Batalla Rosado, de la poción mágica que brota del brasero, “salen diversas volutas de humo que finalizan en representaciones de Ehecatl-Quetzalcoatl, vientos nocturnos, que se reparten por todo el espacio mediante diversas formas” (Batalla, 2008: 414). Por su parte, Karl Taube interpreta este episodio “como un retrato del surgimiento o la creación de la humanidad” a través del viento en espiral que libera el envoltorio (Taube, 2001: 115, trad. mía). Finalmente, al observar detenidamente el capítulo central del *Códice Borgia*, del que es parte fundamental la apertura del envoltorio, nos damos cuenta que en sus láminas constantemente se ven escenas de nacimiento:

[...] las figuras están representadas emergiendo de formas centrales, tanto solas como en grupos de cuatro o cinco. Fluyen de las bocas de oscuras serpientes de viento que se retuercen en calderos hirviendo y envoltorios (p. ej., 29, 36); estallan de las coyunturas de figuras parturientas (p. ej., 32, 42); o nacen de discos preciosos o de corazón que simbolizan vientres metafóricos (p. ej., 31, 32, 33, 38, 42). Doce de las dieciocho páginas contienen escenas de nacimiento o irrupción (Boone, 2007: 174).

En nuestra opinión, lo que observamos en las imágenes de esta sección del *Borgia*, es la liberación y obtención de la energía primordial contenida en el envoltorio sagrado, representada por medio de la masa oscura denominada *yoalli Ehecatl*, la cual servía para diversos fines. Boone ha interpretado la sustancia que surge tanto del recipiente de la lámina 29 como del envoltorio de la lámina 36, como “energía primordial” que da la vida, vinculada también al difrasismo náhuatl *yoalli Ehecatl*, un título del dios Tezcatlipoca y en ocasiones de Quetzalcoatl y Ometeotl (Boone, 2007: 179).⁸⁹

⁸⁹ Para Boone (2007: 190) y Taube (2001: 114-115), el adorno de la caja del envoltorio del *Borgia* (fig. 12a) es una flauta a

Como hemos visto en este capítulo, la mayor parte de los objetos mencionados como contenido de los envoltorios sagrados tienen una carga de fuerza que simbólicamente presenta propiedades creativas o generativas. Esta información coincide con el hecho de que las mantas con diseño de huesos o de turquesa también tienen cargas energéticas cuyo valor principal es su capacidad generativa. Ya sea fuerza o viento nocturno que desprende el bulto –o pomada alucinógena, como interpretan ciertos autores–, en el ritual de apertura del envoltorio sagrado observamos el viaje simbólico por medio del cual el personaje se transforma, pues la experiencia mística, complementan Anders, Jansen y Reyes, “desempeñaba un papel importante en relación con el culto de los envoltorios sagrados, aquellos recipientes de poder divino en su forma más pura” (Anders *et. al.*, 1993a: 67). Esto hace del envoltorio sagrado un objeto dador y regenerador de vida, y por lo tanto transformador y presente en muchos rituales de la religiosidad mesoamericana.

través de la cual salen el viento y la energía o poder. La presencia del viento o el aire –*yoalli ehecatl*– resulta importante en nuestra investigación, porque constituye la última fuente a partir de la cual no sólo se derivan la lluvia y el maíz, sino “la vida humana” (Taube, 2001: 103). En las interpretaciones aquí revisadas sobre la escena de apertura del envoltorio, el viento es un elemento generador de vida que simbólicamente se corresponde con el poder de las mantas y de la mayoría de objetos contenidos en el envoltorio.

3. PRÁCTICAS CON LOS ENVOLTORIOS

La historia de los pueblos mesoamericanos que en el Posclásico ocupaban el centro de México y otras áreas aledañas, como la cuenca lacustre, el valle poblano-tlaxcalteca o la región de Michoacán, tiene como rasgo fundamental que en su mayoría viven un largo peregrinar hasta encontrar el lugar sagrado donde fundarán su señorío. Las historias de migración son uno de los temas fundamentales en los códices históricos. Tenemos, por ejemplo, el *Lienzo de Jucutacato*, que nos narra la peregrinación de los purépecha; o la *Historia tolteca-chichimeca*, los mapas de Cuautinchan y el *Códice Xolotl* para el caso de las tribus chichimecas. El caso más conocido es el del pueblo mexica, quien llamado por su dios Huitzilopochtli salió a peregrinar, y luego de una larga travesía alrededor de la cuenca de México, que incluye sujeción y guerras con los diversos pueblos del área, fundó su señorío en un islote en el lago de Tezcoco.⁹⁰ A lo largo del tiempo este grupo fue guiado por su dios Huitzilopochtli, quien a través de los sacerdotes encargados de su culto y cuidado, dio las instrucciones para asentarse en algún lugar,⁹¹ cambiar el rumbo, esperar señales adecuadas para continuar, o hacer la guerra. Los contextos de migración son escenarios en los cuales es factible encontrar envoltorios sagrados, pero éstos también aparecen en otras situaciones. Por ser mayor la cantidad de fuentes que se tienen para el centro de México, estudiaremos con mayor profundidad el envoltorio de Huitzilopochtli, dejando constancia de las características y prácticas de los bultos de otras divinidades.

Envoltorio de Huitzilopochtli

ELEMENTO CONTENEDOR

Las pictografías relacionadas con la tradición del *Códice Y* o Grupo *Tira de la peregrinación* nos indican que Huitzilopochtli era cargado por los *teomama* o “cargadores del dios”, quienes

⁹⁰ Aunque en los relatos de migración, la mayoría de las etnias que poblaron los valles centrales partieron de un lugar conocido como Chicomoztoc, la tradición mexica consigna que salieron de Aztlan. Por tal motivo, Huitzilopochtli sólo aparece en Aztlan (Castañeda de la Paz, 2005: 2-5, 23-25). Para saber más sobre el tema de la peregrinación, véanse los trabajos de Castañeda de la Paz (2007; 2009a) y Navarrete (2011a).

⁹¹ Castañeda de la Paz (en prensa) precisa que “Quetzalcoatl fue el que señaló que Cholula era la ciudad por él elegida; Huitzilopochtli fue el que así lo indicó a los tenochcas; Tezcatlipoca a los del barrio de Huitznahuac de Texcoco; Totolin a los chichimecas-totolimpanecas de Chalco; y el *tlacatecolotl* a los nonoalcas que llegaron a Cuernavaca”.

lo traían a cuestras en forma de bulto.⁹² En las fuentes escritas así lo relata Sahagún: los mexicanos, nos dice, “se partieron con su dios que llevaban envuelto en un envoltorio de mantas, y siempre les iba hablando y diciendo lo que habían de hacer” (Sahagún, 1999, X: 611). Los textos también describen al numen mexica siendo llevado dentro de una cesta o arca de juncos. Alvarado Tezozomoc narra cómo luego de salir de Aztlan, o de Quinehuayan Chicomoztoc, los migrantes “algo traían que era depósito de ellos, bulto de ellos, al que adoraban, oían que hablaba y le contestaban los aztecas, que no veían de qué manera les llamaba” (Tezozomoc, 1975: 17), y continúa más adelante: “salieron de allá para acá asiendo al diablo Tetzahuitl Huitzilopochtli” (Tezozomoc, 1975: 18). La narración del fraile Durán coincide en lo fundamental con la descripción de Tezozomoc, pero agrega datos importantes:

Traían un ídolo que llamaban Huitzilopochtli; el qual traían cuatro ayos que le servían, y á quien él decía muy en secreto todos los sucesos de su itinerario y camino, avisándoles de todo lo que les auia de suceder, y era tanta la reverencia y temor que á este ídolo tenían, que otro ninguno aquellos no le osaba tocar, ni llegar, el qual venia metido en una arca de juncos, que hasta el día de hoy no hay quien sepa ni aya visto de estos naturales la forma de este ídolo: á este hacian estos sacerdotes adorar por Dios (Durán, 1995, I: 68).

Cada vez que este grupo se asentaba en algún lugar, lo primero que hacían era “edificar el tabernáculo para la cestilla en que su Dios venia” (Durán, 1995, I: 68), es decir, le construían un pequeño templo. En esta narración, Huitzilopochtli es cargado “en una arca de juncos”, y como dice el fraile, no hay quien sepa ni haya visto [...] la forma de este ídolo”. Nadie, ni siquiera los sacerdotes, pueden ver ni tocar a Huitzilopochtli. El dios, que en los casos mencionados viene en un bulto, en una arca o en una cestilla, encierra la idea de lo secreto, de lo invisible e impalpable, de la misma manera en que se habla del *pizomk'ak'al* de las narraciones del pueblo quiché, donde el contenido del bulto es invisible, secreto.⁹³

En relación con la idea de “lo secreto” existe un difrasismo, *in toptli in petlacalli*, la

⁹² Véase la nota 6 de este trabajo. Castañeda de la Paz nos dice que dentro de los códices que conforman el Grupo *Tira de la Peregrinación*, el *Códice Aubin* “es la copia más próxima que tenemos de la *Tira de la Peregrinación* y, por tanto, el documento ideal para ilustrar los cambios que las pictografías fueron sufriendo a lo largo del periodo colonial. También el *Ms. Mex. 40* y el *Ms. Mex. 85*, pero como veremos, estos son copias más tardías que pudieron proceder del *Aubin* o de alguna copia intermedia. Podemos entonces comenzar comparando las imágenes de los dos primeros y ver cómo la pictografía se simplifica enormemente, limitándose a ilustrar en el *Códice Aubin* un solo asunto de los muchos que recogía la *Tira*. Allí donde el narrador se explayaba seguramente en su discurso, recurriendo a los numerosos detalles iconográficos que tenía ante él y que utilizaba como recursos mnemotécnicos, ahora vemos que un texto náhuatl escrito en caracteres latinos ocupa la mayor parte de la página” (Castañeda de la Paz, 2005: 6).

⁹³ Véase la página 33 de este trabajo.

bolsa la petaca, que Sahagún define como “Cofre y arca. Y por metáfora quiere decir: persona que guarda bien el secreto que le está encomendado, o persona muy callada” (Sahagún, 1999, VI: 417). Para Mercedes Montes de Oca, este difrasismo, constituido por dos objetos que remiten a recipientes para guardar, hace referencia a un lugar oculto, fuera de la vista de los humanos, cuya función es “ocultar algo valioso con el objeto de preservarlo. Pueden ser objetos rituales, restos mortuorios o representaciones de espíritus, aunque la lista de objetos preciosos que pueden ser ocultados o guardados no se restringe a los anteriormente expuestos” (Montes de Oca, en prensa). Además del sentido que le da Sahagún, existen otros sentidos para esta metáfora: el vientre de la madre en que, como objeto precioso, se encuentra el niño; el lugar de la muerte, pero también el lugar del origen de la vida; o el lugar donde se guardan las palabras de los ancianos, consideradas preciosas (Montes de Oca, en prensa). De igual modo, López Austin y López Luján (2009: 322-323) consideran que la metáfora designaba, entre otras cosas, todo aquello cargado de misterio y de secreto. Este difrasismo, considera Montes de Oca, es muy significativo, pues su frecuencia de aparición en las fuentes antiguas es alta, y generalmente se acompaña de otro difrasismo, con lo que amplía su significado: *in piyalli in nelpilli*, lo guardado lo atado, “que se refiere precisamente a lo que es digno de ser guardado, que bien podían ser las reliquias que los dioses habían dejado a los pueblos originarios” (Montes de Oca, en prensa). En realidad, ambos difrasismos servían para nombrar a los envoltorios y a los diversos contenedores de objetos sagrados, pero además, nos están hablando de la divinidad contenida y de su poder. Un poder que proviene del origen de los tiempos y que se encuentra atesorado en el envoltorio, como lo prueba la traducción de Molina de la primera palabra del difrasismo mencionado, *toptli*, “ydolo, o funda de caliz texida con hilo de maguey, o cosa desta manera” (Molina, 2008, II: 150r).

En los documentos pictográficos coloniales tempranos podemos corroborar la información que nos presentan las fuentes escritas. En las primeras láminas de la *Tira de la peregrinación* vemos representada la migración mexicana. Frente a los ocho pueblos migrantes se encuentran cuatro cargadores llevando a cuestas envoltorios de mantas blancas. Como ya

observaba Castañeda de la Paz, del envoltorio que carga Tezcacoatl,⁹⁴ el guía de la migración, sobresale la cabeza de un personaje portando un casco o yelmo de colibrí, indicándonos que se trata del envoltorio del dios Huitzilopochtli (Castañeda de la Paz, 2007: 186-190) (fig. 15).⁹⁵



Fig. 15. Envoltorio de Huitzilopochtli. Lám. 2, *Tira de la peregrinación*.

Similar convención gráfica encontramos en una lámina de la migración mexicana representada en el *Telleriano-Remensis* (Quiñones Keber, 1995: fol. 26r) (fig. 16).



Fig. 16. Envoltorio de Huitzilopochtli. Folio 26r, *Telleriano-Remensis*.

Los tres envoltorios restantes de la *Tira de la peregrinación* no presentan ningún elemento diagnóstico que nos aclare si pertenecen a alguna deidad en particular (Castañeda de la Paz, 2007: 189), o si cargan reliquias y objetos pertenecientes al dios mexicana. Los bultos que vemos en este códice son sencillos envoltorios de mantas blancas, atados a la espalda de los

⁹⁴ La Leyenda de los soles también nombra a Tezcacoatl como Huemac, uno de los gobernantes de Tula y nombre también de Quetzalcoatl, lo que podría aludir “a su papel en la transmisión mítica del maíz a los mexicas” (González, 2011: 235). Para mayor información, véase la página 48 de este trabajo.

⁹⁵ En muchas de las representaciones del dios Huitzilopochtli en los códices, éste aparece con el yelmo de colibrí, como lo muestra la lámina 4 de la *Historia de las indias* de Durán.

teomama por medio de nudos. Mientras en la *Tira de la peregrinación* el elemento diagnóstico del personaje con yelmo –o el colibrí– se mantiene a lo largo del documento (fig. 15),⁹⁶ en el *Códice Aubin* el elemento diagnóstico se pierde (Castañeda de la Paz, 2005: 6).⁹⁷ De los cuatro *teomama*, sólo Chimalma lleva un bulto de manta blanco en su espalda (fols. 4r y 6r), pero no hay una asociación con deidad alguna. En la imagen en la que estos personajes dejan el bulto sobre el *teocalli*, del cual nace un árbol, sólo se ven los sobrantes de las mantas (fig. 17).

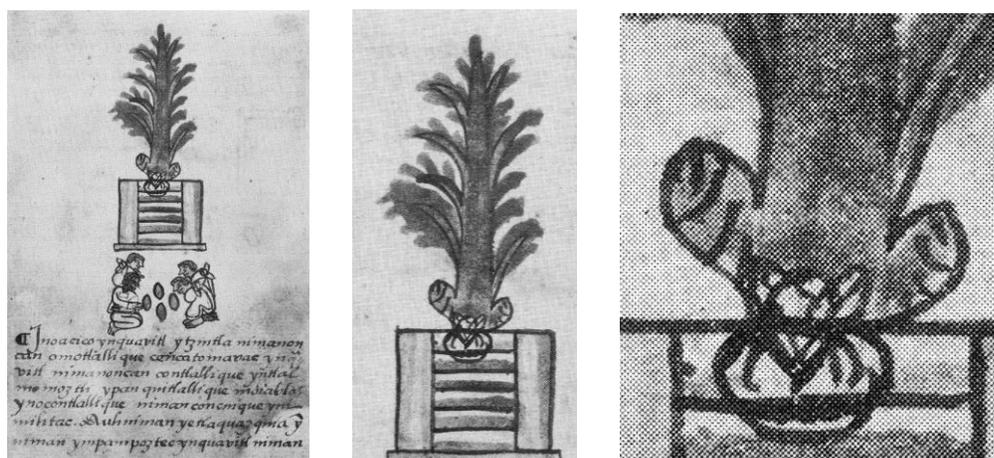


Fig. 17a. Envoltorio de Huitzilopochtli. *Códice Aubin*.

Por su parte, el manuscrito 40 (*Ms. Mex. 40*) registra ya sólo a tres personajes. Aparecen sentados, sin los envoltorios, pero eso sí, frente a una cesta en la que posiblemente viene Huitzilopochtli (fig. 18). Aunque para Castañeda de la Paz el pintor representó a los mimixcoa, sentados sobre plantas espinosas (Castañeda de la Paz, 2005: 11 y ss.), la paleografía del documento, un par de párrafos antes de la imagen en cuestión, registra en español: “y de un lugar la silla de juncos en que le cargaban [...] *teomama* quiere decir los que a su dios cargan” (Medina, 1998: 64), por lo que suponemos que Huitzilopochtli en efecto viene en la cesta, tal como describe Durán. Ante las diferencias entre unos códices y otros, el hecho de encontrarnos con una cesta es de suma relevancia, pues volvemos a reafirmar que

⁹⁶ Incluso separado del bulto, como se aprecia en la escena en que los migrantes paran junto al árbol y Huitzilopochtli está en un primer momento sobre un templo y en otro rodeado por migrantes (lám. 3), o en la lámina 11 del *Códice Azcatitlan* (fig. 21), donde el bulto está abierto y la cabeza del colibrí se encuentra encima de la manta del envoltorio.

⁹⁷ Aunque pareciera un comerciante o *pochteca*, la lámina 7 del *Códice Lauíd* presenta al cargador de un bulto, con bastón de mando y una posible sonaja o incensario, que lleva sobre el envoltorio una ave erguida. El *Códice Fejérváry-Mayer*, por su parte, muestra un similar en las láminas 40 y 37, donde los cargadores también llevan sobre sus bultos la misma ave. Dejaremos el análisis más profundo de estas imágenes para posteriores trabajos.

objetos como los envoltorios de mantas, las cestas, las cajas y los cofres están relacionados, y que en este caso particular, se sustituyen. Pensamos que para los ojos del *tlacuilo* no hubo ninguna diferencia en representar el recipiente en que venía el dios.



Fig. 18. Cesta en la que posiblemente viene Huitzilopchtli. Fol. 3v, Ms. Mex. 40.

Castañeda de la Paz señala que la *Tira de la peregrinación* sirvió para pintar el *Códice Azcatitlan*. Esto se observa en las primeras láminas, entre otras, la lámina 3, donde entre varios *teomama* se encuentran los cuatro de la *Tira de la peregrinación*. Por consiguiente, existen similitudes entre la representación del envoltorio de Huitzilopchtli en la *Tira...* y en el *Códice Azcatitlan* (fig. 7). Eso explica que en ambos documentos sea Tezcacoatl el que carga el envoltorio de Huitzilopchtli, en una manta con un diseño poco claro, y la cabeza del colibrí (sin yelmo) como elemento diagnóstico (fig. 19).⁹⁸ No obstante, la forma de los envoltorios de la primera parte del *Códice Azcatitlan* (mantas en forma cuadrada mostrando su diseño, algunas con barbillas colgando), es diferente al tipo de envoltorios del *Boturini* (redondos).⁹⁹

⁹⁸ En este códice Cuauhoatl carga el envoltorio de Tezcatlipoca, pues el envoltorio trae como elemento diagnóstico un espejo humeante, símbolo representante de este dios. Los otros dos cargadores importados de la *Tira...* llevan envoltorios con el *aztaxelli*, símbolo de Mixcoatl (Castañeda de la Paz, 2005: 22). Los elementos diagnósticos que observamos sobre los *tlaquimilolli* de esta lámina, de izquierda a derecha, son: un rostro de Tlaloc, un castillo o edificación, dos *aztaxelli*, un espejo humeante, una cabeza de colibrí, una serpiente con el numeral siete, indicando el envoltorio de Chicomecoatl, y el rostro de un hombre con el adorno *aztaxelli* en la cabeza, quizá indicando que se trata de Mixcoatl. El séptimo envoltorio no tiene un elemento diagnóstico que lo personalice.

⁹⁹ En la lámina 3 del *Códice Azcatitlan* cada uno de los envoltorios muestra una manta con un diseño particular, que cae o cuelga de la espalda de los cargadores en forma rectangular, excepto por el envoltorio de Chimalma, que es blanco y circular, como en la *Tira de la peregrinación*. A lo largo del documento veremos que el envoltorio que predomina en las diversas

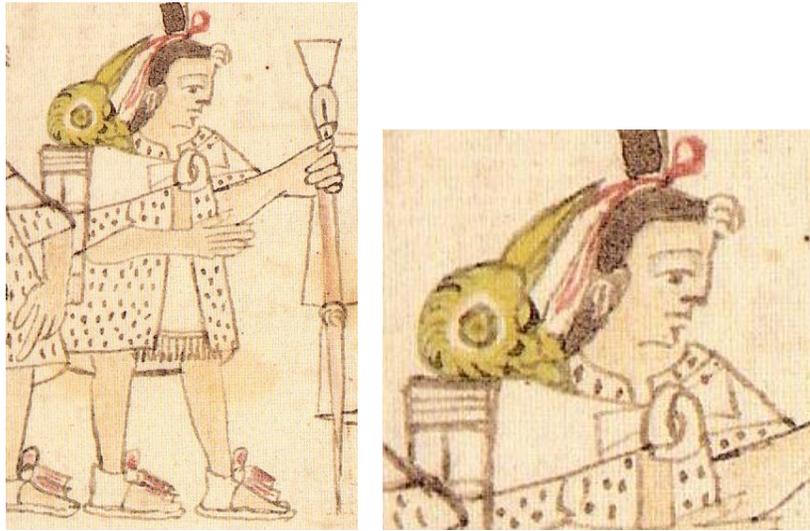


Fig. 19. Envoltorio de Huitzilopochtli. Lám. 3, *Códice Azcatitlan*.

Tenemos así que esta lámina, junto con el *Mapa de Cuauhtinchan 2*, son los documentos pictográficos del centro de México que presentan más envoltorios sagrados.¹⁰⁰

La representación de Huitzilopochtli en forma de envoltorio es una constante en la etapa de la peregrinación. Sin embargo, ya en Tenochtitlan, la figura del dios presenta ciertas variaciones, pues en ocasiones se le sigue concibiendo como envoltorio, pero también como estatua. Al hablar de las imágenes del Templo Mayor, Andrés de Tapia describe, primero, una figura hecha de semillas:

láminas de migración es el de Huitzilopochtli, acompañado en ocasiones por el de Tezcatlipoca, o por algún otro al que no hemos identificado, pero ya en el estilo de la *Tira...* En las láminas 6 a 8 y 11 del *Azcatitlan*, la mano del *tlacuilo* los pinta circulares y blancos, pero permanece como elemento diagnóstico el colibrí asomando la cabeza.

¹⁰⁰ Siguiendo a Barlow y a Graulich (*Códice Azcatitlan*, 1995: 28, 50), Hermann describe los bultos de la lámina 3 del *Azcatitlan*: de izquierda a derecha, un sacerdote de nombre Axayacatl “lleva en el bulto la imagen del dios Tlaloc. Enseguida aparece un personaje cuyo antropónimo podría ser Coatzon, «Cabellera de Serpiente», quien lleva a cuestas un elemento que parece representar un templo o casa rematado por una pluma. El tercer *teomama* o cargador es Chimalma, que porta un bulto ovalado, pero cuyo contenido es diferente a los demás, ya que podría tratarse de la insignia de plumas de garza o *aztaxelli* que llevan los guerreros representados en este mismo códice. Por lo que quizá este elemento simbolizaría el aspecto guerrero de Huitzilopochtli. El cuarto personaje, Apanécatl, cuyo antropónimo aparece asociado a grifos que llevan otros sacerdotes, carga también como deidad a la misma insignia que lleva Chimalma, las plumas de garza que eran colocadas en la cabeza de los guerreros. El quinto sacerdote llamado Cuauhcoatl carga un bulto sagrado que contiene un objeto semicircular en color rojo y del que salen volutas oscuras. Se trata del bulto sagrado de Tezcatlipoca [...] El siguiente sacerdote se puede identificar como Tezacocatl [...] que lleva la imagen de Huitzilopochtli, la cabeza de colibrí [...] El contenido del séptimo fardo no puede identificarse, pues no se representó ninguna imagen en el bulto que transporta el sacerdote. El penúltimo personaje, que lleva por antropónimo el signo de una flor, carga la imagen del dios o diosa 7-Serpiente, representado aquí por su nombre calendárico. Por último, aparece un *teomama* [...] que porta en el bulto una pequeña figura humana adornada con el *aztaxelli* o plumas de garza en la cabeza. La representación de esta deidad es desconocida en la iconografía mexicana, pero proponemos que se trata de una imagen del jefe-guía Huitziton o Huitzilopochtli que, de acuerdo con Cristóbal del Castillo, era el guía durante la peregrinación” (Hermann, 2012: 126). Vié-Wohrer también describe los dioses de esta lámina (2004: 305).

[...] el ídolo principal de toda la tierra, que era hecho de todo género de semillas, cuantas se pudieran haber, é estas molidas y amasadas con sangre de niños é niñas [...] é con sus ceremonias metían por la masa muchas joyas de oro [...] é ataban esta masa con mantas muy delgadas é hacían de esta manera un bulto (Tapia, 1980: 582).

A esto, agrega la descripción de otras dos figuras, a las cuales no identifica, pero que pueden ser las de Huitzilopochtli y Tlaloc:¹⁰¹

[...] dos ídolos de altor de casi tres varas de medir cada uno: eran de piedra de grano bruñida, é sob re la piedra cubierta de nácar que es concha en que las perlas se crían, é sobre este nácar pegado con betún, á manera de engrudo, muchas joyas de oro, é hombres é culebras é aves é historias hechas de turquesas pequeñas é grandes, é de esmeraldas é de amatistas (Tapia, 1980: 583).

Cabe aquí señalar que los dos envoltorios de los que se habla, no necesariamente son de Huitzilopochtli. Uno de ellos bien podría ser de otra deidad, quizá Tlaloc. Recuérdese que en las capillas de los *teocalli* se guardaban varias deidades, y que las dos capillas del Templo Mayor de Tenochtitlan pertenecían a Huitzilopochtli y a Tlaloc.

Otra representación del envoltorio de Huitzilopochtli la tenemos en la *Pintura de los ídolos del templo de Huitzilopochtli*.¹⁰² El legajo que acompaña a esta pintura explica que fue extraído del Templo Mayor de Tenochtitlan poco antes de la caída de la ciudad a manos de los españoles. Según un proceso inquisitorial (*Procesos...*, 1912: 115 y ss.), el envoltorio fue llevado a Azcapotzalco por Atolatl, el sacerdote encargado de su culto durante el gobierno de Moctezuma II.¹⁰³ Como Castañeda de la Paz (en prensa) observó, cuando en 1521 los españoles conquistaron Tenochtitlan, Atolatl o Tlatolatl, *teopixqui*¹⁰⁴ muy cercano a Moctezuma Xocoyotzin, encargado de la guardia y custodia del envoltorio sagrado de Huitzilopochtli que se encontraba en el Templo Mayor, sacó de la ciudad el envoltorio y lo

¹⁰¹ Véase la nota 33 de este trabajo.

¹⁰² El envoltorio de Huitzilopochtli está representado en la *Pintura de los ídolos del templo de Huitzilopochtli*, documento del Archivo General de la Nación (AGN) perteneciente al juicio de 1539 contra Miguel Tlaylotla, uno de los implicados en el ocultamiento del bulto de Huitzilopochtli del Templo Mayor (*Inquisición*, vol. 37, exp. 3). Castañeda de la Paz (en prensa) explica que la pictografía fue extraída del legajo original y que actualmente se encuentra en la mapoteca del AGN con el número de catálogo 4.848. Cabe señalar que los dioses del Templo Mayor de Tenochtitlan nunca fueron encontrados pues se confundió y mintió a los inquisidores durante mucho tiempo.

¹⁰³ Es Castañeda de la Paz quien precisa que el envoltorio del dios mexica se escondió en la parcialidad mexicana de Azcapotzalco (Castañeda de la Paz, en prensa).

¹⁰⁴ “Eclesiástico, clérigo o religioso” (Molina, 2008, II: 101r).

escondió en Azcapotzalco para protegerlo de la captura y destrucción española. Como explica esta investigadora, el envoltorio del dios, junto con los envoltorios de los dioses de otros pueblos,¹⁰⁵ fue llevado a Mexicapan, la parcialidad mexicana de Azcapotzalco, debido a que en aquel lugar podía estar seguro dadas las estrechas relaciones de parentesco con la casa real de Tenochtitlan: don Carlos Oquitzin, gobernante de dicha parcialidad, era nieto de Axayacatl, el sexto *tlatoani* mexicano (Castañeda de la Paz, en prensa). Durante un año (de 1539 a 1540), el obispo fray Juan de Zumárraga y los funcionarios eclesiales no descansaron en hacer las correspondientes averiguaciones para hallar el envoltorio de Huitzilopochtli y los otros bultos. Los procesos nos dicen que los envoltorios fueron llevados de Azcapotzalco-Mexicapan a la Ciudad de México, y poco después a las proximidades de Tula, donde se les pierde el rastro (Castañeda de la Paz, en prensa); también nos dicen que los envoltorios fueron escondidos en una cueva de Culhuacan, y que de allí fueron llevados a Xaltocan y al Peñol, en la laguna de Tepecingo (*Procesos...*, 1912: 177-178). Al ser interrogado por el ocultamiento de los dioses, el indígena que los tuvo en su casa, en la Ciudad de México, dijo que:

[...] truxieron una noche á la posada de este testigo cinco envoltorios de ídolos; que este confesante no supo que eran ídolos, más de cómo los truxieron los pusieron cubiertos de unas esteras, y el dicho Tlacuxcalcatl Nanabaci, Señor de México, fue á la posada de este testigo a ofrecer á los dichos ídolos, y les ofreció incienso y copal, como á sus dioses, é que allí en la dicha casa estuvieron los dichos ídolos diez días, y que como dicho tiene, el dicho Señor de México y los dichos Coyoci y Acalnahuacatl fueron allí á ofrecer á los dichos ídolos, y que á cabo de los diez días los llevaron de allí los dichos cinco envoltorios, los mismos que los habían traído allí, y que este que declara no sabe dónde los llevaron (*Procesos...*, 1912: 117).

Pese a los esfuerzos del obispo, la búsqueda fue infructuosa: el envoltorio del principal numen mexicano nunca apareció.¹⁰⁶ Como se aprecia en la imagen (fig. 20), y como señalaba Castañeda de la Paz, el bulto de Huitzilopochtli que se pintó en este documento es de color morado y está envuelto por un tipo de red (Castañeda de la Paz, en prensa).

¹⁰⁵ En las glosas de la *Pintura de los ídolos del Templo Mayor* (fig. 19) los dioses de cada *quimilli* son, de izquierda a derecha, Huitzilopochtli, Cihuacoatl, Telpochtli, Tlatlahuqui Tezcatlipoca y Tepehua (Castañeda de la Paz, en prensa).

¹⁰⁶ Al respecto, dice Motolinía: “Estos principales ídolos con las insignias y ornamentos o vestidos de los demonios, escondieron los indios, unos so tierra, otros en cuevas [y] otros en los montes. Después cuando se fueron los indios convirtiendo y bautizando, descubrieron muchos, y traíanlos a los patios de las iglesias para allí los quemar públicamente. Otros se podrecieron debajo de tierra, porque después que los indios recibieron la fe, habían vergüenza de sacar los que habían escondido, y querían antes dejarlos podrecer, que no que nadie supiese que ellos los habían escondido; y cuando los importunaban para que dijese de los principales ídolos y de sus vestiduras sacábanlo todo podrido, de lo cual yo soy buen testigo porque lo vi muchas veces” (Motolinía, 2007, III: 290).

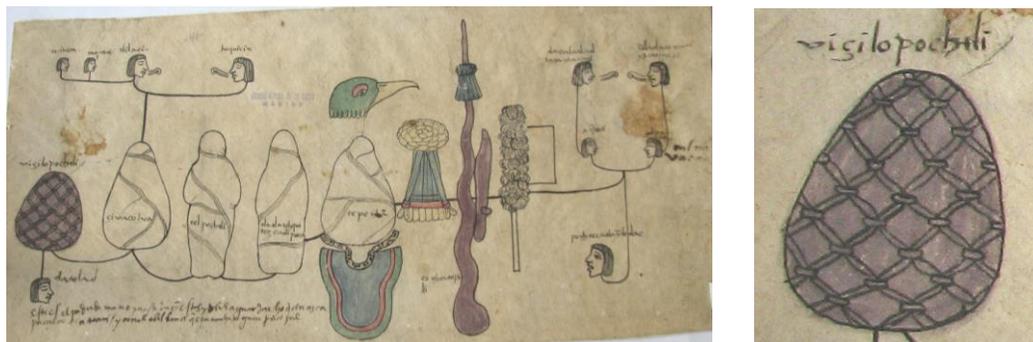


Fig. 20. Envoltorio de Huitzilopochtli. Pintura de los ídolos del templo de Huitzilopochtli.

Esto es interesante porque como la autora observa, coincide con la información que da Seler al describir el envoltorio de cenizas (*nexquimilli*) de las laminas 35 y 36 del *Códice Borgia*,¹⁰⁷ como un bulto “de mantas de un ligero tejido de red, *ayatl*, de color oscuro –tal como lo llevaban los guerreros–, guarnecido de bolas de plumón y atado con una cinta de color rojo y blanco” (Seler, 1963, I: 31). Sin embargo, sabemos que los dioses poseían más de una manta, según se registra en la declaración de Culoa Tlapisque, uno de los sacerdotes encargados de los dioses del templo durante el gobierno de Moctezuma. Éste asienta que:

[...] el dicho ochilobos [Huitzilopochtli] tenía cuatro mantas de muy ricos Chalchuyes, que las dos eran de ochilobos é las dos de Tezcatepucal, que eran de muy ricos chalchuyes transparentes, las cuales dichas mantas tenían é guardaban Coautlayautl y Tomecao, indios vecinos de México, que son ya difuntos, y que sus mujeres é hijos de los dichos indios tienen las dichas mantas, porque este testigo vido las dichas mantas en poder de los dichos Coautlayautl y Tomecao (*Procesos...*, 1912: 124).

Durante la pesquisa judicial, otro de los acusados, Don Baltasar, cacique de Culhuacan, nos da información sobre el color de las mantas de estos envoltorios. El susodicho declara que:

[...] cuando Don Pedro de Alvarado quedó en México que [ilegible] los indios llevaron dos envoltorios á Culhuacan, grandes y pesados, el uno era negro y el otro era azul, y que allí estuvieron cuatro ó cinco días, y que los guardaban mexicanos, y que ellos mismos los llevaron en una canoa, y que preguntando el dicho Don Baltasar por ellos, le dixieron unos que á Xilotepec los habían llevado, y otros que á Xaltoca, y otros que al Peñol, y á otras partes también le nombraron; y que los dichos envoltorios eran del gran ídolo de México Huitzilopuchtli (*Procesos...*, 1912: 181).

¹⁰⁷ Del que no sabemos con precisión si pertenece a Huitzilopochtli.

La representación del envoltorio de Huitzilopochtli de la *Pintura de los ídolos del templo* no se parece en nada a las representaciones del envoltorio que encontramos en los otros procesos judiciales (salvo porque en la *Pintura...*, la manta del envoltorio de Huitzilopochtli es morada y en la descripción de Don Baltasar es azul, colores muy cercanos entre sí); sin embargo, existe una coincidencia con el color de las mantas durante el ritual de entronización del soberano mexica, pues al *tlatoani* se le colocaban encima de la cabeza dos mantas con diseño de huesos y cráneos, “destas la una manta era negra y la otra azul” (Motolinía, 1971: 336), lo que reforzaría la hipótesis de Olivier de que con las mantas de los envoltorios se investía al gobernante.¹⁰⁸ El bulto de la *Pintura...* tampoco se parece a las representaciones del *Códice Boturini* y del *Azcatitlan*, pues en el primero el envoltorio es de mantas blancas, y en el segundo la manta tiene un diseño cuadrículado, con espacios en blanco, poco parecida a la *xiuhtilmatli* o *xiuhltlappilli* propia de los soberanos mexicas. A lo largo de este texto queda claro que los dioses tenían asociadas varias mantas y que los envoltorios se formaban con más de una, por lo cual es posible la variación.

En este apartado sólo queda por decir que los otros cuatro envoltorios que acompañan al de Huitzilopochtli en el documento del AGN son de mantas blancas. Debemos señalar que pese a que estamos hablando en general de envoltorios, en la imagen observamos cosas diferentes. Una cosa eran los *tlaquimilolli* o *quimilli*, atados de mantas constituidos por objetos pequeños representantes de los dioses, y otra más eran las estatuas de los dioses cubiertas por mantas o los bultos mortuorios de gobernantes o principales. El principio de cubrir o atesorar se mantiene en todos, pero es el tipo de contenido el que cambia. En la *Pintura de los ídolos del templo* sólo observamos un *tlaquimilolli*, el de Huitzilopochtli (de color morado), mientras los otros bultos, al mostrar claramente figuras humanas detrás de las mantas blancas, podrían ser o las estatuas envueltas de los dioses (la glosa de los envoltorios establece que se trata, de izquierda a derecha, de Cihuacoatl, Telpochtli, Tlatlahqui Tezcatlipoca y Tepehua), o incluso el bulto mortuario de algún personaje distinguido. ¿Por qué pensamos esto último? Porque por debajo del bulto de Tepehua observamos una representación sintética de la convención usada en diferentes documentos pictográficos para indicar que una persona ha muerto: la madre

¹⁰⁸ Véase la página 32 de este trabajo.

tierra abre sus fauces y traga al bulto mortuorio, como puede verse en la imagen superior izquierda de la lámina 27 del *Códice Laúd*, o en las láminas 17 y 40 del *Códice Fejérváry Mayer*. Esta reflexión es interesante para los efectos de este estudio, pues consideramos que los envoltorios sagrados y los bultos mortuorios obedecen al mismo principio de ser receptáculos de reliquias divinas.¹⁰⁹

ELEMENTO CONTENIDO

En el apartado anterior vimos que el envoltorio de Huitzilopochtli representa metafóricamente al dios en forma de colibrí. Como queriendo pasar inadvertida, en la parte inferior derecha de la lámina 11 del *Códice Azcatitlan*, encontramos la imagen o el instante de la peregrinación en que se abre el envoltorio del dios mexica. En dicha imagen observamos el contenido del envoltorio: aún con ciertos pliegues, sobre la manta con la que se ha formado el *quimilli* del dios mexica, se encuentra la cabeza de un colibrí (Vié-Wohrer, 2004: 304) (fig. 21).



Fig. 21. Contenido del envoltorio de Huitzilopochtli. Lám. 11, *Códice Azcatitlan*.

El resto de fuentes para el centro de México no confirman si, en efecto, el bulto de Huitzilopochtli contenía un colibrí muerto o la cabeza de un colibrí, por lo que es más sensato pensar que los *tlacuilo* del documento pictográfico mantuvieron inocentemente la metáfora del dios al representar la apertura y el contenido del envoltorio sagrado. En el fondo, lo que contiene el envoltorio es al dios.

En las fuentes escritas, sobre el contenido del envoltorio de Huitzilopochtli tenemos breves referencias. La de Cristóbal del Castillo, que menciona un envoltorio con huesos, la de

¹⁰⁹ En la tabla 1 (Anexo) resumimos lo visto sobre el contenedor en el caso de Huitzilopochtli.

Juan Bautista Pomar, que habla de púas de maguey, y podríamos agregar los palos para encender el fuego que contiene el *quimilli* que los mexicas escogen en Cohuatlycamac, en la disputa con los tlatelolcas (Torquemada, 1975, I: 115-116), aunque se supone que los migrantes ya traían a cuestas a su dios.¹¹⁰

Del Castillo narra que al morir Huitzilopoch-Tetzauhteotl, el sacerdote guía de la migración mexicana,¹¹¹ sus huesos son guardados en un envoltorio que se colocará en un templo: “en el envoltorio, en el bulto, y los depositarán sobre el altar, sobre el templo: en un lugar bueno y recto estará el bulto, el envoltorio hecho con tus huesos” (Castillo, 2001: 121-123). En base en el trabajo de López Austin, podemos decir que el poder del dios queda en los huesos y el cráneo del sacerdote guía, que a través del envoltorio seguirá guiando la migración. Así, el envoltorio de Huitzilopochtli contiene los huesos del hombre-dios, y la esencia divina y regeneradora se mantiene. Dicha energía usa como receptáculo, no sólo el cuerpo del sacerdote guía –u hombre-dios, como lo categoriza López Austin (1973: 47 y ss, 107 y ss.)–, sino los huesos que formarán parte del contenido del envoltorio.

Por su parte, en la *Relación de Tetzaco* se dice que el envoltorio de Huitzilopochtli “era de dos púas de maguey [...] que estaban atadas y envueltas en muchas mantas” (Pomar, 1986: 59). Como se vio en otro apartado,¹¹² las espinas podrían estar asociadas, como los huesos, con las ideas de morir y renacer (Mikulska, 2008: 270-271). Más allá de descifrar cuál pudo haber sido el contenido real del envoltorio de Huitzilopochtli, pues como vemos, los objetos contenidos en los envoltorios son muchos y variados, vale la pena recordar las concordancias simbólicas entre estos objetos.

En la tabla 2 (Anexo) resumimos lo visto sobre el contenido del envoltorio de Huitzilopochtli. Como pudimos ver, las fuentes no describen específicamente el contenido del envoltorio, sino que dan por hecho que el dios viene cargado, por lo que la información sobre los objetos contenidos del envoltorio de Huitzilopochtli es escasa.

¹¹⁰ *La Historia de los mexicanos por sus pinturas* cuenta que durante la migración, al perder la batalla en Chapultepec, los mexicanos entregaron “el pedazo de tela y el taparrabo de Huitzilopochtli, y se pusieron a su servicio” (HMP, 2005: 52). La *tilmatli* que se usaba como capa generalmente iba acompañada de un *maxtlatl* o taparrabo con el mismo diseño, haciendo juego (Anawalt, 1981: 21 y ss), pero no podemos asegurar que en esta referencia se trate de un envoltorio.

¹¹¹ A través de dicho guía se manifestaba el dios, luego de cuatro años de muerto.

¹¹² Véase página 49 de este trabajo.

Envoltorio de Tezcatlipoca

Cuando Pomar habla de los envoltorios de Tezcatlipoca y Huitzilopochtli que se encontraban en Tetzco, nos dice que ambos bultos estaban formados de “muchas mantas muy ricas y muy blancas”, aunque en el envoltorio de Tezcatlipoca, la manta que estaba en contacto con los objetos contenidos “era pintada de osamenta humana” (Pomar, 1986: 59). Esto es, tenía un diseño *omicallo*.

En el envoltorio de Tezcatlipoca hay por lo menos dos versiones sobre su contenido. Por un lado, “un espejo de alinde, del tamaño y compás de una media naranja grande, engastado en una piedra negra tosca. Estaban, con ella, muchas piedras ricas sueltas, como eran chalchihuites, esmeraldas, turquesas, y de otros muchos géneros” (Pomar, 1986: 59). Por el otro, el envoltorio tenía un hueso del muslo de Tezcatlipoca. Según la relación de Las Casas, Tezcatlipoca, dios fundador de Tezcoco, “se metió en el volcán de la Sierra Nevada, que está cerca de allí, e que de aquel lugar les envió el hueso de su muslo, el cual pusieron en su templo por su principal dios” (Las Casas, 1967, I: 643).

En los códices, sin embargo, para representar el elemento diagnóstico del dios se recurrió al espejo humeante. Véase por ejemplo el *Códice Azcatitlan*, donde hay dos versiones gráficas del mismo motivo (fig. 22).¹¹³



Fig. 22. Dos versiones del envoltorio de Tezcatlipoca. Láms. 3 y 7, *Códice Azcatitlan*.

¹¹³ El *Lienzo de Jucutacato* narra el nacimiento y peregrinación de los antepasados nahuas de los habitantes de Jicalán (Xihquilan), Michoacán, quienes abandonan el lugar mítico de su creación, un recipiente de piedras preciosas, “cargando el bulto sagrado de Tezcatlipoca, su dios patrono” (Roskamp, 2010: 48). Tezcatlipoca, nos dice Hans Roskamp, se manifestaba ante ellos “en forma de su *nahual*, una gran ave con un disco resplandeciente encima de la cabeza. Para invocar a Tezcatlipoca se llevaba a cabo un ritual especial ante el envoltorio o bulto sagrado (el *tlaquimilolli*) que lo representaba” (Roskamp, 2013: 50). Resulta interesante observar que el elemento diagnóstico del ave con disco resplandeciente –y que se ubica más bien por encima del bastón de mando del cargador–, podría vincularse también y muy estrechamente con Huitzilopochtli, pues no sólo los personajes del lienzo son nahuas, sino que como vimos en el apartado anterior, al numen mexica se le representaba por medio de un colibrí o de un águila.

Envoltorio de Itzpapalotl o de Mixcoatl-Camaxtle

Por estar tan vinculados en los relatos de algunas fuentes, los envoltorios de Itzpapalotl o de Mixcoatl-Camaxtle se confunden. Es el bulto sagrado de la diosa Itzpapalotl el que en las fuentes coloniales presenta más variaciones. La *Leyenda de los soles* nos cuenta que al quemarse la diosa, estalló varias veces arrojando pedernales de diferente color; de entre ellos, los *mimixcoa* tomaron el pedernal blanco y lo envolvieron en una manta. El texto nos dice que “Mixcóhuatl adoró por dios al pedernal blanco, al cual envolvieron” (LS, 1975: 124). Una variante de la formación del envoltorio la encontramos en los *Anales de Cuauhtitlan*. El mito nos cuenta que al quemar a la diosa, los *mimixcoa* “con su ceniza se empolvieron y se pintaron ojeras. Y así que se acabó de hacer el *tlaquimilolli* [...] se aparejaron todos en el punto llamado Mazatepec” (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975: 3). Más adelante, la fuente refuerza la información sobre el contenido del envoltorio de la diosa. Durante una guerra, se nos dice, los atenchicalcas quemaron el templo de Mixcoatl, ganando la batalla. Un soldado subió al templo y “tomó las cenizas de Itzpapálotl, que se decían *tlaquimilolli* (envoltura o lío), etc., de que estaban llenas dos cañas duras de pluma rica” (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975: 51). En esta última referencia, el contenedor cambia, pues ya no es una manta sino dos cañas duras de pluma rica; sin embargo, es muy importante que la fuente le llame *tlaquimilolli* a este tipo de contenedor, pues amplía la idea de que existían diversos tipos de contenedores sagrados, y que quizá a todos se les decía *tlaquimilolli*. La variante más radical la encontramos en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, donde Mixcoatl toma por dios a un venado de dos cabezas y lo carga en su espalda para ir a la guerra (HMP, 2005: 37). En esta referencia queda la duda de que se trate del envoltorio de Itzpapalotl; sin embargo, el hecho presenta los atributos de un envoltorio (cuero del venado) y de una divinidad que se carga en la espalda. Más adelante, cuando los mexicanos se dividen en Tlacuchcalco, se dice que “cada uno de los que se apartaban llevaban sus armas y los que allí quedaron tomaron la manta y el cuero del venado de Mixcoatl” (HMP, 2005: 48). Al partir, los mexicanos también recogen las flechas de Camaxtle por armas (HMP, 2005: 48).¹¹⁴ Muñoz Camargo cuenta que en Tlaxcala el fraile

¹¹⁴ Gráficamente, encontramos puntas de flecha en el envoltorio de la lámina 36 del *Códice Borgia*. Sin embargo, pese a que las flechas y el arco de Mixcoatl-Camaxtle son objetos representativos de este dios y aunque se les adoraba como reliquias, no

Diego de Olarte, al desbaratar el bulto de Camaxtle que escondía don Gonzalo Tecpanecatl, señor de la parcialidad de Tepeticpac,

[...] dentro de un cofrecillo de palo, hallaron en las cenizas unos cabellos rubios, porque afirman los antiguos viejos que fue un hombre blanco y rubio. Y ansimismo le hallaron dentro de las cenizas una piedra esmeralda, porque se la solían poner a los hombres famosos en medio de sus cenizas amasadas hechas una [espacio en blanco] con sangre de niños muertos que para este efecto mataban, las cuales piedras decían que eran el corazón de los hombres de valor (Muñoz Camargo, 1998: 236).

Por su parte, en los *Memoriales* se registra que el envoltorio de Mixcoatl también contiene los palos para hacer el fuego (Motolinía, 1971: 13).

Envoltorio de Quetzalcoatl

La *Historia Tolteca Chichimeca* narra que en las migraciones de los nonoalca chichimecas, los *tamacazqui*¹¹⁵ Couenan y Atecatl son los encargados de cargar el envoltorio sagrado, la espina y la vara “propiedad de Quetzalcoatl” (HTC, 1989: 135), aunque no precisa si la espina de que se habla es materialmente parte del contenido del envoltorio del dios. La *Relación de Cholula* confirma que en el templo de dicha ciudad se encontraba “la imagen de Quetzalcoatl que estaba en el dicho templo grande, hecha de bulto y con barba larga” (Rojas, 1985: 130). Por su parte, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl nos cuenta que cuando Topiltzin, señor de Tula, murió, “mandó que con él quemasen todo el tesoro que tenía. Tuvieronlo cuatro días por quemar, al cabo de los cuales lo quemaron y cogieron la ceniza que se hizo de su cuerpo, y echáronla en una bolsa hecha de cuero de tigre” (Ixtlilxóchitl, 1975, I: 387). Muñoz Camargo también habla del contenido del envoltorio de Quetzalcoatl. A las cenizas recogidas y amasadas con sangre de niños, pusieron “piedras preciosas como corazón” (Muñoz Camargo, 1984: 132). Ahora bien, la única representación del envoltorio en los códices está en la lámina 1 del *Códice Xolotl* (fig. 23), que se hace evidente a nuestros ojos por la conjunción entre un bulto de mantas blancas, en el que se indica el nombre calendárico de Ce Acatl Topiltzin

tenemos la certeza de que formaran parte del contenido del envoltorio sagrado del numen chichimeca. Al estar vinculadas con Mixcoatl-Camaxtle, las flechas no son sólo elementos importantes en la cacería o la guerra, también se encuentran relacionadas con la ceremonia de toma de posesión, que se hacía siempre que alguien llegaba al poder o conquistaba una región o ciudad.

¹¹⁵“Ministros y servidores de los templos de los ídolos” (Molina, 2008, II: 124v).

Quetzalcoatl, sobre una serpiente enrollada.



Fig. 23. Envoltorio de Quetzalcoatl. Lámina 1, *Códice Xolotl*.

Finalmente, vale la pena recordar que Quetzalcoatl deja a los habitantes de Cholula piedras verdes que ellos conservaban como reliquias (López de Gómara, 1966, II: 123). Tenemos así alusiones a espinas, piedras preciosas y a su vara. También a algunos rasgos físicos, así como la ceniza de su cuerpo. Los significados de estos contenidos los podemos revisar en el apartado sobre el contenido de los bultos el capítulo 2 de este trabajo.¹¹⁶ Debe recordarse que el contenido del envoltorio de 9 Viento, símil de Quetzalcóatl para los mixtecos, es un cuchillo antropomorfo de pedernal (*Nuttall*, lám. 15-II).

Envoltorio de Cinteotl y Chicomecoatl

Fray Francisco de Burgoa habla de la existencia de un importante culto a un envoltorio cuyo contenido era una mazorca de maíz, en Quiegolani (Hermann, 2008: 80): durante la cosecha, los zapotecos escogían la mazorca más grande y mejor formada, y luego de vestirla con ropas hechas a su medida y adornarla con piedras verdes, era colocada en un altar donde se le hacían ofrendas (Burgoa, 1997, 2: 332r y v). En el centro de México tenemos un envoltorio similar, asociado a Cinteotl, dios del maíz. Está claramente representado en la sección de trecenas del *Códice Telleriano-Remensis*, donde vemos que el numen lleva su propio envoltorio de mantas blancas, en que carga dos mazorcas de maíz (Quiñones Keber, 1995: fol. 14r) (fig. 24).¹¹⁷

¹¹⁶ Véase la página 17.

¹¹⁷ Obsérvese que el envoltorio de Cinteotl del *Códice Telleriano-Remensis* (fig. 24) es del mismo tipo que el envoltorio de Quetzalcoatl dibujado en el *Códice-Xolotl* (fig. 23).



Fig. 24. Envoltorio de Cinteotl. Folio 14r, *Telleriano-Remensis*.

Por su parte, en la lámina 3 del *Códice Azcatitlan*, el penúltimo sacerdote de izquierda a derecha, que lleva por antropónimo el signo de una flor, carga la imagen de Chicomecoatl (Hermann, 2012: 126), representada por su nombre calendárico *chicome* “siete”, *coatl* “serpiente” (fig. 25).



Fig. 25. Envoltorio de Chicomecoatl. Lám. 3, *Códice Azcatitlan*.

Dioses en forma de envoltorio

Finalmente, en este apartado recordaremos al lector que siete de los 20 dioses patronos de las trecenas del *Codex Vaticanus 3773* –mejor conocido como *Códice Vaticano B*–, están representados en forma de envoltorios sagrados (láms. 59-65).¹¹⁸ Todos estos dioses aparecen

¹¹⁸ Los dioses patronos de las trecenas también aparecen en otros códices (*Borgia*, *Borbónico*, *Tonalamatl Aubin*, *Vaticano A*

sentados en tronos (Anders, *et. al.*, 1993b: 268) y rodeados de objetos mánticos (figs. 26 a-f).



Figs. 25a, b, c y d. Cihuateotl, Iztlacoliuhqui-Ixquimilli, Tlazolteotl y Xipe. Láms. 59-62, *Vaticano B*.



Figs. 26e, f y g. Itzpapalotl, Xolotl y Chalchiuhtotolin. Láms. 63-65, *Vaticano B*.

Los dioses patronos representados en el *Vaticano B* son los siguientes: para la trecena 1 Mono, Cihuateotl o Patecatl (fig. 26a); para la trecena 1 Lagartija, Iztlacoliuhqui-Ixquimilli (fig. 26b), donde resaltamos el vocablo *quimilli* para el envoltorio sagrado; para la trecena 1 Movimiento, Tlazolteotl (fig. 26c); para la trecena 1 Perro, Xipe (fig. 26d); para la trecena 1 Casa, Itzpapalotl (fig. 26e); para la trecena 1 Zopilote, Xolotl (fig. 26f), cuya manta es similar a la del envoltorio del *Borgia*; y para la trecena 1 Agua, Chalchiuhtotolin (fig. 26g) (Anders, *et. al.*, 1993b: 280-285). En las imágenes aquí presentadas podemos ver que cada uno de estos dioses envueltos tiene un diseño particular de manta y variaciones en la forma de representar los envoltorios.

La aparición de los dioses en forma de envoltorio del *Vaticano B* prueba la idea con que arrancamos este estudio: que una de las formas de representar a los dioses es a través de

y *Telleriano-Remensis*). Sólo los indicados en el *Vaticano B* se representan como envoltorios. En la lamina 26 del *Borgia* hay una veintena dividida en periodos; en ella, los patronos de estos periodos están representados como bultos mortuorios. Lo veremos en el capítulo 4. Véase el estudio de Gutiérrez (1986), quien además de los envoltorios sagrados, habla de las figuras incompletas en los códices.

sus envoltorios, y por tanto, también por los elementos que constituyen el bulto, es decir, por sus mantas y por los objetos contenidos en ellas.

FUNCIONES DE LOS ENVOLTORIOS SAGRADOS

Aunque puede suponerse que cada *tlaquimilolli* o *quimilli* tenía funciones particulares, asociadas con la divinidad que representaba, en este apartado delimitaremos cuatro funciones principales de los envoltorios sagrados, ya establecidas por Olivier en sus artículos dedicados a los bultos (1995, 2006b y 2007).

1. El envoltorio sagrado comunica con la divinidad

Un aspecto fundamental de la religión es que los dioses siempre se comunican con sus fieles. En la tradición mesoamericana, el dios patrono quien se comunica con sus devotos (López Austin, 1973: 48-49, 56 y ss.), entre otras vías, por medio del envoltorio sagrado. A través de su representación como *tlaquimilolli*, la divinidad dicta su voluntad a los sacerdotes y éstos a los fieles. Los largos procesos de migración de los pueblos llegados al centro de México son un claro ejemplo de esta forma de comunicación. Desde su partida de Aztlán, y a lo largo de todo el camino, Huitzilopochtli no sólo se manifiesta a los sacerdotes mexicas en sueños,¹¹⁹ sino hablándoles directamente:

[...] se les apareció el demonio en la representación de un ídolo y diciéndoles que él era el que los había sacado de la tierra de Aztlán y que le llevaran consigo, que quería ser su dios y favorecerles en todas las cosas y que supiesen que su nombre era Huitzilopochtli [...] pidiéndoles que le hiciesen silla y sitio en que le llevaran; la cual hicieron luego de juncos (Torquemada, 1975, II: 114).

La posible imagen de este hecho quizá pueda verse en la primera lámina de la *Tira de la peregrinación*, en la que observamos cómo Huitzilopochtli, en una cueva al interior de

¹¹⁹ Por ejemplo cuando los mexicas encuentran el lugar prometido: “apareció Huitzilopochtli en sueños a uno de sus ayos, que se decía Cuauhtloquetzqui, y díxole: «ya estareis satisfechos como yo no os he dicho cosa que no aya salido verdadera: ya aueis visto y conocido las cosas que os prometí ver en este lugar, a donde yo os e traído; pues esperá, que aun mas os falta por ver. Ya os acordareis cómo os mandé matar a un sobrino mio que se llamaba Copil y os mandé que le sacades el corazón y que lo arrojasedes entre los carricales y espadañas, lo qual hicisteis; pues sabed que ese corazón cayó encima de una piedra del qual nació un tunal, y es tan grande y hermoso, que un aguila hace en él su habitacion y morada [...] pues a ese lugar donde allaredes el tunal con el aguila encima, le pongo por nombre Tenochtitlan»” (Durán, 1995, I: 89).

Teoculhuacan, con yelmo de colibrí, dentro del arca de juncos, les pide a sus devotos, por medio de vírgulas de la palabra, que comiencen el éxodo (fig. 27). Habrá que profundizar a este respecto.¹²⁰



Fig. 27. La salida de Aztlan. Lámn. 1, Tira de la peregrinación.

Ejemplos de este tipo de comunicación abundan en las fuentes. Casos relevantes en que los dioses hablan con sus fieles para guiar la migración también son el de Camaxtle, patrono de Tlaxcala, quien “hablaba con ellos y les decía y revelaba lo que había de suceder y lo que habían de hacer, y en qué partes y lugares habían de poblar y permanecer” (Muñoz Camargo, 1998: 78-79), y el de Tezcatlipoca, patrono de Tetzaco, quien les hablaba “en voz humana, para que pasasen adelante y no parasen ni asentasen en las partes que, viniendo, pretendieron parar y poblar, hasta que llegaron a esta tierra de los *chichimecas aculhuaque*. Donde, llegados, no les habló más” (Pomar, 1986: 59).¹²¹ Al fundar el *altepetl*, el envoltorio se coloca en el templo y deja de hablar, quizá porque ha cumplido su función de guía (Castañeda de la Paz, en prensa). Con el hecho de habitar el templo, suponemos que el dios en forma de envoltorio legitima el lugar elegido por él mismo, al pueblo que allí se asienta, así como al nuevo linaje, y con la ceremonia de entronización extiende su poder al gobernante.¹²²

¹²⁰ Para Hermann (comunicación personal) más bien nos encontramos ante un pequeño templo con hojas, donde se puede observar la abertura del lado derecho a manera de cobertizo.

¹²¹ Más ejemplos: Tezozomoc (1975: 17), Castillo (2001: 122-123), *Historia Tolteca Chichimeca* (1989: 137) y *El Título de Totonacapan* (1983: 186).

¹²² “Unos nacen, ya hombres-dioses, cincuenta y dos años antes de su muerte. Otros mueren cincuenta y dos años después de haber recibido el mando. Otros más, según Ixtlilxóchitl, gobernarán durante cincuenta y dos años. Son éstos, al parecer, ya simples gobernantes [...] Hay, según estos datos, elementos para suponer que el poder del fuego divino que se alojaba en el pecho de los hombres-dioses y de los gobernantes tenía por duración cincuenta y dos años, un siglo. Hombres-dioses van y hombres-dioses vienen al cumplirse los ciclos [...] Vuelve el fuego a nuevos hombres-dioses, y vuelven los dioses a ratificar

2. El envoltorio sagrado otorga el poder político

La entronización y la toma de posesión son dos fenómenos estrechamente relacionados pero diferentes (Oudijk, 2002: 102, nota 4).¹²³ La entronización, nos dice Oudijk, puede ser considerado el momento supremo de legitimación de un señor:

Ésta representa la ceremonia que inaugura su llegada al poder, pero también está relacionada con el principio del tiempo, como ambos eventos lo están intrincadamente en el plano cosmogónico. De esta manera, la entronización del señor es representada como el primer amanecer; consecuentemente, los diferentes elementos que forman parte del ritual estarían relacionados con los distintos elementos que constituyen la historia sagrada de la creación del mundo mesoamericano. Por ello, un señor se convertiría en la personificación del sol, y como tal, es esencial para el frágil equilibrio del mundo. Sus sujetos eran entonces responsables de la continuidad del cosmos y, obviamente, harían cualquier cosa para salvaguardarlo. Más aún, la ceremonia es una forma de revivir la inauguración del linaje o casa y su ancestro fundador; el ancestro deificado en el bulto sagrado. La relación de sangre entre el señor y este fundador justificaba la posición del primero (Oudijk, 2002: 126-127).

Pese a que Sahagún y otros frailes describen algunos rituales de entronización de los gobernantes mexicas, la información no es abundante ni exacta. Ejemplos de regiones como la mixteca, la zapoteca, la maya, el valle poblano-tlaxcalteca y Guatemala, nos han permitido reconstruir los momentos, los elementos y la importancia de este rito. En esta reconstrucción queda claro que el bulto sagrado fungió como un elemento legitimador, debido a su capacidad de conferir poder al soberano, pues poseer el *tlaquimilolli* no sólo permitía tener el derecho a recibir la fuerza divina proveniente de los dioses para poseer el poder político, sino que

el pacto cuando truena el cielo y aceptan la ofrenda que el pueblo hace. Por esto Huitzilopochtli mismo enciende el fuego nuevo para los mexicas. Sin embargo, un buen día el pueblo queda a tal punto estabilizado que ya sus envoltorios sagrados no tienen necesidad de hablar, o el dios dice por último, despidiéndose de ellos, que regresará en tiempos en que verdaderamente se precise su vuelta o hacia el fin del mundo” (López Austin, 1973: 134-135).

¹²³ La toma de posesión constaba de varias etapas, y la primera de ellas consistía en tirar flechas hacia los cuatro puntos cardinales (Oudijk, 2002: 102). El resto de etapas de esta ceremonia eran: “2) Hacer el Fuego Nuevo así como otros ritos y ceremonias relacionadas. 3) Mandar a cuatro señores para tomar posesión de la tierra. 4) Demarcación de las tierras. 5) División de la tierra entre los nobles” (Oudijk, 2002: 102). Disparar una flecha en la tierra se relaciona siempre con una conquista y, por conexión, con una apropiación de la tierra (Oudijk, 2002: 104). El hecho de que las flechas formaran parte del contenido de envoltorios sagrados confirmaría la relación de los bultos con los procesos de legitimación de los gobernantes, pues esta ceremonia “es una forma de revivir la inauguración del linaje o casa y su ancestro fundador; el ancestro deificado del bulto sagrado” (Oudijk, 2002: 126), sin embargo, no hay certeza de su contenido. Jansen considera que en entre los pueblos mixtecos la flecha sagrada aparece como objeto ceremonial en diversos contextos, “donde juega un papel semejante al cetro o bastón de mando” (Jansen, 1997: 88), es decir, como símbolo de autoridad y legitimador del poder político, y su papel es semejante al de los palos para encender el fuego: “el palo para taladrar el Fuego Nuevo llega a ser identificado iconográficamente con la flecha de la conquista, la flecha de poder como cetro en manos del gobernante y la flecha que se tira a las cuatro direcciones durante el rito de la toma de posesión” (Jansen, 1997: 92).

implicaba transformación y legitimación para fundar señoríos y regular el orden cósmico.

En Guatemala, los mitos quichés relatan cómo los indígenas recibieron de Nacxit los envoltorios sagrados, considerados fuente de poder, con los que fundarían sus señoríos: “reciban este Pisom C’ac’al. Guárdenlo por el momento en una forma ordenada. Todavía no hemos encontrados nuestras montañas donde surgirán el poder y la gloria. Allí se abrirá esta señal del señorío que vino de donde sale el sol” (*El Título de Totonicapán*, 1983: 185).

En las comunidades mixtecas también se realizaban rituales ante ciertos bultos vinculados con el acceso al poder; los envoltorios ante los que se hacían estas ceremonias eran los denominados bultos esféricos simples o bultos con cabeza de *ñuhu*. Jansen considera que el contenido del bulto esférico en términos mixtecos es *ñuhu*:

La sospecha se ve confirmada por varios ejemplos en que el culto al Bulto Esférico tiene sobrepuesta la cabeza de un *ñuhu* –estos se presentan en el *Códice Selden*, de tal manera que el bulto con cabeza de *ñuhu* parece ser equivalente al Bulto Esférico simple. Otros ejemplos se encuentran en el *Códice Colombino*. Suponemos que el concepto *ñuhu* es implícito en el Bulto esférico y por lo tanto se suprime en la mayoría de los casos (Jansen, 1982: 319).

¿A qué se refiere cuando nos dice que el contenido del envoltorio es *ñuhu*? El culto al *ñuhu*, explica el autor, “pudo haber sido tanto reverencia a (y revivencia de) los hechos y poderes ancestrales como el respeto debido a las fuerzas de la naturaleza” (Jansen, 1982: 324-325). Al morir, los gobernantes mixtecos obtenían el título de *ñuhu*, “Dios” o “Espíritu Divino” (Jansen, 1997: 75), y como *ñuhu*, “fueron considerados tanto fuerzas de la naturaleza como fundadores de dinastías” (Jansen, 1982: 325). En los códices mixtecos, el culto al envoltorio sagrado es una obligación del nuevo rey y parte fija de sus ceremonias de tomar posesión (Jansen, 1997: 83). En el *Códice Selden*, los personajes importantes hacen ofrendas de copal y piciete ante el bulto con cabeza de *ñuhu*, previos a la ceremonia de matrimonio, es decir, antes de ocupar plenamente su posición dentro de la dinastía (Jansen, 1982: 321) y durante las ceremonias de entronización (Hermann, 2008: 85)¹²⁴ (fig. 28).

¹²⁴ En este documento un par de envoltorios se fabrica con las reliquias de los antepasados (*Selden*, lám. 3). Para abundar sobre las ofrendas hechas a los envoltorios véase Olivier (2007: 295 y ss).



Fig. 28. Rituales ante el bulto de ñuhu. Lám. 5, *Códice Selden*.

En el *Códice Nuttall* (lám. 52) también observamos estos rituales: el señor 8 Venado hace ofrendas ante el envoltorio sagrado, precedentes a la ceremonia de perforación de la nariz, una de las etapas en los ritos de acceso al poder. Jansen propone que:

[...] el culto al Bulto Esférico, o sea el culto al ñuhu que realizan los caciques, conmemora las actividades primordiales de los fundadores divinizados de las dinastías. Dichas actividades en *Vindobonensis* se representan como las ceremonias del Fuego Nuevo, con las que aquellos fundadores ritualmente delimitaron los cacicazgos e institucionalizaron la vida ceremonial (Jansen, 1982: 324).

Por su parte, para Hermann el culto al envoltorio no se limita (o fue exclusivo) de los rituales de entronización por parte de los gobernantes,

[...] sino que llegó a constituirse como la principal manifestación de la religiosidad mixteca en diversos ámbitos de la comunidad. Es decir, hemos considerado la posibilidad, de acuerdo con las fuentes del siglo XVI, de que el culto a los dioses mixtecos se hacía principalmente a través de las imágenes guardadas en envoltorios, lo que llegó a conformarse como una práctica común dentro del fenómeno religioso mixteco (Hermann, 2008: 87).¹²⁵

En la iconografía maya clásica también aparecen los envoltorios sagrados indicando acceso al poder. En diversas estelas es posible observar el glifo que los representa (fig. 29).

¹²⁵ Algunos documentos donde Hermann observa el culto a las imágenes guardadas en los envoltorios, son los *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuatlán 1544-1546* (1999: 137, 164, 173, 178, 181, 183), y la *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América* de fray Francisco de Burgoa (1997, 1: 156v).



Fig. 29. Glifo T684a. Tomado de Berlin (1977: 107-110, 183).

Lo identificaron Linda Schele y Jeffrey H. Miller (1983: 61-94) y lo denominaron T684a.¹²⁶ Los investigadores consideran que formaba parte de las expresiones utilizadas para significar el acceso al poder. A estos resultados los precedieron las investigaciones de Thompson (1962), Tatiana Proskouriakoff (1963, 1964) y Merle Greene (1972), quienes lo estudiaron en estelas de Yaxchilan.¹²⁷ Con base en esos trabajos, el glifo “podría ser el *Pizom kakal*, como lo llamaron los quichés (o una forma análoga), y que podría tratarse no de una lectura fonética sino de un signo cuyo origen fue el pictograma del objeto mismo y terminó entendiéndose y leyéndose como logograma con base en su nombre original” (Ayala, 2002: 106).

En la región de Puebla contamos con el *Mapa de Cuauhtinchan 2*, donde están representados aproximadamente 14 bultos sagrados, muchos de los cuales llevan adornos de papel doblado, como los representados justo en la salida de Chicomoztoc (fig. 30a).



Fig. 30a. Salida de Chicomoztoc, *Mapa de Cuauhtinchan 2*. En los detalles se observa la salida de los migrantes cargando envoltorios sagrados y el ritual del fuego Nuevo.

¹²⁶ Este glifo puede estar compuesto por la combinación de los signos para la Luna T682 o T683, más el glifo T60, un lazo que lo anuda (Ayala, 202: 103 y ss.). Ayala plantea que T684a lleva el signo de la Luna porque al funcionar como el numeral 20, indica el fonema *kal*.

¹²⁷ Las imágenes de dichos envoltorios se encuentran en los dinteles D.1, 5, 7, 32, 53 y 54, y en la estela E.9 de La Florida. En estas imágenes, son mujeres las que sostienen el bulto (Ayala, 2002: 13-14).

Olivier observa actividad ritual asociada con los envoltorios sagrados, en dos momentos claves, vinculados con el encendido del fuego nuevo: al inicio de la migración chichimeca, cuando los migrantes salen de Chicomoztoc cargando sus envoltorios, y en los ritos vinculados con la entronización de los líderes chichimecas (fig. 30b).



Fig. 30b. Rituales con envoltorios sagrados, *Mapa de Cuauhtinchan 2*.

Si como piensa Olivier, los envoltorios contenían los huesos o reliquias del dios patrono, el nexo entre los objetos contenidos y el ritual del fuego nuevo sugiere varios significados: el nacimiento de gente o la adquisición de los rasgos característicos al dejar el lugar de origen; la fundación de una ciudad o señorío, o la inauguración de una casa o templo; el acceso al poder de una nueva autoridad o la fundación de un nuevo linaje al ganarse una conquista; o la creación de una nueva temporalidad al principio de una nueva era (Olivier, 2007: 301).¹²⁸

En este sentido, alcanza trascendencia la interpretación de Castañeda de la Paz sobre el envoltorio de Huitzilopochtli sustraído del Templo Mayor de Tenochtitlan y guardado para siempre en la memoria de los tiempos, pues,

[...] su fuerza divina era la que legitimaba la fundación de Tenochtitlan y a sus *tlatoani* en el gobierno de la ciudad. Eso quizás explique el ahínco con el que lo ocultaron. Considerando que el centro ceremonial de Tenochtitlan se hallaba ahora ocupado por un nuevo grupo en el poder, ocultarlo era una manera de salvaguardar la legitimidad del linaje y su posible vuelta al centro legitimador de ese poder (Castañeda de la Paz, en prensa).

¹²⁸ Olivier (2007: 302, trad. mía) finaliza diciendo que “el hecho de que estos rituales tuvieron lugar en cuevas o estructuras rituales a los que Barbara Fash relaciona con el agua y el inframundo –el cual fue comparado como un útero en toda Mesoamérica–, es también significativo (Reunión en Puebla, 2004). Fecundación, guerra, sacrificio, iniciación, fundación y adhesión al poder, claramente los creadores del *Mapa de Cuauhtinchan 2* supieron expresar, en unos pocos elementos simbólicos integrados en su *tlaquimilolli*, los conceptos fundamentales de la cosmovisión mesoamericana”.

Finalmente, sólo nos resta agregar que este poder, fuerza divina o fuego que transmitía el envoltorio para entronizar y legitimar a los gobernantes, sólo se adquiriría mediante la apertura del envoltorio sagrado, en un ritual específico y con la preparación necesaria de los especialistas, ya sea por la fuerza que liberaba dicho paquete sagrado, ya sea por el uso de las diversas mantas divinas cargadas de energía, ya sea porque, como piensa Olivier (2008: 265), los *tlatoani* usaban las mantas divinas que estaban contenidas en el envoltorio.

3. El envoltorio sagrado favorece la victoria en la guerra

La guerra es un acontecimiento relevante en la historia de los mexicanos, pues funge como el factor fundamental por el que el señorío mexica se convierte en un imperio. Ésta se vincula de varias formas con los dioses que durante la migración vienen contenidos en los envoltorios, arcas o cestillas. El dios Huitzilopochtli evidencia su vocación guerrera al buscar pelear con los diversos pueblos para salvar al suyo y colocarlo en el lugar privilegiado que le tiene destinado. De ello hay varios ejemplos, como los momentos en Coatepec, Chapultepec o la batalla en Culhuacan, que serán revisados en este apartado.¹²⁹ La participación de los envoltorios en el contexto de la guerra presenta aristas relevantes que vale la pena destacar.

A. LOS MITOS JUSTIFICAN EL VALOR ATRIBUIDO A LAS RELIQUIAS EN LA GUERRA

En los *Anales de Cuauhtitlan*, el texto recuerda cómo los *mimixcoa*, con las cenizas del bulto de Itzpapalotl, se untan el cuerpo y el contorno de los ojos para irse a la guerra (AC, 1975: 3). Olivier cree que esta “pintura de guerra”, como él la llama, estaba destinada a “apropiarse” de la diosa contenida en el paquete (Olivier, 1995: 118). En todo caso, dadas las reflexiones que hemos venido haciendo, diremos que de lo que se apropiaban era en realidad de la fuerza contenida en el bulto, para allegarse de valor. Por otra parte, el fémur de Tezcatlipoca pudo tener un uso particular en la guerra (Las Casas, 1967, I: 643), pues como hemos visto, se creía

¹²⁹ Es memorable el caso de la provocación que hace el dios a Achitometl, rey de Culhuacan, cuando sacrifica a una hija suya para desollarla y cubrir el cuerpo de un joven mancebo mexica, quien mediante este rito encarnará a Toci, la diosa madre o abuela de Huitzilopochtli. El dios dice a sus vasallos: “es necesario que la ocasion de dexar éste donde agora moramos, no sea con paz sino con guerra y muerte de muchos, y que empecemos á leuantar nuestras armas, arcos y flechas, rodela y espadas, y demos á entender al mundo el valor de nuestras personas” (Durán, 1995, I: 85). Cuando el rey de los culhuas entra al templo de Huitzilopochtli para adorar a la diosa, descubre que la piel de su hija cubre el cuerpo del joven mancebo que representa a la diosa, como si fuera una vestimenta. Como veremos en el siguiente capítulo, usar la piel como una vestimenta divina se une a las reflexiones que hacemos en esta investigación sobre las mantas de los envoltorios sagrados.

que adorar el fémur que se envolvía en papel o manta de los guerreros sacrificados (*malteotl*), ayudaba en las victorias (Durán, 1995, I: 335). Encontramos referencias similares a esta idea. En un proceso de 1539 hecho por el obispo fray Juan de Zumárraga a don Andrés, indígena originario de Culhuacan, el acusado declara que cuando los españoles se acercaban a Chalco, Papalotecatl, su padre, fue llamado por Moctezuma. Papalotécatl enseñó al gobernante un códice en el que escogió a la diosa Chantico para visitarla. “Decían de este diablo o ídolo que estaba hecho de tal forma que se podía quitarle el muslo y la pierna y que, cuando iban a la guerra, en las tierras de los que debían conquistar, tomaban este muslo o esta pierna del ídolo y, con ellos golpeaban la tierra, y así –decían– vencían, conquistaban y sometían a sus enemigos” (*Procesos...*, 1912: 179-180, 183). Esta información parece coincidir con la del sacerdote guía representado en la salida de Chicomoztoc que porta en su mano una pierna, siendo interesante la presencia de envoltorios en este contexto (fig. 30a).

B. LOS ENVOLTORIOS CONFIEREN ENERGÍA PARA LA REALIZACIÓN DE LA CONQUISTA

Cuando los ejércitos salían a alguna campaña militar, eran acompañados por sacerdotes que “cargaban a sus dioses” (Sahagún, 1988: 523) en forma de envoltorios sagrados. Entre los *tlahuiztli* (divisas) que los guerreros llevaban a las conquistas, en los *Primeros memoriales* (1997: 78r) se encuentra pintado un armazón que se cargaba a la espalda (*tlamamalli*), sobre el cual se colocó un envoltorio sagrado, como indica la glosa en el documento (Seler, 1992, III: 45-46) (fig. 31).



Fig. 31. *Tlamamalli* con envoltorio sagrado. Fol. 78r, *Primeros memoriales*.

La versión en el *Códice florentino* es diferente, pero finalmente clara. Ahora es un demonio peludo el representado en la espalda del sacerdote que marcha frente a los guerreros que cargan las divisas (CF, 1979, VIII: 284v) (fig. 32). Sabemos que para los frailes, los dioses indígenas eran considerados demonios, por lo que quizá el *tlacuilo*, ya evangelizado, pintó al dios prehispánico desde la mirada cristiana, es decir, como un demonio cornudo, velludo y burlón, que va a la guerra (Olivier, 1995: 132, nota 13).



Fig. 32. Un hombre lleva a la guerra un dios pintado como demonio. Fol. 284v, *Códice florentino*.

Un caso ejemplar del apoyo del envoltorio en la guerra, lo vemos cuando los mexicas deciden si seguirán sometidos al señorío de Azcapotzalco, o lo combatirán. Durán nos dice que “estos sacerdotes tomauan á su dios en los hombros para contra los enemigos, lo qual pretendieron hacer para pacificar a los de Azcaputzalco y para vivir entre ellos, ó para con aquellos ponellos terror y espanto y atemorizallos” (Durán, 1995, I: 122). Sobre esto, podemos recordar aquí otros dos episodios. El mito descrito en la *Leyenda de los soles* en que Mixcoatl, luego de hacer el envoltorio con el pedernal blanco que brotó de la diosa Itzpapalotl, “lo cargó a cuestras y se fue a combatir en el lugar nombrado Comallan” (LS, 1975: 124), o cuando Moctezuma decide conquistar Cuetlaxtlan, y el pueblo atacado es apoyado no sólo por los huexotzincas, sino también por los cholultecas, quienes llevaron consigo “a su dios Quetzalcohuatl, porque

como siempre les hablaba el demonio por boca de este ídolo, quisiéronlo tener cerca para saber en todas ocasiones lo que mejor les estuviese y debiesen hacer” (Torquemada, 1975, II: 224). En la región mixteca también se llevan los dioses a la guerra. En la lámina 68 del *Códice Nuttall*, el legendario señor 8 Venado emprende un viaje de combate, en el que su acompañante, 2 Mono, carga el envoltorio (Hermann, 2008: 89-90).

C. UNA CONQUISTA O DERROTA SE ACOMPAÑABA DE LA CAPTURA DE LOS DIOS

Al perder el envoltorio sagrado en las conquistas, los pueblos perdían por tanto el poder que les confería gobernar, y quedaban sujetos al nuevo dueño del envoltorio. Veamos algunos ejemplos. Cuando los mexicanos perdieron la batalla en Chapultepec, tuvieron que aceptar el dominio del señorío de Culhuacan, entregando las reliquias de su dios. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* no aclara que los mexicanos, en la derrota, entregaran un bulto sagrado, pero sí las mantas o atavíos del dios patrono de los mexicas, que para el caso es lo mismo, pues están imbuidos de su fuerza o poder. La referencia dice explícitamente que los mexicanos entregaron “el pedazo de tela y el taparrabo de Huitzilopochtli, y se pusieron a su servicio” (HMP, 2005: 52). Sin embargo, en la *Tira de Tepechpan* los mexicanos sí entregan un envoltorio de mantas al señor de Culhuacan (fig. 33).¹³⁰



Fig. 33. Entrega del envoltorio sagrado al señor de Culhuacan. Lám. 4, *Tira de Tepechpan*.

¹³⁰ Quizá representando el momento de la capitulación, quizá mostrando el tributo que pagaban como tributarios.

En la parte inferior de la pictografía observamos cómo un hombre entrega el envoltorio al *tlatoani* sentado en un trono frente al cerro curvo. Escondido en el agua, tras unos juncos, un hombre observa la escena. El contexto de la imagen es claramente de guerra, pues sobre el personaje escondido un guerrero con escudo en mano blande una macana. La misma escena registrada en el *Códice Azcatitlan* muestra una versión diferente. Frente a la imagen de la batalla, entre los carrizales, se encuentra pintada una manta *xiuhtilmatli*, extendida junto a un glifo de espejo humeante, elemento diagnóstico de Tezcatlipoca, al lado de un escudo con bandera e insignias de guerra (fig. 34).

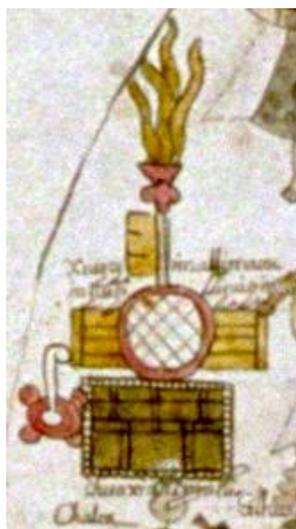


Fig. 34. *Xiuhtilmatli* con espejo humeante y escudo en la batalla de Chapultepec. Lám. 10, *Códice Azcatitlan*.

La glosa de la imagen dice: *xiuhchimalli macoc in huitzilihuitl ihuan xiuhtilmatli*, que Barlow traduce como “escudo de turquesa fue dado y manta de turquesa a Huitzilihuitl” (Barlow, 1995).¹³¹ Pese al sentido de la traducción de Barlow, el contexto de guerra nos hace pensar que más bien esta imagen podría estar representado la entrega del envoltorio de los mexicas a los vencedores, por parte de Huitzilihuitl. El hecho de que estemos ante un envoltorio de manta de turquesa, y del que tenemos muy pocas referencias, quizá nos indique que se trata del bulto de poder del líder mexica, quien luego de la entronización y como gobernante, sólo podía usar

¹³¹ Vale la pena recordar que en ese momento, Huitzilihuitl era el *tlatoani* de los mexicas, y que según la información de Durán, en la batalla fue capturado y muerto en Culhuacan (Durán, 1995, I: 82).

dicha manta. Es también interesante observar en esta imagen que el envoltorio pertenece a Tezcatlipoca y no a Huitzilopochtli, como debería suponerse por ser el numen mexicano; sin embargo, el que encontremos el espejo humeante confirmaría la presencia de Tezcatlipoca como un personaje importante en el ritual de entronización mexicana, y que el bulto que participa en la entronización o en la guerra, es el mismo, perteneciente al guía o gobernante.

Para concluir citaremos ejemplos más antiguos en que también se buscaba el control del envoltorio sagrado de los adversarios en contextos de guerra. Hablamos de Topiltzin Quetzalcoatl, quien tratará en varias ocasiones de apoderarse del envoltorio del dios Nauhyotecuhtli, de Teotenanco, sin lograrlo (Chimalpahin, 1991: 54-55), y de Mixcoatl, quien pierde la virtud de ganar batallas cuando le es robado por los chichimecas el venado de dos cabezas que cargaba en la espalda, y “por cuyo favor él vencía” (*HMP*, 2005: 37).

Resumiendo este apartado diremos que los mexicas cargan al dios para la guerra, como cargan el envoltorio durante la migración. El dios, en cualquiera de sus representaciones, ya sea en forma de envoltorio o de estatua, acompaña los procesos sociales de los pueblos. La fuerza sagrada del bulto “tenía que acompañar a cada gobernante no sólo en el momento de su entronización [...] sino también en situaciones particulares como la guerra, en la que el soberano tenía que recibir esa fuerza proveniente del bulto” (Hermann, 2008: 90). Enfrentamiento entre grupos y enfrentamiento entre dioses, la figura del dios patrono, al ser la máxima fuerza del pueblo, se convierte en un motivo fundamental para la conquista:

Llega a aparecerse físicamente en el combate, armado, y a pedir al dios celeste ayuda militar a favor de sus criaturas, aunque la forma más corriente de auxilio la da a través de su imagen o reliquia. «Vive entre ellos», como dice Alvarado Tezozómoc, y por eso lo ponen, como tutor y defensa, en el centro de la ciudad. «Guerrea por ellos», dice Durán, y lo llevan algunos al combate. Si en el dios –y en sus reliquias e imágenes– radica la fuerza, el hecho de que el enemigo llegue a la cima del templo, tome o destruya la imagen y queme la habitación, hace que se termine toda protección y motiva que el pueblo, sin más resistencia, se entregue al invasor: es inútil luchar más (López Austin, 1973: 59).

En definitiva, al perder el envoltorio se pierde el poder para gobernar y para luchar. En el

envoltorio radica esta fuerza, que es tomada por los victoriosos.¹³²

4. El envoltorio sagrado propicia la prosperidad agrícola

Pese a que sabemos que los envoltorios sagrados también se vinculan con los procesos agrícolas, pues su carga energética y su poder divino contribuyen al desarrollo de las plantas y de los frutos, dado su carácter generativo, la información para el centro de México es sumamente escasa. Motolinía registra para la fiesta de la veintena Huey tozotli una referencia a *cañas envueltas*: “Este día era cuando el maíz estaba ya grande hasta la cinta. Entonces cada uno cogía de sus maizales algunas cañas, y envueltas en mantas, delante de aquellas cañas, ofrecían comida y *atuli*; que es un brebaje que hacen de la masa del maíz” (Motolinía, 2007, I: 48). Quizá debamos revisar la información sobre la relación entre los envoltorios y los productos del campo en la región mixteca, donde el concepto *ñuhu*, como uno de los contenidos del envoltorio, se refería a las fuerzas de la naturaleza que, entre otras cualidades, “determinaban la fertilidad de la milpa” (Jansen, 1982: 325). También se tienen las descripciones sobre ofrendas al envoltorio de Dzavui, dios de la lluvia mixteco, para propiciar la lluvia (*Procesos...*, 1999: 183-184), o los relatos de Burgoa donde se dan gracias a los envoltorios por la cosecha del maíz. Un ejemplo claro está en los *Procesos por idolatria al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlan*, donde se relata una ceremonia en honor al maíz: “en una fiesta del demonio que se llama huicotuta, mandaba el dicho don Juan sacar todos sus demonios y desatados a cada envoltorio mataba una codorniz o otra ave y sobre ello llevaba al demonio y echábalos copal y los dichos papas se sacrificaban juntamente” (*Procesos...*, 1999: 181).¹³³

¹³² Seguramente por eso en Tenochtitlan había un recinto dedicado especialmente a guardar los dioses de los pueblos conquistados, un centro contenedor de fuerzas divinas.

¹³³ Etnografías contemporáneas nos muestran el uso de envoltorios, paquetes o cajas en los rituales agrícolas y de petición de lluvias: En la huasteca potosina, en un ritual de cosecha, vestida y envuelta se confecciona una muñeca de maíz, llamada *piloxanconetzi*, que representa a la Virgen de Guadalupe: “Dos mazorcas atadas forman el cuerpo. La abuelita primero le pone ropa interior o enagua de puntilla (cada ropa es una tela rectangular con un listón en la parte superior, que es donde se amarra), y luego la visten con otros dos trajes y listones antiguos. Con el pelo del elote forman una peluca roja” (Aktories y Camacho, 2006: 18). En Petlacala, en la mixteca nahua tlapaneca, existe un pequeño canasto (*chiquihuite*) que además de un lienzo colonial, contiene una figurilla de piedra estilo Mezcala que representa a la fundadora mítica de la localidad, María Nicolasa Jacinta, a quien se le hacen ofrendas para favorecer la agricultura y el cambio de gobierno. Los habitantes de Petlacala le llaman *teotl* a este paquete sagrado, e indican que María Nicolasa siempre debe estar cubierta con mantas y plásticos (Villela y Jiménez, 2011: 72). En la Cofradía de San Juan (Guatemala), el oficiante de un ritual de petición de lluvia viste las camisas que saca de un envoltorio sagrado (Mendelson, 1958: 121-125, en Gutiérrez, 1986: 26-27). En la Huasteca, en un ritual de fertilidad, los espíritus de las semillas, representados por figuras recortadas de papel, se guardan en un cofre de

Como pudo apreciarse, los envoltorio sagrados tienen funciones variadas, siendo una de las más importantes la relación con los ritos de entronización de los gobernantes. Estudios más avanzados seguramente ampliarán y clarificarán este conjunto de funciones que apenas alcanzamos a vislumbrar. En la tabla 3 (Anexo) resumimos lo visto sobre las funciones principales de los envoltorios sagrados.

cedro muy bello para evitar que regresen a sus cuevas. Este cofre sólo se abre una sola vez al año, durante el ritual (Sandstrom, 1991).

4. FENÓMENOS RELACIONADOS

En los capítulos anteriores llamamos la atención de ciertos fenómenos y objetos, que desde nuestro punto de vista comparten con los *tlaquimilolli* una característica fundamental: en todos ellos observamos una clara propensión a guardar o *contener* objetos sagrados, ya sea a través del envolvimiento de los cuerpos, o depositándolos directamente en cajas o cofres. Se trata de los bultos mortuorios; de petacas, cestas, cajas o cofres que preservaban objetos sagrados; y del hecho de vestir la piel de los sacrificados. Estos fenómenos u objetos no son los únicos que se inscriben en una misma lógica de significado. Por un lado, sabemos que los seres humanos representaban a la divinidad,¹³⁴ por lo que sus cuerpos se convertían en recipientes de lo sagrado. Por el otro, en la región maya, encontramos que las estelas eran envueltas en mantas en los rituales de acceso al poder y en la consagración de ciertos periodos de tiempo (Stuart, 1996), y que en los edificios importantes, principalmente en sus fachadas, se labraban representaciones de textiles, para indicar que estaban “vestidos” o “envueltos” (Kowalski y Miller, 2006). La metáfora de envolver a un gobernante en su acceso al poder, nos dice Stuart, es bien conocida en el Clásico maya,

[...] la utilización de la diadema o banda real como la “atadura” del rey en el oficio de gobernar. Sin duda, la misma idea general es argumentable con respecto a las piedras que son “envueltas” en o cerca de las fechas de los periodos de término. Por lo que sabemos de la importancia de los envoltorios de tela y los bultos en los rituales mesoamericanos, es razonable suponer que el propósito del ritual *k'altun* era proteger y contener la esencia divina contenida dentro de las piedras que se consagraban al tiempo y a su movimiento. Las estelas, como los gobernantes, poseían esta cualidad divina (lo que los mayas contemporáneos llaman el *ch'ulel*) y fueron, de alguna manera, considerados seres vivos investidos de *ch'ul*, “cosa santa” (Stuart, 1996: 157).

Estos fenómenos u objetos funcionan como receptáculos o contenedores de fuerza, y como hemos podido revisar, la variación en sus formas parece sólo obedecer a cuestiones de tipo ritual. Entre los contenedores revisados, predominan las mantas de algodón o de algún otro componente como papel o pieles de animales, como en el caso de los envoltorios, pero

¹³⁴ Vease la nota 15 de este trabajo.

también están las cestas y petacas de fibras de maguey o juncos, así como las cajas y cofres de madera y piedra. En este capítulo haremos una breve exploración de todos ellos para reafirmar los vínculos observados con el envoltorio sagrado.

OTROS CONTENEDORES

Bultos mortuorios

Si volvemos al *Vocabulario* de Molina, el mismo verbo que define al envoltorio sagrado, *quimiloa. nite*, nos da “embolver, e mantar, o vestir a otro”, pero también “amortajar muerto” (Molina, 2008, II: 90r). Al buscar la entrada “mortaja”, tenemos *miccateqmilolli. micca qmiliuhcayotl* (Molina, 2008, I: 86v), y “mortajar al muerto” será *ni, miccaquimiloa. nite, quimiloa* (Molina, 2008, I: 87r), en una clara correspondencia con lo que hemos venido mencionando: el verbo “envolver”, en náhuatl, se utiliza tanto para hablar de bultos sagrados como de bultos mortuorios, y ambos objetos funcionan como contenedores del poder divino. En el centro de México, durante las exequias distinguimos dos maneras básicas de preparación de los bultos mortuorios:

- a. Se envolvía en mantas el cuerpo del muerto, ricamente ataviado con objetos y adornos.
- b. Se creaba una réplica del difunto, envuelto con mantas y adornos, al que se adoraba como si fuera el personaje fallecido.

Vale la pena comenzar este apartado con la descripción de Sahagún sobre las exequias de los difuntos, pues aunque general, es muy clara. Al morir una persona, luego de hablarle y despedirla con bellas palabras, los ancianos encargados de los rituales funerarios:

[...] cortaban y aderezaban y ataban los papeles de su oficio, para el difunto y después de haber hecho y aparejado los papeles tomaban al difunto y encogíanle las piernas y vestíanle con los papeles y lo ataban; y tomaban un poco de agua y derramábanla sobre su cabeza, diciendo al difunto: Ésta es la de que gozásteis viviendo en el mundo; y tomaban un jarrillo lleno de agua, y dánsele diciendo: Veis aquí con que habeis de caminar; y poníansele entre las

mortajas, y así amortajaban el difunto con sus mantas y papeles, y atábanle reciamente (Sahagún, 1999: III: 206).¹³⁵

La referencia es aún más precisa. Sahagún describe que los papeles cortados, las mantas y los atavíos que formaban el bulto mortuorio eran obsequios para el dios del inframundo. Al llegar ante Mictlantecuhtli, “ofrecíanle y presentábanle los papeles que llevaban, y manojos de teas y cañas de perfumes, e hilo flojo de algodón y otro hilo colorado, y una manta y un *maxtli* y las nahuas y camisas” (Sahagún, 1999, III: 206). Aunque en la revisión hecha hasta ahora observamos que en muy pocos casos el envoltorio sagrado estaba hecho con papel amate, por la descripción de Sahagún obtenemos más claridad de su presencia: el papel tiene el mismo principio que la manta o que los atavíos, pues cubre o envuelve para contener las reliquias del difunto. ¿Qué significado tiene el papel? Mikulska confirma la interpretación de Sahagún. Los papeles sacrificiales o *tetehuitl* convertían al objeto envuelto en una ofrenda:

[...] el campo semántico de *tetehuitl* abarca más que nada el papel, pero también adornar con papel, envolver en papel, y sobre todo volver a uno papel-ofrenda-objeto de sacrificio. Especialmente esta última designación es crucial, pues también se ha visto que el significado de *tetehuitl* es sobre todo “servir –o ser– como ofrenda (sacrificial)” (Mikulska, en prensa: 26).

Regresando con Sahagún, luego de los rituales funerarios, el bulto era quemado y se recogían sus restos:

[...] después de haber quemado al difunto cogían la ceniza y carbón y huesos del difunto y tomaban agua diciendo: Lávese el difunto; y derramaban el agua encima del carbón y huesos del difunto, y hacían un hoyo redondo y lo enterraban; y esto hacían así en el enterramiento de los nobles como de la gente baja; y ponían los huesos dentro de un jarro u olla con una piedra verde que se llama *chalchihuitl*, y lo enterraban en una cámara de su casa, y cada día daban y ponían ofrendas en el lugar donde estaban enterrados los huesos del difunto (Sahagún, 1999, III: 207).

La imagen se aprecia en el libro II del *Códice florentino* (fig. 35). En ella podemos ver cómo se pone un chalchihuite en la boca del difunto antes de ser envuelto y quemado.

¹³⁵ La *Histoire du Mechique* cuenta que los antiguos pobladores de Tezcoco, “al principio vestían a sus dioses de papeles, pues no tenían otra cosa por entonces” (HM, 2005: 99). Quizá por eso los popolucas veneraban a Amateotl, “dios de papel”, divinidad hecha “de hojas de papel de amate que se bañaban en la sangre de la víctima [sacrificial] y se iban juntando una sobre otra, hasta formar una figura de hombre (HM, 2005: 95 y 133).

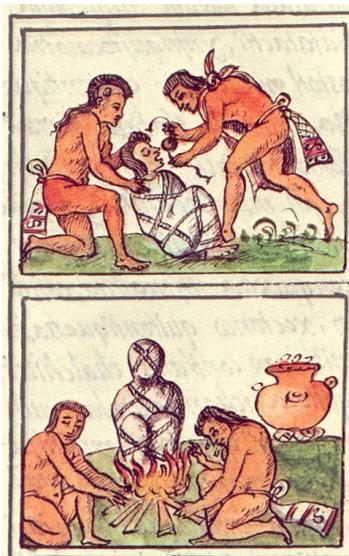


Fig. 35. Preparación y quema del bulto mortuario. Fol. 228r, *Códice florentino*.

En este ritual, de nuevo encontramos el uso del agua como un marcador que evidencia el paso de un estado a otro, de una calidad a otra. Lo vimos a la hora de otorgar el nombre al recién nacido y en el momento de la entronización.¹³⁶ Ahora aparece al momento de la muerte, esto es, lo encontramos en los ritos de paso.¹³⁷ Al parecer, el agua es un vehículo que permite el cambio, y el fuego es el transformador.¹³⁸ Se agrega la presencia de la piedra verde como componente esencial de los restos.

Las descripciones sobre rituales funerarios de los guerreros presentan otras características. Durante las exequias de los mexicas caídos en la guerra contra Chalco, se

¹³⁶ Véase la página 28 de este trabajo.

¹³⁷ Curiosamente, los aztecas salen de Aztlan cruzando el agua, y para llegar al último estadio de acceso al Mictlan, deben también cruzarla. Este elemento marca un cambio en este contexto, pues como dice López Austin (1973), la migración azteca es como ir en el camino a la inversa, del Mictlan al mundo de los hombres (Castañeda de la Paz, comunicación personal).

¹³⁸ Para Silvia Limón, el fuego tuvo diversas significaciones en la región nahua. En el nivel de lo sagrado, nos dice, “uno de sus principales atributos fue la regeneración del mundo, es decir, de la naturaleza y de la sociedad. Esta renovación tuvo como modelo el acto mítico de la creación, en el cual la acción de la lumbre desempeñó un papel determinante, y debido a que el fuego fue considerado, junto con el agua, como el elemento creador, se le asoció con el concepto de principio [...] el fuego fue concebido como el encargado de efectuar la regeneración [...] estuvo unido al concepto de transformación y, como se encuentra justamente en el instante en que se realizaba el cambio, es decir, cuando se abandonaba la condición anterior pero aún no se asumía la nueva, lo he caracterizado como un elemento liminar, de umbral” (Limón, 2001: 54-56). La autora también explica por qué al agua y al fuego se les encuentra juntos en una serie de rituales: “estos dos elementos primordiales eran necesarios para la existencia del mundo en tanto que opuestos y complementarios. Por tanto, ambos tenían que actuar conjuntamente y de manera proporcionada para mantener la existencia del cosmos” (Limón, 2001: 65), pues finalmente, “la convergencia de los dos elementos opuestos y complementarios, fuego y agua, que simbolizaban a los dos principios cósmicos traía como consecuencia la generación de la vida” (Limón, 2001: 192).

celebró un primer baile en el que participaron los deudos de los difuntos, cargando todos los vestidos y armas de los guerreros muertos. Mientras los viejos se dirigían a descansar, iban consolando a los deudos, diciéndoles:

[...] esforçaos, hermano y no desmayes: respondé al sol y dale gracias y á la tierra nuestra señora y madre; prouée de la envoltura en que sean envueltos vuestros muertos. Luego cada una de aquellas matronas sacaua una manta teñida de colorado y dáuala al viejo y dáuale una manta, aquellos llamauan *cuachtli*, y un braguero y un esclauo aquellos ofrecian para que muriese juntamente y que fuese allá á seruir al muerto (Durán, 1995: 204).

La cita es importante porque aclara que es con manta con lo que se elabora “la envoltura en que sean envueltos nuestros muertos”, pero la información no termina aquí. Durán continúa describiendo la fabricación del bulto mortuorio de los guerreros:

[...] iban y hacian unos bultos de tea ó de muchos pedaços della y hacian tantos bultos quantos auian muerto en la guerra, y atáuanlos con unos cordeles, que les llamauan *aztamecatl*, que quiere decir sogá blanca. Después de hechos aquellos bultos á manera de estatuas, hacíanles sus caras poniéndoles sus ojos y boca y sus narices, y entre los ojos les [...] ponian tizne y en la boca á rededor de los labios y poníanles unas rodela atadas al cuello y unas espadas, y poníanles á las espaldas unas deuisas de unas banderetas y plumajes, cinco banderetas á cada uno, y poníanles sus mantas muy galanas: arrimáuanlos á una pared en un aposento que para esto tenian señalado en los templos, que les llamauan *tlacochcalli* y por otro nombre *tzinacalli* [...] al quarto día, despues de auer llorado todos aquellos quatro días y hecho las cerimonias dichas, pegaban fuego á todos los bultos (Durán, 1995: 204-205).

Según esta información, una de las mantas del bulto es roja, aunque no se especifica su diseño ni su nombre. Los bultos de los guerreros contienen palitos de ocote, se anudan con cordeles blancos y van acompañados de banderas. Otros ejemplos de bultos mortuorios los encontramos en el *Códice Tudela* y en el *Códice Magliabechiano* (figs. 36a y 36b).



Fig. 36a. Banderas y ofrendas del bulto mortuorio de un hombre común. Lámina. 60r, *Códice Tudela*.¹³⁹



Fig. 36b. Banderas y ofrendas del bulto mortuorio de un principal. Lámina. 66r, *Códice Magliabechiano*.¹⁴⁰

Luego de la quema de estos envoltorios, a los que Durán llama “estatuas” (Durán, 1995, I: 345), y de lavar las caras a los parientes de los muertos, se tomaban las cenizas y las enterraban de muy diversas maneras. Cuando Tezozomoc narra las exequias a los principales mexicanos muertos en la guerra a manos de los michoacanos, menciona:

¹³⁹ La paleografía de los textos que acompañan esta imagen, hecha por Batalla, es la siguiente: “**Folio 60r: Glosa** sepultura de onbre [co]mun **Texto** deste arte amortajado enterraban a los çiudadanos q(ue) morian rebueltos con mantas e plumas e papel y enterraban con ellos xicaras de gallina o carne guisada y pan y mahiz y frisoles y chia y otras legumbres y mantas [tres letras tachadas] dezian q(ue) para q(ue) comiese q(ue) no sabian lo q(ue) seria del” (Batalla, 2009: 103).

¹⁴⁰ La paleografía de los textos que acompañan esta imagen, es la siguiente: “Esta figura es de quando algun señor. o prencipal moria q(ue) luego / le amortajauan. sentado en cuclillas. como los yndios se asientan / y le ponian mucha leña sus parientes. le hazian çeniza. como / antiguamente lo solian hazer los Roma- nos. en t(iem)po de su gen/tilidad. delante del sacreficauan vno. o dos esclauos. para q(ue) co/n el lenterrasen. despues de q(ue)mados. y tambien algunas par/tes donde se acostunbraua hazer esto. senterrauan con ellos / sus mugeres. diziendo q(ue) alla les avian de servir. y enterrauan / tambien su tesoro. si alguno tenian” (Batalla, 2007: 135).

Luego venían los deudos y parientes, que significaban que envolvían el cuerpo muerto *Tequimiloa Tetlepanhlaza*, quiere decir, el envolver el cuerpo¹⁴¹ [...] hacían un bulto de la figura y calidad que era el difunto, que llaman *quixococualli* (que le comen sus frutos), y le ponían la propia manta y pañetes, cotaras, cabellera trenzada, besolera, orejera con divisa y armas, y alrededor mucha tea u ocote ardiendo [...] después desnudaban el bulto, y lo quemaban los *cuauhuehuetques*, y alrededor del bulto estaba toda la parentela viéndolo quemar (Tezozomoc, 1994: 65-67).

La mortaja se quemaba al fuego hasta consumirse por completo. Luego, las cenizas de los guerreros se apagaban con agua y, según relata Tezozomoc, se envolvían en unas mantas formando pequeños bultos, los cuales eran enterrados (Tezozomoc, 1994: 67).¹⁴² Tezozomoc no aclara si con las mantas que le quitan al bulto mortuario antes de quemarlo se hacen los envoltorios que guardan las cenizas, pero es probable. Resulta significativo notar que con los restos del bulto mortuario se vuelve a hacer otro, como un ejercicio de réplicas, y que este último es un envoltorio de cenizas. Las cenizas se mencionan como uno de los elementos constituyentes del envoltorio sagrado, por ejemplo en el bulto de Camaxtle descrito por Muñoz Camargo (1998: 236), en el envoltorio de Quetzalcoatl (Ixtilxóchitl, 1975, I: 387; Muñoz Camargo, 1984: 132) y en el de Itzpapalotl (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975: 3, 51).

La información sobre los bultos mortuarios es aún más rica en las narraciones que tratan sobre las exequias de los dignatarios. El caso más representativo está en Durán, en la descripción que hace sobre la preparación del bulto de Axayacatl:

[...] hacían una ramada muy grande, á la qual llamauan *tlacochcalli*, que quiere decir casa de descanso ó de reposo, y en aquella ramada hacían una estatua que era semejança del rey muerto, y esta estatua era de astillas de tea, atadas unas con otras, y haciéndole su rostro como de persona, emplumáuanle la caveça y poníanle unas plumas que llaman *ichcaxochitl*, que quiere decir flor de algodón, y otras que llaman *malacaquetzalli*, que quiere decir plumas ahusadas, y un peto de plumas colgado al pecho, y cubríanle con una ropa muy galana con la qual representaba al dios *Vitzilopochtli*. Luego, sobre aquel vestido le vistieron las ropas del dios *Tlaloc*, para que representase aquel dios con aquellas vestiduras, y pusieronle una corona de plumas blancas de garça con muchas berdes que salían dentre las blancas, y una rodela muy

¹⁴¹ *Tequimiloa* significa “embolver, e mantar, o vestir a otro”, y también “amortajar muerto” (Molina, 2008, II: 90r). De *tlepan*, “en el calor”, y *panhlaza*, “arrojar algo”, el diccionario de Wimmer (2004) contenido en el GDN traduce *tetlepanhlaza* como “echar o arrojar a alguien al fuego”, por lo que podríamos traducir *tequimiloa tetlepanhlaza* como “amortajar al muerto para arrojarlo al fuego”.

¹⁴² En la ceremonia fúnebre que hace Moctezuma Xocoyotzin en memoria de sus hermanos muertos en la guerra contra los huexotzincas, mandó hacer tres estatuas de madera “empapeladas y pintados los rostros, á los quales pusieron sus mantas y ceñidores muy galanos [...] las llevaron ante el ydolo *Vitzilopochtli*, donde les pegaron fuego” (Durán, 1995, I: 498). Las cenizas fueron recogidas y se enterraron en el altar de las águilas, junto á la piedra del sol.

galana, y en la otra mano un palo labrado, á manera de relámpago, como el dios *Tlaloc* tenia, con el qual representaua ser dios de los relámpagos y aguaceros; y luego le vestian una ropa como sobrepeliz ó como un roquete. El tercero vestido que le ponian era del dios que llamauan *Youalahua*, y poníanle en la caveça otra corona de diuersas plumas ricas y una rodela en la mano, y en la otra mano poníanle un báculo con unas sonajas al cauo. El cuarto vestido que le ponian era del dios *Quetzalcoatl*, poníanle en la caveça una máxcara de tigre con un pico de pájaro, á manera de ganso de los del Perú, y como á dios del ayre le ponian una ropa roçagante á manera de alas, redonda por abaxo, y un ceñidor con los remates redondos y una mantilla pequeña encima, que la llamauan manta de mariposa. Vestido con el adereço de estos quatro dioses, cuya presencia representaua, empeçauan los cantores á cantar los resposos y cantos funerales (Durán, 1995: 355-356).

Lo que observamos en esta amplia descripción del padre Durán, es que no sólo la envoltura del bulto mortuorio se hace contemplando diversos atributos de poder de un dios particular, al que se quiere honrar o favorecer, sino que, además, en este bulto mortuorio se tienen varias “envolturas”, a manera de capas, de diversos dioses, cada una con sus particularidades perfectamente delimitadas, de manera que el bulto mortuorio del dignatario se nos muestra como la semejanza (*ixiptla*) de cuatro dioses o más, cada uno cubriendo a otro (fig. 37).¹⁴³

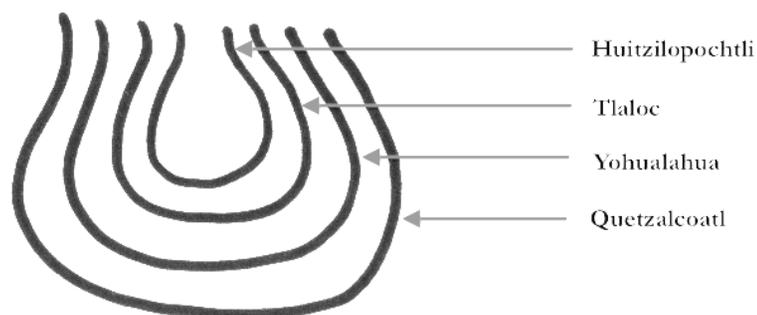


Fig. 37. Envolturas de dioses en el bulto mortuorio de Axayacatl, según Durán (1995: 355-356).

Desgraciadamente, en las láminas de la *Historia de las Indias...* no existe la ilustración del momento en que fue hecho el bulto mortuorio de Axayacatl. Nos debemos conformar con la pictografía del *tlatoani* muerto, representada por el bulto que precede el asiento del nuevo dignatario, Tizoc, durante el momento de su entronización (Durán, 1995: lám. 26).

¹⁴³ A lo largo de la historia de los gobernantes mexicas, la ceremonia de exequias de los dignatarios se va complejizando. Al parecer, a partir de la muerte de Axayacatl se institucionaliza el ritual en que el bulto mortuorio se forma de las capas de los cuatro dioses mencionados. Por lo menos, lo mismo sucede con Tizoc (Durán, 1995: 370-371), aunque el ritual presenta variaciones. Motolinía dice que la mortaja de los soberanos estaba conformada por “quince o veinte mantas ricas tejidas de labores” (Motolinía, 1967: 147), sin precisar los atavíos.

Finalmente, luego de sahumeros y derramamiento de pulque, el bulto era llevado junto con el cuerpo del dignatario ante la presencia de Huitzilopochtli, y allí ambos eran quemados.¹⁴⁴ En esta descripción, no es el agua sino la sangre de los esclavos, corcovados y enanos que mueren en sacrificio para acompañar al *tlatoani*, la que apaga las cenizas. Luego, en un hoyo frente a Huitzilopochtli, los sepultadores enterraban las cenizas junto a los corazones de los sacrificados y las joyas, piedras preciosas y mantas que se habían ofrecido para el ritual. López Austin considera que parte de la fuerza vital “quedaba en los huesos y en las cenizas del cremado, que formaban, unidos a otros elementos, el conjunto de restos que se guardaban en el hogar del difunto o en el templo del *calpulli*. Quedaban en el recipiente, como se ha dicho, los primeros y los últimos mechones de cabellos, los fragmentos de hueso, las cenizas y una piedra” (López Austin, 1989: 371). A los ochenta días de ayuno, el ritual se repetía en su totalidad (Durán, 1995, I: 358). Al final de las exequias de Ahuizotl, los principales y sacerdotes iban al templo, “y cogían toda la ceniza del rey en unas mantas muy ricas y le enterraban en el lado del *Cuauhxicalco*, degolladero de inocentes y miserables, o descanso y alegría del demonio, por mejor nombrarlo así” (Tezozomoc, 1994: 189).¹⁴⁵

Existe una estrecha relación entre las exequias practicadas por los habitantes de los valles centrales de México, con el tipo de ritos funerarios practicado por los tarascos de Michoacán, pues con las cenizas del *cazonci* también se formaba un bulto mortuario (fig. 38). Al morir, “el cuerpo del gobernante era bañado, acostado sobre una cama de mantas policromas y ricamente ataviado con vestimentas, una máscara, diversas joyas y su propio arco con flechas” (Roskamp, 2010: 48). Luego de envolverse, el cuerpo del soberano se incineraba sobre una hoguera, y al día siguiente “se recogían los restos de la cremación del rey (cenizas, huesos, pedazos de textil, etc.) y los colocaban en unas mantas. Luego agregaban una máscara de turquesa con plumas y otros adornos para formar un fardo o bulto sagrado” (Roskamp, 2010: 49). Destaca en esta descripción que al bulto de cenizas del *cazonci* se le agrega de nuevo una máscara, mientras que en el caso del pueblo mexica, es sólo al bulto

¹⁴⁴ Durán es el único cronista en señalar que tanto el cuerpo muerto del dignatario como su réplica en forma de bulto mortuario, es decir, los dos tipos de bultos, se queman juntos ante la presencia de Huitzilopochtli. En el resto de fuentes escritas que hablan sobre ritos funerarios, encontramos que sólo uno de los dos tipos de bulto se fabrica y se quema.

¹⁴⁵ La evidencia arqueológica en el Templo Mayor de Tenochtitlan señala dos áreas básicas de entierros: al interior del templo o “capilla” de Huitzilopochtli, y en la plataforma occidental de la pirámide (López Luján, 1993: 222; López Austin y López Luján, 2009: 403). En estos lugares también se realizaba el momento preciso del rito de entronización en que se cubría con mantas al futuro gobernante.

mortuorio que va a ser quemado, al que se le pinta el rostro del gobernante muerto, y no al envoltorio de cenizas resultado de la cremación.¹⁴⁶



Fig. 38. Rito funerario del gobernante tarasco. Lám. XXXIX, *Relación de Michoacán*.

Ya formado el bulto, el *thiuíme* –sacerdote encargado de trasladarlo al templo y acomodarlo en una urna funeraria para su posterior entierro frente al templo– “tenía la tarea prestigiada de «llevar los dioses a cuestras», es decir, de cargar las imágenes divinas sobre su espalda durante ceremonias religiosas, campañas de guerra u otros desplazamientos” (Roskamp, 2010: 51). Olko piensa que de manera parecida a la entronización,

[...] también en los ritos funerarios la vestimenta parece haber sido considerada como un medio o vehículo que aseguraba la transformación del soberano muerto, expresando a la vez su identidad compleja y sus lazos con las fuerzas sobrenaturales que adquiría durante la vida tras cumplir su función (Olko, 2006: 72).

Cestas, petacas, cajas o cofres

Las cajas, petacas, cestas y cofres también juegan un rol importante como contenedores de dioses y reliquias vinculadas con ellos. En las fuentes escritas que tratan la migración de los mexicas pudimos ver que los *teomama* cargaban a Huitzilopochtli en un arca de juncos o en

¹⁴⁶ Mientras encontramos en los códices algunas imágenes de bultos mortuorios que pudieran llevar colocadas máscaras (por ejemplo la lámina 27 del *Códice Laud*, o las láminas 17, 23 y 40 del *Códice Fejérváry Mayer*), Annabeth Headrick y Rex Koontz nos dicen que “un bulto mortuario real sobreviviente del Posclásico proviene de Coixtlahuaca. En este caso, el cuerpo está envuelto en una estera tejida y amarrado con cuerda. Al frente de la cabeza, una máscara de cerámica se fijó para servir como el rostro del envoltorio oracular. La máscara aparentemente significa que los restos atesorados no están muertos, sino animados por una fuerza espiritual” (Headrick y Koontz, 2006: 182). Debemos señalar aquí que según González (2011: 297), el *malteotl*, como muestra el folio 80r del *Códice florentino*, llevaba la máscara del guerrero sacrificado, con el cabello atado mediante una soga o un listón.

una cesta (Durán, 1995, I: 68). También revisamos que para los zapotecos de Quialoo, las petacas o cestas funcionaban como contenedores de dioses, reliquias y objetos sagrados, haciendo un simil casi perfecto con los envoltorios sagrados. Por su parte, Hernando Ruiz de Alarcón (1994: 32), en su tratado sobre idolatría indígena, nos habla de cestas en que se guardaban innumerables objetos, entre éstos, representaciones de dioses. Así lo registran los *Procesos e indios idólatras y hechiceros*:

Cuando algún viejo que es como cabeza de linaje ha tomado por abogado al *ololihqui*, al peyote o *algún ídolo*, le hacen el cestoncillo, el más curioso que pueden, donde lo guardan, y dentro de él van poniendo lo que ofrecen, como es incienso, algunos pañitos labrados, vestiditos de niñas y otras cosas de este tono (*Procesos...*, 1912: 43).

Esta información no sólo se ve en la zona zapoteca o de Guerrero. Fray Diego de Landa, al hablar de las costumbres de los mayas de Yucatán, explica que:

Van con mucho temor, según dicen, criando dioses. Acabados ya y puestos en perfección los ídolos, hacía el dueño de ellos un presente, el mejor que podía [...] Estando untado y echado el demonio como solían, y quemado el incienso bendito, ponían (el ídolo) en una petaquilla envuelto en un paño y lo entregaban al dueño (Landa, 1959: 72).

La descripción de Landa tiene pasajes oscuros, como la idea de ir “criando dioses”, la de quedar los dioses “puestos en perfección”, o la de estar el dios “untado y echado”. En realidad, de lo que habla este pasaje es de la hechura de dioses, ante lo cual se hacían ofrendas y penitencia (Morales, 2001-2002: 116); sin embargo, el franciscano nos obsequia la información de que envuelto en un paño, ponían al dios en una petaquilla. Las referencias en que las petacas tienen estos usos es mucho más amplia, a lo que se aúna la relación entre objetos envueltos en paños que se guardan en cestas. En los *Procesos de indios idólatras y hechiceros* (1912: 177 y ss., 190, 211) y en el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas...* (1988: 44-45, 58 y ss.) abundan los ejemplos.

Objetos ligados al culto religioso, las cajas de piedra (*tepetlacalli*) en el mundo prehispánico tenían varias funciones: servían como urnas funerarias, como receptáculos de imágenes divinas, de mechones de individuos recién nacidos y de muertos, y de ofrendas

diversas.¹⁴⁷ Arqueológicamente, los cofres suelen aparecer enterrados, ya en el cuerpo, ya en los cimientos de los edificios de culto. Lo interesante aquí es que el tipo de objetos contenidos en las cajas de piedra es muy similar al de los *tlaquimilolli*. En un proceso contra Don Baltasar, indígena de Culhuacan, por ocultar ídolos, al interrogar al alguacil del pueblo sobre las cajas que sacó de una cueva, el acta menciona que: “halló seis caxas de piedra, llenas de piedras chalchuyes, y de otras piedras, y este confesante las sacó; y así mismo halló en las dichas caxas una cadena de oro con unas piedras chalchuyes” (*Procesos...*, 1912: 183).

De igual manera, las cajas funcionaban como urnas funerarias, lo que las vincula con los bultos mortuorios. Uno de los datos más antiguos que encontramos sobre ceremonias de enterramiento, corresponde a las exequias de Xolotl, dignatario chichimeca de la antigua ciudad de Tenayuca, gobernante de los primeros migrantes que se asentaron cerca del lago de Tezcoco. Luego de muerto, su cuerpo ricamente ataviado fue sentado en una silla especial hecha de incienso y bellas plumas. Así lo narra Torquemada:

[...] haciendo una hoguera de mucha leña echaron en ella el cuerpo, el cual, quemado y convertido en ceniza la recogieron toda, y metida en una caja pequeña y bien labrada de piedra dura, tuvieron aquellas cenizas que decían y manifestaban ser del grande emperador Xolotl, otros cuarenta días, en una de aquellas principales salas de su casa [...] Pasados los cuarenta días llevaron la caja con las dichas cenizas a una cueva que no muy lejos de la dicha ciudad está y allí la pusieron (Torquemada, 1975, I: 87).

Resulta interesante observar que en esta referencia las cenizas se guardan en un primer contenedor, que es la “caja pequeña y bien labrada de piedra dura”, para luego guardarla en otro contenedor, la “cueva”, lugar en que también se guardaba a los dioses, y que aparecen como la entrada a la bodega cósmica, de nuevo en un esquema de réplicas. Ambos contenedores, cajas o urnas funerarias, y la bodega cósmica, son considerados “preciosos”, otro hecho que los vincula. En el texto de Torquemada las cenizas no se envuelven en manta, pero sí se guardan en una caja, prácticamente en el mismo sentido de conservar las reliquias de los antepasados. Torquemada también narra las exequias de Tlotzin, otro gobernante

¹⁴⁷ Entre estas últimas se encontraban las espinas de maguey y los punzones de hueso ensangrentados por la automortificación; los cuchillos sacrificiales de pedernal; cuentas y pequeñas esculturas de piedras verdes; objetos rituales de cerámica; conchas, caracoles, corales, cartílagos rostrales de pez sierra y otros restos de animales marinos; semillas, copal y carbón vegetal utilizados en las ceremonias; bolas de hule, y fragmentos cremados de huesos humanos o animales (López Austin y López Luján, 2009: 321 y ss.).

chichimeca, cuyas cenizas se guardaron “en un arca o caja, hecha de una piedra muy rica; y hay quien diga que fue de esmeralda y que tenía una vara de largo y otra de ancho, en figura y forma cuadrada, cuya cobertura y tapadera, de una plancha gruesa de oro, esmaltada de muchas piedras de valor y precio” (Torquemada, 1975, I: 102-103). A la hora de su muerte, a Ahuizotl también se le hicieron grandes ofrendas. Es posible ver su bulto mortuorio en las pictografías de la *Historia de las Indias...* del padre Durán (1995: lám. 36). El bulto de Nezahualpilli, gobernante de Tezcoco, también puede verse en estas láminas (Durán, 1995: lám. 49). Relata Torquemada que “quedaron muy pocas cenizas de él, las cuales echaron en una cajita de oro y la pusieron en el lugar de su sepulcro” (Torquemada; 1975, II: 297).

Posiblemente, la diferencia entre usar cajas o mantas para contener objetos sagrados obedece a una variante cultural, incluso histórica, pero sus significados son similares y, como suponemos, pueden tener un antecedente común: los difrasismos *in toptli in petlacalli*, e *in piyalli in nelpilli*.¹⁴⁸ Al lugar donde se guardaba el tesoro, los mexicas le llamaban *petlacalco*, “que quiere decir como tesorería, donde estaua recogido el tesoro y todos los tributos” (Durán, 1995, I: 425). El diccionario Sahagún/Máynez (1580/2002) contenido en el GDN, traduce *petlacalco* como “en el cofre, en la caja”, la misma traducción para el difrasismo *in toptli in petlacalli*. López Austin y López Luján nos dicen que no es extraño que este nombre se le diera “a las alhóndigas, a los recintos destinados a guardar las armas del ejército, a las casas que encerraban los tributos recaudados, y aún a las prisiones para retener a los delincuentes” (López Austin y López Luján, 2009: 323). Para ambos autores la metáfora es muy amplia, pues las palabras *petlacalli* y *tepetlacalli* remiten al Tlalocan.¹⁴⁹ Ambos términos, nos dicen:

[...] poseían el sentido de contenedores de bienes morales o de dones que los hombres esperaban recibir de las divinidades. Eran, por lo anterior, símbolos del vientre de la mujer preñada, del pecho de un anciano repleto de sabios consejos, del individuo digno de confianza, del hogar habitado por la mujer casta, del sitio en que descansaban los antepasados y, sobre todo, del Tlalocan, la gran bodega cósmica que formaba el interior del Monte Sagrado (López Luján y López Austin, 2010: 20).

¹⁴⁸ Véanse las páginas 63-64.

¹⁴⁹ “Y ya de éste, del nutrimento, nada hay: se fue, se perdió. Los dioses, los *tlamacazque*, lo llevaron, lo encerraron allá en Tlalocan. Llenaron para sí la bolsa (*toptli*), llenaron para sí el cofre (*petlacalli*), con su germinador, con su reverdecedor” (CF, 1979, VI: 29), traducción de López Austin y López Luján (2009: 323).

Desollamiento

Finalmente, encontramos también una semejanza entre la acción de envolver, que caracteriza a las mantas del envoltorio sagrado, con la de cubrir el cuerpo de cautivos o sacerdotes con la piel de sacrificados desollados.¹⁵⁰ Podemos recordar aquí el caso de la provocación que hace Huitzilopochtli a Achitometl, rey de Culhuacan, cuando sacrifica a una hija suya para desollarla y cubrir el cuerpo de un joven mancebo mexicana, quien mediante este rito encarnará a Toci, la diosa-Madre o abuela de Huitzilopochtli. Durante la migración, el dios dice a sus vasallos: “es necesario que la ocasion de dexar éste donde agora moramos, no sea con paz sino con guerra y muerte de muchos, y que empecemos á leuantar nuestras armas, arcos y flechas, rodela y espadas, y demos á entender al mundo el valor de nuestras personas” (Durán, 1995, I: 85). Cuando el rey de los culhuas entra al templo de Huitzilopochtli para adorar a la diosa, descubre que la piel de su hija cubre el cuerpo del joven mancebo. En este caso, la piel de la joven representante de la diosa transforma al mancebo en una divinidad.

En la cultura mexicana era tan importante este acto, que algunos gobernantes llegaban a vestir la piel de sacrificados. Moctezuma Xocoyotzin, nos dice Carlos González,

[...] ostentó el atuendo de Xipe Tótec –incluyendo el *tlauhquecholtzontli* y la piel desollada– en la conquista mexicana de Tllocan y Xaltépec, en la región matlatzinca [...] No obstante, siendo ya el jerarca supremo, Tezozómoc lo describe en dos ocasiones vestido como Xipe Tótec: la primera cuando emprendió su “campana de coronación” contra Nopallan e Ixcatépec, y la segunda poco después, en otra guerra contra Xaltépec y Cuatzontlan (González, 2011: 341-342).¹⁵¹

El desollamiento es un rito que se efectuaba fundamentalmente en los meses *Tlacaxipehualiztli*¹⁵² –en que se sacrificaban y desollaban las representaciones del dios Xipe

¹⁵⁰ El *Códice Vaticano 3738 (7r)* y los *Anales de Cuauhtitlan* (1975: 14), nos dice Carlos González, “ligan a Xipe Totec y a su rito específico, el *tlacaxipehualiztli* o «desollamiento de personas», con el inicio de la guerra y de los sacrificios humanos; de hecho, es pertinente señalar que los *Anales de Cuauhtitlan* presentan el inicio del rito como consecuencia directa de ese nacimiento del ejercicio militar” (González, 2011: 201), donde la primera víctima de la guerra y del *tlacaxipehualiztli* no es otra sino la diosa-Madre o la diosa de la Tierra (González, 2011: 223), y Xipe Totec, el primero en vestir la piel de dicha diosa (González, 2011: 224).

¹⁵¹ En la primera acción de guerra del nuevo *tlatoani*, descrita por Motolinia (1971: 486), luego de que el cuerpo del cautivo era desollado, se rellenaba la piel con algodón para ser colgada en la casa del jerarca recién nombrado (González, 2011: 344). Testimonio interesante para nuestras inquietudes, pues encontramos una bolsa o cierto tipo de bulto hecho de piel humana. González agrega que el uso dado al producto de esa acción ritual, evidencia que la piel tenía un valor de trofeo tal y como se describe en la *Relación de Zapotlan* (Flores, 1986: 391-392), donde las pieles de los cautivos eran rellenas con paja o zacate para danzar a sus alrededores (González, 2011: 346).

¹⁵² De *xipehua.nitla*, que significa “desollar, o descortezar” (Molina, 2008, II: 159r).

Totec-, y *Ochpaniztli* –en que se sacrificaban y desollaban las representaciones de la diosa-Madre y sus diferentes advocaciones–.¹⁵³

Particularmente durante el culto a Xipe Totec, es decir, en *Tlacaxipehualiztli*, una serie de individuos llamados *xipe* –entre éstos muchos enfermos de la piel o de los ojos, enfermedades atribuidas a dicho dios–, vestían la piel de los guerreros muertos en el *tlahuahuaniztli* o sacrificio gladiatorio. Estos “desollados” deambulaban por las calles por veinte días y recibían de los habitantes del *calpulli* muchas ofrendas, entre éstas mazorcas de maíz. González nos dice que quienes vestían las pieles recibían el mismo nombre de los guerreros desollados, “lo que es un claro indicio de que morían en calidad de representantes de Xipe Totec, convirtiéndose la piel desollada en una suerte de vehículo de fuerza divina” (González, 2011: 284). Después de un tiempo, los portadores de las pieles “dexauan aquellos cueros hediondos y enterráuanlos en una pieza del templo que auia para solo aquel effeto” (Durán, 1995: 228). Podemos ver las representaciones de estos rituales en el *Códice florentino* (fig. 39).



Fig. 39. Uso de la piel como vestimenta. Fols. 73r, 74r, 74v, 80v, respectivamente, *Códice florentino*.

¹⁵³ Yolotl González clasifica estos rituales en tres grupos: “1) Piel de las «semejanzas de los dioses», que sólo podían vestir los sacerdotes y que al terminar su uso eran manejadas en forma especial y con gran respeto. A este grupo pertenecen todas las mujeres desolladas. 2) Piel de los prisioneros ilustres, que sólo podían vestir los captores o propietarios del sacrificado, personajes de alta jerarquía o el mismo emperador. En muchas ocasiones éstas se rellenaban de paja y se conservaban como trofeos. 3) Piel de sacrificados comunes, generalmente en *tlacaxipehualiztli*, que vestían los enfermos que se querían curar, los devotos y los pordioseros que pedían limosna” (González, 2006: 279).

Para González, las pieles eran remanentes de imágenes divinas que constituían recipientes de la fuerza o sustancia del numen que representaban. La acción de vestir estas pieles “o ropajes de oro”, como se les llama en el canto dedicado a Xipe Totec (Garibay, 1995: 175), pudiera haber “conformado un proceso de purificación, comparable en sustancia con el experimentado por Nanahuatzin tras arrojarse al fogón divino para transitar hacia el inframundo y resurgir transformado en Sol” (González, 2011: 215-216).¹⁵⁴

Nosotros pensamos que al igual que la manta, la piel humana, divinizada por el hecho de representar una deidad funciona como una cobertura que contiene y otorga la energía que transforma a los seres que la portan. Yolotl González considera que uno de los significados más importantes de este ritual era la captación de *mana* del sacrificado:

[...] se suponía que se concentraba en la piel, en cantidad hasta cierto punto “peligrosa” para las personas comunes. Quizá por esta razón los portadores de las pieles eran sujetos con ciertas particularidades, como reyes, sacerdotes, enfermos o miserables que pensaban atenuar su pobreza por este medio. Los portadores de la piel y los propietarios del sacrificado debían forzosamente obtener la “purificación” en periodos limitados antes de usar las pieles [...] Por otra parte, las pieles de las víctimas “semejanzas” del dios, vestidas por los sacerdotes, debieron transmitir, no el *mana* del sacrificado, sino la fuerza vital del dios sacrificado, cuando menos mientras el sacerdote portaba la piel, momento clave para la comunicación con la deidad [...] Tal vez las pieles preservadas como reliquias conservaban *mana*, pero con características no contaminantes, por lo que la función principal del trofeo era proteger (González, 2006: 277).

El concepto *mana* proviene de Melanesia y lo describe Codrington:

[...] poder o influencia sobrenatural, casi todo el mundo lo llama *mana*. Es lo que funciona para llevar a cabo todo lo que está más allá de la potestad ordinaria de los hombres, fuera de los procesos comunes de la naturaleza; está presente en la atmósfera de la vida, se une a las personas y a las cosas, y se manifiesta por los resultados que sólo pueden ser atribuidos a sus acciones. Cuando uno lo tiene puede usarlo y dirigirlo, pero su fuerza puede romper sucesivamente de nuevo en algún momento; su presencia se determina por las pruebas [...] Se trata de un poder o influencia, no físico, y en cierto sentido sobrenatural, que se hace ver en la fuerza física, o en cualquier tipo de poder o de particularidad que el hombre posee (Codrington, 1891: 118-120 en Hvidtfeldt, 1958: 20, trad. mía).

¹⁵⁴ Quizá en el mismo sentido de las mantas usadas durante el proceso de entronización del gobernante mexica, como vimos en el apartado dedicado a las mantas (página 21 y ss. de este texto). Para Carlos González, sin embargo, el desollamiento de la víctima representa el deshoje del maíz, en que el ser humano sacrificado simbolizaba la mazorca (González, 2011: 286).

En nuestro análisis de los envoltorios sagrados, encontramos similitudes interesantes entre la fuerza o energía que contienen los *tlaquimilolli*, con las características y comportamiento del *mana*, como por ejemplo, que ambas fuerzas o energías son tan útiles para la comunidad, que deben ser cuidadosamente protegidas de manera que se puedan “conservar”; que se encuentran altamente concentradas, por lo que la energía puede ser dañina e incluso mortífera, ante lo cual debe ser manejada con extrema habilidad y cuidado, por especialistas; y que ambos poderes o energías son transferibles y tienen una incidencia en el mundo (Hvidtfeldt, 1958: 22-29). Sin embargo, y pese a estos vínculos, no usamos el concepto de *mana* para explicar el funcionamiento social del envoltorio sagrado y del resto de contenedores estudiados. A lo largo de la tesis encontramos un modelo más adecuado para explicar el comportamiento de los envoltorios sagrados y de los contenedores mencionados en este capítulo; se trata de un *acto ritual de envolvimiento o empaquetamiento*, que será la síntesis de nuestras conclusiones en el siguiente capítulo.

5. CONCLUSIONES

IDEA REGULATORIA

El desarrollo de esta investigación nos ha permitido conjeturar que el mito de creación de los envoltorios sagrados descrito por Mendieta, define el esquema que siguieron los antiguos mexicanos para honrar a sus gobernantes muertos: al crearse el nuevo universo, los devotos hicieron bultos mortuorios con los restos de los dioses quemados para recordarlos y para atesorar su fuerza, a los que agregaron objetos para contagiarlos de esta energía primordial. Este acto se repite y se renueva en los ritos funerarios del pueblo mexicana y en muchos otros actos, y la fuerza contenida en el envoltorio, al ser la fuerza original, es usada en diversos rituales reviviendo el mito la creación original del Quinto Sol. Al estar envueltos en mantas divinas y contener las reliquias de los dioses –o de los gobernantes deificados–, el bulto mortuario se convirtió en un envoltorio sagrado. Por pertenecer a los dioses, los bultos mortuorios son divinos, y por tanto sagrados; ambos contienen los restos cargados de fuerza y energía de los seres divinizados, y su poder tuvo un papel central en el mundo mesoamericano.

En la cosmovisión mesoamericana, el principio de las cosas se basa en un constante fluir energético, permanente corriente de fuerza que lo anima todo.¹⁵⁵ Cada ser y evento del mundo nace y depende de este flujo: motor del universo, hacedor de la vida de los hombres, expresa el devenir. A partir de este flujo de fuerza y de la necesidad de controlarlo, se explica no sólo el rol del *tlaquimilolli*, sino el resto de fenómenos vinculados, cuyas semejanzas simbólicas diluyen las fronteras entre unos y otros. Tales similitudes evidencian una idea regulatoria que se demuestra por la importante necesidad que tuvieron las culturas prehispánicas de *envolver*, *guardar* y *contener*, en diversos tipos de receptáculos sagrados (bultos sagrados y mortuorios, cajas, petacas, cestas o cofres, vasijas divinas, estelas y edificios envueltos, *ixiptla* o semejanzas de los dioses, etcétera), las fuerzas esenciales de los dioses, como un hecho primordial para el desarrollo de sus pueblos y para el mantenimiento del orden cósmico.

¹⁵⁵ La cosmovisión mesoamericana, nos dice López Austin: “se ofrece como la concepción de un gigantesco proceso en el que están inscritos isonómicamente los cursos naturales y los divinos. Una parte considerable del cosmos está integrada como un gran complejo de vías circulares en el que cada uno de sus componentes funciona transformando la materia que fluye e impulsando los flujos” (López Austin, 2000: 17).

Nos referimos a una *disposición a contener y revelar*, que viene dada por los difrasismos *in toptli in petlacalli* (la bolsa, la petaca) e *in piyalli in nelpilli* (lo guardado, lo atado), que hacen referencia directa tanto a la acción de contener, como a la acción de ocultar lo valioso y secreto. Coincidentemente, a esta disposición Guernsey y Reilly la llaman *acto ritual de envolvimiento o empaquetamiento*, una “corriente fundamental de fe a través de Mesoamérica que expresa lo sagrado –o su manifestación– en términos de envolver, empaquetar, amortajar y revelar” (Guernsey y Reilly, 2006: xiv, trad. mía). Dado que los rituales en los que aparece el envoltorio sagrado se hacen en cuevas o al interior de templos y recintos sagrados,¹⁵⁶ creemos que esta disposición proviene de la enorme importancia que tuvieron dichas oquedades en el pensamiento mesoamericano pues representaban úteros. Bien dice Limón que “por analogía con la reproducción humana y con el parto de la mujer para dar a luz a un nuevo ser” (1990: 138), el origen de la humanidad fue un parto de la tierra y que los hombres nacieron de ella a través de una cueva (1990: 11-12), por lo que la tierra es considerada la matriz original (1990: 88), y les da a los hombres un matiz sobrenatural (1990: 89). Dada la gran cantidad de referencias que existen sobre el origen en cuevas, nos dice la autora, “éste parece tratarse de un arquetipo seguido en Mesoamérica” (1990: 92).

Los términos *tlaquimilolli* o *quimilli* dan nombre solamente al envoltorio sagrado, pues su definición etimológica es muy clara, pero por extensión podríamos considerar el resto de fenómenos similares descritos brevemente en este trabajo. Los difrasismos arriba mencionados explican el concepto que se encuentra detrás de dichos contenedores. Consideramos al acto ritual como un elemento cosmológico nuclear¹⁵⁷ que al *contener y revelar* la fuerza divina, explica la incesante necesidad cultural de los pueblos por atesorar el amplio abanico de objetos sagrados con diversas finalidades:

En un nivel muy básico, el acto de envolver tuvo varios propósitos simbólicos. Un objeto envuelto estaba protegido de la manipulación o mirada del profano. El acto de envolver no sólo velaba objetos, monumentos e individuos, sino que además aumentaba su santidad a través de su ocultamiento. Por el contrario, la desenvoltura de un objeto o monumento envuelto fue un acto de descubrimiento y revelación. A veces, esto parece haber sido metafóricamente equivalente a abrir un portal entre reinos cósmicos. Para aquellos que realizaron estos actos

¹⁵⁶ Para entender sobre las réplicas de las cuevas véase López Austin y López Luján, 2009: 323.

¹⁵⁷ El núcleo duro, afirma López Austin, es un “complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural” (López Austin, 2001: 59).

rituales así como los que observaron un desenvolvimiento, la apertura de dichos portales cósmicos demostró el acceso a estructuras cosmológicas y el control de las fuerzas que mantienen el cosmos en equilibrio, incluyendo las del tiempo. Sin lugar a dudas, el acto de envolver también fue un marcador del mecanismo que identifica los contenidos no sólo como animados, sino como el medio por el cual lo sagrado podía manifestarse en el reino terrenal (Guernsey y Reilly, 2006: v, trad. mía).

Envoltorios sagrados y mortuorios, petacas, cestas y cajas, entre otros fenómenos, muestran una clara y fundamental relación entre sí, pues en todos hay un acto de contener lo sagrado. Todos ellos pertenecen al universo de los más valiosos receptáculos: “el espacio divino del que la divinidad extraía los bienes para darlos a los hombres, el sitio donde estaban los antepasados muertos, el hogar habitado por la hija casta, el vientre de la mujer preñada, el pecho del sabio rico en consejos, pero también el de aquel individuo que mostraba ser reservado, discreto y digno de confianza” (López Austin y López Luján, 2009: 322).

Lo que observamos en esta investigación es que el *acto ritual de envolvimiento o empaquetamiento* evidencia la existencia de una fuerza o energía fundamental, potenciadora de todo lo que existe en el mundo, que requiere ser atesorada y que, en su atesoramiento, necesita diversos contenedores. En esta igualación de los recipientes de lo divino, tanto los objetos de los más diversos tipos que se encuentran en el envoltorio, como las mantas o materiales envolventes, funcionan como los portadores de esta fuerza, los contenedores de la energía y del poder fundamental y vital para el acontecer de las sociedades que les rinden culto. Sin embargo, la relación entre objetos y divinidades no es estricta, pues los envoltorios no siempre contuvieron objetos que directamente representaban a los dioses. Por lo estudiado en este trabajo, la diversidad de objetos contenidos, a nuestro parecer, obedece por una parte a variantes culturales y vínculos con los dioses patronos de los diversos grupos del centro de México, y por otra, al tipo de función en que se les requería.

Cada tipo de manta vinculada con los dioses tiene características particulares, pero todas portan una fuerza divina, en principio generadora o regeneradora de vida, que sirve para diversos propósitos. La manta con el diseño *omicallo* permite la transformación del personaje, simbolizando un viaje al inframundo en que metafóricamente será devorado por los dioses para renacer limpio y puro, como un recipiente vacío. Por su parte, la *xiuhtimatli* o manta azul

de turquesa, será la encargada de otorgar el fuego o el poder que le permitirá al soberano guiar a su pueblo, como el representante y vínculo con los dioses. El receptáculo vacío se llena pues con energía divina.

Entre otras funciones, los envoltorios son generadores de vida y, por tanto, de todas las cosas del mundo.¹⁵⁸ De las mantas divinas y de los objetos contenidos en ellas, resurge la vida. El *tlaquimilolli*, hecho de estos componentes, será entonces una matriz generadora de vida, transformadora de los seres humanos en hombres-dioses. Consideramos que en la ceremonia de entronización del gobernante mexica es muy posible que se hayan usado y abierto varios envoltorios, entre ellos el de Huitzilopochtli, el de Tezcatlipoca y muy probablemente un bulto con la manta de turquesa. Sin embargo, pensamos que en esta ceremonia cada cultura recurría a los bultos de sus dioses patronos para sacralizar a sus gobernantes.

El trabajo que hemos realizado nos ha permitido ver cómo el *acto ritual de envolvimiento o empaquetamiento* fue prioritario para la religión mesoamericana, pues “parece haber sido común, en diversas formas, a lo largo de gran parte de la antigua Mesoamérica durante varios milenios” (Guernsey y Reilly, 2006: x, trad. mía). Cobra relevancia que tanto el envoltorio sagrado como los demás objetos, fenómenos o personajes estudiados, resultan ser receptáculos de la energía de los dioses, y que el envoltorio sagrado, el *tlatoani*, su bulto mortuario y el dios, *simbólicamente, son lo mismo*. ¿A qué se debe esta recurrencia simbólica? Quizás a que, como explica López Austin, en el dios “–y en sus reliquias e imágenes– radica la fuerza” (López Austin, 1973: 59), una fuerza que “necesitaba un objeto receptor en el que quedaba acumulada para ir posteriormente emanando” (López Austin, 1973: 122).

¹⁵⁸ Tanto en el mito de creación del Quinto Sol como en el mito de creación de los hombres, etapas fundamentales en la cosmovisión mesoamericana, tenemos la presencia de envoltorios: el envoltorio formado por las mantas de los dioses al arrojarse a la hoguera para darle movimiento al Sol, y el envoltorio de huesos que hace Quetzalcóatl para trasladarlos a Tamoanchan y luego de molerlos, crear a los devotos de los dioses. A través de las mantas divinas, hay personajes que renacen de la muerte, sin contar los objetos contenidos en dichos bultos cuya característica principal es provocar la vida o el renacimiento.

6. BIBLIOGRAFÍA

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

ADEVA	Akademische Druck-und Verlagsanstalt
CEDLA	Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos
CEM	Centro de Estudios Mayas
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CISINAH	Centro de Investigaciones del INAH
Conaculta	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
FCE	Fondo de Cultura Económica
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas
IIF	Instituto de Investigaciones Filológicas
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
SEP	Secretaría de Educación Pública
SRE	Secretaría de Relaciones Exteriores
UABJO	Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

ACUÑA, RENÉ

1988 *Relación geográfica del siglo XVI: Nueva Galicia*, IIA, UNAM, México.

AGUILAR, FRANCISCO DE

1977 *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, edición de Jorge García Lacroix, IIH, UNAM, México.

AKTORIES, SUSANA Y GONZALO CAMACHO DÍAZ

2006 “Los rituales de tlamanes”, *Artes de México*, núm. 78, págs. 15-21.

ALVARADO TEZOMOC, HERNANDO

1975 *Crónica mexicáyotl*, traducción y paleografía de Adrián León, IIH, UNAM, México.

1994 *Crónica mexicana*, prólogo y selección de Mario Mariscal, UNAM, México.

ANAWALT, PATRICIA RIEFF

1976 “The xicolli: «Godly Jackets» of the Aztecs”, *Archaeology*, 29 (4), págs. 258-265.

1981 *Indian clothing before Cortes: Mesoamerican costumes from the codices*, Prefacio de H.B. Nicholson, Norman, University of Oklahoma Press.

1990 "The Emperor's Cloak: Aztec Pomp, Toltec Circumstances", *American Antiquity*, 55 (2), págs. 291-307.

1996 "Aztec Knotted and Netted Capes", *Ancient America*, 7, págs. 187-206.

ANDERS, FERDINAND; MAARTEN JANSEN Y LUIS REYES GARCÍA

1991 *El libro del Cihuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, ADEVA (Códices Mexicanos III), FCE, México.

1993a *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, ADEVA (Códices Mexicanos V), FCE, México.

1993b *Manual del adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, ADEVA (códices mexicanos IV), FCE, México.

ANALES DE CUAUHTILAN

1975 En *Códice Chimalpopoca*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, IIH, UNAM, México.

AYALA, MARICELA

2002 *El bulto ritual de Mundo Perido, Tikal*, IIF, UNAM, México.

2010 "Bultos sagrados de los ancestros mayas", *Arqueología mexicana*, Editorial Raíces, vol. XVIII, núm. 106, noviembre-diciembre, págs. 34-40.

BARLOW, ROBERT H.

1945 "La Crónica X: Versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca", *Revista mexicana de estudios antropológicos*, Sociedad Mexicana de Estudios Antropológicos, México, t. 7, págs. 65-87.

BATALLA ROSADO, JUAN JOSÉ

2007 "El libro escrito europeo del *Códice Magliabechiano*", *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, Polonia, vol. 5, págs. 113-142.

2008 *El Códice Borgia. Una guía para un viaje alucinante por el inframundo*, Biblioteca Apostólica Vaticana, Biblioteca Bicentenario, Madrid.

2009 "El libro escrito europeo del *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América, Madrid*", *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, Polonia, vol. 9, págs. 83-115.

BOONE, ELIZABETH H.

2007 *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, University of Texas Press, Austin, Texas.

2010 *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*, FCE, México.

BUNZEL, RUTH

- 1981 *Chichicastenango*, edición de José Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, Guatemala.
- BURGOA, FRAY FRANCISCO DE**
- 1997 *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América*, edición facsimilar de la obra publicada en 1674, Gobierno del Estado de Oaxaca, UNAM, Conaculta, UABJO, Miguel Ángel Porrúa, México.
- CASTAÑEDA DE LA PAZ, MARÍA**
- 2005 “El Códice X o los anales del grupo de la Tira de la Peregrinación. Evolución pictográfica y problemas en su análisis interpretativo”, *Journal de la Société des Américanistes*, 91-1, págs. 7-40.
- 2007 “La Tira de la Peregrinación y la ascendencia chichimeca de los tenocha”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH, UNAM, México, núm. 38, págs. 183-212.
- 2009a “Codex Azcatitlan and the work of Torquemada. A Historiographic Puzzle in the Aztec-Mexica Sources”, *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 24, núm. 2, págs. 151-194.
- 2009b “Filología de un «corpus» pintado (siglos XVI-XVII): de códices, techialoyan, pinturas y escudos de armas”, *Anales del Museo de América XVII*, Ministerio de Cultura, Madrid, págs. 78-97.
- En prensa “Pintura de los ídolos del Templo Mayor de Tenochtitlan”.
- CASTILLO, CRISTÓBAL DEL**
- 2001 *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, traducción y estudio de Federico Navarrete, Conaculta (Cien de México), México.
- CHIMALPAHIN, CUAUHTEHUANITZIN**
- 1991 *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, traducción de Víctor M. Castillo F., IIH, UNAM, México.
- CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER**
- 2009 *Historia antigua de México*, Porrúa, México.
- CODEX MAGLIABECHIANO**
- 1970 Edición de Ferdinand Anders, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ADEVA, Graz, CL XIII (BR 232).
- CÓDICE AZCATITLAN**
- 1995 Introducción de Michel Graulich, comentario de Robert H. Barlow, revisión de Michel Graulich, traducción al español de Leonardo López Luján, Bibliothèque Nationale de France, Société des Américanistes, París, 2 vols.
- CÓDICE TUDELA**
- 1980 Edición de José Tudela de la Orden, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano, Madrid.
- DE LA GARZA, MERCEDES**

1987 “Naguales mayas de ayer y de hoy”, *Revista Española de Antropología Americana*, Universidad Complutense, Madrid, núm. XVII, págs. 89-105.

DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL

2004 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, Porrúa, México.

DURÁN, FRAY DIEGO

1995 *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Conaculta (Cien de México), México, 2 vols.

1971 *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, traducción de Fernando Horcasitas y Doris Heyden, Norman, University of Oklahoma Press.

DUVERGER, CHRISTIAN

1983 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, FCE, México.

EDMONSON, MUNRO S.

1971 *The Book of the Council: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, Middle American Research Institute (Publication 35), Tulane University, New Orleans.

EL TÍTULO DE TOTONICAPAN

1983 Edición de Robert M. Carmack y James L. Mondloch, IIF, CEM, UNAM, México.

ESCALANTE GONZALBO, PABLO

2010 *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*, FCE.

FERRER, EULALIO

2000 “El color entre los pueblos nahuas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH, UNAM, México, núm. 31, págs. 203-220.

FLORES, GERÓNIMO

1986 “Relación de Zapotlan”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, editado por René Acuña, IIA, UNAM, México, vol. 9.

GARCÍA BARRIOS, ANA Y ROGELIO VALENCIA RIVERA

2009 “A costas con sus dioses: implicaciones religiosas de las migraciones mayas”, en *Diásporas, migraciones y exilios en el mundo maya*, coordinado por Mario Humberto Ruz, Joan García Targa y Andrés Ciudad Ruiz, Sociedad Española de Estudios Mayas, UNAM, págs. 79-101.

GARIBAY K., ÁNGEL MARÍA

1995 *Veinte himnos sacros de los nahuas*, IIH, UNAM, México.

GOOD ESHELMAN, CATHARINE

2001 “Ritual y la reproducción de la cultura: Ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en *Cosmovisión, ritual, e identidad de los pueblos indígenas de México*, editado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, FCE, México, págs. 239-297.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, CARLOS J.

2011 *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, FCE, INAH, México.

GONZÁLEZ TORRES, YOLOTL

2006 *El sacrificio humano entre los mexicas*, FCE, Conaculta, INAH, México.

GRAULICH, MICHEL

1990 *Mitos y rituales del México antiguo*, traducción de Ángel Barraz Gómez, Ediciones Istmo, Madrid.

GRUZINSKI, SERGE

1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, FCE, México.

GUERNSEY, JULIA

2006 "Late Formative Period Antecedents for Ritually Bound Monuments", en *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, editado por Julia Guernsey y F. Kent. Reilly, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina, págs. 22-39.

GUERNSEY, JULIA Y F. KENT REILLY III

2006 "Introduction", en *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, editado por Julia Guernsey y F. Kent. Reilly, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina, págs v-xvi.

GUITERAS HOLMES, CALIXTA

1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México.

GUTIÉRREZ SOLANA, NELLY

1986 "Sobre el significado de los bultos sagrados y de las figuras incompletas en los códices," *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, México, núm. 57, págs. 23-35.

HEADRICK ANNABETH Y REX KOONTZ

2006 "Ancestral Burdens in Gulf Coast Cultures", en *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, editado por Julia Guernsey y F. Kent. Reilly, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina, págs. 175-198.

HERMANN LEJARAZU, MANUEL

2008 "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca Prehispánica", *Desacatos*, CIESAS, México, núm. 27, mayo-agosto.

2012 *Símbolos e instrumentos de poder en la Mixteca prehispánica*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, Alemania.

HISTOIRE DU MECHIQUE

2005 En *Teogonía e historia de los mexicanos*, edición de Ángel Ma. Garibay, Porrúa, México.

HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS

2005 En *Teogonía e historia de los mexicanos*, edición de Ángel Ma. Garibay, Porrúa, México.

HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA

1989 Edición preparada y anotada por Paul Kirchoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, CISINAH, INAH-SEP, CIESAS, México.

HVIDTFELDT, ARILD

1958 *Teotl and *Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, Munksgaard, Copenhagen.

IXTLIXÓCHITL, FERNANDO DE ALVA

1975 *Obras históricas*, edición, estudio y apéndice de Edmundo O’Gorman, IIH, UNAM, México, 2 vols.

JANSEN, MAARTEN

1982 *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, CEDLA, Ámsterdam (Incidentele Publicaties, 24), págs. 319-325.

1985 “Las lenguas divinas del México Precolonial”, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, CEDLA, núm. 38, junio, págs. 3-14.

1997 “Símbolos de poder en el México Antiguo”, *Anales del Museo de América*, Ministerio de Cultura, Madrid, núm. 5, págs. 73-102.

2002 “Una mirada al interior del templo de Cihuacóatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica”, en *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, coordinación de Carmen Arellano Hoffmann, Peter Schmidt y Xavier Noguez, El Colegio Mexiquense AC, Universidad Católica de Eichstätt, págs. 279-325.

KARTTUNEN, FRANCES

1992 *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman, University of Oklahoma Press.

KLEIN, CECELIA F.

2000 “The Devil and the Skirt: An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of Tzitzimime”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH, UNAM, México, núm. 31, págs. 17-62.

KNAB, TIMOTHY J.

1998 *La guerra de los brujos de la Sierra de Puebla, un viaje por el inframundo de los aztecas contemporáneos*, Diana, México.

KOWALSKI, JEFF KARL Y VIRGINIA E. MILLER

2006 “Textile Designs in the Sculptured Facades of Northern Maya Architecture: Women’s Production, Cloth, Tribute, and Political Power”, en *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, editado por Julia Guernsey y F. Kent. Reilly, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina, págs. 145-174.

LACADENA, ALFONSO

2008 “Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing”, *The PARI Journal*, vol. VIII, núm. 4, págs. 1-23.

LANDA, FRAY DIEGO DE

1959 *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Ángel Ma. Garibay, Porrúa, México.

LAS CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE

1967 *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, edición de Edmundo O’Gorman, IIH, UNAM, México, 2 vols.

LEYENDA DE LOS SOLES

1975 En *Códice Chimalpopoca*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, IIH, UNAM, México.

LIMÓN, SILVIA

1990 *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, CNCA (Colección Regiones), México.

2001 *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, INAH (Colección Científica), México.

LIZARAZO, DIEGO

2004 *Íconos, figuraciones, sueños. Hermenéutica de las imágenes*, Siglo XXI, México.

LOOPER, MATHEW G.

2006 “Fabric Structures in Classic Maya Art and Ritual”, en *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, editado por Julia Guernsey y F. Kent. Reilly, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina, 2006, págs. 80-104.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1967 “Términos del nahuallatolli”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. XVII, núm. 65, julio-septiembre, págs. 1-36.

1973 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, IIH, UNAM, México.

1976 “El fundamento mágico-religioso del poder”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH, UNAM, México, núm. 12, págs. 197-240.

1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, IIA, UNAM, México, 2 vols.

1998 *Los mitos del tlacuache*, IIA, UNAM, México.

2000 *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México.

2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coordinado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, Conaculta, FCE, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO Y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN

- 2009 *Monte sagrado-Templo Mayor*, INAH, IIA, UNAM, México.
- LÓPEZ DE GÓMARA, FRANCISCO**
- 1965-66 *Historia general de las indias*, Editorial Iberia, Barcelona, 2 vols.
- LÓPEZ LUJÁN, LEONARDO**
- 1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, INAH, México.
- LÓPEZ LUJÁN, LEONARDO Y ALFREDO LÓPEZ AUSTIN**
- 2010 “El cuartillo de Santo Tomás Ajusco y los cultos agrícolas”, *Arqueología mexicana*, Editorial Raíces, vol. XVIII, núm. 106, noviembre-diciembre, págs. 18-23.
- MEDINA GONZÁLEZ, XÓCHITL**
- 1998 *Histoire mexicaine depuis 1221 jusq’ en 1594. Manuscrito núm. 40 del Fondo de Manuscritos Mexicanos, Biblioteca Nacional de Francia*, introducción, paleografía y traducción del náhuatl, INAH, México.
- MENDELSON, M.**
- 1958 “A Guatemalan Sacred Bundle”, *Man*, Londres, núm. LVIII, págs. 121-125.
- MENDIETA, FRAY GERÓNIMO DE**
- 2002 *Historia Eclesiástica Indiana*, Conaculta (Cien de México), México, 2 vols,
- MIKULSKA DĄBROWSKA, KATARZYNA**
- 2007 “La comida de los dioses. Los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y su significado”, *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, Polonia, vol. 6, págs. 11-37.
- 2008 *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, IIA, UNAM, México.
- 2010a “¿Cuchillos de sacrificio? El papel del contexto en la expresión pictórica mesoamericana”, *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, Polonia, vol. 12, págs. 125-154.
- 2010b “«Secret Language» in Oral and Graphic Form: Religious-Magic Discourse in Aztec Speeches and Manuscripts”, *Oral Tradition*, 25/5, octubre, págs. 325-363, <http://journal.oraltradition.org/issues/25ii/dabrowska>
- En prensa “Te hago bandera... Signos de banderas y sus significados en la expresión gráfica nahua”, en *Códices del Centro de México. Análisis comparativos y estudios individuales*, editado por Miguel Ángel Ruz Barrio y Juan José Batalla Rosado, Universidad Complutense, Madrid.
- MOHAR BETANCOURT, LUZ MARÍA**

1994 “Tlacuilos y escribanos: el algodón y las mantas en el siglo XVI”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, tomo XL, págs. 71-109.

MOHAR BETANCOURT, LUZ MARÍA Y RITA FERNÁNDEZ DÍAZ

2006 “El estudio de los códices”, *Desacatos*, CIESAS, México, núm. 22, septiembre-diciembre, págs. 9-36.

MOLINA, FRAY ALONSO DE

2008 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, Porrúa, México.

MONTES DE OCA, MERCEDES

En prensa “Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII”, *Estudios sobre lenguas americanas*, IIF, UNAM, núm. 6.

MORALES, ALBERTO

2001-2002 “La creación de imágenes en la cultura maya”, *Estudios mesoamericanos*, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, núms. 3-4.

MOTOLINÍA, FRAY TORIBIO DE BENAVENTE

2007 *Historia de los indios de la Nueva España*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, Porrúa, México.

1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, editado por Edmundo O’Gorman, IIF, UNAM, México.

MUÑOZ CAMARGO, DIEGO

1984 “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, edición de René Acuña, IIA, UNAM, México, vol. 1.

1998 *Historia de Tlaxcala*, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, CIESAS, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Universidad de Tlaxcala, México.

NAVARRETE LINARES, FEDERICO

2011a *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México: los altépetl y sus historias*, IIF, UNAM, México.

2011b “Writing, Images and Time-Space in Aztec Monuments and Books”, *Their Way of Writing. Scripys, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian American*, editado por Elizabeth Hill Boone y Gary Urton, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, DC.

NEURATH, JOHANNES

2010 “Envoltorios sagrados y culto a los ancestros. Los huicholes actuales y el antiguo reino del Nayar”, *Arqueología mexicana*, Editorial Raíces, vol. XVIII, núm. 106, noviembre-diciembre, págs. 60-65.

NOWOTNY, KARL ANTON

- 2005 *Tlacuilolli: Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, traducción y edición de George A. Everett Jr. y Edward B. Sisson, Norman, University of Oklahoma Press.

OLIVIER, GUILHEM

- 1995 “Les Paquets sacrés ou la mémoire cachée des indiens du Mexique Central (Xve-XVIe siècles)”, *Journal de la Société des Americanistes*, vol. 81, págs. 105-141.
- 2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, traducción de Tatiana Sule, FCE, México.
- 2006a “El simbolismo de las espinas y del zacate en el México central posclásico”, en *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, coordinado por Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué, México, INAH, págs. 407-424.
- 2006b “The Sacred Bundles and the Coronation of the Aztec King in México-Tenochtitlan”, en *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, editado por Julia Guernsey y F. Kent. Reilly, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina, págs. 199-225.
- 2007 “Sacred Bundles, Arrows, and New Fire: Foundation Power in the Mapa de Cuauhtinchan No. 2”, en *Cave, City, and Eagle's Nest. An Interpretative Journey Trough the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, editado por David Carrasco y Scott Sessions, Albuquerque (Nuevo México), University of New Mexico Press.
- 2008 “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico”, en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, coordinado por Guilhem Olivier, IIA, UNAM, México.
- 2010 “Los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos”, *Arqueología mexicana*, Editorial Raíces, vol. XVIII, núm. 106, noviembre-diciembre, págs. 53-59.

OLKO, JUSTYNA

- 2005 *Turquoise Diadems and Staffs of Office: Elite Costume and Insignia of Power in Aztec and Early Colonial Mexico*, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos y Centro de Estudios sobre la Tradición Clásica, Universidad de Varsovia.
- 2006 “Traje y atributos del poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales”, *Anales del Museo de América*, Ministerio de Cultura, Madrid, núm. 14, págs. 61-88.

OUDIJK, MICHEL

- 2000 *Historiography of the Benizaa. The Postclassic and Early Colonial Periods*, Research School of Asian, African and American Studies, Universiteit Leiden, The Netherlands.
- 2002 “La toma de posesión: un tema mesoamericano para la legitimación del poder”, *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, México, núm. 91, vol. XXIII, págs. 96-131.

2008 “De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas”, *Desacatos*, CIESAS, México, núm. 27, mayo-agosto, págs. 123-38.

PANÉ, FRAY RAMÓN

2008 *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, estudio preliminar, notas y apéndices por José Juan Arram, Siglo XXI, México.

PIHO, VIRVE

1968 “Función y simbolismo del atavío azteca”, *Verhandlungen des XXXVII International Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-München.

POHL, JOHN

1994 *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, Vanderbilt University, Nashville-Tennessee.

POMAR, JUAN BAUTISTA

1986 “Relación de Tetzco”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, editado por René Acuña, IIA, UNAM, México, t. III, vol. 8.

PREM, HANNS J.

2008 “Cohesión y diversidad en la escritura náhuatl”, *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, Polonia, vol. 8, págs. 13-41.

PROCESOS DE INDIOS IDÓLATRAS Y HECHICEROS

1912 Publicaciones del Archivo General de la Nación, Luis González de Obregón (editor), SRE, México.

PROCESOS POR IDOLATRÍA AL CACIQUE, GOBERNADORES Y SACERDOTES DE YANHUITLÁN, 1544-1546

1999 Edición de María Teresa Sepúlveda y Herrera, INAH, México.

QUIÑONES KEBER, ELOISE

1995 *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, University of Texas Press, Austin.

RECINOS, ADRIÁN

1960 *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché, traducidas del texto original*, con introducción y notas, FCE, México.

REESE-TYLOR, KATHRYN, MARC ZENDER Y PAMELA L. GELLER

2006 “Fit to be Tied: Funerary Practices among the Prehispanic Maya”, en *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, editado por Julia Guernsey y F. Kent. Reilly, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina, págs. 40-58.

REILLY, F. KENT, III

2006 “Middle Formative Origins of the Mesoamerican ritual act of bundling”, en *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, editado por Julia Guernsey y F. Kent. Reilly, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina.

ROJAS, GABRIEL DE

- 1985 “Relación de Cholula”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, editado por René Acuña, IIA, UNAM, México, t. II, vol. 5.

ROSKAMP, HANS

- 2010 “El culto a los ancestros entre los tarascos”, *Arqueología mexicana*, Editorial Raíces, vol. XVIII, núm. 106, noviembre-diciembre, págs. 47-52.
- 2013 “El Lienzo de Jucutacato. La historia sagrada de las nahuas de Jicalán, Michoacán”, *Arqueología mexicana*, Editorial Raíces, vol. XXI, núm. 123, septiembre-octubre, págs. 47-54.

RUBIAL GARCÍA, ANTONIO

- 1998 “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Cultura Novohispana*, IIH, UNAM, México, vol. 18, págs. 13-30.

RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO

- 1994 “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que aún se encuentran entre los indios de la Nueva España”, en *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, compilado por Marcos Matías Alonso, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México, págs. 25-46.
- 1988 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España. Escrito en 1629*, SEP, Cien de México.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

- 1979 *Codex florentino: Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., Secretaría de Gobernación, México.
- 1988 *Historia general de las cosas de Nueva España*, editado por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Alianza Editorial, Madrid, 2 vols.
- 1997 *Primeros Memoriales*, traducción de Thelma Sullivan; completo y revisado, con adiciones de H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet, Norman, University of Oklahoma Press.
- 1999 *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel Ma. Garibay, Porrúa, México.

SANDSTROM, ALAN R

- 1991 *Corn is our blood*, Norman, University of Oklahoma Press.

SCHELE, LINDA AND JEFFREY H. MILLER

- 1983 *The Mirror, The Rabbit, and the Bundle: “Accession” Expressions from the Classic Maya Inscriptions*, Dumbarton Oaks, Washington, DC.

SELER, EDUARD

- 1963 *Comentarios al Códice Borgia*, FCE, México, 2 vols.

- 1992 “Ancient Mexican Attire and Insignia of Social Rank and Military Rank”, en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, editado por J. Eric S. Thompson y Francis B. Richardson, Labyrinthos, Culver City, California, vol. III, págs. 3-61.

STENZEL, WERNER

- 1967 Das Heilige Bündel in Mesoamerika, Tesis de doctorado, Universidad de Viena.
1968 *The Sacred Bundles in Mesoamerican Religion* (Paper read at the XXXVIII International Congress of Americanists), manuscrito, Fondo Bosch Gimpera, Biblioteca Juan Comas, IIA, UNAM, México.

STUART, DAVID

- 1996 “Kings of Stone: A Consideration of Stelae in Ancient Maya Ritual and Representation”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, 29/30, págs. 148-171.
2006 “Jade and Chocolate: Bundles of Wealth in Classic Maya”, en *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, editado por Julia Guernsey y F. Kent. Reilly, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina, págs. 127-144.

TAPIA, ANDRÉS DE

- 1980 “Relación hecha por el señor Andrés de Tapia sobre la conquista de México”, en *Colección de documentos para la historia de México*, editado por Joaquín García Icazbalceta, Porrúa, México, vol. 2, págs. 554-594.

TAUBE, KARL

- 2001 “The Breath of Life: The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest”, en *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland*, editado por Virginia M. Fields y Víctor Zamudio-Taylor, Los Angeles County Museum of Art, Los Angeles, págs. 102-123.

TIRA DE TEPECHPAN

- 1978 Xavier Noguez, editor de la Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 2 vols.

THOMPSON, J. ERIC S.

- 1962 *A Catalog of Maya Hieroglyphs*, Norman, University of Oklahoma Press.

TOMICKI, RYSZARD

- 1990 *Ludzie i bogowie. Indianie meksykańscy wobec Hiszpanów we wczesnej fazie konkwisty (Hombres y dioses. Los indios mexicanos frente a los españoles durante la primera fase de la conquista)*, Wrocław-Warszawa-Kraków, Zakład Narodowy, Ossolinskich-Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

TORQUEMADA, FRAY JUAN DE

- 1975 *Monarquía indiana*, IIH, UNAM, México.

VALLEJO REYNA, ALBERTO

- 2005 *Por los caminos de los antiguos nawales. Rilaj Maam y el navalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán*, Conaculta, INAH.

VIÉ-WOHRER, ANNE-MARIE

- 2004 “Les Balluchons sacrés des anciens Mexicains selon leurs manuscrits pictographiques”, en *Le Cas du Sac histoires d'une utopie portative*, Edit. Hermés-Union Centrale des Arts Décoratifs-Le Passage, Paris, págs. 300-309.
- 2008 “Poder político, religioso, militar y jurídico. Cómo fue representado en manuscritos pictográficos del México Central: algunos casos”, en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, coordinado por Guilhem Olivier, IIA, UNAM, México.

VILLELA, SAMUEL Y ELIZABETH JIMÉNEZ

- 2011 “Paquetes sagrados en Guerrero, ayer y hoy”, *Arqueología mexicana*, Editorial Raíces, vol. XIX, núm. 112, noviembre-diciembre, págs. 70-75.

WALKER, JAMES R.

- 1917 *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglalla Division of the Teton Dakota*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, New York, 16.

XIMENEZ, FRAY FRANCISCO

- 1975 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, paleografía y anotaciones de Carmelo Sáenz de Santa María, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, vol. 1.

7. LISTA DE IMÁGENES

- Fig. 1a.** Mantas con diversos diseños. Lám. 26, *Matrícula de tributos*.
- Fig. 1b.** Mantas con diversos diseños. Lám. 29, *Matrícula de tributos*.
- Fig. 2a.** *Xiuhtilmatli* con motivo *tenixyo* usada por los gobernantes. Fol. 55v, *Primeros memoriales*.
- Fig. 2b.** *Xiuhtilmatli* con motivo *tenixyo* usada por Moctezuma II. Fol. 291v, *Códice florentino*.
- Fig. 2c.** *Xiuhtilmatli* usada por Nezahualpilli. Lám. 108r, *Códice Ixtlilxochitl*.
- Fig. 3.** Mantas con la mitad del diseño de turquesa. Lám. 9, *Matrícula de tributos*.
- Fig. 4a.** Manta con motivo de huesos en la ceremonia de entronización del *tlatoani*. Fol. 46v, *Códice florentino*.
- Fig. 4b.** Atavío de Tezcatlipoca, según Durán. Lám. 10.
- Fig. 4c.** Atavío de Huitzilopochtli. Fol. 30v, *Códice florentino*.
- Fig. 5.** Envoltorio con diseño *xiuhtilmatli* y dos espinas. Lám. 5, *Códice Borgia*.
- Fig. 6a.** Mantas diversas. Láms. 85v y 86r, *Códice Tudela*.
- Fig. 6b.** Manta superior derecha, de Mictlantecuhtli. Manta superior izquierda, de Tezcatlipoca. Mantas inferiores izquierda y derecha, de Ehecatl. Lám. 3v, *Códice Magliabechiano*.
- Fig. 7.** Cargadores de envoltorios sagrados. Lám. 3, *Códice Azcatitlan*.
- Fig. 8a.** Exequias de un *tlatoani* mexicana. Fol. 228r, *Códice florentino*.
- Fig. 8b.** Envoltorio de Curicaueri. Lám. XVII, *Relación de Michoacán*.
- Fig. 9.** Pedernal como símbolo de creación. Lám. 13v, *Códice Vaticano A*.
- Fig. 10.** Pedernal creativo. Lám. 32, *Códice Borgia*.
- Fig. 11.** 9 Viento nace de un pedernal antropomorfo. Lám. 49, *Códice Vindobonensis*.
- Fig. 12.** Envoltorio sagrado con volutas de fuego. Láms. 35 y 36, respectivamente, *Códice Borgia*.
- Fig. 13.** La apertura del envoltorio sagrado. Lám. 36, *Códice Borgia*.
- Fig. 14a.** Caja o cofre metido en la tierra. Lám. 28, escena inferior izquierda, *Códice Borgia*.
- Fig. 14b.** Tonacatecuhtli, señor del sustento, con un cofre precioso. Lám. 61, *Códice Borgia*.
- Fig. 14c.** Comparaciones entre cajas.
- Fig. 15.** Envoltorio de Huitzilopochtli. Lám. 2, *Tira de la peregrinación*.
- Fig. 16.** Envoltorio de Huitzilopochtli. Folio 26r, *Telleriano-Remensis*.
- Fig. 17.** Envoltorio de Huitzilopochtli. *Códice Aubin*.
- Fig. 18.** Cesta en la que posiblemente viene Huitzilopochtli. Fol. 3v, *Ms.Mex. 40*.
- Fig. 19.** Envoltorio de Huitzilopochtli. Lám. 3, *Códice Azcatitlan*.
- Fig. 20.** Envoltorio de Huitzilopochtli. *Pintura de los ídolos del templo de Huitzilopochtli*.
- Fig. 21.** Contenido del envoltorio de Huitzilopochtli. Lám. 11, *Códice Azcatitlan*.
- Fig. 22.** Dos versiones del envoltorio de Tezcatlipoca. Láms. 3 y 7, *Códice Azcatitlan*.

- Fig. 23.** Envoltorio de Quetzalcoatl. Lámina 1, *Códice Xolotl*.
- Fig. 24.** Envoltorio de Cinteotl. Folio 14r, *Telleriano-Remensis*.
- Fig. 25.** Envoltorio de Chicmecoatl. Lám. 3, *Códice Azcatitlan*.
- Figs. 26a, b, c y d.** Cihuateotl, Iztlacoliuhqui, Tlazolteotl y Xipe. Láms. 59-62, *Vaticano B*.
- Figs. 26e, f y g.** Itzpapalotl, Xolotl y Chalchiuhtotolin. Láms. 63-65, *Vaticano B*.
- Fig. 27.** La salida de Aztlan. Lam 1, *Tira de la peregrinación*.
- Fig. 28.** Rituales ante el bulto de ñuhu. Lám. 5, *Códice Selden*.
- Fig. 29.** Glifo T684a.
- Fig. 30a.** Salida de Chicomoztoc, *Mapa de Cuauhtinchan 2*.
- Fig. 30b.** Rituales con envoltorios sagrados, *Mapa de Cuauhtinchan 2*.
- Fig. 31.** *Tlamamalli* con envoltorio sagrado. Fol. 78r, *Primeros memoriales*.
- Fig. 32.** Un hombre lleva a la guerra un dios pintado como demonio. Lám. 284v, *Códice florentino*.
- Fig. 33.** Entrega del envoltorio sagrado al señor de Culhuacan. Lám. 4, *Tira de Tepechpan*.
- Fig. 34.** *Xiuhtimatl* con espejo humeante y escudo en la batalla de Chapultepec. Lám. 10, *Códice Azcatitlan*.
- Fig. 35.** Preparación y quema del bulto mortuario. Fol. 228r, *Códice florentino*.
- Fig. 36a.** Banderas y ofrendas del bulto mortuario de un hombre común. Lám. 60r, *Códice Tudela*.
- Fig. 36b.** Banderas y ofrendas del bulto mortuario de un principal. Lám. 66r, *Códice Magliabechiano*.
- Fig. 37.** Envolturas de dioses en el bulto mortuario de Axayacatl.
- Fig. 38.** Rito funerario del gobernante tarasco. Lám. XXXIX, *Relación de Michoacán*.
- Fig. 39.** Uso de la piel como un vestido, disfraz o traje. Fols. 73r, 74r, 74v, 80v, *Códice florentino*.

8. ANEXO

Tabla 1, tipos de contenedor en el envoltorio de Huitzilopochtli.

Envoltorio de Huitzilopochtli	
Contenedor	Fuente
Envoltorio de mantas blancas con yelmo o cabeza de colibrí como elemento diagnóstico.	<i>Tira de la peregrinación y Códice Azcatitlan.</i>
Envoltorio de mantas.	<i>Historia general de las cosas de Nueva España.</i>
Bulto.	<i>Crónica Mexicáyotl.</i>
Arca de juncos.	<i>Historia de las Indias de Nueva España.</i>
Cestilla.	<i>Historia de las Indias de Nueva España.</i>
Envoltorio de mantas.	<i>Códice Aubin.</i>
Cesta.	<i>Ms. Mx. 40.</i>
Manta de color morado dentro de una malla o red.	<i>Pintura de los ídolos del templo de Huitzilopochtli.</i>
Cuatro mantas de muy ricos chalchuyes transparentes.	<i>Procesos de indios idólatras y hechiceros.</i>
Dos envoltorio, uno negro y el otro azul.	<i>Procesos de indios idólatras y hechiceros.</i>
Envoltorio. Bulto.	<i>Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista.</i>
Envoltorio de mantas.	<i>Relación de Tetzaco.</i>

Tabla 2, tipos de contenido en el envoltorio de Huitzilopochtli.

Envoltorio de Huitzilopochtli	
Contenido	Fuente
Huesos de Huitziton incluyendo el cráneo.	<i>Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista.</i>
Dos púas de maguey.	<i>Relación de Tetzaco.</i>

Tabla 3, funciones principales de los envoltorios sagrados.

Función principal del envoltorio sagrado
1. Comunica con la divinidad.
2. Otorga el poder político.
3. Ayuda en la guerra. <i>a. Los mitos justifican el valor atribuido a las reliquias en la guerra.</i> <i>b. Los envoltorios confieren energía para la realización de la conquista.</i> <i>c. Una conquista o derrota se acompañaba siempre de la captura de los dioses.</i>
4. Propicia la prosperidad agrícola.

