



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

Malintzin, vigía de ciclos agrícolas e *ixiptla* de Matlalcueye

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
MAYRA GABRIELA ÁLVAREZ GARCÍA

TUTORA:
Dra. Diana Magaloni Kerpel
Instituto de Investigaciones Estéticas

MÉXICO, D. F. SEPTIEMBRE, 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.

A la UNAM,
por ser uno de los espíritus de este país

Agradecimientos

A ti Hazael por ser interlocutor y cómplice, a tu familia que se volvió también la mía en esta ciudad.

A mi familia, sin su cariño y enseñanzas no habría tenido el temple para llevar a su final este trabajo.

A Elvia Castorena y Myriam Fragoso, cuyas respuestas me salvaron siempre. A la Dra. Valverde por la amable disposición con la que pone en marcha este posgrado.

A la Dra. Diana Magaloni, por seguir el desarrollo de esta investigación y guiarme con siempre con gentileza y exactitud. A cada una y uno de los sinodales: a la Dra. Karen Dakin, por sus observaciones, su paciencia y la confianza que depositó en mí al integrarme al proyecto "Estudios lingüísticos y filológicos de documentos nahuas". A la Dra. Ana Cristina Ramírez por constituir parte de mi formación académica desde hace años y por haberme enseñado el rigor con el que hay que conducirse en la investigación. Al Dr. Federico Navarrete por las observaciones que me ayudaron a darle un rumbo más claro a mi trabajo. Al Dr. Johannes Neurath: sus seminarios e ideas sembraron en mí la inquietud de explorar nuevas formas de pensar lo mesoamericano.

A mis maestros de náhuatl, Rafael Tena, Leopoldo Valiñas, Karen Dakin, Carmen Herrera, por haberme acercado a otra construcción del mundo.

A la Dra. Montes de Oca por permitirme el acceso a su manuscrito.

A cada una de las personas que sabiendo el tema de mi investigación, me hicieron llegar información valiosa con que se encontraron.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México que a través del posgrado en Estudios Mesoamericanos, me otorgó la beca de maestría del semestre 2011-1 al semestre 2012-2, sin la cual este trabajo no hubiera sido posible.

Índice

Introducción.....	5
--------------------------	----------

Capítulo I. El *āltepētl*

1.1. El <i>āltepētl</i> , un concepto político y religioso.....	11
1.2. El <i>āltepētl</i> de los tlaxcaltecas.....	21
1.3. La humanidad divina del monte.....	35

Capítulo II. Nuevas formas del poder

2.1 Conquista y reacomodo sociopolítico y religioso.....	47
2.2 El poder de la nueva religiosidad.....	72

Capítulo III. Malinche, de la historia a la epopeya

3.1 Malinche en la historia nacional.....	84
3.2. Malintzin en la región poblano-tlaxcalteca.....	93

Epílogo.....	119
---------------------	------------

Bibliografía.....	122
--------------------------	------------

Lista de figuras.....	134
------------------------------	------------

Introducción

Una de las referencias notables del paisaje tlaxcalteca ha sido por excelencia el volcán hoy llamado Malinche. Su denominación original era Matlalcueye, nombre de una deidad prehispánica que estaba vinculada con el agua y la fertilidad. En algún momento incierto, después de la invasión española, cambió de nombre para tomar el de Malintzin, la intérprete y compañera de Hernán Cortés, a quien algunos pobladores de la región identifican como la guía que los llevó hasta el volcán para que allí se asentaran. A pesar de las varias menciones que se han hecho sobre este cambio de nombre, no hay ningún trabajo académico que indague el suceso.

Sabido es que las montañas entre los mesoamericanos jugaron un papel crucial en sus mitos de creación: es la montaña la que permite el espacio humano ocupando un lugar intermedio entre el cielo y el inframundo. El modo en que quedaron descritas revela que ser mujer, hombre, montaña o divinidad, sucede a veces de modo simultáneo en un mismo cuerpo físico. El monte, ese del que hablan los mesoamericanos, no es un mero relieve del paisaje que no haga otra cosa más que estar ahí, sino un ser con quien se establecen relaciones muy específicas. Es por ello que nos encontramos con una serie de categorías que habitan y constituyen el monte: los llamados seres sobrenaturales, dioses polivalentes, señor / señora del monte, señor / señora de los animales, dueño / dueña del agua, antepasados sagrados...

La elevación volcánica a la que nos referimos en este trabajo, ha sido a través de los años un ente que le ha dado identidad a la geografía tlaxcalteca y a sus pobladores. Nahuas y otomíes siguen acudiendo a ella para realizar prácticas vinculadas con la

petición de lluvia. La relación que han construido con y sobre este territorio, muestra formas muy complejas de lo humano. Los pobladores cercanos a ella, la visitan, le dejan ofrendas, hablan con la mujer que es el monte. Disminuida por el principio de no contradicción, me acerqué por vez primera al relato de una montaña que se desdoblaba en distintas entidades: ¿cómo puede una montaña, siendo montaña, ser a la vez humana y diosa?

La pregunta que cierra el párrafo anterior es posible porque se elabora en un plano conceptual ajeno al mesoamericano. Un rasgo inherente al pensamiento occidental moderno ha sido la distinción entre mito y razón. Dicho rasgo está permeado por la convicción de haber superado, en una especie de proceso evolutivo, un estado primario donde el mundo se explicaba a través de los mitos. Bajo esta premisa se han estudiado a las distintas naciones mesoamericanas, importando sus discursos, colocándolos en el centro de un aparato conceptual heredero de la Ilustración y crítico de todo lo que no parezca una imagen racional del universo. Y es que el concepto occidental de lo humano se configura por exclusión de lo divino, así como por una pretendida superación de un estado natural primario. Esto condujo a suponer que las sociedades antiguas (incluidas las indígenas que son herederas de culturas ancestrales) articularon su comprensión del mundo con base en los mitos porque no tuvieron otros recursos o porque esos resultaban funcionales en un período tan temprano. A veces, una buena voluntad puede conducir incluso a intentar mostrarlos capaces de producir filosofía al más puro estilo de la Grecia clásica, como si esto fuera una condición necesaria para concederles legitimidad humana.

En la presente investigación nos dimos cuenta que la imagen que ha prevalecido de Malintzin es la que se generó en el siglo XIX bajo el auspicio de la ideología nacionalista cargada de todos los prejuicios arriba mencionados. El discurso dominante de este país integró a los indígenas como uno de los elementos que conforman una nación mestiza, pero no se interesó por abrir un diálogo que lograra atender ese otro universo que el mundo indígena es. La intérprete quedó así asimilada y comprendida desde el mundo occidental perteneciente a la tradición cultural del invasor. El concepto más difundido de Malintzin fue el elaborado por el escritor Octavio Paz y podríamos decir que se convirtió en una parte nodal del discurso oficial sobre este asunto. El México institucional jamás se interesó por saber quién había sido y quién es Malintzin entre los pueblos indígenas. Muestra de ello es el adjetivo “malinchista” que se deriva del nombre de esta mujer y que ha dado nombre a una cierta conducta antinacionalista conocida como “malinchismo” y que según el Diccionario de la Real Academia Española es “la actitud de quien muestra apego a lo extranjero con menosprecio de lo propio.”¹

No se halló, hasta este período de la investigación, ningún documento que indique en qué momento preciso la montaña dejó de llevar el nombre de la deidad mesoamericana y por qué razones fue Malintzin quien ocupó su lugar. Nos enfocamos por ello en indagar la importancia que llegó a tener entre los pobladores de Tlaxcala, para señalar algunas hipótesis sobre la recepción que tuvo en la cultura de éstos y comprender así su proceso de deificación. Encontrar el documento en que haya quedado registrado el momento histórico exacto en que la montaña dejó de llamarse

¹ <http://lema.rae.es/drae/?val=malinchista>

Matlalcueye para llamarse Malinche queda aún lejano y quizá ni siquiera existe porque muy probablemente no fue un acto consensado por alguna institución oficial en un tiempo determinado, sino una acción paulatina en la que colaboraron todos los habitantes del lugar. Aunque no se descarta la expectativa, y con ello la esperanza, de que pueda aparecer algún indicio escrito que nos dé mayores pistas sobre la respuesta.

La intérprete de la Conquista ha sido identificada con varios nombres: Marina, Malintzin, Malintzi, Malinche, Malinchi, incluso bajo nombres compuestos como Juana Malinche o Malinche Isabel. En el presente trabajo se ha optado por el de Malintzin porque incluye el sufijo reverencial del náhuatl (*tzin*), que consideramos hace alusión al modo respetuoso con que fue vista, aunque se utilizarán sus otros apelativos cuando el contexto así lo requiera. Esta tesis también parte del interés por la inclusión de esta mujer en los rituales agrícolas que se siguen llevando a cabo en la región poblano tlaxcalteca, así como por el modo en que ella queda involucrada con Matlalcueye y con los atributos que le reconocían a esta deidad en tanto diosa de la lluvia. Las deidades mesoamericanas contaban, en el mundo humano, con una representación o *ixiptla* de ellas que cumplían un papel vinculado al dios y es en este sentido que nos cuestionamos por la presencia de Malintzin en los ciclos agrícolas, reconocida como la encargada de repartir lluvias, como generadora de bienes, es decir, cumpliendo las mismas funciones de la diosa Matlalcueye.

Consciente de los riesgos conceptuales que son inevitables cuando se intenta hablar del otro, el presente trabajo versa pues sobre Malintzin en el territorio

tlaxcalteca, el cual, por su participación en la Conquista de Mesoamérica, se comprende a sí mismo como privilegiado por el reconocimiento político que obtuvo en algún momento por parte de la corona española, recompensando así su alianza con los españoles. La presente tesis es también una reflexión sobre algunas imágenes generadas en la Tlaxcala virreinal donde la nueva República tlaxcalteca, aparece representada por una indígena noble que en algunos casos es Malinche, la intérprete de la conquista. La intención es explorar los testimonios que nos hablan de la percepción que se tuvo de esta mujer en dicho territorio y trazar algunas hipótesis sobre las razones que pudieron haber existido para que el volcán tomara su nombre y para que su imagen fungiera como la representación misma de Tlaxcala.

Todo lo mencionado derivó en tres asuntos a plantearse en este trabajo que ha sido dividido en tres capítulos. El primer capítulo se ocupa de las relaciones de los tlaxcaltecas con la montaña y con el agua. En este primer apartado también se da cuenta de un proceso que parece encaminado a hacer caer en desuso el nombre Matlalcueye para referirse al monte tlaxcalteca. En el segundo capítulo se trata sobre las relaciones entre el poder político o social y el religioso, así como de los procesos de deificación de ciertos seres humanos. El tercer apartado está dedicado a Malintzin, el personaje histórico, quien entre los tlaxcaltecas, se transformó en montaña y diosa. Se hace una revisión de la imagen que se generó de ella en el México nacionalista y el impacto de estas posiciones, con el propósito de mostrar que la idea de una Malinche traidora es sólo producto de un discurso de poder que pretende homogeneizar la compleja realidad nacional.

Capítulo I

El *ā/tepētl*

1.1. El *āltepētl*, un concepto político y religioso

Los rasgos objetivos del paisaje no bastan para explicar el sentimiento de la naturaleza.

Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*

Todo análisis sobre algún fenómeno social determinado está obligado a reparar en el lenguaje. La lengua más que un simple vehículo expresivo, es la herramienta que nos permite tener un mundo. Es por ello que pensar sobre otros debería obligarnos a hacerlo en sus propios términos, acercarnos al modo en que ellos configuraron su mundo a través de la palabra. En este primer capítulo discurriremos sobre la importancia del monte entre los nahuas tlaxcaltecas. Debo decir además que para construirlo, fue necesario acudir a una serie de trabajos que intentan explicar la relación de ciertas poblaciones con sus montes. Sin embargo, surge un problema producto de dos circunstancias: la primera, que para la etapa prehispánica no se tienen siempre los datos suficientes para armar un esquema más o menos completo y además, como bien lo señaló Thelma Sullivan (1987:15-16), la mayoría de las fuentes antiguas se ocupan del valle de México y las investigaciones muchas veces se ven obligadas a establecer correspondencias entre esta región y otras zonas mesoamericanas, aunque el resultado no sea siempre el más afortunado. La segunda circunstancia es que algunos

trabajos etnográficos siguen permeados por un esquema de pensamiento que privilegia los juicios de tipo naturalista para explicar relaciones entre humanos y no humanos. Por lo anterior, será necesario emprender otra etapa de la investigación que suceda a ésta y que se convierta en un trabajo etnográfico que se concentre en la región que nos interesa y que privilegie además los conceptos propios de los pobladores de la zona. Mientras tanto, desarrollaremos el tema con las herramientas que tenemos hasta ahora.

El monte mesoamericano no corresponde a un concepto naturalista porque se comporta de un modo político, social y divino. Al quedar señalado como un contenedor de agua, en su forma compuesta agua-cerro, se convierte incluso en una nación, es decir en un *āltepētl*. *Āltepētl* es el vocablo náhuatl que funge como la denominación de una realidad geopolítica. Alonso de Molina (2004: 4r) lo traduce en su *Vocabulario* como *pueblo o rey*. Se conforma de las voces *ātl* (agua) y *tepētl* (cerro).² El término *āltepētl* incorpora *ātl* en su forma antigua, incluyendo así “al” y no únicamente “a” como en otros casos en que *ātl* se une a otras palabras nada más con el morfema “a” (Karen Dakin, comunicación personal, abril 2013).³ Es importante destacar que esta clase de conceptos llamados difrasismos, que se conforman con dos ideas que dan como resultado una unidad de significado, son constantes en el náhuatl y en opinión de Mercedes Montes de Oca (2013: 1), “son un componente esencial de la lengua náhuatl, su construcción no es aleatoria, ni simbólica, está anclada en la manera de

² James Lockhart afirma que esta no es la única explicación posible del origen del término, pero no ofrece otra. Cf. la edición traducida y comentada de la obra de Horacio Carochi hecha por James Lockhart, *Grammar of the mexican language with an explanation of its adverbs*, p. 215, nota 5.

³Para otros ejemplos, cf. Horacio Carochi Libro I, capítulo sexto.

conceptualizar y en los patrones socioculturales y de cosmovisión de los habitantes del México central en la época prehispánica.” Esta misma autora (Montes de Oca, 2013:253) ha encontrado que este difrasismo (*ātl tepētl*) es tal vez uno de los más comunes en la lengua náhuatl y que “tiene correlatos en otras lenguas.” Pero el concepto de pueblo o *āltepētl* carga con connotaciones también míticas.

Agua y cerro son los dos elementos que generan el modelo ideal de ciudad. Cuando los mexicah en su peregrinación llegaron a Tula, y se asentaron en un cerro llamado Coatepec, Huitzilopochtli se comunicó con los sacerdotes a través de sus sueños y les pidió que “atajasen el agua de un río muy caudaloso que allí pasava, para que aquel agua se derramase por todo aquel llano y tomase en medio aquel cerro en que estaban, porque les quería mostrar la semejança de la tierra y sitio que les avya prometido.” (Tovar, 1974: 15) Esa era la imagen premonitoria de Tenochtitlan, la isla donde se consolidaría el poder mexica. Sin embargo esta imagen del monte como el territorio ideal para cualquier asentamiento no se limitó al pueblo mexica, la idea del *āltepētl* como entidad política estuvo presente en otros pueblos mesoamericanos. De las voces *ātl*, agua, y *tepētl*, monte, cerro, proviene el concepto de ciudadano, dice Horacio Carochi (2001: 214) que de estas palabras

se deriuau āhuâ, tepēhuâ, señor del agua y del cerro: y por que los indios solian habitar en cerros, que tenian agua, de aqui es, que se toman āhuâ y tepēhuâ, que andan juntos, por habitador de la Ciudad, de la Villa, y del Pueblo, que tambien se llama ātl tepētl, y destos dos nombres se compone vno āltepētl, la Ciudad ò Pueblo, y del se deriva āltepēhuâ, vezino de la Ciudad, ò Pueblo.

Estos montes repletos de agua tienen un señor que gobierna sobre ellos. Y es tal el peso que tiene la relación del monte con el poder político que López Austin y Leonardo López (2009: 40) se han encontrado con que “diversos pueblos se refieren al Monte como la Presidencia municipal.” Estos mismos autores señalan que “el complejo de creencias sobre el Monte Sagrado está registrado iconográficamente desde la respetable antigüedad preclásica y, pese a la heterogeneidad de las fuentes y a las lagunas de información histórica, la etnografía actual puede enmarcarlo en la larguísima duración braudeliana.”(López A., López L., 2009: 24)

En los mitos de los orígenes es posible notar una conexión entre la corporalidad divina del monte con la corporalidad humana en su generación de fertilidad. Según consigna la *Histoire du Mechique* (2002: 155), durante la creación del dios Centéotl, el maíz, “se metió debajo de la tierra. Y de sus cabellos salió el algodón; de un ojo, una semilla muy buena que comen gustosos [...] de los dedos salió un fruto llamado *camotli* [...] de las uñas, otra suerte de maíz largo [...] y del resto del cuerpo le salieron muchos otros frutos, los cuales los hombres siembran y cosechan.” Esta relación casi simétrica del cuerpo del monte con el cuerpo humano se actualizaba y fortalecía en aquellas fiestas en las que se hacían montes y eran dispuestos en forma humana. (Sahagún, 2006: 47).

La montaña es origen de abundancia porque en su interior almacena agua. Y según Diego Durán (1967: 169) “a ningún elemento de los cuatro tanto honró esta nación mexicana, después del fuego, como al agua”. El agua era la acompañante de todo el ciclo humano: con ella limpiaban los pecados, con ella acostumbraban lavar el cuerpo

de los recién nacidos, tenían también una festividad especial en la que se limpiaban de sus pecados después de ayunar, y también con ella acostumbraban lavar el cuerpo de los muertos antes de despedirlos (Durán 1967: 171-173). Y entre los chichimecas, el agua de lluvia más que líquido era nahual (Chimalpáhin, 1998: 211)

El agua fue también el primer elemento de la creación. Cuando Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a Tlalteuctli para originar la Tierra, “ya había agua, la cual no saben quién la creó” (*Histoire du Mexique*, 2002: 151) y sobre la cual caminaba la diosa. El agua antecede al mundo, estaba ahí sin más, como una fuerza creadora que no precisa principio ni causa que la genere. La relación que el mesoamericano estableció con el agua fue de negociación y solicitud. El trato con el monte y con el agua se traduce en la posibilidad de contacto con lo divino. No sólo los montes son identificados con un sexo u otro. Las deidades de la lluvia también están divididas en géneros y de su género depende el ámbito sobre el cual rijan. Las del sexo masculino rigen sobre las tormentas, mientras que “las deidades femeninas como Chalchiuhtlicue, Matlalcueye [...] en términos generales se asocian con las corrientes de agua (ríos, manantiales) o con las aguas estancadas (lagos, estanques)” (Iwaniszewski, 2007: 115). Hay así en las deidades de la lluvia

un sistema dualista simplificado: mientras que las deidades pluviales masculinas patrocinan los flujos (del agua o fuego) que caen del cielo, las deidades femeninas controlan los flujos que corren (o se detienen) sobre la tierra. Dicho de otro modo: el principio masculino se asocia con el flujo vertical, mientras que el principio femenino lo hace con el flujo horizontal de los líquidos. (Iwaniszewski, 2007: 116)

Los líquidos del entorno no son los únicos que figuraron en los registros gráficos, los fluidos corporales humanos tenían su propia significación y algunas veces se establecían relaciones entre éstos y los fluidos del mundo. Y a juzgar por las imágenes de los códices, según Escalante (2010: 319-320), “el llanto era no sólo aceptado sino incluso esperado en circunstancias muy diversas: lloraban los nobles cuando su señor los reunía para comunicarles malas noticias [...] lloraban los que exponían un agravio durante un litigio. [...] lloraban también quienes recibían un obsequio, para expresar su gratitud.” Y, de acuerdo con el mismo autor, ante la falta de expresiones marcadas en todo el repertorio iconográfico, es posible decir que “La gran frecuencia con la cual se representan las lágrimas en los códices mesoamericanos puede explicarse por la importancia que el llanto tenía en el mundo prehispánico, de la cual las crónicas españolas del siglo XVI dejaron múltiples testimonios.”(Escalante, 2010: 319). Podemos ver en Sahagún (2006) que había incluso ciertas ceremonias, como en *Atlcahualo*, en las que se tomaba con alegría el llanto de los niños que ofrecían a los dioses del agua pues era un buen augurio de lluvia.

Escalante (2010) considera que de toda la iconografía mesoamericana, los glifos fueron cambiando con una mayor lentitud respecto al resto de las figuras pintadas por los tlacuilos. Él cree que esto explica que puedan verse representaciones de modo muy convencional, según la tradición mesoamericana, en contextos ya muy europeizados. Así, el glifo del agua se mantuvo casi intacto durante muchos años:

En los códices, el llanto se representa generalmente con un glifo que consiste en una o dos bandas muy pequeñas rematadas por un círculo [...] Parece tratarse de una derivación o un fragmento del glifo ‘agua’ lo cual es muy lógico. Las bandas vienen a representar el flujo o

escurrimiento del líquido y el pequeño círculo –muy similar al chalchihuite- representa la gota. (Escalante, 2010: 320)

Sobre el modo en que el monte físico derivó en la imagen que vemos en los códices, dice Mercedes Montes de Oca (2013: 252) que su iconografía es “uno de los elementos que con más frecuencia aparece representado en los documentos prehispánicos y coloniales.” Podemos ver topónimos tan explícitos en su imagen, como en el caso de Jilotepec, en los cuales aparece un monte de cuya base emana agua, es decir un *āltepētl* con toda la precisión de su significado. (Figura 1)

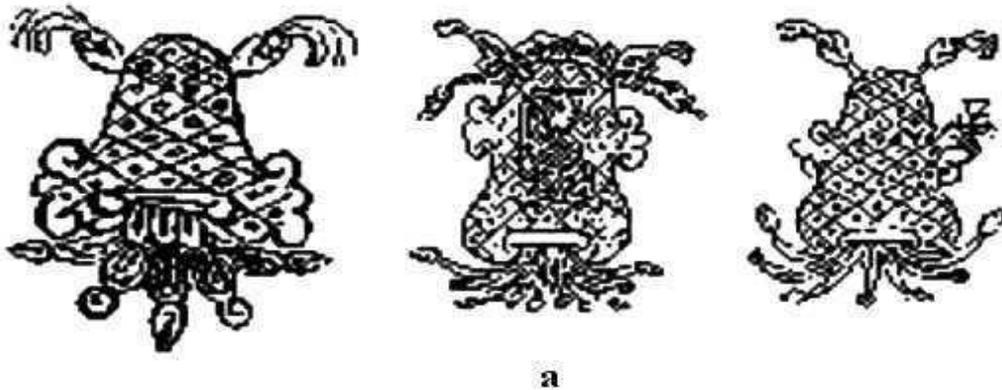


Figura 1, Jilotepec en el Códice Huichapan, láminas 9, 34 y 53. Tomadas de Brambilia (2001)

En la iconografía mesoamericana es posible advertir un profundo proceso intelectual, “Como dentro de la quimera hopi, que asocia los rasgos de una serpiente a aquellos del relámpago, la imagen en tanto que huella material hace emerger un trabajo del espíritu, una serie de operaciones mentales que se encuentran asociadas a la imagen”

(Severi, 2008: 101),⁴ así también vemos que los montes representados, como muchos otros elementos, no buscan ser una copia exacta de la realidad ya que no existe algo que pueda considerarse la imagen real del objeto en sí porque vemos a través de nuestras concepciones. Por ello, como dice Johannes Neurath (2002:205), “descifrar la cosmovisión no es encontrar *la* representación que corresponde a cada cosa del mundo; sería mejor comprender cómo cada representación sirve a los aborígenes para pensar diferentes aspectos del mismo mundo.” Ello nos obliga a comprender que estas representaciones no son un mero decir o un simple trazar de formas físicas, sino que en ellas se está ejecutando un sentido específico del mundo con toda su vitalidad.

Tenemos un conjunto de elementos que pueden darnos pistas para observar cómo se entendieron los mesoamericanos a sí mismos en su relación con la lluvia y los ciclos que ésta estableció para el ordenamiento de la vida agrícola y de la vida en general. Las poblaciones que viven alrededor de estas montañas siguen manteniendo relaciones muy similares a las ancestrales en una parte importante del territorio nacional. López A. (2003: 138) dirá que esto sucede “Porque pese a sus transformaciones, al ser las actuales religiones indígenas parte de una tradición americana, contienen formas particulares de concebir el mundo.” Es así que la montaña permanece como un emblema del territorio político, social y religioso. El *āltepētl* se volvió una imagen convencional que repite el modelo de creación de la tierra hecho por Tezcatlipoca y Quetzalcoatl a partir del agua, convirtiendo con ello el binomio tierra-agua en una unidad vital.

⁴[Comme dans la chimère hopi, qui associe les traits d'un serpent à ceux de l'éclair, l'image en tant que trace matérielle fait émerger un travail de l'esprit, une série d'opérations mentales qui se trouvent associées à l'image.]

Este universo mesoamericano que se genera en torno al monte y al agua no estaría completo sin la luna. La luna es también un elemento pluvial, sus creadores son “el señor de Tlalocan, Tlalocantecuhtli; el cuádruple señor de la lluvia, Nappatecuhtli, y la diosa de las aguas, Chalchiuhtlicue.” (López A., 1994b: 168). Es así que la Luna también aparece descrita como un recipiente que guarda la lluvia y la vierte, por eso “no brilla como el Sol porque es un cuerpo que se vacía, que llora”. (López A., 1994a: 73). Además José Contel (2008: 345) encontró una referencia en el Códice Vaticano A en la que se dice que “ylhuicatl tlalocaypanmeztli, ‘el cielo de Tlalocan está en la Luna’.” La luna llena entre los mazahuas “evoca un conjunto de símbolos eróticos: marca la plenitud amorosa (*tsizizana*) y ofrece a la mirada el aspecto de un orificio bucal completamente abierto.”(Galinier, 1995: 257). Es, como las diosas de la tierra, un cuerpo devorador que por ello se convierte en una amenaza para el sol. Así “la dimensión depredadora del cuerpo femenino es explicada mediante una serie de creencias acerca de su equivalente celeste, la luna [...]” (Galinier, 1995: 265). Una dimensión de la que la montaña no escapa, pues guarda en sus entrañas los restos de quienes han muerto en los rituales realizados sobre ella.

La Luna es el cuerpo cósmico que acompaña a la Llorona. Según González C. (2002: 155), existen alrededor de 120 versiones de la leyenda de este personaje. Aun así es posible hallar lugares comunes en todas ellas: una figura femenina al borde de la locura, una mujer que emana misteriosa de las aguas en días de luna y a ellas vuelve, de inusitada belleza que funge como imán para todo aquel que la sigue y en la persecución pierde la razón o la vida. La hora de su aparición: la medianoche. Para los yuhmu la hora de aparición de La Llorona es a las diez o doce de la noche, con su ropa

toda blanca. (Lastra, 1997: 220). Diana Magaloni (2004: 212) considera que, entre los nahuas, la medianoche “estaba asociada con el norte en el eje vertical del mundo. El norte era Mictlampa.”⁵ El Mictlampa era lugar de la muerte, de lo femenino, de lo húmedo, pero también de la fertilidad.

⁵ [Midnight for the Nahuas was associated with the north in the vertical axis of the world. The north was Mictlampa].

1.2. El *āltepētl* de los tlaxcaltecas

Entre los estados de Puebla y Tlaxcala hay una elevación volcánica cuyo interior guarda un lago. Los yuhmu⁶ bien lo supieron, por eso llegaron hasta ahí buscando agua y monte para asentarse. Encontraron su camino porque fueron guiados por una mujer a la que reconocen con cuatro nombres: Juana, Ana, Teresa y Marina -es decir la Malinche (Guevara, 2010:262). Ella les indicó el lugar, el mismo al que los pájaros se dirigían de tarde en tarde, acaso rastreando agua también. Y en efecto, conforme se adentraban en el bosque, iban apareciendo las corrientes de agua que fueron adquiriendo reconocimiento y apelativo. Fue así que terminó la búsqueda en esa montaña que ofrece una o dos entradas a su sitio más íntimo, ahí donde está la cueva, ese “lugar de residencia de la pareja primordial yuhmu” (Guevara, 2010:262). Estas fueron las señales que sirvieron para reconocer que ese era el sitio donde fundarían su nación.⁷

La Malinche es un volcán inactivo ubicado en las coordenadas: 19° 13' 50" N, 98° 1' 45" W, alcanza una altura de 4,460 metros sobre el nivel del mar y puede ser identificado con el nombre de Malinche o el de Matlalcueye (Suárez, 2005: 170). Esta sierra⁸ es la imagen dominante del paisaje de los estados de Puebla y

⁶ Los yuhmu son el único pueblo otomí que reside actualmente en el estado de Tlaxcala, en el municipio de Ixtenco y al igual que los nahuas del estado, tienen una particular relación con el cerro de la Malinche. (Cf. Lastra, 2006).

⁷ Este relato fue recogido en el trabajo de campo llevado a cabo por un equipo coordinado por Jorge Guevara (2010) entre los años 2004 y 2005 en el pueblo yuhmu y seis comunidades nahuas en el estado de Tlaxcala.

⁸ Nos referiremos a esta elevación volcánica bajo distintos nombres, ya sea monte, sierra, montaña o volcán con el propósito de evitar una molesta repetición de un mismo vocablo que, por el carácter del presente trabajo, tendrá que utilizarse frecuentemente. Pero quedan ya referidos en este párrafo los rasgos geológicos y geográficos de la Malinche.

Tlaxcala. Su señorial presencia para los tlaxcaltecas que habitan alrededor de ella, la ha convertido en una constante de sus relatos. Y es que no sólo la temporalidad define el destino humano: el espacio moldea en nosotros un modo específico de ser y movernos en el mundo. Esto es algo que los pueblos mesoamericanos no desdeñaron y por ello en sus relatos cosmogónicos, el acomodo del paisaje en los cuatro rumbos se establece como eje de todo acontecer.⁹ Por lo anterior, consideramos que nombrar el espacio geográfico y articular sobre él, es un acto humano digno de ser tomado en cuenta, ya que darle nombre a una región es un modo de apropiarnos de ella, de enunciar los atributos con los que la reconocemos.

El nombre de los cerros era de suma importancia, a través de él las deidades permanecían en la boca de los humanos. Como dice el historiador tlaxcalteca del siglo XVI, Diego Muñoz Camargo (1947:167), “Estas diosas y dioses para eternizar sus memorias, dejaron puestos sus nombres en sierras muy conocidas llamándose de sus propios nombres, y así muchos cerros y sierras hoy en día se llaman con estos nombres.” Muchos conservaron su antigua denominación, pero ese no fue el caso del monte tlaxcalteca. Cuando los españoles llegaron a Mesoamérica, los tlaxcaltecas conocían al monte más importante de su territorio con el nombre de Matlalcueye, la diosa prehispánica del agua que entre los mexicah se llamaba Chalchiuhtlicue y era esposa de Tlaloc. León-Portilla (1999: 92), dice que “se le cambió luego el nombre para adjudicarle otro, también de mujer, La Malinche, es decir, el de la célebre indígena que

⁹ Esto puede verse en el Códice Fejérváry-Mayer, Códice Borgia para la zona que corresponde al Altiplano central (Cf. Matos, 2010) En el caso de los mayas esto puede verse en el Tro-Cortesiano o Madrid y en el Popol Vuh. Aunque este último sea un documento colonial, recoge las concepciones mesoamericanas del origen del mundo. Para el universo huichol y su estructura de quince, Cf., Neurath (2002).

actuó como intérprete y compañera de Hernán Cortés.” ¿Qué subyace en esta sustitución nominal? No conozco el trabajo de alguien que haya analizado si este cambio de nombre del volcán responde a un hecho azaroso o si es posible trazar o insinuar algunos vínculos de la Malinche con los elementos que la montaña representa y con la diosa del agua que ahí gobernó. Dice Félix Gómez¹⁰ (comunicación personal, 5 de febrero, 2011) que es común entre los tlaxcaltecas relatar que cuando la Malinche murió, sus restos fueron llevados al volcán y enterrados en él, y que fue a partir de ese momento que la montaña llevó su nombre. En un folleto informativo que se distribuye en el Estado de Tlaxcala se menciona que las historias alrededor del volcán “forman parte medular para la cultura y religiosidad de los tlaxcaltecas. Según la leyenda los restos de Doña Marina, la compañera de Hernán Cortés, se encuentran en la cima de este volcán.”¹¹ El cambio de nombre implica un cambio de presencia, si antes moraba ahí la diosa del agua, Matlalcueye, y por ello llevaba su nombre, el que ahora se llame Malinche ¿significa que para los pobladores hoy día ese es el lugar de residencia del personaje histórico?

En los cuatro mapas de Cuauhtinchan, en el mapa conocido como MPEAI, así como en la Historia tolteca-chichimeca, la representación iconográfica del cerro de la Malinche no permite tener información sobre el cambio de nombre puesto que no tiene ninguna glosa que aporte información adicional. En relación con los archivos escritos, encontramos que en un documento de 1545 (*Puntos preliminares*, 1545: f. 2) se siguen refiriendo a la sierra de Tlaxcala como “Cerro Matlalcueitl” aunque esto pudo alternar

¹⁰ Habitante de Tlaxcala.

¹¹ Folleto informativo del año 2012 a cargo de la SECTURE (Secretaría de Turismo del Estado), turismotlaxcala.com

con el nombre de Malinche o bien no haber sucedido el cambio de nombre para este año. En esta misma hoja se registra un cambio de nombre, el del cerro “Hueyaltepec (hoy conocido con el nombre del Pinal).”

En el Archivo Municipal de Cuautinchan, hay un documento que habla de los conflictos entre los habitantes de Cuauhtinchan y la ciudad de los Ángeles. Antonio de Mendoza ordena “que se guardase por mojонера un camino limpio que va desde un cerrillo que se dize Aquiguacatepeque hasta un cerro grande que se llama Matlalcuei” (Reyes L., 1988: 107), vemos que para el año 1562 (año al que pertenece este documento), el monte de Tlaxcala, sigue siendo identificado, por lo menos en los documentos oficiales, como Matlalcueye. Cuando Muñoz D. escribió la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, periodo que va de 1581 a 1584, parece haber ya una disposición a no llamar más Matlalcueye a la montaña de Tlaxcala. Al referirse a la travesía de los chichimecas por la zona, dice que habían “adquirido por términos de la prov[inci]a de *Chollola*, y toda la *sierra de Matlalcueye* (que es la que [ahora] llaman *Sierra de Tlaxcallan*)” (Muñoz, 2000: 153). Más adelante, el mismo autor (Muñoz, 2000: 212), al referirse a las señales que de la venida de los españoles tuvieron insiste en que a Matlalcueye la “llaman ahora Sierra de Tlaxcala.”

En esta sierra estaba enterrada una imagen de Matlalcueye, por lo menos así lo consigna Muñoz (1994: 107), quien dice que “que en la sierra grande de Tlaxcala que está dos leguas de esta iglesia, antiguamente, en tiempo de la infidelidad de los indios, adoraban en esta sierra una diosa llamada Matlalcueye, de donde tomó nombre la sierra grande de Tlaxcala llamarse Matlalcueye; y que esta diosa la habían traído a

esta iglesia y que la tenían enterrada allí cuando se abrieron los cimientos de la iglesia que allí se hizo.” En la *Historia cronológica de Tlaxcala* (Buenaventura, 1995: 441), en lo que corresponde al año de 1670 se refieren a la montaña como Matlalcueye y en náhuatl aparece incluso referida de modo reverencial: Matlalcueyetzin. Siguiendo a Natividad Gutiérrez (1999:39), quien afirma que la evangelización no requirió únicamente bautizar a los nativos, sino también a los pueblos, es decir “ciudades y personas usando nombres de santos. La adopción local de los santos patronos se convirtió en una forma de identidad colectiva que reforzó la organización comunal [...]”¹² La sierra más importante de Tlaxcala fue bautizada para evitar todo recuerdo de la antigua religión, pero el nombre que permaneció no fue el de ningún santo católico, sino el de una nativa. Ante lo nebuloso del periodo preciso en que esto sucedió, lo que se sabe con certeza es que

antes que los españoles viniesen, los indios tenían en esta sierra gran adoración de idolatría, que toda la tierra en rededor venían aquí a demandar agua, y en faltando el agua, eran muchos los sacrificios que en ella se hacían. Aquí en esta sierra adoraban la diosa llamada Matlalcu[e]ye, y a la misma sierra llamaban la sierra de la diosa Matlalcu[e]ye [...]. Para desarraigar y destruir esta idolatría de esta tierra [sierra], el siervo de Dios fray Martín de Valencia subió allá arriba a lo alto, quemó toda la idolatría, y levantó la cruz de nuestro Salvador Jesucristo, hizo una ermita que llamó San Bartolomé [...] para evitar que nadie allí (hincaba) se humillase al demonio, dando a entender a los indios cómo sólo Dios da el agua y a Él se debe pedir, &c. (Motolinía, 1971: 246)

Suárez (2005: 172) dice no haber encontrado evidencia arqueológica de tal ermita. Lo que sí observó fueron “diversas ceremonias realizadas por los habitantes de las comunidades vecinas, tanto en el cráter como en diversos espacios (cruce de caminos,

¹² [towns and peoples- using saints’ names. Local adoption of patron saints became a form of collective identity and reinforced communal organization (...)]

nacimientos de agua, etcétera), sin olvidar la presencia de pequeños altares semi-ocultos en cavidades rocosas y la colocación de cruces en la cúspide de la Malinche.” Encontró además “sahumadores y vasijas de pequeñas dimensiones características del culto a las deidades del agua,” (Suárez, 2005: 176) así como pequeñas mazorcas elaboradas con arcilla (Suárez, 2005: 238).

Los montes pueden ser un hombre o una mujer. Iwaniszewski (2007: 131) asume que “las formas geomorfológicas y la presencia/ausencia de elementos acuáticos (fuentes, arroyos, manantiales, estanques) definen el género del lugar ritual.” El volcán de la Malinche es un sitio femenino, los pobladores que viven alrededor de él así lo consignan. En un nacimiento de agua muy cercano a la cima “la gente de San Francisco Papalotla y alrededores cree que ahí se baña la Malinche y por ello acostumbran llevarle ofrendas antes de la primavera; entre estas: rebozos, peines, peinetas, diademas, espejos, escobetas, etcétera” (Suárez, 2005: 259). El carácter femenino de este lugar está marcado no sólo por los objetos que le ofrendan, sino porque siempre se refieren al volcán como una mujer que a veces aparece y les habla.

Aunque Tlaxcala tuviera como dios principal a Camaxtle, la fiesta llevada a cabo en su honor, a principios del mes de marzo, era una celebración que se hacía cada cuatro años en la gran sierra, cuando en su cúspide existía todavía un templo dedicado a la diosa Matlalcueye. La mayoría se quedaba orando antes de llegar a la punta y tan sólo el principal de sus sacerdotes llegaba a la cima para ofrecer diversos tipos de piedras, plumas, papel e incienso a su diosa y a Camaxtle (Motolinía, 1971: 76). En la relación que actualmente tienen las poblaciones cercanas a una montaña, Botherston (1997:

38) encuentra “-otra vez una reminiscencia de Tepeilhuitl, cuando los modelos de los cerros se vestían con prendas de papel- y entabla diálogos con ellos como si fueran madres o padres”. Durante dichas fiestas de Tepeilhuitl, Matlalcueye tenía un papel importante en estas festividades pues de las cuatro mujeres que mataban en esta fiesta, una estaba dedicada a ella. En estas celebraciones se hacían figuras de los cerros con masa de bledos, “hacían las imágenes en figura humana” (Sahagún, 2006: 86), las sacrificaban y eran comidas con respeto.

La Malinche es considerada con reverencia porque, de acuerdo con Torquemada (1969: 276), en ella “se arman los Nublados, y de aquí salen las Nubes, que riegan a Tlaxcallan, y pueblos Comarcanos; y la mas cierta señal, que tienen, por aquella Tierra, de que ha de llover, es ver tocada esta cierra de alguna Nube, y así tienen por infalible el Agua.” Entre los tlaxcaltecas las nubes, según Mendieta (1870: II, 97), eran las almas de los señores muertos que se “volvían nieblas, y nubes, y pájaros de pluma rica, y de diversas maneras, y en piedras preciosas de rico valor.” Fabiola Carrillo Tieco¹³ (comunicación personal, 28 mayo, 2013) dice que en la actualidad a la nube que se forma en la cima de la Malinche, los habitantes de la región la identifican como Mixcoatl.

Matlalcueye, quien para los tlaxcaltecas fue la esposa de Tlaloc,¹⁴ se complementa con él en su gobierno sobre el agua y como pareja operan en los varios procesos que componen el ciclo de la lluvia, según el aspecto que le corresponda a cada uno. Y así

¹³ Habitante de Tlaxcala.

¹⁴ Respecto a esta deidad, hay una interesante discusión sobre su carácter acuático y terrestre. Es además un dios que, a diferencia de otros de gran importancia como Huitzilopochtli, nunca figuró como ancestro de ningún pueblo. Cf. la tesis de Tobías García Vilchis, *La familia extensa de los cerros. Ritual, mito e identidad en el culto a las montañas*.

como hay distinción entre las deidades del agua, la hay también en la calidad del agua misma. Cuando fueron creados Tlalocateuctli y Chalchiuhtlicue, dioses del agua, se creó también el modelo para dispensar la lluvia. Esta deidad dual opera desde un espacio cuyo

apoyento tiene cuatro cuartos, y en medio un gran patio, do están cuatro barreñones grandes de agua: la una es agua muy buena, y de ésta llueve cuando se crían los panes y semillas, y enviene en buen tiempo; otra es mala, cuando llueve y con el agua se crían telarañas en los panes y se añublan; otra es cuando llueve y se hielan; otra cuando llueve y no granan o se secan. (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2002: 29)

Y para que la lluvia sea dispensada de manera eficaz, los principios masculino y femenino de la lluvia cuentan con ministros, *tlaloques*, encargados de romper los recipientes donde el agua se guarda, generando con ello el sonido de los relámpagos (Historia de los mexicanos por sus pinturas, 2002: 29). Los montes son el origen de la lluvia por eso cuando el agua escasea en San Antonio Ocotlán, Oaxaca, los zapotecos acuden a alguien que es considerado como nahual de *beldenis* (culebra de agua) quien “entierra una olla en el cerro. Supuestamente, esta olla se convertirá con el paso del tiempo en un charco. Los chontales de Guiengola, en el istmo de Tehuantepec, siguen un método similar que ellos llaman ‘sembrar el agua’.” (López L., 2009: 57). Ségota (1995: 65), hace un análisis sobre las ofrendas halladas en el Templo Mayor y señala algo clave en este sentido: “las formas mudas en su primer instante se nos presentan poco a poco enriquecidas con la presencia viva del hombre: su pensamiento.” Esa olla que deviene torrente tiene una existencia específica en el universo que la identifica como una propiciadora de lluvia, no es una simulación porque

como señala Johannes Neurath (2002: 200): “en el ritual no hay ‘representación’ (en sentido teatral), sino identificación entre significante y significado.” Se trata de una peculiar relación entre la palabra y el objeto que es comprendido de un modo más exacto desde la lengua originaria donde se enuncia esa relación.

Contel (2008: 352) dice que “Tlálloc es un cerro, las fuentes lo confirman, un cerro hueco lleno de agua, es la Primera Montaña, la Montaña arquetípica.” Ségota (1995: 169) reconoce en esta deidad elementos aún más complejos, además de ser un dios terrestre “su definición es un sustantivo: la naturaleza, y una acción: el movimiento.” Un movimiento que dirige las aguas. Cuando los yuhmu describen un lago dentro del monte tlaxcalteca, abonan a la idea de que “los reinos prósperos son réplicas de Tlallocan,” (Ségota, 1995: 347), réplicas de montañas acuosas o de formas piramidales sobre una base de agua, como lo fue Tenochtitlan, Aztlan o como el ejemplo manufacturado de Coatepec. Brotherston (1997: 43) habla incluso de un conjunto de cerros-Tlaloc cuya potencialidad es la de ser “cerros como orígenes, que engendran lluvias y ríos, flujos de líquidos, comida, linajes humanos.” Es por ello que las parejas fundadoras son frecuentemente representadas dentro de las cuevas de los montes o emergiendo de ellas.

Matlalcueye representa el *āltepētī* de los tlaxcaltecas y se reconoce en los códices por un glifo toponímico el cual “se compone de un cerro iluminado de verde hacia abajo

y de blanco hacia arriba” (Yoneda, 2005: 199) (Figura 2)



Fig. 2, Matlalcueye, Mapa de Cuauhtinchan No. 2

Yoneda (2005: 199) considera que probablemente su nombre “proviene de las características ecológicas del cerro, que en general ostenta el color verde azulado y oscuro de los árboles.” En documentos como el MPEAI (mapa pintado en papel europeo y aforrado en el indiano), así como en varios folios de la *Historia tolteca chichimeca*, en el glifo del cerro aparece la flor *matlaxóchitl* (Yoneda, 2005: 105). (Figuras 3 y 4)



Figura 3. Matlalcueye en el MPEAI junto a un signo de agua.



Figura 4. Matlalcueye en la Historia Tolteca Chichimeca

La misma autora ha identificado actualmente plantas con el nombre de *matlalli* morado y *matlalli* verde, aunque admite que, a pesar del parecido, de momento desconoce “si esta planta es la misma que la planta tintórea *matlalli* referida por Sahagún” (Yoneda, 2005: 198). Con la *matlalxóchitl* se teñía el pulque de color azul para las fiestas de *Panquetzaliztli*. A esta planta también se le conoce como “hierba del pollo, quesadillita o flor azul, es una planta silvestre que nos trae la lluvia. Es anual, de raíz bulbosa, las flores abren sus pétalos con la aurora y se amustian al recibir los rayos intensos del sol [...] florea desde agosto hasta finales de octubre” (Castelló, 2003: 245). Y “Las florecitas son tan frágiles que se deshacen al cortarlas [...]” (Castelló, 2003: 246) (Figura 5).



Figura 5. Flor matlalxóchitl

Magaloni (2008: 66), señala el valor semántico de los materiales con los cuales se elaboraban las tinturas que se utilizaron en la manufactura del Códice florentino. Descubrió que hay una división entre colores de la tierra y colores del cielo, las dos fuerzas opuestas que en su interacción se complementan. Así los colores hechos con flores “tenían la fuerza creativa del mundo superior.” Sahagún consignó dos tonos de azul, un azul fino que se obtenía justamente de la flor *matlalli* y otro de una hierba de nombre *xiuhquihuitl* (sic)¹⁵ (Sahagún, 2006, citado por Baglioni et al., 2008: 94).

En el Mapa de Cuauhtinchan 2, aparecen en la base del volcán otras imágenes: un maguey blanco, *iztac metl*, y un pedernal blanco, *iztac tecpatl* (Figura 2). Lo que no aclara Keiko Yoneda (2005: 196) es si son dos glifos independientes que están señalando otros sitios dentro del rumbo o si son parte del mismo glifo que compone la

¹⁵ El nombre correcto es “xiuhquilitl”, Cf. Bernardino de Sahagún, Historia General, Libro XI, capítulo XI.

montaña y si, en ese caso, están añadiendo alguna información sobre el territorio. Lo que sí menciona es que “El *tecpatl* blanco es un objeto cargado por los *chichimeca* en el *tlaquimilolli* (envoltorio sagrado) como símbolo de Mixcoatl o de Itzpapálotl.” En los *Anales de Cuauhtitlan* (1975: 3) narran que Mixcoatl flechó a Itzpapálotl, luego los cuatrocientos mixcoas la quemaron y con sus cenizas hicieron el *tlaquimilolli*. La importancia del color blanco quedó consignada en relatos como el *Manuscrito Tovar* (1972: 22) o la *Crónica mexicayotl*. Las señales para los mexicah del momento y el sitio exactos de la fundación de su ciudad fue la blancura con la que se manifestaron distintos seres como árboles, peces, ranas, cañas, serpientes, todos ellos próximos a una cueva (Alvarado, 1975: 62-63). Burkhart (1989: 59) añade que el color blanco está asociado con el oeste, el rumbo femenino. Y según la *Leyenda de los soles* (1975: 124), Mixcoatl tuvo por dios a un *tecpatl* blanco.

Mixcoatl es también el nombre de aquel conocido habitante de Tlaxcala, Juan Mixcoatl, quien fue enjuiciado por idólatra a mediados del siglo XVII. Por el testimonio del juicio se sabe que al subir a la sierra para pedir lluvia, desenrollaba cuatro lienzos de tela. Tres de ellos tenían figuras de serpientes y el cuarto una india a la que adoraban otras mujeres nativas (Guevara, 2010: 259). Para los nahuas tlaxcaltecas la deidad masculina fundadora fue Camaxtle, quien estaba acompañado siempre de Matlalcueye. Entre los yuhmu esta deidad fundadora era conocida con el nombre de Mixcoatl, cuya esposa era la diosa Xochiquetzal, estos dioses les mostraron los signos mediante los cuales reconocieron el lugar donde se asentarían, y según Jorge Guevara (Guevara, 2010: 244), esos signos son lo que “conforman un complejo religioso: montaña-serpiente y cueva-agua.”

Lastra (1997: 227) recopiló historias entre los otomíes de Ixtenco, quienes se reconocen a sí mismos como yuhmu. Estas historias fueron publicadas en el libro *El otomí de Ixtenco*, y es ahí que pueden observarse los signos que menciona Guevara (2010). El monte es descrito como el sitio de donde sale el agua de ellos, razón por la que dicen quererlo mucho. Respecto al tema que nos compete, resulta de interés “El cuento del hombre que cargó al cerro de La Malinche”, lo relata el informante David Alonso y en él cuenta cómo su abuelo se encuentra con una mujer en su camino al monte, ella le pide que la cargue, una vez que la cargó, se dio cuenta que lo que llevaba era una víbora. Cuando la dejó, se abrió una puerta y vio que adentro había fruta, la mujer se metió. Cuando el abuelo del informante tomó su camino, volteó y ya no vio ninguna puerta, “sólo piedras, monte” (Lastra, 1997: 218). La historia nos narra la transfiguración de un ser, misma que es posible porque el monte es todo eso en lo que puede convertirse. La fruta que guarda en su interior corresponde congruentemente al concepto mesoamericano del monte que en sus entrañas contiene abundancia y fertilidad.

1.3. La humanidad divina del monte

Sahagún (2006) dice que los cerros eran pensados como dioses. En las alusiones que se hacen sobre las montañas, el vocablo náhuatl *teotl*, que se usa frecuentemente para hablar del estatuto de divinidad, no aparece en su concepto. La divinidad que los montes poseen es una que descansa en la magnificencia de su espacialidad. Las montañas son el cuerpo mismo de los dioses, su origen está en los hombros de la diosa Tlalteuctli. Cuando los dioses hicieron a la tierra a partir del cuerpo de Tlalteuctli, según la *Histoire du Mechiq* (2002: 151-153), “hicieron de sus cabellos árboles, flores y hierbas, de su piel la hierba muy menuda y florecillas, de sus ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su boca ríos y cavernas grandes, de su nariz valles de montañas, de sus hombros montañas.” El monte dispone el espacio definiendo el horizonte y formando así una iconografía del territorio, dándole estructura al mundo. En palabras de López A. y Leonardo L. (2009: 23): “La figura del Monte Sagrado es parte del orden geométrico mesoamericano.” En un texto que recogió Ruiz de Alarcón, aluden a la magnificencia de los montes, misma que descansa en su espacialidad: “Vengan, ustedes sacerdotes, ustedes que son tlaloques, ustedes que están ahí yaciendo sobre las cuatros direcciones, ustedes que están en las cuatro direcciones, ustedes que yacen asiendo el cielo.”¹⁶

¹⁶ Texto que recogió Ruiz de Alarcón, la edición y traducción es de J. Richard Andrews, citado en el diccionario de náhuatl de la Universidad de Oregón: <http://whp.uoregon.edu/dictionaries/nahuatl/index.lasso> [Tlā xihuiquih, in antlamacazqueh, in anTlāloqueh, in nāuhcāmpa amonoqueh, in nāuhcāmpa acateh, in amilhuicaquĩtzquihtoqueh =

Puesto que hemos aceptado como base para comprender a las deidades mesoamericanas, el concepto cristiano de dios, sería interesante rastrear sus orígenes para entender en qué contexto fue utilizado en su sentido original. Platón, en el *Cratilo o del lenguaje* (Platón, 2001: 364), sospecha que el concepto de dios tiene su origen en los habitantes de la Hélade quienes tuvieron por dioses a esos que en su tiempo ya tan solo los bárbaros admitían: “el sol, la luna, la tierra, los astros y el cielo.” Como observaron que estos cuerpos estaban siempre en movimiento “y siempre corriendo, *Θέοντα (theonta)*, a causa de esta propiedad de correr (*Θεῖν, thein*) los llamaron *Θεοί (theoi)*. Con el tiempo las nuevas divinidades que concibieron fueron designadas con el mismo nombre” (Platón, 2001: 364). Divino fue en un principio, para los griegos, la capacidad de movimiento. Ante estas etimologías, como señala, Pouri-Tomi (1997: 63-64), “no podemos sino asombrarnos de que ninguno de los frailes hubiera caído en la tentación de encontrar en la palabra *teotl* su equivalente griego *theos*.”

No se pueden establecer relaciones insignificantes con aquello que nos define. El cerro no es únicamente parte del entorno, es además de una imagen, un ser que tiene un nombre propio como lo tienen los humanos y los dioses. La montaña es el origen del sustento. Sampayo (2007:110) identifica en el famoso mural teotihuacano de Tepantitla, que es la montaña la que rige y sostiene la vida. Lo mismo sucede entre los pobladores de las faldas del Iztaccíhuatl, para quienes la montaña es “una madre

Come, you who are priests, you who are Tlalocs, you who are lying there toward the four directions, you who are toward the four directions, you who lie gripping the sky [i.e., the mountains].

proveedora de los principales bienes” (Cabrera, 2007: 90). Los nahuas y otomíes que han habitado desde hace siglos en Tlaxcala “consideran a la Malinche, Malintzi o Matlalcueyatl, como el lugar donde moran Tonantzin Chalchihuitlicue” (Castro, 2007:122) que a veces es reconocida con otros nombres como María Asunción, Rosita, Santa Bernardita y María Catalina.

La palabra *tonantzin* está compuesta por tres elementos: el primero, el prefijo posesivo de la primera persona plural *-to*, en segundo lugar por el sustantivo *-nantli*, que significa madre y finalmente por el sufijo reverencial *-tzin*, lo que podría traducirse por “nuestra madre”.¹⁷ Lafaye (1991: 304-305) nos recuerda que Sahagún identifica a Tonantzin con Cihuacóatl. Esta última está vinculada a su vez con Xilonen, la diosa del maíz tierno. La montaña es la diosa madre porque, en palabras de Doris Heyden (1991: 501), “la gran matriz de la tierra, de donde vinimos y a donde regresamos, está simbolizada por la cueva.” Las cuevas que tienen las montañas son además el lugar donde se inician algunos *teztlazcs*¹⁸ o *tiemperos*, esos seres encargados de negociar con las condiciones climáticas. Cuando se nace dotado para este oficio, hay que ser formalmente iniciado a la edad de 40 años. En el caso de la región poblano tlaxcalteca, de acuerdo con Nutini (1988:161), “La Malintzi se le aparece en un sueño y le explica en detalle la naturaleza, magnitud y práctica de su conocimiento.” Y para iniciarlo lo lleva a su matriz, pues lo cita en “su morada (una enorme caverna en el corazón de la montaña) para instruirlo en el uso apropiado y benéfico de su oficio.” Por eso hablan de ella como una mujer benévola que tiene siempre la voluntad de ayudarlos.

¹⁷ Cf. El vocabulario de Alonso de Molina.

¹⁸ Este término lo encontré en el trabajo de Nutini (1988), pero no explica su etimología. Jane H. Hill y Nenneth C. Hill (1999: 38), escriben el nombre de este oficio de *tiempereo* como “*tecihtlazqueh*.”

Margarita Loera (2007: 131) estudió “un conjunto de documentos redactados en náhuatl por escribanos indios a finales del siglo XVII y principios del XVIII.” Son textos relacionados con el territorio de Amecameca y en una de las piezas literarias “se identifica a la virgen con el Iztaccíhuatl.”(Loera, 2007: 137). A pesar de los múltiples esfuerzos de los frailes por expulsar todo el discurso religioso nativo, éste transformó símbolos católicos, entre ellos el de la virgen, para asumirlos dentro de los valores maternos que la montaña significa.

En un proceso retrospectivo de estos múltiples reconocimientos del cerro, puede decirse que “En términos generales, la continúa asociación de los sitios con el elemento acuático hace pensar que la imagen prototípica de la montaña pudo haber estado relacionada con el mito narrado en *Histoire du Mechique*.” (Iwaniszewski, 2007:136). Así “Cada manantial, cada brote del agua correspondería a uno de los orificios del cuerpo de la diosa de la tierra, la Tlaltecuhltli ya que, tomando en cuenta los diferentes nombres de los cerros femeninos, la Iztaccihuatl puede conceptualizarse como una representación de la Diosa Madre” (Iwaniszewski, 2007:136). El cerro de la Malinche es también una madre arquetípica, una Tonantzin que a veces a través de la ira busca mantener el equilibrio del entorno, pues “Se dice que en ocasiones se ha aparecido la Malinche y les pide que no corten los árboles o mandará a sus borreguitos (granizo) para que destruya sus milpas” (Suárez, 2005: 259).

La manera en que se integra un monte en los códices, no aclara solamente el dónde de un suceso, declara también en cierto grado la relación que tienen con él quienes habitan en sus proximidades. Su representación, a diferencia del topónimo

compuesto por el alfabeto latino que es un mero señalamiento geográfico, lo convierte en uno más de los participantes de la escena. Su superficie es muchas veces representada como si estuviera cubierta por figuras de rombos y puntos en el centro. (Figuras 6 y 7)



Figura 6. *Āltepētl* en Códice Borbónico



Figura 7. Monte en el código Xolotl

Tobías García (García, T., 2011: 74), siguiendo el trabajo de Doris Heyden, advierte que estos diseños “son idénticos a los que caracterizan a las deidades acuáticas del código Borgia” y a los que la autora referida llama “marcas serpentina”. La tierra quedó así representada con elementos “semejantes a las marcas serpentina asociadas con los dioses acuáticos y terrestres” (García T., 2011: 74). Frances Karttunen dice tener conocimiento de máscaras que representan a Malinche, el personaje histórico, y además que los “Coleccionistas de accesorios de la danza mexicana, catalogaron los rasgos de las máscaras de Malinztin: muchas son rojas, muchas portan lagartos y

serpientes en las mejillas y en la frente, criaturas asociadas con la lluvia” (Kartunnen, 1997: 29).¹⁹ Alba González (González A., 1997: 492) nos dice que en el valle tlaxcalteca “El agua de lluvia está considerada como un elemento relacionado con las culebras y las serpientes. [...]. Estas serpientes (“culebras”) caen en forma de aguacero torrencial, cuando las “suelta” san Jorge, quien “domina las culebras”. Y agrega que todavía hoy en día una nube sobre el cráter de la Malinche es indicio de lluvias y si éstas se retrasan, se acude a su cima y se colocan diversos objetos (González A., 1997: 484).

Aquello que esperamos encontrar como la definición de un monte de acuerdo con nuestras propias concepciones, puede no parecerse a lo que hemos visto entre los mesoamericanos. Las diferencias que se han encontrado en los modos de representar antes y después de la Conquista han conducido a la idea de que, a través de las formas enseñadas por los españoles, las modificaciones en el modo de trazar de los tlacuilos, los estaba conduciendo a un “proceso de naturalización” de la imagen (Cf. Escalante, 2010: 286). Como si la mirada fuera pura, como si las concepciones que tenemos del mundo y de las cosas no hicieran posible el acto de ver: “En efecto, el fenómeno más simple, dentro del dominio de las tradiciones donde la memoria se funda a la vez sobre la imagen y sobre la palabra, no es la representación de un objeto hecho por una forma típica que imitaría la apariencia, sino más bien por la relación que se establece entre ciertas formas y ciertas palabras dentro del contexto de una práctica

¹⁹ [Collectors of Mexican dance paraphernalia catalog scores of Malintzin masks. Many are red. Many bear lizards and snakes on cheek and brow, creatures associated with rain.].

de memorización” (Severi, 2008: 106)²⁰ Porque las imágenes que tenemos de las cosas no son la revelación de un suceso objetivo, están siempre acompañadas de nuestro pensamiento.

Suponemos que la naturaleza existe como un algo dado y objetivo y por ello remitimos al plano de lo simbólico o metafórico aquellos conceptos de los otros que escapan a nuestras definiciones. Como dicen los autores de la introducción al libro *Thinking through things* (Henare, Holbraad, Wastell, 2007: 10-11), seguir suponiendo que la naturaleza es una y que lo diverso es la cultura ya no es sostenible, porque este argumento conduce a pensar que si las distintas culturas realizan concepciones múltiples sobre la base de una naturaleza única, serán solo algunas las que desarrollen métodos capaces de dar cuenta de la realidad que se supone una, y éstas, por supuesto, serán las que posean la ciencia occidental. Es aquí donde nacen los prejuicios que pueden llevarnos a cuestionar enunciados que para nosotros podrían carecer de coherencia (que un lago habite dentro de una montaña, que los restos de Malinche estén en la cima de la sierra, que ella se bañe ahí o que se les aparezca para pedirles que cuiden el monte). Sin embargo, “Si vamos a tomar a otros con seriedad, en lugar de reducir sus articulaciones a simples ‘perspectivas culturales’ o ‘creencias’ (es decir, cosmovisiones), podemos concebirlas como enunciaciones de diferentes ‘mundos’ o ‘naturalezas’ sin tener que considerar esto como un simple resumen de

²⁰ [En effet, le phénomène le plus simple, dans le domaine des traditions où la mémoire se fonde à la fois sur l’image et sur la parole, n’est pas la représentation d’un objet donné par une forme typique qui en imiterait l’apparence, mais plutôt la relation qui s’établit entre certaines formes et certains mots dans le contexte d’une pratique de mémorisation.]

‘cosmovisión.’” (Henare, Holbraad, Wastell, 2007: 10)²¹ El ejercicio reflexivo sobre los otros debe ser extensivo a nuestras propias capacidades ya que “la existencia misma de la naturaleza como dominio autónomo está tan lejos de ser un dato primario de la experiencia como los animales que hablan o los lazos de parentesco entre hombres y canguros” (Descola, 2001, 109).

Los montes son una madre, un padre. Sus cuevas son señaladas como accesos a una dimensión especial de la realidad en la que habitan seres con atributos distintos a los humanos. Las montañas, depósitos de agua, a la vez que son el sitio adecuado para acudir a pedir lluvias y con ellas el sustento, también se pensaban como “lugares espantosos y temerosos donde moran bestias fieras” (Sahagún, 2006: 639). En el Códice Florentino nos dicen que el monte “es un lugar donde la gente se espanta, un lugar donde la gente se espanta mucho, es la casa del que come gente, de la serpiente, del conejo, donde vivía el venado [...] lugar donde hay abundancia de cuevas, lugar de cuevas, está lleno de cuevas, lugar que está lleno de cuevas” (Sahagún, 1979, libro XI: f. 110 r)²² Es quizá imposible saber hoy en día qué tipo de descripción esperaba Sahagún de sus informantes, pero la versión en náhuatl del Florentino nos habla de una relación estrecha entre Tláloc y el monte. Continuando con

²¹[If we are to take others seriously, instead of reducing their articulations to mere ‘cultural perspectives’ or ‘beliefs’ (i.e. ‘worldviews’), we can conceive them as enunciations of different ‘worlds’ or ‘natures’, without having to concede that this is just shorthand for ‘worldviews’.]

²²[temauhtican, temamauhtican; tequani ichan, coatl, tochim, maçatl inemia [...] oztotla, ohoztotla, ohoztoio, ohoztoioacan]. Carmen Herrera señala que el “te-mauh-ti-can”, formado con el verbo ‘mauhtia’ (que Molina traduce como ‘haber miedo’), permitiría incluso traducirse como ‘donde la gente se asombra’, señala además que el concepto de ‘tequani’ es una clara referencia respetuosa del ocelote, como si en español nos refiriéramos a él como ‘el devorador’ (comunicación personal, 7 de noviembre de 2012). Curiosamente en el Códice florentino, Libro I, capítulo VI, los informantes de Sahagún se refieren también a la diosa Cihuacoatl como ‘Cioacoatl tequani’ (f. 2 v). Karen Dakin dice que el concepto “tequani” podría también traducirse como “comegente” y que es incluso un término usado en Guatemala para referirse a los extraños (comunicación personal, 14 de noviembre de 2012).

la descripción arriba citada, se dice que en el monte “se mata gente, se mata gente que es verde” (Sahagún, 1979: 110 v)²³ considerando que a Tláloc también se le conocía como Xoxouhqui, el verde, el crudo (Cf. Contel, 2009: 23),²⁴ es claro que los informantes están aludiendo a las personas que se sacrificaban en honor de esta deidad, así como de una entidad devoradora de seres humanos, el tecuani. Sybille de Pury-Tomi (1997:93) traduce *tecuani* como “devorador de hombres” y considera que este ser sigue estando presente entre las obsesiones de los nahuas actuales. Según esta misma autora, hay una relación de equilibrio entre comer y ser comido. Los dos animales que son devoradores por excelencia son el tigre y la serpiente. El ser humano es quien complementa al *tecuani* siendo el alimento de éste. En algunas de las historias que recogió la autora, el monte se representa como un *tecuani* que dentro de cierta periodicidad requiere de cuerpos humanos que comer. Señala además que en los códices del grupo Borgia, el personaje llamado Tepeyólotl (corazón del monte), porta los atributos del jaguar quien es un devorador por excelencia.²⁵

La *Crónica mexicayotl* (1975: 60) nos dice que “cuando capitaneaba a los mexicanos el llamado Tenochtzin; hicieron allá luego la figura llamada ‘Amatepetl tzoalli’, le dieron forma de persona, poniéndole cabeza, busto, brazos y pies, arrojándole y arreglándole convenientemente, cantándole después por toda una noche

²³ [temictilo, texoxouhcamictilo].

²⁴ Aunque el autor de este artículo no menciona su fuente para reconocer a *Xoxouhqui* como uno de los nombres de Tláloc, Wimmer recoge en su diccionario en línea esta acepción para Tláloc.

²⁵ Para una idea más completa de la relación entre el tecuani como devorador y el humano como sujeto comestible, revisar el capítulo tercero de la obra de Sybille de Pury- Tomi (1997). Y para la representación del Tepeyólotl con los rasgos del jaguar cf. la obra de Bodo Spranz (1973).

[...].”²⁶ Es en este sentido que podemos decir que los cerros son personas. A estas imágenes o *ixiptla* les ponían ojos porque hay una “situación esencial en la vida humana: ver y ser visto” (Zambrano, 2002:27) Sin la posesión de un rostro, el monte no sería un interlocutor humano. Algunos como el Pico de Orizaba o el Popocatepetl han entrado incluso en batallas por sus deseos de estar con la Malinche. En Puebla el cerro varón que protagoniza estas historias de amor, es el Tentzonhuehue quien traía cargando a La Malinche, cuando ésta tuvo que detenerse para orinar originando así el río Atoyac (Iwaniszewski, 2007: 118). Frente a todo este aparato conceptual, no hay razones para afirmar que se trata de una mera figuración y negarles así su mesoamericana humanidad.

Si nos atenemos a que “Ciertamente, los espíritus o dueños de los cerros, o los cerros mismos, son concebidos antropomórficamente por quienes viven cerca de ellos” (Iwaniszewski, 2007: 119), resultaría interesante plantearnos hasta dónde puede extenderse el concepto de persona para intentar comprender un universo donde los cerros son una entidad divina y humana. Viveiros de Castro en su trabajo etnográfico topó con un grupo amerindio que afirma que los pecaríes deben ser humanos pero, la cuestión no se trata de creer o no creer, “sino de lo que tal idea puede mostrarle a él /ella sobre las nociones indígenas acerca de la humanidad y la ‘peccaridad.’” (Viveiros, citado por Holbraad, 2012: 83)²⁷ Pues como bien señala el autor, someter este enunciado al criterio falso / verdadero sería tan desatinado como cuestionar si el

²⁶ Para decir que le dieron forma de persona, en la versión en náhuatl se usa el sustantivo “persona” (tlacatl) verbalizado con el causativo “tia” y el aplicativo “lia” que significan hacerse o convertirse en eso que el nombre al que se agregan significa, así “quitlacatillia”, sería, en un sentido literal, “lo hacían hombre / persona”.

²⁷ [but rather what such an idea could show her/him about indigenous notions of humanity and ‘peccarity’].

número dos es alto o verde porque el cuestionamiento que se está haciendo se ejecuta fuera del campo de competencia de dicha concepción al utilizar un criterio teórico externo al pensamiento indígena.

Pero independientemente de las interpretaciones hechas sobre los rituales llevados a cabo en torno a la montaña, actualmente lo pobladores de los alrededores de la sierra de Tlaxcala siguen yendo a visitar a la Malinche. Van a festejarle su santo el día 20 de mayo y “La misa, según las palabras del sacerdote, es en ocasión del onomástico de Santa Bernardina y para dar gracias a la Malinche por la oportuna llegada de las lluvias” (Suárez, 2005: 256).

Capítulo II

Nuevas formas del poder

2.1 Conquista y reacomodo sociopolítico y religioso

Vimos en el capítulo anterior el modo en que los mesoamericanos se relacionaban con sus montañas y cómo éstas se establecían como fundamento de una realidad política y religiosa. En el presente capítulo revisaremos el fuerte vínculo entre política y religión, así como el proceso de divinización de algunos seres humanos. También se hablará sobre el modo en que aparecen, o son omitidas, las mujeres en el ámbito político.

El reacomodo socio-político que la llegada de los españoles generó, lleva al autor de los *Anales de Cuauhtitlan* (1975: 50) a decir que “ningún señorío se estableció, hasta que vinieron los ‘españoles’ a tener parte en él.” Los españoles serían incluso el punto de referencia para comprender la llegada, en tiempos más antiguos, de otros pueblos al territorio del Altiplano Central. En los *Anales de Tlatelolco* (2004: 51) se explica cómo fue que llegaron los mexicas: “Como los españoles, cuando vinieron y llegaron a México, con sus flechas y escudos [se procuraron de] comer, y no temían a la muerte, así también los mexicas, con sus flechas y escudos [se procuraron de] comer y beber, y tampoco temían a la muerte.” El modelo se había invertido. Los que en otro tiempo fueron nómadas y llegaron a pelear para ganar un territorio, eran ahora los sedentarios quienes debían hacer frente a la invasión.

De la llegada de los invasores se tuvieron señales premonitorias. En el año 3 *tecpatl* “por primera vez apareció el estandarte de nube, resplandor del alba, hacia donde el sol sale: se veía cerca del alba” *Anales de Cuauhtitlan* (1975: 60). Señal que se repite

para el año 4 *calli* e igualmente en el 5 *tochtli*. En este último año, aunque los españoles no hubieran llegado aún al Altiplano, ya existen referencias a algunas personas con mote como “doña María” y “don Pedro” (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975: 60-61). El autor del texto mezcla las temporalidades no importándole tanto mostrar los acontecimientos como un suceder lineal, sino el modo en que la realidad resulta de las múltiples inserciones de sucesos pasados e ideas sobre el futuro en el tiempo presente. Y es que las cronologías que buscan exactitud tampoco funcionan del todo para explicar los sucesos en las historias mesoamericanas. Tenemos por ejemplo que “fuentes independientes entre sí sostienen que los personajes que sacaron de Aztlan y Chicomóztoc a los mexicas son los que aparecen siglos después, en la fundación” (López A., 1998: 112). Ejemplos de este tipo puede encontrarse con frecuencia porque responden una temporalidad mesoamericana no excluyente que no descansa en el principio de no contradicción.

En el año 12 *calli*, Moteuczoma habló con Tzompanteuctli de su deseo de hacerle una casa a Huitzilopochtli con oro macizo, chalchihuites y plumas ricas, a lo que Tzompanteuctli respondió: “Entiende que con eso apresurarás la ruina de tu pueblo y que ofenderás al cielo que estamos viendo sobre nosotros. Comprende que no ha de ser nuestro dios el que ahora está; que viene, que va a llegar el dueño de todo y hacedor de las criaturas, etc.” (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975: 61). Por eso el gobernante tenochca lo mandó matar junto con sus hijos, los *tzompanteuctin*, que el autor de los *Anales* traduce como *nahualteuctin* o nigromantes. Y de acuerdo con los *Anales de Cuauhtitlan* (1975: 62), luego Mixcoatl bajó a Colhuacan, “Nueve veces dió vuelta cerca del agua y en ninguna parte se halló bien”. Al llegar a Atempan, “se metió

inmediatamente dentro del agua en el juncal de Cuitláhuac.” Después de sangrarse, tuvo tres hijos que “de él tuvieron vida, de él nacieron, cuando aún no había mucha gente y aún había obscuridad.” Después de estos tres primeros hijos, nacieron otros y “luego nació Mallintzin, mujer, también de los tzompanteuctin.” No podemos afirmar con seguridad que esta mujer de nombre Mallintzin sea la traductora de la Conquista, pero vemos que su papel en la historia mesoamericana es como el de Tzompanteuctli o el de Cihuacoatl en el sexto presagio: anuncia el fin y se convierte en uno de los agentes de la transición hacia la nueva era.

La noticia de la llegada de gente extraña se dispersó rápidamente. Dice el historiador franciscano Juan de Torquemada (1969: 403) que se contaba con un sistema muy eficaz de mensajeros. Y cuando la población lo supo, “fue grande la turbación, y alteracion, que se recibió; no por temor de perder sus Tierras, sino porque entendían que era acabado el Mundo, y que todas las generaciones avian de perecer.” Dentro de la concepción temporal de los mesoamericanos, la tragedia se insertaba en una continua alternancia. Para los tlaxcaltecas este mundo había tenido dos principios y dos finales, así que según Muñoz Camargo (1984: 205), “Tienen por muy cierto que ha de haber otra fin.” La instauración del gobierno español se comprende entonces dentro de una historia humana que en ciertos periodos atraviesa por diversas renovaciones. La derrota indígena frente a los españoles encontró su modelo precedente en la desgracia tolteca. Carol Maturo (1994: 15) considera que “El libro XII del Florentino transforma la aberrante conquista española en otra fase de la periódica

historia mexicana.”²⁸ La conquista se comprende como un episodio más del tiempo cíclico que configura la existencia. Federico Navarrete (2000:177) señala que el poder habita en todos los órdenes y “se puede encontrar en las sociedades mesoamericanas una concepción del poder como intermediario entre los planos del cosmos, entre hombres y animales, entre sociedad y naturaleza, entre tierra, cielo e inframundo, entre antepasados y contemporáneos, entre presente, pasado y futuro.”

Moteczuhzoma quiso saber más sobre los recién llegados, así que envió a algunos de sus mensajeros para investigarlos. No sólo le espantó ver las armas que los españoles usaban y de las cuales le llevaron dos muestras, una espada y una ballesta, sino también enterarse que “traían consigo una Muger, como Diosa, (que era Marina por cuió medio se entendían)” (Torquemada, 1969: 404). También les asombraba que “no llevarsen Mugeres, (sino sola Marina, que ellos llamaron Malintzin)” (Torquemada, 1969: 404). Ante la invasión inminente, Moteczuhzoma decidió enviar unos hechiceros. En un momento de crisis como el que se estaba viviendo había que superar la antigua rivalidad entre el poder de las instituciones y el de los nahuales. Federico Navarrete (2000:170) señala que “en el caso de los mexicas el enfrentamiento fue abierto y el poder institucionalizado de los tlatoque terminó por subordinar al poder carismático de los nahuales.” Recordemos que, justamente por hechicera, Malinalxóchitl fue abandonada durante la migración cuando Huitzilopochtli les recalcó que “su venida no fue a enhechizar y encantar las naciones, trayéndolas a su servicio por esta vía, sino por armas y valentía de corazón y brazos [...]” (Tovar, 1972: 14). Pero como los enviados del tlatoani nada pudieron hacer, ni el nahualismo ni la institución

²⁸ [Florentine Book XII transforms the aberrant Spanish conquest into another phase of a recurring Mexican history.]

funcionaron, hubo llanto entre la población. Se relata en el libro XII del Códice florentino que sabían de la tecnología de guerra con que contaban los españoles y las madres se lamentaban por el tiempo que verían llegar sus hijos.

Mary Miller y Diana Magaloni (2009: 2) consideran que el libro XII del Códice Florentino da cuenta de cómo “una nueva narrativa religiosa y política comenzó a tomar forma en 1519, en la cual Malintzin jugó un rol principal en la formulación de la Nueva España”²⁹ Pero sobre el tema se ha dicho poco, Frances Karttunen (1997: 294) nos hace notar que a lo largo de la historia, se ha hecho hincapié en esa percepción inicial que los indígenas tuvieron de los españoles, concibiéndolos como dioses y que “nada se ha hecho sobre la posibilidad de que su intérprete fuera percibida como *ixiptla* de una fuerza sobrenatural.”³⁰ Sabemos, de acuerdo con Pedro Carrasco (2004:203), que “En náhuatl la palabra *ixiptla* se aplicaba tanto a las imágenes de los dioses como a los sacerdotes que los representaban y a las víctimas sacrificadas.” Y no sólo a ellos, también los gobernantes gozaban de esta identificación, fungían como símbolo de la deidad. Pero, ¿en qué sentido fueron considerados divinos los españoles y en qué sentido pudo ser Malintzin vista como una deidad?

Hay formas materiales que se acercan a las entidades superiores y divinas o quizá hasta se convierten en ellas. Los nahuas usaban el *huauhtli*, un alimento común en su dieta, entre otras cosas para elaborar el *tzoalli* (Reyes S., 2006: 79).³¹ Con él hacían figuras que se convertían en la representación de un dios o en su *ixiptla*. Salvador

²⁹ [a new religious and political narrative began to take shape in 1519, in which Malintzin played the principal role in the formulation of New Spain.]

³⁰ [(...) nothing has been made of the possibility that their interpreter was perceived as the *ixiptla* of a supernatural force.]

³¹ El tzoalli es una pasta elaborada con huauhtli, miel de maguey y maíz (Cf. Reyes S., 2006).

Reyes (2006: 80) encuentra que el concepto nahua de *ixiptla*, “tiene el sentido amplio de ‘imagen.’ Así [...] el hombre mismo, las piedras, maderas y alimentos podían adquirir atributos de los dioses, al dotarlos de elementos emblemáticos de cada dios, adquiriendo un carácter sacro.” Este autor recoge, entre otras acepciones, el concepto “*teixiptla*” para mostrar cómo puede ser aplicado también a una persona que se convierte en sustituta de otra. Advierte que la palabra *ixiptla* se pluraliza, como se pluralizan en náhuatl los seres animados, entre ellos los seres humanos. En resumen, este autor (Reyes S., 2006: 88) sugiere que *ixiptla* “se compone de: ix [tli] + xip[intli] + tla, donde *ixtli*, es ‘rostro’, ‘ojo’: *xipintli*, ‘piel’, ‘cobertura’; y *tla*, una partícula absoluta.” Horacio Carochi (2001: 88) al hablar de ciertas preposiciones compuestas, nos dice que “Las que empiezan por ix, se componen del nombre *ixtli*, que significa cara, y haz de alguna cosa [...]” La traducción que ofrece Molina (2004: f. 74 v) es que se trata de la “Ymagen de alguna cosa” o persona. Presenta las voces *teixiptla* y *tlaixiptla*, la primera con el prefijo de objeto indefinido (*te*) que alude a persona o personas y el segundo caso, con el prefijo de objeto indefinido (*tla*) que se refiere a cosas. En el libro I del Códice Florentino (1979: L.I, Cap. VI, f. r 3), cuando se hablan del *ixiptla* de Cihuacoatl, justamente comienzan describiendo el rostro: “Y se hacía su *ixiptla*, su máscara, una mitad roja, una mitad negra.”³² Es posible advertir que lo que se destaca de todo este aparato conceptual es eso que es presencia, materia visible. Un *ixiptla* está dispuesto para la mirada humana.

³²[Auh yuj yn muchichioaia yxiptla, ynjaxiac, centlacochichiltic, centlacotliltic (...)]

Sobre si un *ixiptla* era sólo la imagen del dios o el dios mismo, Salvador Reyes (2006: 91) considera que “El signo más complejo se genera cuando el significado es totalmente inaccesible, imposible de presentar, cuando se pretende expresar lo inefable y el signo sólo puede referirse a un sentido y no a una cosa sensible, en este caso recurrimos a la imaginación simbólica.” Sin embargo, el trabajo etnográfico de Sergio Suárez (2005), varias veces referido en esta tesis, muestra una población en torno a la montaña de la Malinche que tiene un contacto directo con ella, incluso dialogan o por lo menos la escuchan. Esta relación de Malinche con sus habitantes tiene una existencia fáctica, aunque nosotros nos empeñemos en atribuirle a esto un sentido únicamente metafórico, acaso porque seguimos empeñándonos en una tajante diferenciación entre materia y pensamiento. Y es por esto, como lo señala Descola (2001: 109), que otras concepciones “nos parecen representaciones interesantes desde el punto de vista intelectual, pero falsas, sólo manipulaciones simbólicas de ese campo de fenómenos específico y circunscrito que nosotros llamamos naturaleza.” Nuestra herencia intelectual grecorromana nos dificulta pensar una imagen concreta y palpable como un ente divino porque asumimos lo divino como una idea casi en el sentido platónico, donde las verdaderas esencias y atributos de las cosas están en el *Topos Uranos*, mientras que en el mundo físico solo tenemos imágenes imperfectas, proyecciones de lo inmaterial.

Las montañas son seres divinos en el mundo mesoamericano, aunque supongamos que cuando hacen estas figuras de los montes con el *tzoalli* sea tan sólo “la representación natural, adecuada y directa de un cerro que, al acompañarse de elementos emblemáticos, a saber un rostro con ojos y boca, y un cuerpo con huesos y

corazón, es dotado de vida, pues estos elementos están convenidos como señales de ella misma [...]” (Reyes S., 2006: 92). Podría tratarse incluso de una ontología compartida en la que algunos rasgos humanos, divinos y naturales tengan un origen común. Esta relación con los montes es verdaderamente ancestral, Durán y Tezozomoc hablan de rituales a los cerros que son anteriores a la fundación de Tenochtitlan (Reyes S., 2006: 92-93). Es una estructura conceptual con mucha fuerza que difícilmente hubiera podido desaparecer por un cambio de religión.

Torquemada (1969: 404) dijo de Malintzin que era una mujer como diosa. Los *Anales de Cuauhtitlan* (1975: 61) la señalan como hija del dios Mixcoatl e integrante de un grupo de nigromantes o *nahualteuctin* (señores nahuales). Y aunque existe la posibilidad de que se estén refiriendo a alguien más, lo cierto es que hasta el momento no hemos hallado ninguna referencia a otra persona que porte este mismo nombre.³³ Su nombre hoy designa a uno de los montes más importantes del pasado mesoamericano, mismo que era gobernado por Matlalcueye, la diosa del agua en Tlaxcala, quien era “atribuida a las hechiceras y adivinas” (Muñoz, 1984:206). Sabemos además por Sahagún (2006: 47) que “Todos los montes eminentes, especialmente donde se arman nublados para llover, imaginaban que eran dioses [...]”. Pero lo divino, *teotl*, aparece como un aspecto de amplio rango que puede ir dentro de un nombre propio como Tlacateotzin³⁴ (divino humano), un tlatoani de Tlatelolco, o en las voces que designan cargos públicos importantes. Divino es también el matrimonio, es así que “cuando dan palabra à vna mujer de casarse con ella [f.53] dizen:

³³ El nombre más parecido que hemos hallado, lo registra Chimalpáhin en su Séptima Relación y es el de Malinaltzin, un gobernante de Culhuacan.

³⁴ Cf. *Anales de Cuauhtitlan*

ōnictēnēhuilli in teōyōtl, le he prometido, y dado palabra de casamiento” (Carochi, 2001: 204-206). Aunque es posible que en esta frase ya haya influencia del pensamiento español, entendiendo el matrimonio como un sacramento sagrado. En otras ocasiones, el *teotl* del náhuatl no se utiliza para hablar del dios cristiano en su forma de Santísima Trinidad, aunque se esté redactando en náhuatl. Así la fórmula Dios Padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo, resulta en “yn dios de tatzi dios de piltzi dios espirito sancto” (AGET, 1776: f. 10). Algunas veces para hacer la distinción entre alguna deidad mesoamericana y el dios cristiano se usaba para este último el término *iceltzin*, palabra que “remite a la unidad del dios cristiano” (Pury-Tomi de, 1997: 64).

Teotl era tanto Cortés, (*tlacatl teoutl Marqués*) como *teotl* era el emperador que residía en Castilla, *huey teoutl tlatohuani* (Anales de Tlatelolco, 2004: 36-37). Sobre la diversidad de significados que puede abarcar el término de lo divino, se cuestiona Jacques Galinier (1995: 262) en su trabajo sobre los mazahuas: “¿no es significativo que el nombre del orgasmo, de la intensidad suprema del placer (*kijmi*), sea casi homónimo del término que se aplica al dios cristiano (*kjimi*) y que se podría traducir como ‘emanación de lo sagrado’?” Que a un sujeto o entidad se le reconociera con esta palabra, nos informa de su distinción, pero sin el contexto en el que se hace dicho nombramiento, quedará en el aire el sentido dado. El sentido de lo humano no se contraponen al sentido de lo divino. A los montes, entidades superiores, los representaban como figuras humanas con ojos y dientes: “Y las creaban, hacían sus

figuras de los cerros solamente con *tzoalli*, las erigían humanas, las hacían verse humanas, hacían que a la mirada fueran humanas” (Sahagún, 1979: L. I, f. 20 v).³⁵

López A., (1998:109) afirma que es posible hablar de un proceso de divinización entre los seres humanos, por ello encontramos que “las *Relaciones de Yucatán* afirman que a los personajes señalados y de valor se les pedía agua y larga vida,” así que, según este mismo autor, no resultaría descabellado afirmar “que existe una indudable relación entre personajes históricos y los dioses protectores de los pueblos” (López A., 1998: 109). Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl es el claro ejemplo pues él “era tanto hombre como dios y por su legendaria huida de Tula, su sacrificio en el oriente y su renacimiento como la Estrella de la Mañana, se unió a las filas de dioses que abandonaron su ciudad elegida” (Davies, 2004: 153). Huitzilopochtli siendo hombre también alcanzó la inmortalidad al convertirse en el *ixiptla* del *teáchcauh*³⁶ Tetzauhtéotl. Cuando se acercaba la muerte de Huitzilópoch, el guía de los mexicas, éste les pidió calma y para que los suyos estuvieran tranquilos ante su posible desaparición, les repitió las palabras que sus dioses le habían dicho:

¡No tengas miedo Huítzil, zurdo! [...] te favoreceremos porque toda tu vida sobre la tierra te has fatigado para servirnos mucho. [...] Pero aunque morirás, de modo que tu ánima estará con nosotros, a nuestro lado, no te desamparará nuestro *teáchcauh* Tetzauhtéotl, porque se asentará en tus huesos, en tu cráneo, y hablará a través de ti, como si tú allí estuvieses vivo (Castillo del C., 2001: 118-121).

³⁵[Auh inquitquia, inquitmixtlatiaia intetepe, çan tzoalli, quintlacatlalialia, quintlacatlachieltiaia, tlatlachixticatca]

³⁶ “Hermano mayor, o cosa mayor y más excelente y aventajada” (Cf. Molina, 2004: f. 91 r)

Ya se dijo en el primer capítulo que los yuhmu identifican a Malintzin como guía de su migración. En este mismo sentido es importante destacar también “la mención que se hace de guías o personajes de importancia que dan origen a topónimos y gentilicios” (Guevara, 210: 110). Se dice en los *Anales de Tlatelolco* (2004: 51) que es en la cima de las montañas donde se marcaba la pertenencia del territorio: “Arriba del Popocatepetl estaban las posesiones de Tzontecómatl. Arriba del Matlalcueye estaban las posesiones de Acatónal. Éstos son los que primero merecieron tierras, los que primero se asentaron y anduvieron señalando [sus posesiones] desde lo alto de los cerros.” La memoria de los tlaxcaltecas enterró a Malintzin en la cima de la montaña que ahora lleva su nombre.³⁷ Hemos visto además, en los varios trabajos etnográficos reseñados aquí, cómo los pobladores siguen yendo a su encuentro con la montaña Matlalcueye, diosa del agua, hoy Malinche.

Las deidades de la lluvia tienen ámbitos de competencia más amplios que únicamente los de la religión. Dice José Contel (2008: 337) que las investigaciones académicas se han concentrado en el papel que las deidades solares juegan en la legitimación del poder, sin embargo es de resaltar “el papel clave desempeñado por Tláloc en la concesión y en la ‘confiscación’ del poder no sólo a los reyes sino también a otras entidades divinas.” Incluso algunos autores como Patrick Lesbre, señalan que los mismos gobernantes por todos los bienes que administran “se comportan como semi-dioses, o como los *ixiptla* representantes de los dioses en la tierra” (Lesbre citado en Contel, 2008: 347). Es posible ver por ejemplo, entre los tlapanecos de Guerrero,

³⁷ Cf. el primer capítulo donde se menciona esto a propósito de lo dicho por el informante Félix Gómez y un folleto editado por la Secretaría de Turismo del estado de Tlaxcala.

que “la responsabilidad de las desgracias –enfermedades o destrucción de las cosechas- recae en el equipo en el poder, que es condenado por haber realizado mal los rituales anuales” (Dehouve, 2007: 47). Cargos políticos y competencia religiosa son responsabilidades que no estaban separadas en el mundo mesoamericano. Incluso López Austin (1998: 109) afirma que “existe una indudable relación entre personajes históricos y los dioses protectores de los pueblos”.

La muerte y resurrección de la diosa, Tlaltecuhltli, permitió la generación de la vida en la tierra (*Histoire du Mechique*, 2002: 153). Si a la muerte de una deidad le seguía una regeneración vital, la tragedia de la instauración de un nuevo régimen no significaba un fin absoluto, pero sí una transformación a la que ambos grupos culturales debían adaptarse. Federico Navarrete (2007: 289) dice que “tanto para los conquistadores como para sus nuevos súbditos era imperativo encontrar imágenes e ideas que pudieran representar y fundamentar la legitimidad de este régimen y que fueran comprensibles y aceptables para ambos grupos”. Malintzin ofrece esta imagen dual que se coloca en ambas culturas y creo que se convierte en este sentido en un símbolo privilegiado que accede a ambos mundos y que en cierto sentido los representa. Diana Magaloni (2004: 113) propone que “Los mexicas consideraron la Conquista como el fin del sol mexica y el comienzo de una nueva era, y ésta es la historia que el libro XII cuenta.”³⁸ Así que los nuevos tiempos requirieron de las mujeres, quienes a través de la maternidad gestaban a las nuevas generaciones que poblaban la colonia. En las representaciones del Códice Florentino aparecen las

³⁸ [The Mexica considered the Conquest to be the end of the Mexica Sun and the beginning of a new era, and this is the story that Book XII tells.]

mujeres indígenas del siglo XVI como parte y base de una nueva era solar. Sus huipiles son un elemento discursivo que las muestra homogeneizadas a través de su vestimenta que muchas veces aparece con un quincunce en el pecho, mismo que es símbolo de los cuatro rumbos que implican la creación del mundo (Rojas, 2008: 31-49).

Dice Francisco González (González citado en Cuadriello, 2004: 351-352) que en Cholula, en el año 1747, durante las festividades de jura de Fernando VI, desfiló un carro alegórico que llevaba a la personificación de un rey y éste iba acompañado por “Una doncella vestida en el traje usual de las indias de esta América, significando ser aquella [la] celebrada Malinchi, que en la conquista de este Nuevo Mundo ministró al teniente general Cortés, de loable memoria, los favorables arbitrios y noticias que tanto facilitaron sus hazañosas empresas.” La aparición de Malintzin en los discursos de poder se ha mantenido desde el siglo XVI. Susan Gillespie (2005: 61-62) reseña que en la historia de los mexicah “Tres mujeres desempeñaron papeles muy importantes en la fundación, el ennoblecimiento y el mantenimiento de la línea gobernante.” Una de ellas fue Isabel, la hija de Motecuhzoma, fue por ello que “Cuauhtémoc, el heroico pero condenado sucesor de Motecuhzoma II, legitimó su derecho a gobernar casándose con ella” (Gillespie, 2005: 62). Malinche se asemeja en este sentido a Isabel, pues es ella la que acompaña al invasor y le confiere algún grado de legitimidad durante su tránsito por Mesoamérica.

El papel de las mujeres en las dinastías indígenas es aún poco claro, quizá porque no es un tema de investigación recurrente. Rudolf von Zantwijk (1978, 1982) se ha encargado de ver qué roles han jugado 3 mujeres en la dinastía mexicah: Atotoztli,

Ilancueitl e Isabel, la hija de Motecuzohma. El que esta última se haya casado con los dos gobernantes que sucedieron a Motecuhzoma Xocoyotzin, es decir con Cuitlahuac y Cuauhtemoc, lleva a pensar que es ella quien les otorga la legitimidad política que heredó de su padre muerto, se apoya en lo dicho por el texto “Origen de los mexicanos” en el cual respecto a Cuauhtémoc se dice: “é porque legítimamente pudiese ser Señor concertaron de casallo con la dicha Doña Isabel, hija del dicho Montezuma” (*Origen de los mexicanos*, 1891: 305). En la “Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España” aportan información adicional sobre el destino político de algunas hijas de grandes gobernantes:

A cabo de escribir esto miré un papel y hallé en él que decía como Mocteczuma el viejo no tuvo hijo varón de la legítima mujer, sino una hija [...] porque aqueste Moteczuma el viejo, si hijo legítimo varón tuviera, de creer es que no le desheredara para dar el señorío á la hija: y decía más aquel papel, que fueron Señores esta hija y su marido antes que Axacaci su hijo, aunque por ser mujer no le ponen en sus anales, sino á su hijo (*Relación...*, 1891: 278).

Según lo que estas fuentes nos relatan, los dos gobernantes de nombre Moteuczoma tuvieron una hija cuya posición política las coloca en condiciones de otorgar legitimidad de gobierno a sus esposos. Y aunque Malintzin no fuera heredera de ningún gobernante de tal importancia, sabemos por Bernal Díaz del Castillo (2005: 129) que a Cortés mismo se le identificaba como Malinche, lo que nos hace pensar que en cierto contexto ella gozaba de una imagen pública de mayor popularidad.

Malinche sigue estando presente en territorios que van más allá del Altiplano central. En Oaxaca bailan una danza, a veces identificada como *la danza de la pluma* (Harris, 1996), aunque en realidad tiene distintos nombres, pero representa siempre

una parte de la Conquista. Aparecen en escena dos niñas, una viste ropa española, otra ropa indígena. Una está del lado de los españoles y se llama Cihuapilli y luego la nombran Marina, la otra se llama Malinche y permanece junto a Motecuhzoma como su esposa. Max Harris (Harris, 1996: 159) considera que el personaje principal de estas danzas no es Malintzin, sino Isabel Tecuichpo, la hija de Motecuhzoma, quien sería identificada con el nombre de Malinche por una corrupción del nombre de María, más el sufijo reverencial *tzin*. “Malinche significa la princesa necesaria, la encarnación de la diosa madre tierra, quien proveerá a Motecuhzoma de su legitimidad. Y Cortés connota cualquier poder extranjero que el futuro Motecuhzoma vencerá” (Harris, 1996: 160)³⁹ Por eso Max Harris, no cree que la Malinche que aparece en la danza sea la intérprete de Cortés, porque el autor no reconoce en su papel histórico un vínculo con el mundo mesoamericano que justifique el hecho de que al final de la danza aparezca del lado del tlatoani mexicana.

En el mismo texto arriba citado (Harris, 1996: 159) se reseña que en la danza de la pluma, Moteuchzoma revive y vuelve a dar una última batalla en la que sale victorioso y derrota a los españoles, Doña Marina se une a él y todo el grupo danza finalmente. En el deseo por invertir el modo en que las cosas transcurrieron, Harris no incluye el rol de Malintzin porque no considera como posible la aparición de una dualidad: Malinche y Marina, en la que se estuviera reconociendo su inserción en uno y otro de los mundos, el indígena y el español. Aunque podría tratarse también de un nuevo

³⁹[Malinche signifies the necessary queen, embodiment of the mother-earth goddess, who will provide Moctezuma with his legitimacy. And Cortés connotes whatever foreign power the future Moctezuma will defeat.]

binomio, Malinche e Isabel, que reúne en una misma danza los atributos de estas dos mujeres nobles. Y es que

la dinastía de Tenochtitlan debía ser regenerada al término del primer ciclo para que pudiera comenzar el segundo. El principal agente de esa coyuntura crítica era una mujer, una reina, que tenía derecho a otorgar la realeza. Así, la función de las mujeres reales en el mantenimiento de la dinastía era tan importante como el de los hombres que gobernaban (Gillespie, 2005: 61).

La Malinche fue vista como algo más que un personaje histórico. Entre los frailes fue considerada como un instrumento, como un ángel que ayudó en la elaboración de la conquista y se convirtió en un agente religioso. El modo en que quedó registrada en el Lienzo de Tlaxcala y en el Códice Florentino, excede el de simple intérprete, “ella es con frecuencia mostrada liderando o dirigiendo la acción; sola entre figuras indígenas, el artista la coloca frontal o en una vista de $\frac{3}{4}$, y como Jeanette Peterson ha notado, ella es representada como la temida, Yaolcihuahli (sic), mujer guerrera, usando la espada española (Miller y Magaloni, 2009: 6-7)”⁴⁰ (Figura 8).

⁴⁰ [for she is often shown leading or directing the action; alone among indigenous figures, the artista renders her in frontal or $\frac{3}{4}$ views, and as Jeanette Peterson has noted, she is portrayed as the feared, Yaolcihuahli, woman warrior, using the Spanish sword.]

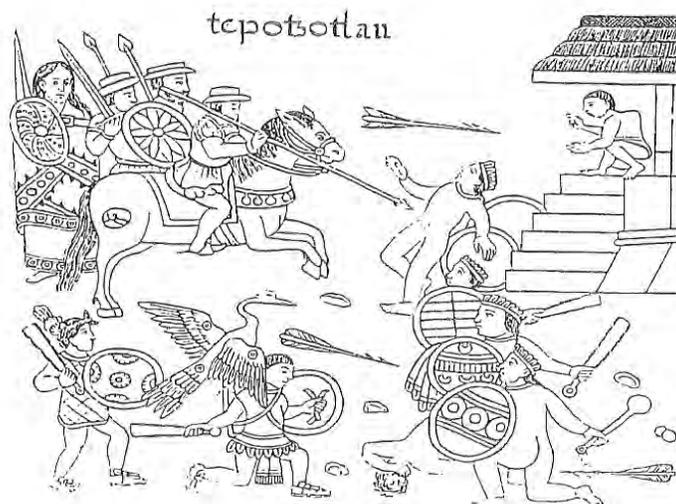


Figura 8. Malintzin con espada, Lienzo de Tlaxcala, tomada de Maturó (1994).

Así que “ella también cumplió el rol de la princesa fundadora de la nueva era, como puede ser visto en el libro XII del Códice Florentino representando el histórico encuentro de Cortés y Motecuhzoma en Iztapalapa” (Miller y Magaloni, 2009: 7-8).⁴¹ Pues no solo quedó colocada en el centro de la escena “Su falda misma es presentada con el patrón de la tierra preciosa, una serie de rombos con un círculo en medio, el mismo patrón mostrado en la capa de Motecuhzoma” (Miller y Magaloni, 2009: 8).⁴² Este mismo diseño de rombos, es usado en las faldas de otras mujeres nobles (Figura 9), es el mismo que se usó también en el xicolli (Figura 10) encontrado en el Templo Mayor en las ofrendas relacionadas con Tláloc y como ya se dijo en el primer capítulo, se usó del mismo modo en algunas representaciones de las montañas (Figura 11). Un

⁴¹[she also fulfilled the role of the founder princess of the new era, as can be seen in the Florentine Codex rendering of the historical meeting of Cortés and Motecuhzoma at Iztapalapa.]

⁴² [The skirt it self is rendered with the pattern of the precious earth, a series of rhomboids with a circle in the middle, the same pattern shown in Motecuhzoma’s cloak.]

diseño muy similar (Figura 12) aparece en los fragmentos de un sello que Sergio Suárez recuperó en la montaña de la Malinche.



Figura 9. Mujeres nobles con falda con diseño de rombos, Libro VI, Códice Florentino



Figura 10. Xicolli encontrado en el Templo Mayor

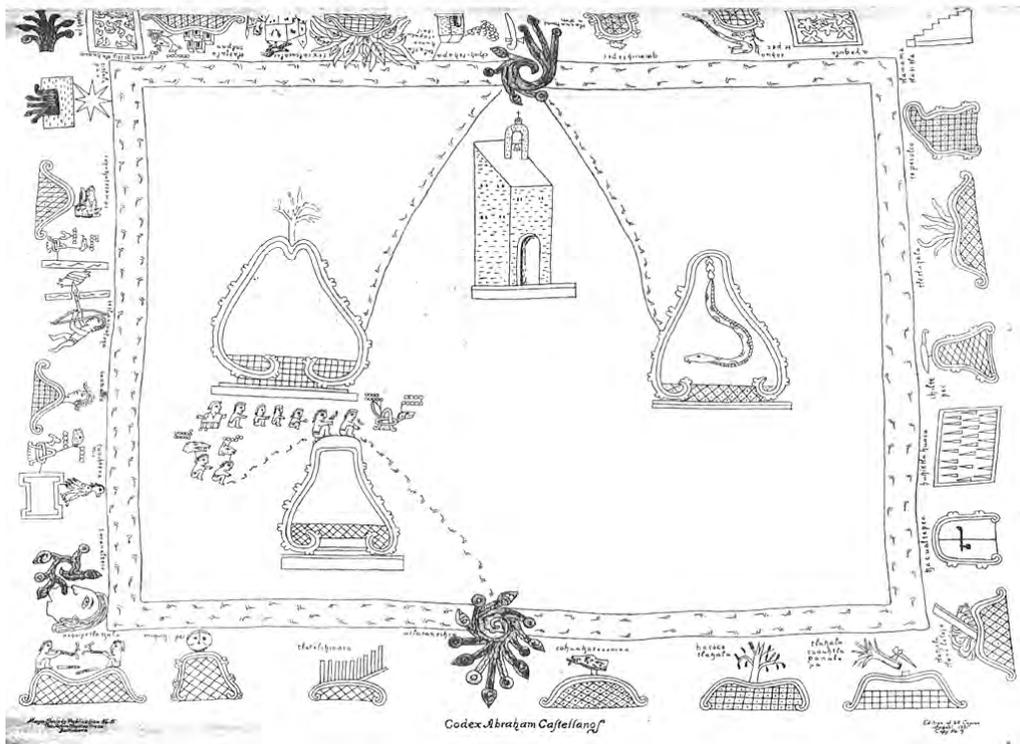


Figura 11. Diseño de rombos en montañas, Lienzo Cordova-Castellanos



Figura 12. Restos de sello encontrado en la Malinche, Suárez (2005)

Es así que “Malintzin es mostrada en su rol como diosa de la tierra cuando arriba junto con Cortés para tomar posesión de México-Tenochtitlan, el centro del mundo” (Miller y Magaloni, 2009: 8)⁴³ (Figura 13). En esta misma escena su huipil tiene un quincunce en el pecho como representación de los 4 rumbos, símbolo que tiene su origen en la creación de Tlaltecuhltli, cuando de su cuerpo cruzado se hizo la tierra (Rojas, 2008: 50). Chimalma, la única mujer de aquellos que primero fueron llamados por Huitzilopochtli⁴⁴, aparece con un diseño igual (*Ms. Mex. núm. 40: f. 22*) (figura 14).

⁴³ [Malintzin is shown in her role as an earth goddess when she arrived together with Cortés, to take possession of Mexico-Tenochtitlan, the center of the world.]

⁴⁴ [(...) itoca Chimalma, yn cihuatl ynin hueltiuh occepa oncan noquinnotza yninteouh Huitzilopochtli]



Figura 13. Malintzin con Cortés y Motecuhzoma, Códice Florentino



Figura 14. Chimalma, M.S. 40, Colección Aubin

En los *Anales de Tlatelolco* (2004: 33-35) narran cómo se enteraron de que Cuauhtémoc les tenía preparada una emboscada, Malintzin es de nuevo el vehículo de comunicación. Se había iniciado la danza, estaba el tenochca Mexícatl viendo desde lejos el baile cuando “Pasó cerca Malintzin, y le dijo a Mexícatl: ‘Qué haces tío Mexícatl’ [Éste le respondió:] ‘Verás, hija mía; me extraña que Cuauhtemoctzin haya ido allá con sus armas. Mira también cómo aquí hemos de perecer [nosotros], junto con el teul Marqués y contigo misma señora Malintzin.’ Ésta le replicó: ‘¿Es verdad lo que dices? ¿Es verdad que Cuauhtemoctzin está por hacernos la guerra?’.” Cuando Mexícatl Cotzoolótlit se lo confirmó, Malintzin “le fue a decir al teul Marqués lo que había oído Cotztemexi.” Esto desencadenó el episodio en el que se responsabiliza a Malintzin tanto como a Cortés: “detuvieron al tlatoani Cuauhtemoctzin mientras estaba comiendo. Cuando terminaron de comer se pusieron en marcha; allá iban los tres tlatoque, a quienes los soldados habían puesto las manos encima, y les habían echado una soga al cuello como si fueran perros. Luego colgaron de una ceiba a Cuauhtemoctzin, y también colgaron a Coanacochtzin de Tetzoco y a Tettlepanquetzatzin de Tlacopan; los tres murieron [colgados] de una ceiba en Hueymollan. No se les formó juicio, nomás así los mataron, allá los mandaron ahorcar el Marqués y Malintzin; así fue a morir el tlatoani Cuauhtemoctzin.” Por esta razón, a quien le dio la noticia a Malintzin de las intenciones de Cuauhtemoc le apodaron Cotztemexi⁴⁵, “pues por culpa del mentiroso Cotztemexi perecieron los señores.” Decidí poner la conversación casi completa porque resulta interesante notar cómo se describe el trato que le daban a Malintzin aun

⁴⁵ Rafael Tena lo traduce como “Mexícatl pantorrilludo”, *Anales de Tlatelolco* (2004: 179).

en un momento de tanta hostilidad, así como su desenvolvimiento en el reacomodo político. Este suceso, narrado de este modo en los Anales de Tlatelolco, muestra a Malintzin con mayor independencia, no tenemos el “Cortés dijo x o y a través de su lengua”, aquí se entienden como un binomio que decide en conjunto. Aunque hay en los mismos Anales de Tlatelolco (2004: 111) episodios donde la vemos con menos independencia y su palabra es efectivamente la traducción de las órdenes de Cortés y tenemos frases como: “Les dijo Malintzin: ‘Escuchad, esto dice el Capitán:’ [...]”

La crudeza de la escena anteriormente descrita remite a otra en la que la responsabilidad que se le atañe a Malintzin es similar. El manuscrito del aperreamiento, otro hecho de ejecución, quedó reseñado en “un documento que fue pintado sobre una sola hoja de papel europeo en 1560” (Boornazian, 2012: 71). Lo que narra este documento sucedió en 1523 y muestra “a un sacerdote atado mientras lo ataca y mata un perro [...] En la parte superior vemos a Hernán Cortés parado junto a doña Marina, su traductora. Cortés eleva la mano mientras dice algo; Marina lleva un rosario en la mano y, juntos, intentan convertir a los indígenas” (Boornazian, 2012: 71). Lo que parecen evidenciar todos estos documentos es que Cortés no hubiera llevado a cabo muchas de las empresas que finalmente condujeron a la colonización y evangelización si no hubiera contado con la ayuda de Malinche.

En algunos relatos de las batallas, se muestra que el trato que los mexicas les dieron a los españoles no fue el mismo que a los otros pueblos indígenas. Cuando los xochimilcas los traicionaron, “Cuauhtemoc ordenó a los guerreros mexicas que tomaron prisioneros a los xochimilcas, guerreros y pobladores por igual y prepararlos para

sacrificarlos” (Magaloni, 2004: 245).⁴⁶ Pero los mexicah no estuvieron de acuerdo con esta decisión porque “ellos consideraban a los xochimilcas sus hermanos y vecinos” (Magaloni, 2004: 245).⁴⁷ Al finalizar uno de los encuentros bélicos, “ensartaron en picas las cabezas de los españoles; también ensartaron las cabezas de los caballos. Pusieron éstas abajo, y sobre ellas las cabezas de los españoles. Las cabezas ensartadas están con cara al sol. Pero las cabezas de los pueblos aliados, no las ensartaron, ni las cabezas de gente de lejos” (León, 2000: 113). Esto puede darnos una pista de la imagen que tendrían de Malintzin entre ellos, pues aunque estuviera participando con los enemigos españoles, ella finalmente era una nativa.

En el códice Florentino se asienta que cuando Motecuhzoma se enteró de la venida de los invasores, le dijeron que “los españoles trayan una india mexicana que se llamaba Marina vezina del pueblo de teticpac que es a la orilla de la mar del norte, y que trayan esta por interprete que dezia en la lengua mexicana todo lo que el capitán don hernando cortes la mandava” (Sahagún, 1979: L. XII, f. 13 v). En la columna que corresponde al texto en náhuatl se enfatiza su origen, se refieren a ella como “una mujer de nosotros los de aquí” (cecioatl nican titlaca) “su nombre, Malintzi, su casa Tetícpac” (itoca Malintzi teticpac ichan) (Sahagún, 1979: L. XII, f. 13 v). Causó asombro que una mujer mesoamericana viniera ayudando a los invasores, pues aunque no fuera tenochca, era reconocida como una de ellos. El texto completo dice:

⁴⁶[Cuahtemoc ordered the Mexica warriors to take the Xochimilcans prisoner, warrior and commoners alike, and prepared for sacrifice them.]

⁴⁷ [they considered the Xochimilcans their brothers and neighbors.]

Yoan ilhujloc, ix pantiloc, machtiloc, nonotzaloc, caquitoloc, yiollo itlan tlaliloc in Moteuczoma:
cecioatl njcan titlaca inqujn oalhujcac, imoalnaoatlatotia: itoca Malintzi tetipac ichan, im ompa
atenco, achtocanaco (Sahagún, 1979: L. XII, f. 13 v).

Es decir: Y se le dijo, se le manifestó, se le hizo saber, se le informó, se le hizo oír, se
asentó en su corazón de Moteuczoma: una mujer de nosotros los de aquí los viene
acompañando, les viene interpretando. Se llama Malintzi, su casa es Tetipac, allá en
la orilla del agua primeramente la agarraron.

2.2 El poder de la nueva religiosidad

Cuando al tlatoani le informaron sus mensajeros que se les había aparecido Tezcatlipoca y que no habían podido ir al encuentro de los españoles, “él se pregunta, como Cihuacoatl en el sexto presagio, “¿a dónde serán llevados todas las mujeres, los niños y los ancianos?” (Magaloni, 2004: 238).⁴⁸ Se presentía el abandono de los dioses. El tlatoani temía que ni el enfrentamiento bélico ni el uso de la magia servirían de nada para detener la tragedia que amenazaba el *āltepētl*. Una vez asegurada la victoria por parte de los españoles, la religión católica comenzó a usarse como instrumento de sustitución simbólica. Y “En esta lucha contra las ‘tinieblas’, los evangelizadores y los demás europeos en general, nunca negaron la ‘sacralidad’ de las entidades a las que rendían culto los indígenas, simplemente les confirieron el carácter negativo que poseía el demonio en la tradición cristiana” (Alcántara, 1999: 59). Por eso “las serpientes, réptiles que siempre encontramos asociados a los poderes de reproducción y a las diosas madres (Coatlicue, Cihuacoatl, Chicomecoatl, etc.,) de los nahuas” (Alcántara, 1999: 84) se convierten en lo opuesto pues la serpiente era “una de las formas más comunes de representar al Maligno desde el arte cristiano de las catacumbas” (Alcántara, 1999: 61). Lograr un lugar en la nueva sociedad era aceptar como anómalo o inferior todo rasgo que hubiera gozado de gloria en el pasado mesoamericano.

⁴⁸ [he wonders, as Cihuacoatl in the sixth omen, where will all the women, children and old people be taken?]

La intérprete ocupaba una posición central durante el periodo de batallas, como puede verificarse en el Códice Florentino (Figura 13) y en otros códices como el Azcatitlán (Figura 15). Pero una vez que la Conquista se consolida, podemos ver, como Federico Navarrete (2007: 296) señala, que en el Lienzo de Tlaxcala ella “es desplazada de su posición central por una cruz cristiana. Ésta es cargada por Cortés a la vez que toma amistosamente del brazo al primer gobernante tlaxcalteca.” (Figura 16).

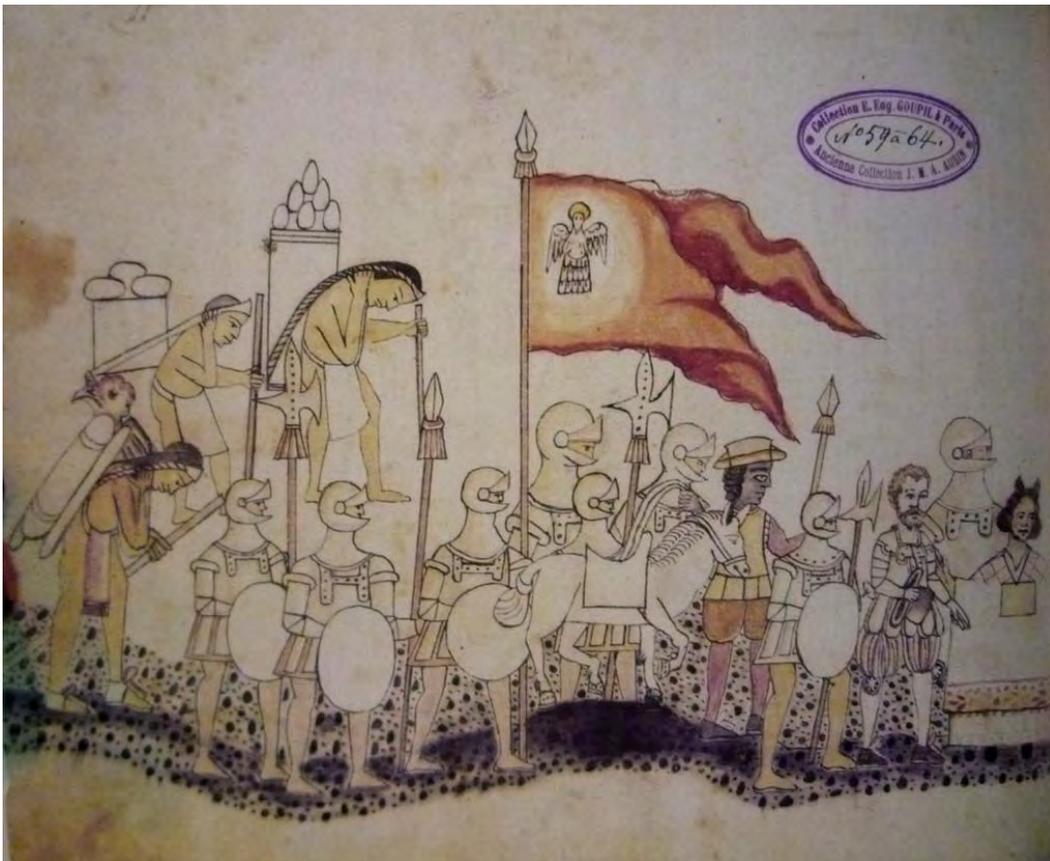


Figura 15. Malinztin y Cortés, Códice Azcatitlan

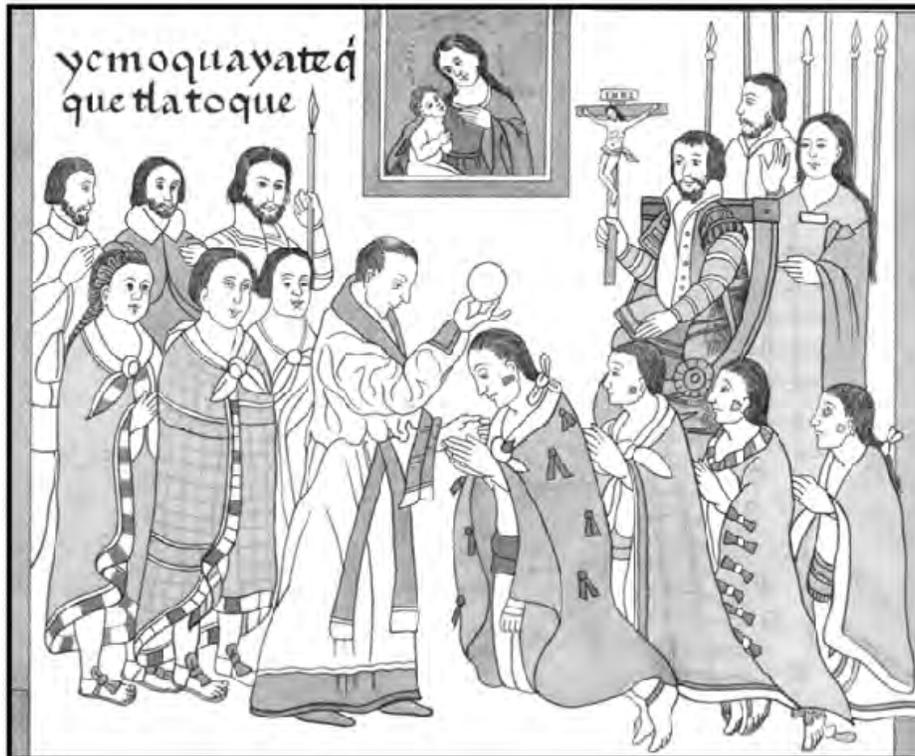


Figura 16. Malinche desplazada del centro, Lienzo de Tlaxcala

Comenzó a gestarse pues esa movilidad, sustitución e instauración de símbolos que construirían el nuevo discurso. Así la diosa Xochiquetzal fue sustituida por la Virgen de Ocotlán. En Tlaxcala

tenían los naturales desta tierra a esta diosa llamada XOCHIQUETZA, la cual decían que habitaba sobre todos los aires y sobre los *nueve cielos*, y que vivía en lugares muy deleitables [...] siendo servida de otras mujeres como diosas, en grandes deleites y regalos de fuentes y ríos y florestas de grandes recreaciones, sin que le faltase cosa alguna (Muñoz, 1984: 205).

Pero apareció la Virgen de Ocotlán, quien como la Guadalupana, se le manifestó a un indio de nombre Juan Diego. La fecha exacta no se sabe, sin embargo fue en un momento de enfermedades en Tlaxcala. En cuanto tuvo a la Virgen frente a sí, se

quedó asombrado y con la mirada concentrada en ella y ella con los ojos puestos en un cántaro que el indígena cargaba. Le preguntó a Juan Diego a dónde se dirigía a lo que éste respondió que iba por agua para sus enfermos (Loayzaga, 2010: 21-22). Y en donde ella se apareció “Formóse un manantial perenne, que aun dura, y durará (que los favores de MARIA siempre tiran golpes eternos) y en él estancada la luz de todos los que la beben” (Loayzaga, 2010: 23).

Actualmente se hace en el mes de mayo una festividad en honor de esta Virgen. Los pobladores de los alrededores celebran el nacimiento de este manantial que ha quedado resguardado por una capilla llamada “El pocito.” En este lugar hay un mural hecho por Desiderio Hernández Xochitiotzin⁴⁹ el cual recrea la imagen del bautizo de los cuatro señores tlaxcaltecas, Malintzin aparece como mediadora. (Figura 17)



Figura 17. El pocito, Ocotlán, Tlaxcala

⁴⁹ De acuerdo con la placa informativa de este sitio, al muralista Xochitiotzin lo apoyó en la elaboración de este trabajo el artista Pedro Avelino entre los años 70 y 80.

Jacques Lafaye (1991: 433) encuentra en la virgen de Ocotlán uno de los “tantos componentes regionales de la formación de una conciencia nacional mexicana cuya afirmación suponía la integración de una extraordinaria diversidad étnica.” Antiguos poderes concentrados ahora en la iglesia católica.

Danièle Dehouve (2007: 23), a partir de su trabajo sobre los depósitos rituales entre los tlapanecos, considera que el análisis del ritual “autoriza reunir las manifestaciones rituales de las poblaciones indígenas antiguas y contemporáneas en un mismo enfoque.” En su estudio sobre el caso de San Marcos, quien tiene muchas semejanzas con el Tláloc prehispánico, dice que es posible ver que “detrás del nombre del santo, de la fecha de su fiesta, y, eventualmente, de su representación católica, se mantiene toda la carga semántica del señor prehispánico de la lluvia y de los cerros” (Dehouve, 2007: 30). Esto se explica por la existencia de un eje vital que se mantiene ordenando las actividades en torno de las lluvias y la agricultura.

El agua, como todo bien pretendido debe procurarse, por ello muchos pueblos cuentan todavía con esos intérpretes del tiempo, y con un mayordomo que ha de tronar los cohetes para ahuyentar una mala lluvia, quien justamente por ser portador de esta potencia, se presenta “no nada más como el depositario e intermediario ante el dios de la lluvia, sino él mismo se convierte en la divinidad misma” (Guevara, 2010: 263). Ser una divinidad no se contradice con la categoría humana, como no se contradicen humanidad y monte. Y como en el pasado, a través de ciertos rituales, una misma persona ostenta al mismo tiempo un poder político y religioso. Incluso actualmente “la mayoría de las comunidades indígenas mexicanas, no separa el campo político del

religioso” (Dehouve, 2007: 42). Es más, todos estos rituales se insertan ahora en el campo de la religión católica.

El concepto de dios, cuando se refiere al dios cristiano, muchas veces se ve reforzado por otras nociones, así como cuando se refiere a una autoridad de tipo político o militar. Ser dios y hombre no se excluyen, en todo caso Jesucristo también había sido hombre y por ello un habitante de México Central en el siglo XVII dice: “Nuestro señor Jesucristo es verdaderamente dios y también varón, así que creo.”⁵⁰ ¿Malinche, el personaje histórico, alcanzó un estatuto de divinidad del agua? Su existencia humana y mortal ganó una extraordinaria persistencia al ser depositada sobre un sujeto visible, palpable y eterno: la montaña. Y es que es ella, la sierra, quien otorga poder político y religioso. Según Alessandra Russo (2005: 71), “los mapas genealógicos de tradición prehispánica parecen confirmar este intercambio continuo entre naturaleza y humanidad: los gobernantes están representados como si fueran fecundados gracias al poder de la naturaleza, y la cueva surge a menudo como el lugar por excelencia de esta creación.” Recapitulando, podemos decir que la montaña es el vientre materno en el que tuvieron su origen los distintos grupos étnicos, es el sitio también en el que se inician dirigentes políticos y religiosos pues hay muestras de una relación muy estrecha entre la vida humana y los demás órdenes del cosmos.

⁵⁰ Un testimonio de México Central, principios del siglo XVII, reseñado por Louise M. Burkhart, quien es citada en el Diccionario de náhuatl en línea de la Universidad de Oregón: <http://whp.uoregon.edu/dictionaries/nahuatl/index.lasso> [yn totēcuiyo Jesu cristo nelli teotl. Yhuan oquichtli yuh nitlaneltoaca = Our lord Jesus Christ is a true divinity. And he is a man. So do I believe.]

A través del proceso biológico que les permite dar vida, las mujeres ocupan un sitio especial entre las deidades mesoamericanas. Las Cihuateteo al morir en su primer parto se convierten en las conductoras del sol desde el cénit hasta el inframundo. Las nuevas divinidades debían ofrecer por ello un sentido maternal que arropara a las nuevas generaciones y este ofrecimiento debía hacerse además con un discurso que conectara con el antiguo sentido de las diosas prehispánicas. La virgen de Guadalupe fue desde un principio un híbrido de los mundos perfectamente logrado por la identificación que podían sentir los indígenas con ella a través de su piel morena. Otras, como es el caso de la Virgen de Ocotlán, se vincularon con el viejo mundo mesoamericano por su inclusión entre las entidades que dispensan el agua. Sobre la existencia de deidades masculinas y femeninas dice Diego Durán que “esta nación mexicana tenía dioses que en nombre de varones adoraba, también tenía dioses hembras...de indias que habían precedido de algunas excelencias y gracias [...]” (Durán, citado en Iwaniszewski, 2007: 123).

Las diosas ofrecen algo adicional pues el interior del cuerpo femenino es siempre una imagen del origen. Dice Diana Magaloni (2004: 230) que “En el séptimo presagio, se dice que Motecuhzoma estuvo en el Tlillan calmecatli, la casa de Cihuacoatl, un cuarto oscuro como el vientre de la tierra”⁵¹ Los seres humanos que cuentan con capacidades superiores, son sujetos con una vida en la tierra. Se sabe que “Las almas de los graniceros muertos y de quienes cuidaron estos espacios en el pasado se invocan en ritos propiciatorios del agua y del buen temporal” (Iwaniszewski, 2007: 131).

⁵¹ [In the seventh omen, Motecuhzoma is said to have been in the Tlillan calmecatli, the house of Cihuacoatl, a dark room like the womb of the earth.]

Esto nos da pie para pensar que efectivamente Malinche, el personaje histórico, pudo irse integrando en todo el aparato ritual que se vincula con la petición de lluvia en la montaña que lleva su nombre. Malintzin fue también originadora de los nuevos tiempos y a través de su presencia en la montaña, originadora de lluvias que permiten un buen ciclo agrícola. En las dificultades del combate es reseñada incluso como portadora de la palabra divina: “Y aquí dijo TENCH, uno de los Nobles de Cempoalla, a Marina, que via la muerte de todos delante de los Ojos” (Torquemada, 1969: 421) a lo que la intérprete respondió: “que no tuviese miedo, porque el Dios de los Christianos, que es mui Poderoso, y los quería mucho, los sacaría de peligro” (Torquemada, 1969: 421). No solo Cortés se vio beneficiado de su don de lengua, los frailes contaron con ella como aliada en el proceso de cristianización.

Malintzin transitó de esclava a noble. Las mujeres que les regalaron a los españoles en Tlaxcala “se recibieron algunas a titulo de servir a Marina Malinche, que en todas las Platicas, y Raçonamientos intervenía, y era muy respetada” (Torquemada, 1969: 434). Sabemos por Torquemada (1969: 454-455) que cuando Cortés no logra convencer a Moteuchzoma ni a los sacerdotes para que le permitan construir una capilla donde sus soldados puedan rezar y se pueda decir misa, entonces “embió Fernando Cortés a Gerónimo de Aguilar, á Marina, y a Orteguilla, Page Suio, que iba aprendiendo bien la Lengua.” Finalmente lo concedió el tlatoani mexica y los indígenas colaboraron en la construcción y la capilla fue hecha en dos días. Situaciones como estas hacen evidente que su rol siempre fue más allá del de la simple interpretación.

Bernal Díaz del Castillo, el único autor que tuvo un trato directo con Malintzin, dice que ella nació en Painal, y Painal, como señalan Mary Miller y Diana Magaloni (2009: 7), “es el nombre del sustituto de Huitzilopochtli en ciertas ceremonias. En resumen, a Malinche se la ha asignado un linaje sobrenatural que la coloca dentro del grupo más importante de deidades mexicas, Coatlicue y Huitzilopochtli.”⁵² Los datos que sobre su huipil se han reseñado en este trabajo, no carecen de importancia. Los diseños en la vestimenta tradicional de las mujeres indígenas, señalan rangos, linajes, historias comunitarias. Walter F. Morris (1993: 67), al hablar de los huipiles entre los mayas de Chiapas nos dice que “El tejido central (sme: ‘su madre’) coloca en el centro del universo a la mujer que lo lleva simbólicamente.” Malintzin, ataviada con el signo de los cuatro rumbos en su pecho, fue quien transmitió la palabra de la nueva religión a los tlaxcaltecas. Por cuestiones lingüísticas, no podían hacerlo ni los sacerdotes, ni Cortés “sólo Malinche podía haberles dicho la palabra del nuevo Dios cristiano” (Miller y Magaloni, 2009: 8)⁵³ Fue intérprete, guía, intermediaria, compañera y evangelizadora.

Ella es presentada también como una mujer noble, “cihuapillé Malitzé.” (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 36). *Cihuapilli* fue un título de autoridad usado para las mujeres nobles. Stephanie Wood (2012) considera que hay genealogías donde el papel de la mujer carece de importancia y tenemos por ello una presencia pobre de mujeres en documentos indígenas, como en el caso de la nobleza tlaxcalteca. Sin embargo, la intérprete aparece no sólo en documentos tlaxcaltecas como el *Lienzo de Tlaxcala*

⁵²[is the name of Huitzilopochtli’s stand-in at certain ceremonias. In short, Malinche is accorded a supernatural parentage that places her within the most important Mexica grouping of deities, Coatlicue and Huitzilopochtli.]

⁵³[only Malinche could have told them the Word of the new Christian god.]

ocupando un papel importante, sino también en el *Códice Florentino*, documento de filiación tlatelolca. En la primera imagen del libro XII de este último códice, es presentada junto con Cortés como una pareja fundadora (CF. Magaloni, 2004: 268). (Figura 18). Wood (2012) encuentra que la representación de Malintzin y Cortés en el *Mapa de Tlacotepec*, corresponde también al de una pareja fundadora (Figura 19).



Figura 18. Libro XII, Códice florentino

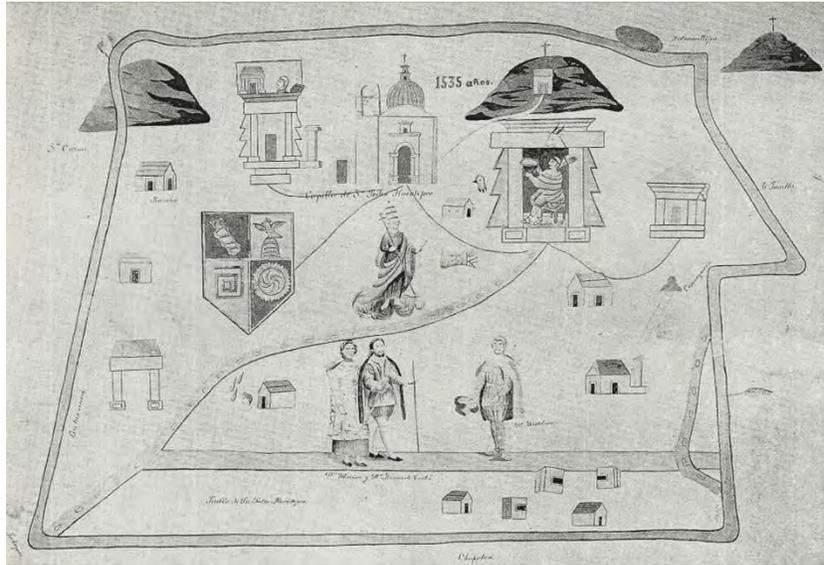


Figura 19. Malintzin y Cortés en el Mapa de Tlacotepec

Capítulo III

Malinche, de la historia a la epopeya

3.1 Malinche en la historia nacional

En este apartado nos interesa resaltar el trato que se le dio a Malintzin en la historia oficial para mostrar cómo esta versión es contraria a la recepción que tuvo entre algunos pueblos indígenas. La marginación a la que estos pueblos han sido sometidos durante siglos incluye la indiferencia hacia sus propios puntos de vista sobre los personajes históricos que han perfilado una idea de patria. En este capítulo veremos que las opiniones que de Malinche dejaron consignadas algunos intelectuales del país, evidencian una posición de desdén más o menos común hacia las mujeres en el desarrollo de la historia nacional.

Puesta la mirada en las distintas consideraciones académicas que se han hecho sobre la Conquista de lo que ahora llamamos México, es posible observar la presencia épica e histórica de un sujeto femenino colocado en distintas situaciones: lengua, intérprete, compañera, doña, traidora, chingada y madre simbólica del mestizaje e incluso entidad que roza un estatus divino.⁵⁴ Al llegar el siglo XIX y con él la Independencia, se reconfiguró la idea de nación. El mestizaje representó en lo ideal un símbolo de identidad y Malinche, la madre de los mestizos. El primer hijo que concibió,

⁵⁴ Cf. Glantz (2001: 102) donde describe que en fragmentos del *Códice Cuauhtlazingo*, aparece ataviada como la diosa del agua, Chalchiuhtlicue. Sin embargo, no he hallado hasta ahora textos que expliquen la lámina dos del Mapa o *Códice Cuauhtlantzinco* en la que aparece Malintzin con otros personajes a su izquierda: 4 músicos y una mujer de nombre Xolaxcaxohuapili.

Martín, con Hernán Cortés lo convirtieron en el primer fruto del encuentro de los dos mundos.⁵⁵

El sentido de maternidad opera de modos muy diversos en el ámbito cultural y social. Octavio Paz habla (2002: 23) de una cierta orfandad que se convierte en sentimiento que no nos abandona y que precisa resolución: “Es una orfandad, oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación”. ¿Qué respuesta más cercana existe a este misterio de la creación que la matriz? ¿Qué principio humano anterior a éste conocemos? María Zambrano (2002: 32) alguna vez pensó también en el enigma del principio de lo real en el mundo y lo signó así:

Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo último de la realidad que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realissimus*. La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real.

Y aunque la autora se refiera a una matriz simbólica, es evidente que de la observación del funcionamiento corporal surgen conceptos esenciales para signar el mundo y nuestra realidad humana. Malinche encarna este vientre principio del todo, pero encarna también un principio de muerte, ella abandera una misteriosa dualidad: engendradora-destructora, que puede extenderse al común de las mujeres y que la

⁵⁵A Gonzalo Guerrero cronológicamente podría adjudicársele de manera real y no metafórica la paternidad del primer mestizo. Cf. Messinger (2005: 21-22).

acerca a la Coatlicue. Dice Ángel María Garibay (Garibay citado en Leal, 1983: 228) a propósito de esta diosa prehispánica que “un sentido de maternidad mana de este monstruo monolito, pero hay un dejo de Guerra y de muerte, a través de aquellos corazones y de aquellas serpientes”. Berenice Alcántara (1999: 145) cree que el numen que encarna el antecedente de estas características es Tlaltecuhтли porque “representa la vagina dentada, castradora, que engulle con su enorme boca y afilados dientes a los humanos y al sol cuando éste se pone por el rumbo poniente del universo.” Eduardo Matos (2010: 64) considera que “un concepto fundamental para entender diversos aspectos de los pueblos mesoamericanos es el de la dualidad vida-muerte.” Vimos en el primer capítulo cómo el monte entra en esta dinámica: es algunas veces una madre que alimenta y otras un ente que necesita alimentarse de seres humanos, estableciendo así una relación de reciprocidad entre la vida y la muerte, misma que se presenta en las deidades que con su muerte ofrecen la vida.

Las únicas mujeres que salen ilesas esa dualidad que involucra la amenaza de la destrucción son acaso las vírgenes. Siguiendo a Valenzuela (1999: 28), podemos decir que si la virgen de Guadalupe es el emblema de la humanidad indígena, es porque cuestiona la visión que los supone marcados por una idolatría diabólica. Malintzin, desde una perspectiva masculinizada no ofrece una imagen de resistencia al invasor. Se involucró con Alonso Portocarrero, Hernán Cortés y Juan Jaramillo. La única explicación para la alianza con los invasores fue en palabras de Octavio Paz (2002: 94) porque: “Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias fascinadas, violadas o seducidas por los españoles”.

Carlos Monsiváis (2001), quien respecto al asunto de Malintzin decide no enfrentar ninguna posición propia a la visión patriarcal de Paz por considerar *El laberinto de la soledad* “un libro hermoso y seminal.” Este autor decide rescatar los discursos nacionalistas de Ignacio Ramírez, un liberal que a su parecer, tenía una honda consternación por lo excluyente que resultaba pensar en una nación que inicia con la Conquista y que anula el pasado indígena. Ramírez, por su parte asume lo indígena como un algo abstracto y quizá representado dignamente por el colectivo de los indígenas, los de sexo masculino, pero la indígena Malintzin fue merecedora de algunas descalificaciones:

Es uno de los misterios de la fatalidad que todas las naciones deban su pérdida y su baldón a una mujer, y a otra mujer su salvación y su gloria; en todas partes se reproduce el mito de Eva y de María; nosotros recordamos con indignación a la barragana de Cortés, y jamás olvidaremos nuestra gratitud a doña María Josefa Ortiz, la Malintzin inmaculada de otra época, que se atrevió a pronunciar el *fiat* de la independencia para que la encarnación del patriotismo lo realizara (Ramírez, citado en Monsiváis, 2001: 188-189).

Desde la versión oficial de la historia mestiza: la confabulada en ese largo proceso que inicia con el patriotismo criollo y se extiende hasta la difusión de grandes obras labradas por los intelectuales del siglo XIX (González C., 2002: 42), Malinche es mostrada a la nación mexicana como la mujer que traicionó a su pueblo convirtiéndose en la amante de Cortés, la madre asesina, la culpable de que los pueblos indígenas cayeran en manos de los españoles. Es ella quien rompe la continuidad de las Diosas Coatlicue, Cihuacóatl y Tlazolteotl, esas diosas que comparten el sentido de la maternidad, que son la tierra que da vida y que recibe nuevamente en sus entrañas los

cuerpos de los muertos (González C., 2002: 153). Malinche, desde este discurso fue quien propició la caída de los pueblos indígenas y desde esta lógica sería absurdo que no expiara su culpa. Por eso la imaginan penando por las calles, velada, gimiendo de dolor, reclamando a los hijos perdidos: Malinche transfigurada en la Llorona.

La intérprete se destacó del resto de las esclavas entregadas a Cortés y de no haber poseído capacidades extraordinarias, habría pasado desapercibida como sus 19 compañeras a quienes Bernal Díaz (2005: 59) se refiere de esta manera: “Y las otras mujeres no me acuerdo bien de todos sus nombres, y no hace al caso nombrar algunas; mas éstas fueron las primeras cristianas que hubo en Nueva España [...]” Pero este no fue el caso de Malintzin, como lo menciona Sandra Messinger (2005: 17), el orden patriarcal que Malintzin con su lengua rompe es totalmente significativo. El líder mexica era nombrado *Tlatoani*, que significa “el que habla.” Esto nos da una idea de lo significativo que era, y sigue siendo, el don del discurso en los altos mandos. Malintzin debió ser un caso bastante asombroso en su tiempo.

En algunos casos, su participación incluso eclipsó a otros actores:

tomaron a un indio principal que se llamava Tlacoachcalcatl, para que les mostrase el camino: al qual indio habían tomado de allí de aquella provincia los primeros navíos que vinieron a descubrir esta tierra el qual indio el capitán don Hernando Cortés truxo consigo, y sabía ya de la lengua española algo. Este juntamente con Marina, eran intérpretes de don Hernando Cortés, a este tomaron por guía de su camino, para venir a México (Sahagún, 1979: Libro XII, f. 15 r).

A pesar de la existencia de otros intérpretes, éstos no tuvieron la misma visibilidad ni la misma trascendencia que tuvo Malinche. Sobre su contundente importancia en el siglo XVI, Díaz menciona que a Cortés le decían Malinche por estar siempre en compañía de esta mujer y así:

en todas las pláticas que tuviéramos con cualesquier indios, así de esta provincia [Tlaxcala] como de la ciudad de México [...] Y la causa de haberle puesto este nombre es que como doña Marina nuestra lengua, estaba siempre en su compañía, especial cuando venían embajadores o pláticas de caciques [...] y también se le quedó este nombre a Juan Pérez de Artiaga, vecino de la Puebla, por causa que siempre andaba con doña Marina y con Jerónimo de Aguilar aprendiendo la lengua, y a esta causa le llamaban Juan Pérez Malinche (Díaz, 2005: 129).

No podría habernos mostrado con mayor claridad Bernal Díaz la relevancia que tuvo no sólo entre los nahuas del valle poblano-tlaxcalteca, sino también en México Tenochtitlan. Una muestra del respeto con el que fue vista es el sufijo reverencial añadido a su nombre. Muñoz Camargo (1984: 231) lo explica así:

MARINA, que por los naturales fue llamada MALINTZIN y tenida por diosa en grado superlativo. Que así, se debe de entender que todas las cosas que acaban en diminutivo es por vía reverencial y, entre los naturales, tomado por grado superlativo; como si dijésemos ahora 'mi muy gran señor', HUEL NAHUEY TLATOCATZIN, y así llamaban a MARINA desta manera comúnmente, MALINTZIN.

Sin embargo sus capacidades fueron valoradas en la medida en que es posible insertarlas en un contexto de conquista. Georges Baudot (2001: 58) da cuenta del

eurocentrismo que tan solo recoge un breve episodio de la vida de Malintzin, sólo aquel en el que ella está acompañada de los invasores: “El tiempo que ha de empezar cuando la reciban los conquistadores, cuando se convierta a la fe católica, cuando integre por fin los tiempos de la historia, es decir, de la historia europea de Occidente. Doña Marina es digna de figurar en el catálogo de los héroes de la Conquista, pero Malintzin no existe”.

El modo en que llegó a manos de los conquistadores no deja de ser polémico por mucho que pueda ser explicado o legitimado como una práctica política con fines muy específicos. Anna Lanyon (1999: 59) pone énfasis en la naturalidad con la que los españoles se habituaron y se sirvieron de estos obsequios de mujeres:

El incidente en Potonchan fue el primero de muchos en el cual los líderes indígenas entregaron sirvientas, concubinas, hijas y sobrinas a los españoles. Bernal Díaz habló abiertamente sobre esta costumbre y con frecuencia la pasa de largo, quizá porque se convirtió en lugar común durante la Conquista o quizá porque hay un acuerdo implícito en la historia: las mujeres son botín de guerra. No fue sino hasta Bosnia que la violación fue definida finalmente como delito de guerra.⁵⁶

A pesar de su destacado papel, el tratamiento que se le hace en las crónicas es siempre puntual y austero comparado con las hazañas propiamente masculinas de la invasión. Glantz (2001: 126) da cuenta de cómo es que “En la epopeya el cuerpo viril configura un modelo de lo masculino y es percibido en su más completa materialidad y

⁵⁶[The incident at Potonchan was the first of many occasions on which indigenous leaders handed over women servants, concubines, daughters and nieces, to the Spaniards. Bernal Diaz spoke openly about this custom and it often passes without comment, perhaps because it became so commonplace during the Conquest. Or perhaps because of history’s implicit understanding that women are the spoils of war. It was not until Bosnia that rape was at last defined as a war crime]

no como abstracción: el cansancio, el hambre, las heridas se marcan indeleblemente en distintas partes de su cuerpo”. Mientras, el cuerpo femenino se guarda en una generalidad. Nunca vemos montar a Malintzin. A pesar de lo obvio que resulta pensar que debía estar al mismo tiempo que Cortés en los sitios de encuentros diplomáticos, a veces las crónicas sólo nos narran su proximidad al conquistador: “Y como estaba a caballo [Cortés] y doña Marina junto a él (...)” (Díaz, 2005: 147). Quizá no sea sólo su condición de mujer la que no embona con la idea de jinete, sino su ser indígena, pues es posible ver a una mujer montando a caballo junto con Cortés en la lámina 18 bis del *Lienzo de Tlaxcala*. Carol Maturo (1994: 208) considera que quizá esta mujer sea María de Estrada, proveniente Castilla y acompañante de la armada. (Figura 20).

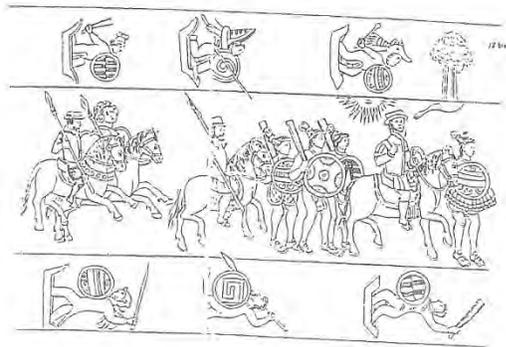


Figura 20. Dibujo de mujer montando junto a Cortés, Lienzo de Tlaxcala. Tomada de Maturo (1994).

Más allá de todo el análisis que pueda suscitarse de una presencia femenina abstracta en el orden cultural y político, su imagen concreta en los códices es testimonio de una presencia distinta doblemente porque no tenía los rasgos físicos del

español, porque no era un hombre. Distinto el timbre de su voz, distinta en su color de piel, en su andar, en su indumentaria (siempre mostrada con majestuosos atavíos), en sus rasgos y en su género: una absoluta anatomía femenina acompañando un cuadro de hombres combatientes, dato no silencioso, tomando en cuenta el valor semántico de la imagen en los códices.

En el Códice Florentino hay una menor o mayor presencia de mujeres, según el tema que se trate en cada libro. Mientras que en el libro 12, donde el tema son las batallas, hay una ausencia casi total de mujeres, en el libro X, ellas son la imagen que sirve para hablar de la sociedad novohispana que ya había sido cristianizada. Aparecen como un sector homogéneo a través del huipil blanco con un quincunce en el pecho (Cf. Rojas, 2008: 52). A través de su vestimenta, a Malintzin se le depositaron caracterizaciones que no se hacen explícitas en el texto. Se mencionó en el capítulo anterior cómo los rasgos de su vestimenta hablan de la tierra fértil que está representada por los rombos con un círculo en su centro, así como el símbolo del origen del mundo que significa la cruz de san Andrés que porta en el centro de su huipil.

3.2. Malintzin en la región poblano-tlaxcalteca

La imagen que se fue construyendo de la intérprete de la Conquista tiene como base la visión nacionalista que funda su idea de república en una perspectiva centralista. Una perspectiva que del pasado prehispánico sólo recoge al pueblo mexica integrando a la bandera nacional el emblema tenocha, pero olvida al resto de los indígenas. Tener una nueva visión del alcance de la participación de esta mujer en el encuentro de europeos e indígenas, implica replantearse las estructuras de poder para abrirnos a comprender la historia de la conquista a través de otros pueblos.

En su tiempo esta mujer fue vista con un dejo de admiración por el rol público que ejerció durante la Conquista y la evangelización. Un rol de una importancia extraordinaria en su momento histórico. Los códices lo confirman: su figura es central y en ocasiones de dimensiones físicas más grandes que las del mismo Cortés (Cf. Glantz, 2001: 102). En el libro XII del Códice Florentino podemos ver que alcanza una notable centralidad en casi todas las escenas en las que aparece, caso que se repite en el Lienzo de Tlaxcala. Malintzin, la corpórea, con su lengua viva trascendió su realidad presente para inaugurar en su entendimiento con los otros (los conquistadores) lo que se convirtió en el espacio para la nueva configuración nacional.

En el año de 1530 (12 Tochtli) Malintzin seguía fungiendo como intérprete. Nos dice Domingo Chimalpáhin (1998: 181) que

en este año comenzaron los pleitos de los tlatoque de Amaquemecan [...], por causa de las tierras, cuando era gobernador en la Audiencia Real de México don Manuel o don Martín de Guzmán. Les servía como intérprete Malintzin, en lo que los mexicas les habían dejado [como costumbre] que se hiciera.

Su presencia en este lugar explica quizá su aparición en los cantos de los concheros de Amecameca. En cuatro versiones del canto “Estrella del oriente” (Hernández, 2007: 245) aparece fusionada, a través del nombre, con una mujer llamada Isabel:

Ahí viene el rey Cuauhtémoc

y sus cuatro generales,

presentando el estandarte

a los puntos cardinales.

Ahí viene el rey Cuauhtémoc,

Cristóbal Colón con él,

recibiendo el estandarte

de la Malinche Isabel

Harris (1996), como ya se mencionó, considera que Malinche sería usado en la *Danza de la pluma* para referirse no a la intérprete, sino a la hija de Motecuhzoma. Sin embargo, en el caso de esta alabanza, la referencia que se hace de Tlaxcala nos hace pensar en que es más posible que se refieran a la intérprete como el personaje eje y

que el nombre de la princesa mexicana sirva para reforzar el carácter de mujer noble con que se presenta a Malintzin. En este mismo canto ceremonial (Hernández, 2007: 245), la ciudad de Tlaxcala es identificada con un papel fundador:

Pueblito de Tlaxcala

No te puedo olvidar,

porque allí está fundada

la palabra general.

La frase “la palabra general” se refiere, según Yolotl González (2005: 55), al compromiso que asumen de por vida los danzantes con su actividad. No importa si se atiende o no con exactitud a la contemporaneidad de los personajes mencionados en la alabanza, lo destacado es su papel clave en la inauguración de la nueva etapa histórica, es así que Cristóbal Colón y Cuauhtémoc aparecen en la misma estrofa. Esta autora (González Y., 2005: 62) considera que la Isabel de la que se habla aquí es Isabel de Portugal, la esposa de Carlos V. Puesto que dentro de la danza de los concheros, existe un cargo que se llama Malinche, el cual está basado justamente en el papel de la Malinche histórica, Malinche Isabel aludiría a la reina Isabel fungiendo como Malinche o danzante dentro de este canto (González Y., 2005: 62). Creemos sin embargo, por las alusiones a Tlaxcala, que es más probable que se esté hablando de Malintzin y que el vínculo que se establece con el nombre de Isabel, sea con la hija de Motecuhzoma II y esposa de Cuauhtémoc, cuyo nombre náhuatl era Tecuichpo.

Probablemente se pretenda una equiparación entre la nobleza de Isabel y la intérprete, mostrando así su inserción en ese modelo que Susan Gillespie (2005: 49) reconoce en las historias dinásticas. Un modelo en el que ciertas mujeres “desempeñaban un papel importantísimo: ellas eran quienes conferían los propios atributos de la realeza.” Quedó así el nombre de la intérprete relacionado también con un rol principal en la conversión religiosa y reordenamiento social:

Sur es el cuarto viento

que debemos conquistar:

al ánimo de san Juan

que en el evangelio está.

Malinche, abanderada

de todo corazón,

ordene a su alférez

revolear el pabellón

[...]

Capitán, a tu deber,

no olvides tu bastón;

toma ya la disciplina

para dar ejecución.

Malinche abanderada

de todo corazón,

y los indios flecheros

adelante con la cruz (Hernández, 2007: 246).

No fue una divinidad católica la que rebautizó la montaña a pesar de que Hernán Cortés le regalara una Virgen al gobernante tlaxcalteca Acxotécatl, misma que guardó en su casa. Cuando llegaron los misioneros franciscanos, “la imagen fue trasladada a su convento y en 1528 fue sacada en procesión por los indígenas para salvar a la provincia de una sequía” (Navarrete, 2007: 304). Esta asociación de la virgen con la petición de lluvia sucede en un momento muy temprano, quizá ello el nuevo nombre del monte no encontró acomodo en algún personaje de clara estirpe cristiana.

Si bien es cierto que la relación con el agua en sociedades agrícolas responde a la necesidad de una buena cosecha, la explicación de este vínculo no termina ahí. El agua ejerce una seducción en los seres humanos que no se limita a las exigencias básicas que con ella cubrimos. Retomando a personajes como la Llorona (*chocani* o *chocacihuatl* entre los nahuas) que tiene sus raíces en Mesoamérica en el lamento de Cihuacoatl, resulta notable que, según muchas de las versiones, este personaje esté casi indisolublemente unido al agua, así como su identificación con Malinche, la

intérprete. Dicha leyenda ocupa un espacio importante en la vida de los mexicanos, tanto para los del sur, como los del norte y los del centro del país. Sin cumplir una función traducible en términos de fertilidad, este relato que incorpora el agua y un modelo de lo femenino, es resultado de todo un aparato conceptual mesoamericano y sería interesante un estudio que indagara el porqué de su vigencia.

Malinche fue representada en otros documentos como en el *Mapa o Códice de Cuauhtlantzinco*, perteneciente a la región poblana. En este documento aparece en una de sus láminas junto a otros personajes y cercana justamente a un yacimiento de agua. Su aparición en dicho documento, quizá se explique porque, según Margarita Nolasco (1970:251), “Cuauhtlancigo fue fundado poco después de la llegada del conquistador Cortés a México, con población cholulteca, muy ligada con la tlaxcalteca, que había prestado cierto tipo de ayuda a los españoles, por lo que se vio repudiada por el resto de los cholultecas y tuvo que emigrar.” Se puede además trazar un vínculo de Cuatlancigo con Cholula a través del culto a la Virgen de los Remedios, misma que en la tradición oral se asocia con una ‘serpiente de agua’ ” (Nolasco, 1970: 261).

En la lámina 2 del *Códice Cuauhtlantzinco* (Figura 21), podemos observarla vestida como noble, con el cabello recogido y con una pequeña marca circular en la mejilla izquierda, al igual que la mujer que la acompaña y cuyo nombre, según la inscripción, es Xolaxcaxohuapilli. En esta misma imagen aparece un edificio, cuya glosa dice Motehuixomatzin ichan.⁵⁷ Sobre la marca en la mejilla, Yoneda (2005: 292) en su

⁵⁷ Agradezco a Baltazar Brito por el auxilio en la paleografía de esta glosa, así como por hacerme ver que aunque lo más obvio sería pensar que se trata de la casa (i-chan, “su casa”), del personaje mencionado en dicha glosa, también podría ser un topónimo como los usados en el valle poblano-tlaxcalteca, donde encontramos algunos como Coatlinchan, Cuauhtinchan, etc., que recuerdan la toponimia de los grupos chichimecas. Comunicación personal, 7 de noviembre de 2012.

análisis del *Mapa de Cuauhtinchan 2*, dice que ha identificado tres variantes de pintura facial, una de ellas es justamente un punto negro en la mejilla, y “estos tres tipos de pinturas faciales en el MC2 parecen relacionarse con Otontecuhtli y Xiuhtecuhtli; y que estos rasgos representan atributos para determinados cargos político-religiosos, relacionados con el rito de fuego nuevo.” Hemos encontrado además tres imágenes de divinidades en el *Códice Florentino* que portan una marca circular en el rostro y que corresponden a Cihuacoatl, Teteo Inna y Tlazolteotl. (Figuras 22 y 23).



Figura 21. Malintzin, Códice Cuauhtlantzinco

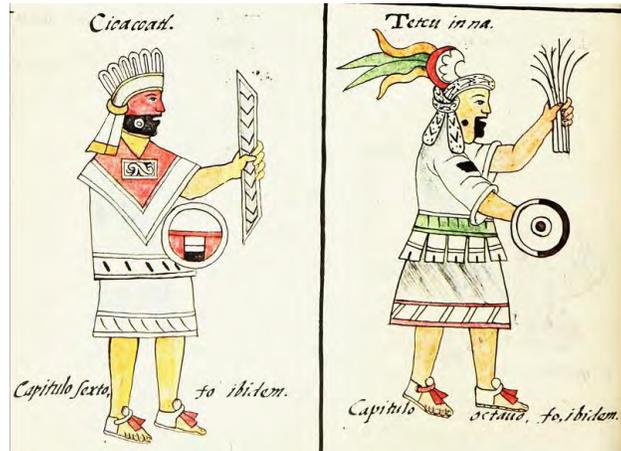


Figura 22. Cihuacoatl y Teteo inna, Códice Florentino



Figura 23. Tlazolteotl, Códice Florentino

En el *Códice Florentino*, Malintzin aparece con el cabello dispuesto en Tlacoyal,⁵⁸ y como ya se mencionó, con un huipil muy elaborado que la asocia con las diosas de la tierra al representar en la parte baja de su falda el diseño de rombos con un punto en el centro. Este mismo diseño aparece, como ya se dijo, en las faldas de algunas mujeres nobles representadas también en el *florentino* y en el xicolli de algodón encontrado en el Templo Mayor (el cual ha sido relacionado con Tláloc, Cf. Rojas, 2008:28). Este diseño también aparece en las serpientes que están en la cabeza de la escultura de la Coatlicue (Figuras 24 y 25), así como en la falda de la Coatlicue representada en el libro II del mismo código (Figura 26).

⁵⁸ Peinado con dos trenzas que surgen de la nuca y se unen cruzándose en la frente (Cf., Rojas, 2008: 18).



Figura 24. Coatlicue, MNA

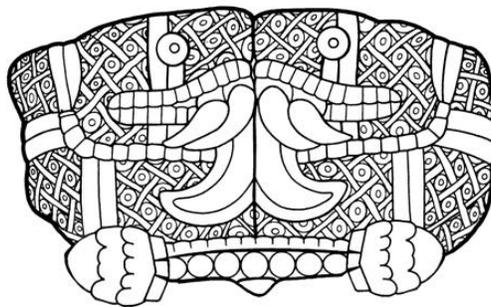


Figura 25. Dibujo de un detalle del diseño de rombos y círculos en la Coatlicue



Figura 26. Coatlicue, Códice florentino

En el Lienzo de Tlaxcala la vemos con el cabello suelto y hay escenas, como la de la lámina 45, en donde aparece incluso en medio de una batalla con una rodela en la mano izquierda mientras que con la derecha señala a unos guerreros tlaxcaltecas que se enfrentan a los mexicah (Figura 27). En la investigación que hizo Mercedes Rojas (2008: 24) sobre el huipil, encontró que el uso de rodela es un atributo de algunas diosas que portan un escudo y otras cargan instrumentos textiles. Aunque en este caso podría estar aludiendo tan sólo a que estaba traduciendo órdenes militares en un momento peligroso y debía por ello hacer uso del escudo. Sin embargo en otra escena del *Lienzo*, aparece también con escudo y además con espada en el extremo izquierdo

de la imagen (Figura 8). El diseño de rombos en su vestimenta aparece también en el Códice Azcatitlan, pero esta vez en la parte superior del huipil. (Figura 14).



Figura 27. Malintzin con rodela, Lienzo de Tlaxcala, tomada de Maturó (1994) .

Malinche transitó de personaje histórico a sujeto que se mueve entre los límites de lo que nosotros entendemos por naturaleza, humanidad y divinidad. Su actual morada en el sitio que habitó la diosa Matlalcueye. Enterrada por la memoria de los tlaxcaltecas en la montaña, adquiere desde ahí los rasgos que la antigua deidad de la lluvia poseyó. Siendo humana, devino, como el monte, en una madre, la *tonan Malintzin* de los tlaxcaltecas:

Tlaxcaltecyotl

A la manera tlaxcalteca

Otacico ye nican Tenochtitlan y

Hemos llegado aquí, a Tenochtitlan,

ximochicahuacan

esforzaos,

antlaxcalteca ye huexotzinca

vosotros tlaxcaltecas, huexotzincas,

quen concaquiz teuctlo Xicontecatli y y Nelpiloni ya

¿cómo escuchará el señor Xicohtécatli a Nelpiloni?

ximochicahuacan netla ya.

Ea, esforzaos.

Hualtzatzia in tachcauh

Da voces nuestro esforzado

in Quauhtencoztli

Cuauhtencoztli.

çan conilhuia a in Capitan i

Le dice al Capitán

ya o tonan ye Malintzin y

y a nuestra madre Malintzin,

Xacaltecoz Acachinanco otacico

hemos llegado a Xacaltenco, a Acachinanco.

huel ximochicahuacan netla ya.

Ea, esfuerzaos.⁵⁹

⁵⁹ Tlaxcaltecatoytl (A la manera tlaxcalteca) Fragmento (*Cantares mexicanos*, 2011: 792-793)

En este mismo canto, que estoy siguiendo en su traducción al español, también aparece Isabel, ella vinculada con Cuauhtémoc y con el capitán Hernán Cortés (*Cantares mexicanos*, 2011: 811-813). Muñoz Camargo (2000: 208), dejó testimonio sobre el recibimiento que le daban a los capitanes que habían salido victoriosos en la guerra y dijo que “por eternizar sus hazañas, se las cantaban públicam[en]te, y así quedaban memoradas, y con estatuas que les ponían en los templos.” Es por ello muy significativo que la intérprete haya quedado registrada no sólo en los códices sino también en dos de los *Cantares mexicanos*. Que Malintzin haya quedado asentada como la *tonan* de los tlaxcaltecas, no es un asunto menor. Pury-Tomi (1997: 127) señala que “*Tonan* es el atributo de una divinidad llamada *Cinteotl*, ‘Diosa del maíz’, inspiradora de ritos agrícolas”.

En el canto llamado “Atequilizcuicatl”, en cuyo desarrollo vemos la presencia del agua como un elemento constante, la Conquista se explica en relaciones de un mundo acuático. Malintzin aparece identificada por los traductores y editores de los *Cantares mexicanos* (León-Portilla, Silva, Morales, Reyes, 2011: 833) ahora con el nombre de María. Es interesante notar que vasija y agua son dos conceptos que se usan en líneas como: “vierten sus aguas los príncipes en México / acarrea el agua con su vasija antigua / Así se entregó la mexicanidad” para hablar del vencimiento en las batallas de conquista:

Atequilizcuicatl

Canto de riego

In ticmahuiçoco atliyaitic

Hemos venido a admirar, dentro del agua,

titlaxcalteca

nosotros tlaxcaltecas,

onateca in México in tépilhuan

vierten sus aguas los príncipes en México,

Moteucçomatzin teuctli yquac

cuando el señor Motecuhzoma

huehuecomitl ye ic onaçaca

acarrea el agua con su vasija antigua.

amalacoxochitica

Con flores acuáticas que hacen giros

onayatzauctiuh ye yaltepetl

se va envolviendo su ciudad,

yeic onixtlauh mexicayotl

así se entregó al mexicanidad.

yauh qui nelli ahanahaya

El agua es suya,

en verdad la bebe,

nican in México oncan Chapolco yeco yan.

aquí en México, allá en Chapolco.

Yye hualtzatzi a in Malia teuccihuatl

Viene dando voces María, la noble señora,

quihualihtoa in Malia

viene a decir María:

mexicah ma hualcalaqui in amapiloltzin

mexicas, que entre vuestra vasija de barro,

ma ontlamemelo teteuctin aya Acolihuacan⁶⁰

que sean llevados a cuestras los señores de Acolihuacan,

Quetzalacxoyatl yeco yohuan Quapopoca

Quetzalacxóyatl, Cuapopoca.

Hi yao qui nelli ahanahaya

El agua es suya,

⁶⁰ Karen Dakin (Comunicación personal, julio 2013) revisa esta traducción (León-Portilla, Silva, Morales y Reyes, 2011: 832-833) y advierte que la partícula “tla” en “ontlamemelo” no permite que “teteuctin” pueda ser traducido del modo en que se hizo, es decir como paciente. Y agrega que la traducción propuesta por Bierhorst (Let all the lords come carrying) tampoco resulta congruente pues el “lo” señala que no se trata de un sujeto.

en verdad la bebe,

nican in México oncan Chapolco yeco yan

*aquí en México, allá en Chapolco.*⁶¹

Malintzin estuvo dotada de varias personalidades, Malinche Isabel, Malinche Tonantzin, Malinche María, y a estas alturas sería un contrasentido pretender reducirla a un estudio historicista con intención de una cronología puntual. Su vida humana e histórica queda asumida y rebasada por su permanencia, tanto para la población tlaxcalteca como para la identidad nacional, a través de estos últimos siglos que han sucedido a la Conquista. No es de poca importancia que su existencia haya quedado registrada en los *Cantares mexicanos*. Sobre el estudio que John Bierhorst (1985) hizo de estos textos, León-Portilla (León-Portilla, Silva, Morales, Reyes, 2011, estudio introductorio a los Cantares: 193) considera que su desatino fue creer que la intención de los cantares era “atraer a los espíritus de los grandes señores y guerreros para que auxiliaran al pueblo a resistir la dominación de los españoles.” Pero dada la importancia que tuvieron los ancestros entre los mesoamericanos, no parece descabellado pensar que en el momento tan trágico que se estaba viviendo, hayan surgido textos que procuraran iniciar un diálogo con quienes en un pasado glorioso sostuvieron la grandeza del *āltepētl*. No siendo éste el tema del presente trabajo, nos concentraremos en lo que Bierhorst (1985:

⁶¹ Atequilizcuicatl (Canto de riego), fragmento (León-Portilla, Silva, Morales y Reyes Cantares mexicanos, 2011: 832-835.

95) apunta sobre la parte escénica de estos cantares. En el caso de los que llevan el nombre de alguna nación, afirma que “Debe notarse que estas son canciones, o piezas, en las cuales las batallas entre México y la nación indicada, son recreadas.”⁶² En el *Tlaxcaltecatoytl* o Cantar al modo tlaxcalteca, la participación de los tlaxcaltecas en la conquista no puede ser narrada / escenificada sin la ayuda de Malintzin.

Vimos cómo este personaje es retomado por los otomíes de Tlaxcala y lo mismo sucedió con los otomíes de Querétaro. Estos últimos se refieren a ella como “doña María Malinzi del pueblo de Tlascalá” (Ayala, 1948: 124) y la describieron así: “Doña Juana Malinzzi intérprete de la Christiandad de letra y pluma que sabía muchísimo de la lenguaje, congregadora y pobladora de México tiene toda facultad de la Real Audiencia de México” (Ayala, 1948: 125). Sobre la presencia de Malintzin entre algunas poblaciones hoy en día, nos dice Antonio García de León (2011: 45) que

entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz, se cree en unas mujeres que habitan desnudas en el bosque y que atrapan a los incautos llevándolos a vivir con ellas. Se llaman las ‘mujeres makti’ o chanecas. En Jáltipan, un pueblo nahua que se atribuye ser la cuna de Malintzin, se asocia a estas mujeres con el mito local de la Malinche.

Hay marcos relacionales en los que nos comprendemos y nos definimos. Relaciones de respectividad que generan conceptualizaciones y designaciones. Así, en el glifo del agua que se mantuvo casi intacto en su forma durante muchos

⁶² [It should be note that these are songs, or pieces, in which battles are reenacted between Mexico and the indicated nation.]

años (Escalante, 2010) y en el concepto de monte que permanece con toda su complejidad ancestral, muestran que la imposición de una nueva religión y otra lengua no son del todo definitorias a la hora de concebir el universo, acaso porque vinieron después a intentar permear un mundo ya elaborado, a moldear un mundo que tenía ya su lengua y forma.

Entre los múltiples esfuerzos que se hicieron de los dos lados, el de los españoles y los mesoamericanos, por establecer conexiones entre las distintas circunstancias con el propósito de otorgar a la nueva realidad socio-cultural un nivel de inteligibilidad, vemos comparaciones entre deidades de los dos continentes y entre sus gobernantes. En el caso de la hija de Motecuhzoma, su nombre español “rememoraba a la reina Isabel I de Castilla. Debe considerarse que el emperador Cuauhtémoc, esposo de Tecuichpo, fue bautizado con el nombre de don Hernando, o Fernando, en memoria del católico rey Fernando de Aragón. De tal modo que Tecuichpo y Cuauhtémoc, Isabel y Fernando, son una duplicación indiana de los Reyes Católicos, pareja real y divina” (Martínez R., 2000: 218). Esta idea de pareja paradigmática también quedó representada en el binomio Malinche-Cortés. Doña Marina e Isabel representan la línea que divide y une los dos tiempos, las dos historias de dos civilizaciones distintas, una en Tlaxcala y la otra en Tenochtitlan, pero finalmente ambas fueron mujeres mesoamericanas insertadas con prontitud en los nuevos códigos sociales.

En ocasiones, como en los cantos de los concheros ya reseñados, los nombres de Isabel y Malinche se unen, pero hay otras donde son mostradas como

antagonistas. Rodrigo Martínez (Martínez R., 2000a: 211) menciona que “Los tlaxcaltecas pintaron fea y vieja a Tecuichpo, pese a que era entonces una doncella joven y hermosa, acaso porque era su enemiga, siendo mexicana. A doña Marina en cambio, los tlaxcaltecas la pintaron bella, con semblante severo, casi como a una divinidad.” Gordon Brothertson (2001: 21) considera que lo contrario sucedió entre los mexicah quienes vieron a Malinche con una clara desaprobación de su desenvolvimiento, mientras que “los aliados de Cortés la presentan como una señora indígena ejemplar que ya sabe operar y manipular los nuevos valores políticos y religiosos del momento”. Ya hemos visto, sin embargo, cómo Diana Magaloni (2004, 2009) ha mostrado que no hay tal perspectiva mexicana que represente a Malintzin con atributos negativos. Por el modo en que quedó representada en el Códice florentino, así como por los atributos de su vestimenta, la revelan con los caracteres de una diosa de la tierra.

La presencia de Malintzin en el frontispicio del libro XII del Códice florentino (figura 17) viene acompañada de todos los elementos que configuran “el surgimiento de un nuevo sol; la sobrevivencia de una pareja en una cueva para iniciar una nueva población; el surgimiento de un nuevo árbol; y, el concepto de agua-monte, o *āltepētl*, para ser el centro del nuevo mundo” (Magaloni, 2004: 267)⁶³ Los tlacuilos que se valieron de los simbolismos cristiano y prehispánico, pintan la historia de la Conquista como una historia de destrucción, pero también de creación en donde Malintzin cumple con la parte femenina de la dualidad que

⁶³[the rising of a new sun; the survival of a couple within a cave to initiate a new population; the raising of a new tree; and, the concept of water-mountain, or *altepetl*, to be the center of the new world]

generará el nuevo mundo. Y aunque Hernán Cortés la mencione de modo muy escueto en sus Cartas de relación, para no verse disminuido en sus méritos (Brotherston, 2001: 63). Tampoco pudo omitirla, habría resultado absurdo un silencio absoluto en torno suyo por lo que representó y representa que una mujer haya participado en una empresa tan decisiva para la historia de México. En una de las imágenes de la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, se presenta a una mujer indígena como emblema de la Nueva España y todo el contexto nos lleva a pensar que se trata de Malintzin (Figura 28).



Figura 28. Una mujer como emblema de la Nueva España, Descripción de Tlaxcala

Bernal Díaz del Castillo (2005: 633), casi al final de su obra se refiere a Malintzin ya no como traductora de Cortés, sino de los tlaxcaltecas: “en Cholula querían los indios de aquella ciudad matar a Hernando Cortés y a la gente que llevaba y que lo alcanzó a saber doña Marina lengua de los tlascaltecas [...]”. Su importancia fue tal en Tlaxcala que, como menciona Federico Navarrete (2007: 288), ella aparece

incluso como emblema de la propia Tlaxcala. Su uso como figura política entre los tlaxcaltecas, no excluye pensarla en sus vínculos con el culto al agua. Ella se movió simultáneamente en esos dos ámbitos dentro de la Tlaxcala indígena, su injerencia fue política, pero también religiosa. ¿Malinche la histórica fue convertida en diosa mesoamericana? Suárez (2005: 170) dice que actualmente los pobladores de Tlaxcala que visitan la montaña “ven en ella una deidad a la que asocian con el agua.” Hay entidades que son divinas ellas mismas con toda su materialidad por lo que ofrecen en la construcción del mundo. Su presencia, su visibilidad funge como un límite ontológico que ayuda a saber dónde comienza y dónde termina la humanidad.

Malinche entró a la religión católica y su presencia en ella se usó como modelo para el resto de los indígenas. Jaime Cuadriello (2004: 32) estudió la iconografía católica de Tlaxcala y reconoció en ella “un largo proceso de aprendizaje cultural, que puede tomarse como expresión colectiva del muy peculiar ‘ser’ colonial del pueblo tlaxcalteca [...] ante todo el esfuerzo ideológico de sus miembros por reconocerse como una ‘nación’ diferenciada [...]” Que Tlaxcala hubiera quedado en la posición de vencedor junto con los españoles, los colocó al principio en una posición privilegiada. Es así que

la intervención más importante de Mazihcatzin ya no era de carácter castrense sino de orden espiritual. Este gobernante había protagonizado un episodio que, si bien legendario, resultaba harto significativo para la refundación de la República, como fue el llamado ‘Bautizo de los cuatro señores’, por mano del capellán Juan Díaz y con los

padrinazgos de Cortés y Malinche y sus cuatro capitanes: Alvarado, Tapia, Sandoval y Olid (Cuadriello, 2004: 72).

Esta escena de conversión que fue

por primera vez esbozada en los murales alegóricos del Cabildo en la medianía del mismo siglo XVI, y luego transcrita por el dibujante Muñoz Camargo en su *Descripción* provincial, es, en términos jurídicos y simbólicos, el momento de la creación de una Nueva Ley, tan santa como política para ese territorio coaligado (Cuadriello, 2004: 72).

Esta representación fue pintada tres veces más. Y según Jaime Cuadriello (2004: 73), con la escena del bautismo “no sólo celebran el pacto político que allí tiene origen, sino la inclusión del pueblo de Tlaxcala en una nueva visión, del todo universalista, de la historia de la salvación.” Salta también a la vista

la sugerente referencia que se hace del territorio, allí implicado con la vista del volcán Matlalcueye (hoy la Malinche) al fondo [...] doña Marina, al tiempo que asiste a su amo como consejera e intérprete, con el *xúchitl* o palo de fiesta enflorado en mano, también queda investida como personificación alegórica del nuevo reino cristianizado, que precisamente allí nace a la vida histórica: la Nueva España figurada como india de la nobleza (Cuadriello, 2004: 73).

¿Quién es la Malinche que le da nombre al cerro? Vimos que Max Harris ha propuesto que cuando se habla de Malinche en las danzas, en realidad se está hablando de Isabel la hija de Motecuhzoma o se está haciendo alusión a la virgen María en su nombre nahuatlizado. Pero ¿por qué harían el traslado e hispanizarían la forma nahua de María? Lo que sucede es que ha prevalecido una visión mestiza de la historia cuando de la intérprete se trata, es por ello que nos

cuesta identificarla con patrones mesoamericanos. ¿Fue convertida en una diosa mesoamericana y a la vez en un agente que contribuyó a la causa de la nueva religión? Dice Muñoz Camargo que fue tenida por diosa. La poca claridad sobre su vida, la histórica, ya era evidente en el mismo siglo XVI, desde ese entonces ya había “muy grandes variedades de su nacimiento y de qué tierra era” (Muñoz, 1984: 235). Para los yuhmu es la guía que les ayudó a encontrar el sitio de su asentamiento. Quizá ella ocupe una estructura subyacente y ancestral que no hemos identificado aún. En realidad no estoy diciendo nada nuevo, muchas veces se ha aludido a ella como personaje histórico y a las múltiples lecturas que se le han dado a través de los años. Lo interesante será pensarla convertida en montaña entre los grupos para quienes finalmente resulta significativa en un sentido vital y no simplemente académico.

Epílogo

Con la intención de no ser repetitiva con respecto a lo que se ha venido desarrollando, se agregará tan sólo una breve consideración final. La identidad tlaxcalteca, como todas las identidades, involucra el espacio físico en el que se es. Llegaron los españoles, llegó una nueva religión y una nueva lengua, pero la montaña permaneció. El catolicismo logró eliminar el nombre de la antigua diosa del agua que designaba al monte de Tlaxcala, sin embargo se mantuvieron las relaciones que los pobladores ancestralmente tenían con él. La montaña nunca quedó desierta, siempre estuvo habitada por esa deidad del agua porque ella misma es la diosa del agua.

Los tlaxcaltecas nos muestran que en ese mundo suyo, con hondas raíces en una humanidad mesoamericana, la existencia sucede en un mundo poblado por otros seres además de los humanos. Por ello los montes que aparecen en mapas y códices no son meras gráficas indicativas, sino una presencia que también participa en las escenas y en la realidad misma. ¿Qué es la naturaleza, qué la divinidad, qué lo humano? ¿Dónde están los límites de las relaciones entre estas tres esferas? ¿Son acaso las únicas categorías desde las cuales se puede presuponer el mundo?

Ese modo materno en que el monte se presenta, dando vida, lo convierte efectivamente en una madre que genera y guarda alimento. Malintzin en tanto que *tonan* (nuestra madre), ¿está siendo comparada con una madre católica como

María o con una madre mesoamericana como Cihuacoatl o Coatlicue? Y el hecho de que la montaña tlaxcalteca lleve su nombre ¿es indicio de que está sustituyendo a la diosa Matlalcueye? Los datos poco claros sobre su vida dificultan convertirla en una figura histórica perfectamente delineada. Incluso en su tiempo, existieron diversas versiones sobre su origen, lo que facilitó su proceso de divinización, pues su existencia en su forma más estrictamente humana, estaba difuminada, borrosa.

Aunque en siglos recientes se volvió a su figura para convertirla en un símbolo del mestizaje y atribuirle caracterizaciones negativas, Malintzin fue una invaluable aliada de los indígenas de Tlaxcala y aparece por ello en imágenes que son de mucha importancia en la nueva configuración de la República tlaxcalteca, a veces como el emblema mismo de esa nación. Al quedar identificada con la montaña, pasó de ser un sujeto histórico para transformarse en la encargada de las lluvias que dependen de la montaña y que le aseguran a la población un buen ciclo agrícola.

Azarosa o no, la falta de claridad sobre sus últimos días, contribuyó a su figura polivalente. Por eso, desde ella es posible plantearse la relación existente entre los ámbitos de lo natural, lo humano y lo divino en el mundo mesoamericano. Malinche, una mujer que se convirtió en montaña y diosa. La labor de intérprete y seguramente hasta de estrategia que en su momento cumplió, debió generar el mismo asombro entre los tlaxcaltecas y tenochcas, pues sus capacidades no se agotaban en el rol asignado a su condición de esclava. Su figura fue parte de

estos juegos de intercambios y desplazamientos de imágenes y símbolos que sostienen una vieja estructura conceptual. Si se intenta hallar el dato exacto, la definición concreta que genera el rastreo histórico, pronto se hará evidente lo inútil de la empresa ante una Malinche que devino todo.

Hay una Malinche más compleja que la de Octavio Paz, una que no es traidora, ni elemento sencillo en el engranaje de una historia oficial que únicamente busca una identidad trivial a través de los símbolos de una nación excluyente y misógina. Una nación donde los indígenas que participan del orgullo nacional son los indígenas desaparecidos. Las mujeres indígenas sin embargo, merecen ser reconocidas como sujetos políticos y no como blanco de discriminación e indiferencia. Malinche, la que habita la montaña de Tlaxcala, cumple con un papel que toca esferas más profundas, esas que construyen a los seres humanos más allá del espacio público o de un escenario que sólo pone en juego la parte más superflua de la nación mexicana contemporánea.

Bibliografía

AGET (1776), Fondo Colonia, caja 3, exp. 10.

Alcántara, B. (1999) *El mictlán en llamas. El infierno en la evangelización de la Nueva España*, tesis de licenciatura en Historia, UNAM, México.

Alvarado, H. (1975) *Crónica mexicayotl*, paleografía y traducción de Adrián León, México: UNAM: IIH.

Anales de Cuauhtitlan, (1975) en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, edición y traducción de Primo Feliciano Velázquez, México: UNAM: IIH.

Anales de Tlateloco, (2004) paleografía y traducción de Rafael Tena, México: Conaculta.

Anaya, F. (1963) *La toponimia indígena en la historia y la cultura de Tlaxcala*, tesis de maestría en Historia, México: UNAM.

Ayala, R. (1948) Relación histórica de la Conquista de Querétaro. En: *Boletín Mexicano de Geografía y Estadística*, (66), pp. 109-152.

Bachelard, G. (1978) *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia*, traducción de Ida Vitale, México: FCE.

Baglioni, P. et al., (2008) On the Nature of the Pigments of the General History of the Things of New Spain: The Florentine Codex. En: *Colors Between Two Worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, L.A. Waldman (ed.), Florencia: Villa I Tatti / The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies / Kunsthistorisches Institut In Florenz / Max-Planck-Institute, pp. 78-105.

Barjau, L. (2009) *La Conquista de la Malinche. La verdad acerca de la mujer que fundó el mestizaje en México*, México: Planeta / INAH / CONACULTA.

Baudot, G. (2001) Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal. En: *La Malinche, sus padres y sus hijos*. M. Glantz (coord.) México: Taurus, pp. 55-89.

Benavente de, T. (1971) *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España de los naturales de ella*, edición de Edmundo O'Gorman, México: UNAM: IIH.

Bierhorst, J. (ed. y trad.) (1985) *Cantares mexicanos, Songs of the Aztecs*, Stanford: Stanford University Press.

Boornazian, L. (2012). El Manuscrito del aperramiento. Castigos abominables. En *Arqueología mexicana*, XX (115), pp. 71-73.

Brambilla R. (2001) Jilotepec: a place name with a double territorial meaning? En: *Dimensión antropológica*, 22 (73) Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=603> [12 de mayo de 2013].

Broda, J. (1991) Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros. En: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), México: UNAM, pp. 461-500.

Brotherston, G. (1997) Los cerros Tlaloc: su representación en los códices. En: *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Albores y Broda (coords.), México: El Colegio Mexiquense/UNAM, pp. 26-48.

(2001) La Malintzin de los códices. En: *La Malinche sus padres y sus*

hijos. M. Glantz (coord.). México: Taurus, pp. 19-37.

Buenaventura, J. (1995) *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*. Paleografía, traducción y notas de Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs. México: UAT / CIESAS.

Burkhart, L. (1989) *The slippery earth: Nahuatl-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*. Austin: University of Arizona Press.

Cabrera, R. (2007) La morada eterna de los niños nahuas. En: *Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México*. M. Loera et al., México: INAH / ENAH, pp. 89-100.

Cantares mexicanos, (2011), edición de M. León-Portilla, paleografía, traducción y notas de M. León-Portilla, L. Silva, F. Morales, S. Reyes, México: UNAM/ Fideicomiso Teixidor.

Carochi, H. (2001) *Grammar of the Mexican language With an Explanation of Its Adverbs (1645)*. Edición y traducción al inglés de James Lockhart. Stanford: Stanford University Press / UCLA Latin American Center Publications.

Carrasco, D. y Sessions S. (eds.), (2007) *Cave, City, and Eagle's Nest. An Interpretive Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Carrasco, P. (2004) Cultura y sociedad en el México Antiguo. En: *Historia general de México*, D. Cosío Villegas, et. al. México: El Colegio de México, pp. 153-233.

Castelló, T. (2003) El color en la comida y otras curiosidades. En: *El color en el arte mexicano*, G. Roque (coord.). México: UNAM: IIH, pp. 245-255.

Castillo del, C. (2001) *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México: CONACULTA.

Castro, F. (2007) Las montañas: locus sagrado y fábricas de agua. En: *Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México*, M. Loera et al. , México: INAH / ENAH, pp. 119-129.

Chimalpáhin, D. (1998) *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena, México: Conaculta.

Cline, H. (ed.) (1975) *Guide to Ethnohistorical Sources en Handbook of middle american indians*, v. 14, Austin: University of Texas Press.

Códice Azcatitlan (1995) R. Barlow y M. Graulich (eds.), París : Bibliothèque Nationale de France/ Societé des Americanistes.

Códice de Huamantla (1984) *Manuscrito de los siglos XVI y XVII, que se conserva en la sala de testimonios pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y en la biblioteca estatal de Berlín*. Estudio iconográfico, cartográfico e histórico de Carmen Aguilera, México: Instituto Tlaxcalteca de Cultura.

Códice de Huichapan (1992) Alfonso Caso, (ed.). México: Telecomunicaciones de México.

Códice de Jilotepec (2010) estudios de R. Brambilia et al., México: Gobierno del Estado de México / El Colegio Mexiquense / INAH.

Contel, J. (2008) Tláloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia. En: *Símbolos de poder en Mesoamérica*, G. Olivier (coord.). México: UNAM: IIA, pp. 337-357.

(2009) Los dioses de la lluvia en Mesoamérica. En: *Arqueología mexicana*, XVI (96), pp. 20-25.

Cuadriello, J. (2004) *Las glorias de la República de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*, México: UNAM: IIE / INBA: MUNAL.

Davis, N. (2004) *Los antiguos reinos de México*, México: FCE.

Dehouve, D. (2007) *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México: UAG / CEMCA /Plaza y Valdés.

Delgado, A. (2004) *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*, México: Conaculta / Dirección de Culturas Populares e Indígenas.

Descola, Ph. (2001) Construyendo naturalezas. En: *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Ph. Descola y G. Pálsson (coords.), México: Siglo XXI.

Díaz del Castillo, B. (2005) *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México: Porrúa.

Durán, D. (1967) *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, edición y paleografía de Ángel María Garibay, México: Porrúa.

El Lienzo de Tlaxcala (1983) edición de J. García y C. Martínez, México: Cartón y Papel de México.

Escalante, P. (2010) *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*, México: FCE.

Gadamer, H. G. (1997) *Mito y razón*, España: Paidós.

Galinier, J. (1995) El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas. En: *Anales de Antropología*, XXVII, UNAM: IIA, pp. 251-267.

García de León, A. (2011) *Tierra adentro, mar en fuera; El puerto de Veracruz y su litoral a sotavento 1519-1821*, México: FCE/ Universidad Veracruzana/ Secretaría de Educación del Estado de Veracruz.

García, T., (2011) *La familia extensa de los cerros. Ritual, mito e identidad en el culto a las montañas*, tesis de maestría en Antropología Social, ENAH, México.

Gibson, Ch. (1952) *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, New Heaven: Yale University Press.

Gillespie, S. (2005) *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, México: Siglo XXI.

Glantz M. (2001) La Malinche: la lengua en la mano, en *La Malinche En: La Malinche, sus padres y sus hijos*, M. Glantz (coord.), México: Taurus, pp. 91-113.

González, C. (2002) *Doña Marina (la Malinche) y la formación de la identidad mexicana*, Madrid: Encuentro.

González, A. (1997) Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México. En: *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, B. Albores et al., (coords.), México: El Colegio Mexiquense / UNAM: IIH, pp.25-48.

González, Y. (2005) *Danza tu palabra. La danza de los concheros*, México: Plaza & Valdés / INAH.

Granados, F. S. (2000) *Historia y cartografía en los Mapas de Cuauhtinchan (siglo XVI): El caso de las cuevas*, tesis de licenciatura en Ethnohistoria, ENAH, México.

Guevara, J. (2005) El resurgimiento de la identidad en territorio nahua y yuhmu (otomí) de Tlaxcala. En: *Visiones de la diversidad* M. A. Bartolomé (coord.), México: INAH/CONACULTA.

(2010) Religión y ley entre los nahuas y yuhmu de Tlaxcala: campos de acción social y resistencia cotidiana. En: *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, E. F. Quintal et. al. (coords.), México: INAH, pp. 231-300.

Gutiérrez, N. *Nathionalist myths and ethnic identities. Indigenous Intellectuals and the Mexican State*, USA: University of Nebraska Press, 1999.

Harris, M. (1996) Moctezuma's Daughter: The Role of La Malinche in Mesoamerican Dance. En: *American Folklore Society*, 109,(432), University of Illinois Press, pp. 149-177. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/541833> [16 de abril de 2012].

Henare, A. M. Holbraad y S. Wastell. (ed.) (2007), *Thinking through things, theorising artefacts ethnographically*, Londres: Routledge, Taylor & Francis Group.

Hernández, G. (comp.) (2007) *Cantos ceremoniales. Alabados de la tradición popular y de las danzas de concheros en Amecameca, Tepetlixpa, Huexolucó, San Rafael y Xalixintla; pueblos de arena y piedra*, México: Editorial Gloria Mister Muños de Cote.

Heyden, D. (1991) La matriz de la tierra. En: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé, (eds), México: UNAM, pp. 501-515.

Hill, J. y K. Hill, (1999) *Hablando mexicano, la dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, México: CIESAS / INI.

Histoire du Mechique (2002) En: *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México: CONACULTA, 2002, pp. 123-166.

Historia de los mexicanos por sus pinturas (2002) En: *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México: CONACULTA, pp. 24-95.

Historia tolteca-chichimeca (1989) edición de P. Kirchhoff, L. Odena y L. Reyes, México: CIESAS / FCE / Estado de Puebla.

Holbraad, M. (2012) *Truth in motion: The Recursive of Anthropology of Cuban Divination*, USA: University of Chicago Press.

Iwaniszewski, S. (2007) Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl. En: *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda et al., (coords.), México: UNAM: IIH / ENAH, pp. 113-147.

Karttunen, F. (1997) Rethinking Malinche. En: *Indian Women of Early Mexico* en S. Schroeder, S. Wood, et al., (eds.), USA: University of Oklahoma Press, pp. 291-312.

Lafaye, J. (1991) *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México: FCE.

Lanyon, A. (1999) *Malinche's conquest*, Australia: Allen & Unwin.

Lastra, Y. (1997) *El otomí de Ixtenco*, México: UNAM: IIA.

(2006) *Los otomíes, su lengua y su historia*, México: UNAM: IIA.

Leal, L. (1983) Female Archetypes in Mexican Literature. En: *Women in Hispanic Literature, Icons and Fallen Idols*, Beth Millar (ed.), Berkeley: Universidad deCalifornia, pp. 227-242

León-Portilla, M, (1999) *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*, México:

UNAM / El Colegio de México.

(ed.). (2000) *Visión de los vencidos*, México, UNAM.

(2005) *El reverso de la conquista*, México: Joaquín Mortiz.

(2006) *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México: UNAM.

Leyenda de los Soles (1975). En *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, edición y traducción de Primo Feliciano Velázquez, México: UNAM: IIH.

Leyenda de los soles (2002). En: *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México: CONACULTA, pp. 123-166.

Loayzaga, M. (2010). *Historia de la milagrosísima imagen de Ntra. Sra. de Ocotlán*, edición facsimilar, México: Colegio de Historia de Tlaxcala / Instituto Tlaxcalteca de Cultura.

Loera Chávez, M. (2007) El culto al agua y a la montaña entre los caciques indios y criollos (el Siglo XVII) en la región del Iztaccíhuatl y el Popocatepetl. En: *Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México*. M. Loera Chávez et al. México: INAH / ENAH, pp. 131-147.

López, A. (1994a) *El conejo en la cara de la luna, ensayos sobre la mitología de la tradición mesoamericana*, México: CONACULTA / INI.

(1994b) *Tamoanchan y Tlalocan*, México: FCE.

(1998) *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*,

México: UNAM: IIH.

(2003) *Los Mitos del Tlacuache*, México, UNAM: IIA.

López A. y López L. (2009) Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana, México: UNAM/ INAH.

López L. (2009) Aguas petrificadas, las ofrendas a Tláloc enterradas en el Templo Mayor de Tenochtitlan. En: *Arqueología mexicana*, XVI (96), pp. 52-57.

Magaloni, D. (2004) *Images of the Beginning: The Painted Story of the Conquest of Mexico in Book XII of the Florentine Codex*, tesis de doctorado, Yale University, USA

(2008) *Painters of the New World: the Process of Making the Florentine Codex*. En: *Colors Between Two Worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. L. A. Waldman (ed.) Florencia: Villa I Tatti / The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies / Kunsthistorisches Institut In Florenz / Max-Planck Institute, pp. 46-76

“Manuscrito Méx. 40”, BNF, Colección Goupil-Aubin

Martínez, A. (2008) *Un gobierno de indios: Tlaxcala. 1519-1750*, México: FCE/ Colegio de Historia de Tlaxcala/ CIESAS.

Martínez, R. (2000a) *Imágenes de doña Isabel Moctezuma, Tecuichpo*. En: *Códices y Documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, C. Vega (coord.), México: INAH, p. 197-225.

(2000b) *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra*

Señora de Ocotlán, México: INAH.

Matos, E. (2010) *La muerte entre los mexicas*, México: Tusquets.

Maturo, C. (1994) *Malinche and Cortés, 1519-1521: An iconographic study*, Tesis de doctorado, University of Connecticut, USA

Mendieta, G. (1870) *Historia eclesiástica indiana*, México: Antigua Librería, Versión digital:

http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012505/1080012505_001.pdf

Messinger, S. (2005) *Mother' Malinche and Allegories*. En: *Feminism, Nation and Myth: La Malinche*, Romero, R. y Nolacea A. (ed.), Texas: Arte Público Press, pp. 14-27.

Miller, M. y Magaloni D. (2009) *Freed from her labyrinth: sixteenth century images of Malinche*, conferencia presentada en el College Art Association, Nueva York.

Molina de, A. (2004) *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México: Porrúa.

Monsiváis, C. (2002) *La Malinche y el malinchismo*. En: *La Malinche, sus padres y sus hijos*, M. Glantz (coord.), México: Taurus, pp. 183-193

Montes de Oca, Mercedes, (2013) *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, Manuscrito.

Morris, W. (1993) Simbolismo de un huipil ceremonial. En: *Artes de México. Textiles de Chiapas*, 19, pp. 65-74.

Muñoz, D. *Historia de Tlaxcala* (1947) 2ª edición, México: Publicaciones del Ateneo Nacional de Ciencias y Arte de México.

(1984) *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala en Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, edición de R. Acuña, México: UNAM.

(1994) *Suma y epílogo de toda la descripción de Tlaxcala*, paleografía, presentación y notas de A. Martínez y C. Sempat, México: UAT / CIESAS.

(2000) *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, edición de René Acuña, México: El Colegio de San Luis / Gobierno del estado de Tlaxcala.

Navarrete, F. (2000) Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano. En: *El héroe entre el mito y la historia*, F. Navarrete y G. Olivier (coords.) México: UNAM: IIH / CEMCA, pp. 155-179.

(2007) La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas. En: *Revista Historia*, 26, pp. 288-310. Disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=221014798015> [febrero de 2011]

Neurath, J. (2002) *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México: Conaculta / INAH / Universidad de Guadalajara.

Neurath, J. y Alcocer P. (2005), *La crítica del logocentrismo y el proyecto de una antropología dialógica y relacional*, Manuscrito.

Nolasco, M. (1970) Cuauhtlancingo, un pueblo de la región de Cholula. En: *Proyecto Cholula*, I. Marquina (coord.), México: INAH, pp. 249-269.

Nutini, H. G. (1988) La transformación del teztlazco o tiempéro en el medio poblano tlaxcalteca. En: *La cultura plural: Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica: homenaje a Italo Signorini*, A. Lupo y A. López (eds), México: UNAM / UNIVERSITA DI ROMA "LA SAPIENZA", pp. 159-170.

Origen de los Mexicanos (1891). En: *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, edición y publicación de J. García Icazbalceta, volumen III, México.

Paz, O. (2002) *El laberinto de la soledad*, México: FCE.

Platón (2001) *Diálogos*, México: Porrúa.

Pomar, J. (1975) *Relación de Tezcoco (Siglo XVI)*, edición facsimilar de la de 1891 con notas de Joaquín García Icazbalceta, México: Biblioteca enciclopédica del Estado de México.

Puntos preliminares por la comisión revisadora ql sobre propiedades del ilustre ayuntamiento de la ciudad de Tlaxcala, fundadas y señaladas por las cuatro cabeceras de Tizatlan, Quiahuitlan, Tepeticpac y Ocotelolco, (1545) AGE, Tlaxcala, paquete # 1, 3 fojas en español.

Pury-Toumi de, S. (1997) *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México: Conaculta / CEMCA.

Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España (1891). En: *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, edición y publicación de J. García Icazbalceta, volumen III, México.

Reyes, L. (1988) *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, México: CIESAS / FCE/ Estado de Puebla.

Reyes, S. (2006) *El huauhtli en la cultura náhuatl*, tesis de maestría, UNAM, México.

Riedel, M. (2002) *Nihilismo europeo y pensamiento budista, Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger*, México: UAM / Goethe Institute.

Rojas, M. M., (2008) *El Huipil y su representación en el Códice Florentino*, tesis de maestría en Historia del Arte, UNAM, México.

Romero, J. R., Camelo R., Ortega J. A. (coords) (2003) *Historiografía mexicana de tradición indígena*, volumen I, México: UNAM; IIH.

Russo, A. (2005) *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía indígena novohispana, siglos XVI y XVII*, México: UNAM: IIE.

Sahagún, B. (1979) *Códice Florentino*, Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 v., México: reproducción facsimilar dispuesta por el Gobierno Mexicano.

Sahagún, B. (2006) *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: Porrúa, 2006.

Saldaña, N. (1966), La Malinche: Her Representation in Dances of Mexico and the United States En: *Society for Ethnomusicology*, University of Illinois Press, 10 (3) pp. 298-309. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/924347> [marzo de 2011]

Sampayo, J. A. (2007) Tepantitla: la integración del ser humano y la montaña en un mural teotihuacano. En: *Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México*, M. Loera Chávez et al., México: INAH / ENAH, pp. 101-118.

Ségota, D. (1995) *Valores plásticos del arte mexicana*, México: UNAM: IIE.

Severi, C. (2003) Warburg anthropologue ou le déchiffrement d'une utopie. De la biologie des images à l'anthropologie de la mémoire. En : *L'Homme*, 165, enero-marzo, [en línea] Disponible en: <http://lhomme.revues.org/199> [5 de octubre de 2012].

Spranz, B. (1973) *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia, una investigación iconográfica*, México: FCE.

Suárez, S. (2005) *El culto a los cerros y a las deidades del agua en Cholula y la Matlalcueye*, tesis de doctorado en antropología simbólica, ENAH, México.

Sullivan, Th. (1987) *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI en lengua náhuatl*, México: UNAM.

The Tlaxcalan Actas. A compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627) (1986), edición de James Lockhart, Frances Berdan, Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City: University of Utah Press.

Torquemada de, J. (1969) *Monarquía Indiana*, México: Porrúa.

Tovar de, J. (1972) *Manuscrito*, edición, paleografía y notas de J. Lafaye, Graz, Akademische Druck Verlagsanstalt.

Transcripción paleográfica de un documento escrito en náhuatl sobre las reuniones del cabildo para tratar varios asuntos, No existe referencia del archivo al que pertenece. (En el margen superior está escrito: [MNAH CA 340], 291 fojas, 1547.

Valenzuela, J. M. (1999) *Impecable y diamantina*, México: El Colegio de la Frontera Norte / ITESO.

Viveiros, E. (2010) *Metafísicas caníbales, líneas de antropología postestructural*, Madrid: Katz.

Warman, A. (1985) *La danza de moros y cristianos*, México: INAH.

Wimmer, Alexis (2006), Dictionnaire de la langue nahuatl classique, disponible en : <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>

Wood, S. (11 de abril de 2012) El papel de la mujer indígena en las migraciones legendarias, las fundaciones de pueblos y la defensa del altepetl, conferencia en el IIF, UNAM.

Wood, S. et al., Nahuatl Dictionary / Diccionario del Náhuatl disponible en:

<http://whp.uoregon.edu/dictionaries/nahuatl/index.lasso>

Wright, D. Ch. (2007) *Lectura del náhuatl. Fundamentos para la traducción de los textos en náhuatl del periodo Novohispano Temprano*, México: INALI.

Yoneda, K. (1991) *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, México: FCE/ CIESAS/ Estado de Puebla.

(2005) *Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*, México: CIESAS / Porrúa.

Zambrano, M. (2002) *El hombre y lo divino*, México: FCE.

Zantwijk, R. (1978) Iquehuacatzin, un drama real azteca. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, 13, UNAM.

(1982) La entronización de Acamapichtli de Tenochtitlan y las características de su gobierno. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, 15, UNAM.

Lista de figuras

Figura 1. Topónimo Jilotepec en el Códice Huichapan, láminas 9, 34 y 53.

Tomadas de Brambilia R. Disponible en:

<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=603>

Figura 2. Topónimo de Matlalcueye, en K. Yoneda, Mapa de Cuahtinchan 2

Figura 3. Matlalcueye en la Historia Tolteca Chichimeca

Figura 4. Matlalcueye en el MPEAI

Figura 5. Fotografía de flor de matlalxóchitl, disponible en:

http://www.cicctic.unam.mx:31101/reserva_ecologica/clima_biodiversidad/guia_flora.cfm

Figura 6. *Āltepētl* en el códice Borbónico

Figura 7. Monte en el códice Xolotl

Figura 8. Malintzin con espada, Lienzo de Tlaxcala, tomadas de C. Maturo.

Figura 9. Nobles con falda con diseño de rombos, Libro VI, Códice florentino

Figura 10. Fotografía del xicolli encontrado en el Templo Mayor, disponible en:

http://www.mexicolore.co.uk/images-5/557_09_2.jpg

Figura 11. Diseño de rombos en montañas, Lienzo Cordova-Castellanos

Figura 12. Restos de sello encontrado en la Malinche, S. Suárez

Figura 13. Malintzin con Cortés y Motecuhzoma, Códice Florentino

Figura 14. Chimalma, M.S. 40, Colección Aubin, BNF

Figura 15. Malintzin y Cortés, Códice Azcatitlan

Figura 16. Malintzin desplazada de su posición central, Lienzo de Tlaxcala, tomada de F. Navarrete

Figura 17. Capilla El pocito, imagen del bautizo de los cuatro gobernantes tlaxcaltecas en el cual participa Malinche, Ocotlán, Tlaxcala, fotografía de Mayra Álvarez

Figura 18. Frontispicio del Libro XII, Códice florentino

Figura 19. Malinche y Cortés, Mapa de Tlacotepec

Figura 20. Mujer montando junto a Cortés, Lienzo de Tlaxcala, imagen tomada de C. Maturo

Figura 21. Malintzin en el Códice Cuauhtlantzinco

Figura 22. Cihuacoatl y Teteo inna, Códice florentino

Figura 23. Tlazolteotl, Códice florentino

Figura 24. Escultura de la Coatlicue, MNA, fotografía tomada del blog: <http://artehistoriaciencia.blogspot.mx/2007/06/arte-precolombino.html>

Figura 25. Detalle del diseño de las serpientes de la Coatlicue, fotografía disponible en:

<http://espaciointeriordemimamente.blogspot.mx/2013/01/cosmovision-prehispanica-coatlicue.html>

Figura 26. Coatlicue, Códice florentino

Figura 27. Malintzin con escudo, Lienzo de Tlaxcala, tomada de C. Maturo

Figura 28. Una mujer como emblema de la Nueva España, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*