



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EL SABER Y EL MODELO CULTURAL

UNA APROXIMACIÓN A LA EPISTEME NÁHUATL
PREHISPÁNICA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
BONG CHEOL KWON

TUTOR:

DR. PATRICK JOHANSSON KERAUDREN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DR. MIGUEL HERNÁNDEZ DÍAZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

DR. GABRIEL KENRICK KRUELL REGGI
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX. ENERO 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

Para mi madre, Do-sun Lee, y en memoria de mi padre, Yong-tae Kwon.

아버지 권용태 님을 추억하며, 어머니 이도선 님께 이 논문을 드립니다.

Agradezco a mis maestros de la UNAM quienes me han guiado por el sendero académico y, en forma particular, a los miembros del comité tutor:

Dr. Patrick Johansson K., Dr. Miguel Hernández Díaz y Dr. Gabriel Kruell R.

Asimismo, mi reconocimiento a los miembros del sínodo:

Dra. Silvia Limón Olvera, Dra. Ana Emilie Carreón Blaine,

Dr. Salvador Reyes Equiguas y Dr. Erik Velásquez García,

por sus invaluable comentarios.

Finalmente, gracias a cada uno de los amigos y colegas

que me acompañaron y apoyaron durante este tiempo.

Niquinnotlazohcamachililia huel miec

in notemachticatzitzinahuan,

no iuhqui niqintlazohcamati in Mēxihco nohuanpohuan.



El saber y el modelo cultural

Una aproximación a la episteme náhuatl prehispánica

Bong Cheol Kwon Lee

(nezahualponcho@yahoo.com)

INDICE

Introducción	1
Capítulo 1. Enfoque teórico y metodológico	12
1.1 Marco teórico y conceptual:	14
Cognición, lenguaje y visión del mundo	
1.2. Métodos y técnicas de investigación:	20
Análisis etimológico gramatical y contexto histórico cultural	
Capítulo 2. Consideraciones epistemológicas	29
2.1 El encuentro de dos epistemes	31
2.1.1. La inmanencia y la trascendencia	31
2.1.2. Otras formas de pensar	41
2.2. El saber y los modelos cognitivos	44
2.2.1. El saber: la verdad y la creencia	44
2.2.2. El prototipo y los modelos cognitivos idealizados	47
2.3. Exégesis e interpretación de las fuentes	51
2.3.1. La perspectiva y el modelo proposicional	52
2.3.2. Los esquemas de imagen conceptual	57
Capítulo 3. Conceptualización en el náhuatl clásico	61
3.1. Náhuatl clásico en otro paradigma lingüístico	62
3.1.1. Legado de documentos escritos del náhuatl clásico:	63
Agustín de la Rosa y Agustín Aldama y Guevara	
3.1.2. La lógica interna del náhuatl clásico en los documentos coloniales: ..	69
<i>Ihtoloca</i> (historia) y <i>Teyolia</i> (alma)	
3.1.3. Interpretación de los glifos en el contexto náhuatl clásico:	87
La iconografía y el empleo de la glotografía	
3.2. Raíces conceptuales: <i>nelhuayotl</i>	98
3.2.1. Modelo cognitivo y pensamiento-modelo	103

Capítulo 4. La observación del Sol en la tradición náhuatl	109
4.1. La observación del Sol: la rotación y la traslación	113
4.2. El modelo del ciclo diario: la perspectiva vertical y el deslizamiento ...	115
4.2.1. La perspectiva vertical del ciclo diario del Sol	118
4.2.2. El deslizamiento en la pauta cuatripartita del espacio-tiempo	126
4.3. El modelo del curso anual: el calendario de horizonte	128
4.3.1. La observación del Sol en horizonte	128
4.3.2. El oriente y la tetralogía heliocéntrica	131
4.4. La tetralogía cósmica y lo levógiro en el mundo náhuatl	135
Capítulo 5. <i>Tonatiuh</i> : el Sol náhuatl en su modelo cognitivo	150
5.1. <i>Tonatiuh</i> : el regente del espacio-tiempo y del destino	151
5.1.1. <i>Tonatiuh: ilhuicac in ocotiu in tlanextitluh</i>	152
5.1.2. <i>Tonatiuh: tonalli y tonacayotl</i>	154
5.2. Conceptualización de <i>Tonatiuh</i> , el Sol náhuatl	156
5.2.1. El quinto Sol en la transitoriedad de cuatro fases	157
5.2.2. <i>Cuauhtlehuanitl y Cuauhtemoc</i> : el Sol ascendente y el descendente	162
Dos fases del Sol durante el día luminoso	
5.2.3. <i>Tonalli</i> y su acompañante <i>quechollí: tonalli ihuical ixeliuhca</i>	166
5.2.4. <i>Xihuitl y Huitztli</i> : insignias simbólicas de <i>Tonatiuh</i>	176
Capítulo 6. <i>Huitzilopochtli</i>: el Sol nuevo en el modelo del pueblo mexica.	192
6.1. <i>Huitzilopochtli</i> : <i>tlahtocahteotl</i> del pueblo mexica	194
6.1.1. El nacimiento de <i>Huitzilopochtli</i>	197
6.1.2. Iconografía y atavíos de <i>Huitzilopochtli</i>	211
6.2. La conceptualización de <i>Huitzilopochtli</i>	221
6.2.1. <i>Huitzilopochtli</i> : compuesto nominal de <i>huitzilin y opochtli</i>	222
6.2.2. <i>Huitztli</i> (púa) y <i>huitzilin</i> (colibrí) : la luz del Sol y el Sol re-	231
vivificante	
6.2.3. <i>Opochtli</i> , un concepto corporeizado de <i>Tonatiuh</i> : lo izquierdo	235
del orden cosmológico náhuatl	

Capítulo 7. El prototipo cultural y los modelos ejemplares del pueblo mexicana	246
7.1. El prototipo cultural: <i>Tonatiuh</i> y <i>Huitzilopochtli</i>	247
7.1.1. El modelo de vivir y de morir: <i>tonatiuh</i> y <i>tonalpohualli</i>	249
7.1.2. <i>Tonacayotl</i> y <i>nemiliztli</i> : el sustento y la existencia terrenal	250
7.2. Los modelos ejemplares: el <i>tlahtoani</i> y el guerrero	252
7.2.1. Imagen del <i>tlahtoani</i> mexicana en las obras plásticas:	252
<i>Teocalli</i> de la guerra sagrada, Piedra de <i>Tizoc</i> y Piedra del sol	
7.2.2. El recuerdo de guerreros ejemplares:	257
<i>Huehue Tlacahuepan</i> , <i>Ixtlilcuechahuac</i> y <i>Tlacahuepan</i>	
7.2.3. Reproducción del modelo ejemplar en rituales:	262
Dos cantos sacros en torno al Sol	
- <i>Huitzilopochtli icuic</i> y <i>Huitznahuac yaotl icuic</i> -	
Capítulo 8. El modelo cognitivo y la episteme náhuatl prehispánica	276
8.1. El relato “ejemplar” y la reconstrucción del pasado	277
8.2. El modelo cultural y la visión cosmológica del mundo	297
Conclusión	305
Bibliografía	309
Glosario	338
Resumen	343
Knowledge and cultural model:	344
An Approach to the Pre-Hispanic Nahuatl Episteme	

Introducción

Si partimos con certezas, terminaremos en dudas;
mas si comenzamos con dudas y paciencia en ellas,
terminaremos en certezas.

F. Bacon, *The Advancement of Learning*, Book I.

En el pensamiento de una colectividad, se establecen relaciones de interdependencia entre la visión del mundo, la cognición y el lenguaje. Este marco de comprensión dentro del cual se sitúa nuestra investigación será, a su vez el límite de lo que alcancemos.

Los antiguos nahuas vivían en un mundo cognitivamente definido como geocéntrico: el Sol se movía en torno a la Tierra. Actualmente, tenemos una visión cosmológica distinta, tal vez, nuestra visión vigente también sea motivo de crítica en el futuro. El conjunto de conocimientos que establecen las formas de entender e interpretar el mundo en una época determinada de una cultura o *episteme* se basa en su propio campo epistemológico cuyos estratos y formas varían en función de los hechos empíricos. Pese a que una episteme tenga algunas limitaciones, funciona en una sociedad y en un momento determinado. De la misma manera, se puede razonar respecto al saber que tenemos actualmente. La distinción de los límites y condiciones de la episteme de una cultura, en una época dada, permite apreciar su manera de existir.

En este sentido, cada cultura tiene su propia cosmovisión en un orden epistémico propio. Por eso, para valorar algunos hechos conceptuales de diferentes orígenes, se requiere de un estudio previo, que deleve la formación de estratos cognitivos, en el marco de la episteme considerada. Aproximarse a tales fundamentos sería explorar los campos del saber de una cultura y sus límites. Conocer y distinguir dichos límites pueden ofrecernos,

también, criterios precisos que sirvan para adecuar los nuestros. Lo que dejaron manifiesto los mexicas relativo a las maneras diferentes de pensar, sentir y ser determinaron su episteme. Después del encuentro de dos epistemes tan distintas, “*la inmanencia mesoamericana y la trascendencia europea*” (Patrick Johansson, 2019), se forjaron la idiosincrasia mestiza y la integración del mundo moderno mexicano.

Ciertos conceptos que corresponden a la episteme náhuatl prehispánica revelan un gran distanciamiento cognitivo y axiológico con respecto al nuestro, lo que dificulta su comprensión y, además, suele conducir a graves distorsiones para concebirlos en el marco de la episteme occidental.

En el estudio de la episteme náhuatl prehispánica hemos destacado dos elementos principales: el primero es la aprehensión lingüística del dios tribal del pueblo mexica, *Huitzilopochtli*, tomado como modelo prototípico; el segundo corresponde a los caracteres del atributo de dicho dios, *Tonatiuh Yaotequihua*, Sol y guerrero, conceptos primordiales en la elaboración de su modelo cultural.

El objeto de esta investigación es interpretar y revelar algunos aspectos esenciales del conocimiento de la cultura mexica en tiempo próximo a la Conquista. Al revelar el estrato del saber antiguo, se distingue la estructura subyacente en su modelo cultural y luego se aclara el sentido inmanente a éste. Así, atendemos al modelo en el que los mexicas reprodujeron su tradición y la vida ritualizada, de acuerdo con el prototipo de su dios tribal que en el orden propio de la episteme establecieron su modo de vivir.

En náhuatl el saber es *(tla)machiliztli*, un deverbial del verbo *mati*, saber y sentir, que deriva de la percepción sensorial del mundo exterior. Lo adquirido por **esta capacidad cognoscitiva se funde con los paradigmas asociados con la estructura cultural inconsciente que constituyen** los modelos cognitivos en el proceso de conceptualización. Las expresiones de los conceptos son relativas y peculiares, propias a cada cultura. **La cultura contribuye al conocimiento**

compartido por los miembros de una comunidad a través de sus modelos cognitivos.

En el mundo náhuatl antiguo, la expresión verbal era **muy sutil al sugerir cosas en lugar de afirmarlas**. En el estudio, *La palabra-modelo, Machiotlahtolli*,¹ el semiólogo Dr. Johansson especifica: “Se dice poco, pero se sugiere mucho, y para poder llegar al sentido profundo de una expresión, como ésta, el oyente tendrá que buscar en los arcanos de la simbología náhuatl la parte intencionalmente omitida.” Los antiguos nahuas, para expresar sus palabras e imágenes conceptuales aplicaban estructuras subyacentes que fungían como modelos cognitivos.

La palabra *machiyotl* del mismo sintagma verbal *mati*, que significa “signo” o “modelo”, es un vocablo náhuatl que permaneció como mexicanismo en el sentido de tener un modelo, “machote (*machiyotl*)”. En el siglo XVI, fray Alonso de Molina registró el término náhuatl *machiyotl* como “señal, ejemplo y dechado” en castellano; (*ni*)*machiotlalia*, “poner ejemplo”.² Para el vocablo “letra” del español el gramático seráfico propone el término *machiotl*.³ Visualmente los signos ofrecen un medio para conocer su conceptualización. En este sentido será muy razonable que se considere el término *machiyotl* como una aproximación al concepto de “jeroglífico”,⁴ si es que existe la palabra en náhuatl, después de difuminar el término (*tla*)*ihcuiloa* aplicado para la escritura. En el contexto náhuatl, por excelencia, los primeros signos sistemáticos serían los calendáricos como imágenes conceptuales del espacio-tiempo del orden cosmológico, desde luego los nombres de lugares y personas.

¹ Patrick Johansson, 2004. *Machiotlahtolli. La palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas*, p.11.

² Alonso de Molina, 1992 (1571b), *Vocabulario, fol. 50v*.

³ *Ibid.*, 1992 (1571a), fol.77v.

⁴ David Stuart, 2018, “La diadema real: un jeroglífico pan-mesoamericano”, p.18; 2021, *King and Cosmos*, pp.30-31.

De acuerdo con las consideraciones epistemológicas de la lingüística cognitiva (George Lakoff, 1987), los modelos cognitivos idealizados están estructurados por cuatro tipos de principios: estructuras proposicional y esquemática, mapeos metafórico y metonímico. Estas consideraciones refieren al cambio del modelo cognitivo tradicional y métodos para el estudio de los conceptos. Las estructuras taxonómicas y los conceptos son subproductos de la organización de los modelos cognitivos.

Indagar la parte inconsciente de las estructuras *a priori* de los modelos cognitivos es comprender la lógica interna de una episteme. El dualismo inmanente de la tradición náhuatl es revelado mediante una visión holística. Como raíces de un árbol, *nelhuatl* en náhuatl, la verdad subyace en la estructura inconsciente que designa *nelhuayotl*. En el modelo cognitivo proposicional, en el marco del dualismo inmanente, se puede encontrar el conocimiento explícito e implícito en su totalidad.

Tomando el modelo cultural de la antigua episteme náhuatl, el pueblo mexica lo configura en una nueva imagen conceptual para sí mismo. Es decir, el Sol puede ser modelo para comprender la realidad, clasificar y dividir el tiempo y el espacio. A través de este modelo de la tradición náhuatl, posiblemente lo proyecta en su propia perspectiva y, desde luego, se identifica y se forja la episteme del pueblo mexica.

Este estudio concierne a dos propuestas significativas en las ciencias humanas: los “modelos cognitivos idealizados” y la “**teoría de los prototipos**” de las ciencias cognitivas. La última propuesta formulada se refiere al cambio sustancial y metodológico de los estudios conceptuales. El primero es consistente con los resultados desarrollados de las ciencias cognitivas, especialmente la lingüística cognitiva, que reemplaza al modelo cognitivo y a la epistemología tradicional. Con estas dos propuestas actualizadas, orientamos la investigación de una episteme náhuatl antigua enfocada a los hechos

conceptuales sobre la constitución del mundo y a los de la estructura inmanente del dualismo indígena cultural.

El interés relacionado con la episteme náhuatl prehispánica proviene de ciertas reflexiones tocantes a la filosofía del lenguaje. Con el objeto de aproximarse a la conceptualización del náhuatl clásico hemos considerado tres formas de abordar la lógica lingüística. En el sentido filosófico, accedimos a la proposición de Wittgenstein, quien afirma que varios planteamientos filosóficos equivocados provienen de la “incomprensión de la lógica del lenguaje” (*Tractatus logico-philosophicus*, p.55). Por supuesto, la dependencia excesiva al lenguaje puede producir un prejuicio en la cognición entre los hombres que se comunican a través de éste, pero el significado de las palabras se rige por el concepto común, lo que Francis Bacon denomina como *idola fori* (ídolos del foro, *Novum organum*, libro I). El uso de un lenguaje impreciso obstaculiza comprender exactamente la observación y la experimentación de la realidad. En una consideración más significativa del lenguaje perdura el problema de “espejismo de la traducción.” Por el hecho de que cada lengua tiene su *propia lógica interna*, los hablantes de diferentes idiomas pueden expresarse y pensar de manera distinta. Aunque tiene un sentido válido en el texto traducido en otro idioma, el significado original puede ser muy distinto. Lo que queremos destacar es la necesidad de interpretar el texto original en el contexto preciso. La conceptualización en el náhuatl clásico, la relación del lenguaje y la realidad se necesitan revisar de esta manera de acuerdo con su estructura inconsciente.

En el campo epistémico, el lenguaje es un instrumento integrado en el conocimiento de los seres humanos. En este sentido, el giro lingüístico se refiere a un cambio metodológico y sustancial en los estudios conceptuales. En este estudio el enfoque cognitivo, entre el lenguaje y el pensamiento, con diversidad trans-lingüística es compatible con la tesis de la forma débil de la relatividad

lingüística.⁵ La lengua puede influir en la forma en que el hablante ejecuta ciertos procesos de la facultad mental. En las diversas lenguas, la conceptualización del significado se representa de acuerdo con su lógica interna, que constituye, a su vez, la estructura epistemológica. El lenguaje, como parte de la capacidad cognitiva de los seres humanos, se basa en la concepción del mundo, es decir, **en la experiencia y la corporeidad de sí mismos**. Los criterios de **taxonomía y nomenclatura son propios de la lógica interna del estrato epistemológico** en un tiempo dado de la cultura en cuestión.

Los datos lingüísticos y etnográficos del período Colonial Temprano recopilados por los frailes católicos con la participación de algunos informantes indígenas provinieron, principalmente, de los mexicas con variantes de sus vecinos de habla náhuatl del Altiplano Central. La importancia del estudio del pueblo mexica para aprehender la episteme náhuatl prehispánica se encuentra ubicado en la tradición náhuatl: entenderlo como un caso en el tejido cultural de los nahuas de larga duración milenaria, así como distinguir, en el discurso dominante, cuáles y dónde estaban sus límites.

El enfoque del tema se refiere a los modelos cognitivos idealizados de la tradición náhuatl, que sirven como modelos explicativos. En el sentido de la ontología arcaica (M. Eliade), con **la interiorización de la observación, la experiencia y la corporeización de la naturaleza**, se revela el significado intrínseco del mundo cultural.

Podríamos entender el significado de los conceptos según su perspectiva en el contexto cultural y en la experiencia histórica. Si la cultura es como un conjunto de textos concebidos a partir de un contexto convencional, la historia

⁵ Para comprender la naturaleza del lenguaje, adopto el realismo experiencial de la lingüística cognitiva en oposición al objetivismo. En el cap.1.1. *Marco teórico y conceptual*, desarrollo el aspecto de la forma débil de la relatividad lingüística. Cf. Ronald W. Langacker, 1987, *Foundations of Cognitive Grammar*. vol. I. *Theoretical Prerequisites*. George Lakoff, 1987, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*.

también es un tipo de texto que debe ser interpretado. En otras palabras, se requiere de la búsqueda del modo de producción de textos, la historicidad de éstos y la textualidad de la historia. De acuerdo con la antropología interpretativa (Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p.20), el hombre es un animal insertado en fracciones del significado que él mismo ha tejido. **La cultura se refiere a los significados transmitidos históricamente, representados por su modelo cultural, que contiene en sí mismo sus propias interpretaciones.**

La narración mítico-histórica del pueblo mexicana nos legó datos y otros testimonios registrados. A partir de ellos, identificaremos el modelo primordial de su experiencia y percepción histórica. En su modelo cultural, la percepción y la conciencia mítico-histórica designan el curso de las creencias y las narraciones, que se han reconfigurado por los procesos de formalización de los acontecimientos y de la ficción. **La interpretación como historia “ejemplar” se basa en la capacidad creadora de este proceso. El carácter creativo de la narración es una réplica formada por una conciencia mítica y poética que pretende articular el futuro y el pasado. Es decir, la verdad se confirma, no se descubre: es una invención de nueva tradición.**

En la tradición náhuatl antigua, el modelo cultural en torno al Sol ha sido modelado por el proceso de interiorización de la observación del cielo, por la narrativa mítico-histórica en su modelo cognitivo. Los acontecimientos históricos del pueblo mexicana, a través de su experiencia, se convierten en su modelo cultural con el que identifican su existencia, declarando el modo de vivir y el modo de ser del pueblo mismo. Con este modelo cultural nos aproximamos a la episteme náhuatl prehispánica en donde se constituyen ciertos términos conceptuales del mundo mexicana. **El propio mundo se expresa ajustándose a las convenciones lingüísticas en sus nomenclaturas y se caracteriza por su modelo cultural.**

La tesis se compone de ocho capítulos. En el primer capítulo, se considera el marco teórico y metodológico que se perfila de manera especial desde una perspectiva mexicana, adoptando su postura sobre la cognición, el lenguaje y la visión del mundo. En cuanto a los métodos y técnicas de investigación se recurre al análisis etimológico y gramatical del náhuatl clásico y a la interpretación en su contexto histórico-cultural.

El segundo capítulo presenta consideraciones epistemológicas. Las facultades cognitivas humanas, después de larga evolución, emergen del estado animal y trascienden en el mundo de la función simbólica. En el sentido cultural, con lo imaginario se recobra la importancia de conocimientos codificados por la ideología y el poder. El saber, la creencia y la verdad entre conjuntos de conocimientos, varían en cada época y en culturas distintas. En este sentido adquieren la importancia de la consideración especulativa y comprensión de su estado epistemológico. Suponer y percibir otras maneras de pensar, con las cuales presentamos el encuentro de dos epistemes que nos permiten una exégesis de las fuentes alfabéticas y jeroglíficas reproducidas. De esta manera nos permite una interpretación más precisa del sentido implícito de la episteme náhuatl prehispánica.

El tercer capítulo considera la conceptualización en el náhuatl clásico, lengua de incorporación peculiar, que permite que una sola palabra constituya una frase. Esta característica de la lengua atañe no sólo a la formación lexical sino también a la conceptualización. Para el desarrollo de este capítulo llevamos a cabo un examen relativo a la necesidad de análisis etimológico y gramatical en la estructura de una palabra-oración en el náhuatl clásico, así como un estudio de su iconografía. En el sistema de signos nahuas, para expresarse logosilábicamente, se aprovecharon los íconos y sus valores fonéticos. La comprensión de la lógica interna del náhuatl clásico facilita la interpretación del significado exteriorizado en las raíces intrínsecas y en el origen de los conceptos.

En los capítulos cuarto y quinto, se aborda el tema del modelo cultural forjado a partir de la observación de la naturaleza especialmente, en nuestro caso, enfocándose al Sol. Si bien la naturaleza existe objetivamente, el ser humano no la capta tal cual, sino que la entiende por medio de una estructura cultural, resultado de su relación milenaria con la naturaleza que al mismo tiempo se vuelve parte de la propia cultura. Bajo el modelo cognitivo los fenómenos naturales se manifiestan de distintas formas, y entre sus fuerzas mismas -*kratofanía* (κράτος + φάνεια)- destacan algunos de los comunes como sagrados (ιερός).

El modelo cultural náhuatl se desarrolla a partir de la observación del Sol, como un elemento físico, puede estudiarse de dos maneras: una como “verticalidad”, que nos permite comprender que el modelo se basa en el transcurso diario del movimiento solar, y el otro modo es el del “curso anual”, que observa los movimientos horizontales, que forman el calendario de horizonte. Como resultado de tales observaciones, los tres calendarios característicos, *Tonalpohualli* (la cuenta de los días), *Cempohuallapohualli* (la cuenta de las veintenas), y *Xiuhpohualli* (la cuenta de los años), se habían expresado como un modelo auténtico en los signos calendáricos, en el orden espacio temporal del cosmos, como en la imagen de la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer* integrado en una imagen esquematizada. De esta manera, con el modelo cultural en torno al Sol, se puede entender el concepto de la tetralogía cosmológica y el espacio-tiempo levógiro.

Estos conceptos y modelos estudiados nos permiten ver el quinto Sol, *Nahui Olin Tonatiuh*, Sol cultural, como el dios primordial de la cultura náhuatl. En este sentido, el Sol *Tonatiuh* fue el principal regente que genera el tiempo y el espacio en el orden cósmico en su transitoriedad en cuatro fases, el cronotopo de los seres humanos en el mundo náhuatl.

El sexto capítulo aborda el tema del dios tribal del pueblo mexicana, *tlahtohcateotl Huitzilopochtli*. Primero, se realizan algunos análisis etimológicos

y gramaticales en el náhuatl clásico de los nombres *Huitzilopochtli*, *huitzilin* y *opochtli*, que se entienden como una conceptualización según la lógica interna del idioma propio. A partir de este punto la existencia del dios tribal del pueblo mexica se identifica con los conceptos de *huitztli*, *tonameyotl*, *xihuitl* y *xiuhuitzollí*, estrechamente vinculados al modelo cultural de este pueblo. De esta manera, se emplea el análisis simbólico y mitológico en relación con la existencia del dios tribal del pueblo en los siguientes subtemas a fin de esclarecer la relación entre *Tonatiuh* y *Huitzilopochtli* en el esquema cósmico y en el modelo cultural náhuatl.

El séptimo capítulo explora la conceptualización de *Huitzilopochtli* *Tonatiuh* como prototipo con sus ejemplos, a partir de los resultados del análisis obtenido en los capítulos anteriores. Se entiende a *Huitzilopochtli* como prototipo del *tlahtoani* y del guerrero (*yaotequihua*) según su modelo cognitivo idealizado. A partir de lo anterior y atendiendo a las experiencias históricas del pueblo mexica, se hizo una recolección de recuerdos ejemplares con los guerreros caídos en la guerra.

El *tlahtoani* mexica se identifica y representa a su *tlahtohcateotl* *Huitzilopochtli* *Tonatiuh*. Con el prototipo de su dios tribal el *tlahtoani* mexica elabora su modelo ejemplar, lo que se identificará en los casos del *Teocalli* de la Guerra Sagrada, la Piedra del Sol, la Piedra de *Tizoc* y la del Antiguo Arzobispado. De la misma manera, los guerreros mexicas establecen sus modelos ejemplares con el mismo prototipo de *Huitzilopochtli* por ser *Yaotequihua*, el guerrero. La recolección de los ejemplares tras procesos históricos, expresados en cantos y ritos, se muestra en los guerreros que habían caído con los casos de *Huehue Tlacahuepan*, *Ixtlilcuechahuac*, *Tlacahuepan*, etc.

El último capítulo aborda el tema de la conciencia mito-histórica del pueblo mexica que llega a plasmar su percepción del pasado en las expresiones y en los procesos históricos grabados en la memoria colectiva o pintados. De esta manera la historia “ejemplar” buscaba la conciencia repitiéndose y manteniendo

presente su experiencia histórica (*tlahtolotl*). Los mexicas narraron lo que percibían de su historia basándose en su sistema cognitivo. Este antecedente es de suma importancia para esta tesis interesada en realizar una peregrinación desde su origen y a su metamorfosis en *Coatepec* que se proyecta en México-Tenochtitlan como el Templo Mayor.

De esta manera, la exploración se inicia atendiendo a la forma en que los mexicas reproducen la tradición y la vida ritualizada, de acuerdo con el modelo formado en torno al Sol *Tonatiuh*, prototipo de su dios tribal. Al retomar el modelo cultural de la antigua tradición náhuatl, el pueblo mexica lo puede configurar en una nueva imagen conceptual para sí mismo. En esta presentación de su propia perspectiva denominada como *Huitzilopochtli*, o sea *Tonatiuh Yaotequihua*, se podría identificar el modelo cultural en el que se forjan los modelos ejemplares del pueblo mexica. En esta nueva interpretación de los mexicas nos aproximaremos a la episteme náhuatl prehispánica.

Capítulo 1. Enfoque teórico y metodológico

*Quin oc ca tlamati noyollo:
yehua niccaqui in cuicatl,
nic itta in xochitl:
¡Ma ca in cuetlahuiya!*

Por fin lo comprende mi corazón:
escucho un canto,
contemplo una flor:
¡Ojalá no se marchiten!¹

En este capítulo se enuncian los principios teóricos y metodológicos de la investigación. El marco teórico se define considerando el distanciamiento ideológico que deriva de los diferentes esquemas conceptuales subyacentes a cada lengua y a una episteme. En la traducción de un texto, la interpretación puede llevar al lector a la ilusión de que está entrando en contacto con el texto original. Al traducir, siempre existe el riesgo de que ocurra un espejismo que distorsione el aparato conceptual del texto en su idioma original. Por tanto, es necesario que **los conceptos sean interpretados a la luz de su lógica interna.**²

En este sentido, el capítulo considera el problema de la conceptualización en una lengua específica: el náhuatl clásico.³ La conceptualización se conforma

¹ Miguel León-Portilla, 2002. *Nezahualcóyotl / Poesía*, estudio preliminar, versión y notas, pp.62-3.

² He extendido esta idea a través de la lectura de los libros de Richard Andrews, 2003a, *Introduction to Classical Nahuatl*, pp. 3-23, y William A. Foley, 1997, *Anthropological linguistics*, pp.169-178.

³ El término náhuatl clásico, aplicado en este estudio, se refiere al náhuatl imperante en la época del encuentro de dos mundos en el Altiplano Central, principalmente el de los mexicas y otros pueblos vecinos nahuas como

de acuerdo con la convención cultural y por la “estructura semántica”⁴ de una expresión lingüística. La lengua es simbólica, abstracta y está permeada de convenciones sociales. De acuerdo con la lingüística cognitiva, **“la cognición forma el lenguaje y el lenguaje forma la cognición.”**⁵ Asimismo, la conceptualización **“constituye un aspecto determinante del lenguaje y de su relación con el pensamiento,”** sin embargo, **“restringida tanto por la convención como por la propia experiencia,”**⁶ por lo que se requiere interpretarla desde un contexto histórico-cultural.

Para comprender el esquema conceptual a través de la lengua y de la episteme imperante en la cultura náhuatl tomaremos como instrumentación teórica de análisis a la lingüística cognitiva, cuya definición es: “una forma conjunta para conformar las bases epistemológicas y metodológicas de este paradigma lingüístico,”⁷ en el que se incorpora un gran abanico de datos de otras disciplinas como la psicología y la antropología. Bajo este criterio, se requiere una revisión del paradigma de la lingüística cognitiva o modelo cognitivo lingüístico como el marco teórico del estudio. Más adelante se explican los métodos y técnicas aplicados en la investigación.

tetzcoanos, xochimilas, etc. También se considera la diferencia gramatical entre el náhuatl clásico y el náhuatl de las variantes actuales.

Es necesario conciderar, al momento de mencionar el náhuatl clásico, el sentido sensible entre el náhuatl culto (*tepillahhtolli*) y el cotidiano (*macehuallahtolli*) y “el náhuatl urbano” del período mencionado. Véase Una Canger, “El nauatl urbano de Tlatelolco/Tenochtitlan, resultado de convergencia entre dialectos. Con un esbozo brevísimo de la historia de los dialectos”, *ECN*, núm. 42, pp.243-258.

⁴ Ronald W. Langacker, 1987, *Foundations of Cognitive Grammar*, p.493.

⁵ Zoltán Kövecses, 2006, *Language, Mind, and Culture*, p.334.

⁶ William Croft y D. Alan Cruse, 2008, *Lingüística cognitiva*, p.105.

⁷ Iraide Ibarretxe-Antuñano, 2013, “La lingüística cognitiva y su lugar en la historia de la lingüística,” p.256.

1.1. Marco teórico y conceptual: cognición, lenguaje y visión del mundo

La relación entre el lenguaje y la cognición es un tema académico recurrente. La lingüística cognitiva percibe el lenguaje como una capacidad integrada en la cognición general. Esta perspectiva es el postulado principal de esta corriente. Asimismo, la lingüística cognitiva comprende un conjunto de ideas comunes sobre el lenguaje y la cognición general, que se incorporan a otras disciplinas de las ciencias cognitivas.

Aunque la lingüística cognitiva es una corriente relativamente reciente, el estudio sobre la relación entre el lenguaje y la cognición tiene una historia más larga. Desde el siglo XIX, **Wilhelm von Humboldt (1767-1835)** empezó a investigar el lenguaje como “visión del mundo (*Weltanschauung*).” La idea es que el lenguaje podría influir en el pensamiento, que conforma lo que se denomina *relatividad lingüística*.⁸

Después, el antropólogo de origen alemán **Franz Boas (1858-1942)** fundamentó la antropología y la lingüística en el trabajo de campo entre culturas y lenguas, por lo que, por primera vez, las ideas de Wilhelm von Humboldt fueron investigadas con bases empíricas.⁹

Posteriormente, para el antropólogo lingüista **Edward Sapir (1884-1939)**, “sólo en el lenguaje se despliega todo el potencial del pensamiento. El verdadero pensamiento conceptual es imposible sin el lenguaje porque está mediado simbólicamente y no es un simple mapeo de una experiencia sensible.”¹⁰

Benjamin Lee Whorf (1897-1941), discípulo de este antropólogo lingüista, sostuvo la idea de que vemos al mundo filtrado a través de las categorías

⁸ William A. Foley, 1997, *Anthropological linguistics. An Introduction*, pp.169-178.

⁹ *Ibíd.*, p.194.

¹⁰ *Ibíd.*, p.198.

semánticas de nuestro lenguaje nativo.¹¹ De este modo, los principios de “la relatividad lingüística” sostienen que la estructura de un lenguaje influye en la visión que se tiene del mundo o en la cognición de sus hablantes. Esto se conoce como **la hipótesis de Sapir-Whorf**, la cual establece la existencia de cierta relación entre las categorías gramaticales del lenguaje que una persona utiliza y la forma en que la persona entiende y conceptualiza el mundo.

No obstante, el surgimiento de fuertes tendencias teóricas universalistas en la lingüística (antropológica), inspiradas en la obra de Noam Chomsky (*Syntactic Structures*, 1957), y la de B. Berlín y P. Kay (*Basic Color Terms*, 1969), llevó a que el relativismo lingüístico fuera marginado. El estudio sobre el color, *The linguistic Significance of the Meaning of Basic Color Terms*, con el resultado de “ciertos principios universales”¹² reforzó la tendencia dominante universalista.

A lo largo de los años, el consenso ha oscilado entre la aceptación y el rechazo de la hipótesis de Sapir-Whorf. **En un estudio reciente, “Language, thought, and Color: Whorf was half right”, 2009, Terry Regier y Paul Kay rectificaron: “los hallazgos recientes sobre el nombre y la percepción del color, y argumentan que en el dominio semántico la hipótesis de Whorf solo es correcta a la mitad.”**¹³ Dichos autores concluyen que: (1) el lenguaje del color influye en la percepción del color, principalmente en la mitad del campo visual y (2) el significado del color a través de los idiomas está formado por fuerzas universales y específicas de las lenguas.¹⁴

¹¹ Terry Regier & Paul Kay, 2009, “Language, thought, and Color: Whorf was half right”, p.439.

¹² Paul Kay & Chad K. McDaniel, 1978, “The Linguistic Significance of the Meanings of Basic Color Terms”, *Language*, vol. 54. no. 3, Linguistic Society of America, p.610.

¹³ Terry Regier & Paul Kay, 2009, *op. cit., ibíd.* Traducción propia.

¹⁴ *Ibíd.*

En otros términos, podría decirse que gran parte de nuestro mundo perceptivo puede ser visto a través de la lente de nuestro idioma nativo y, la otra parte, sin ese filtro lingüístico. Aun así, en los descubrimientos recientes los lingüistas resaltan el hecho de que “ninguno de estos hallazgos está enmarcado por el tradicional universalista frente al relativista del debate sobre el lenguaje y la percepción, y ninguno de ellos se siente particularmente cómodo con él. En cambio, estos hallazgos sugieren nuevas perspectivas sobre la relación entre el lenguaje y la percepción.”¹⁵

Bajo el criterio de la corriente cognitiva podría entenderse la hipótesis relativista de dos maneras: a) determinismo lingüístico (el lenguaje determina el pensamiento) y b) relatividad lingüística (los hablantes de diferentes lenguas piensan diferente).¹⁶ Por consiguiente, “La estructura de un lenguaje puede influir, no determinar, el modo en que los hablantes realizan cierto proceso cognitivo, porque la estructura de un lenguaje influye sobre la forma de configurar la información.”¹⁷

En la lingüística cognitiva se menciona frecuentemente la obra de Lakoff y Johnson, *Metaphor we live by*, 1980 (*Metáforas de la vida cotidiana*), para ubicar el inicio de esta corriente. Posteriormente, por la publicación de dos obras clásicas, la de George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind* (1987) y la de Ronald W. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar. vol. I. Theoretical Prerequisites* (1987), se expresa plenamente el enfoque teórico y metodológico de dicha postura lingüística.

¹⁵ *Ibid.*, p.445. Traducción propia.

¹⁶ Vyvyan Evans & Melanie Green, 2006, *Cognitive Linguistics*, p.96.

¹⁷ *Ibid.* Traducción propia.

Siendo la lingüística cognitiva un estudio interdisciplinario y considerando sus principios teóricos y metodológicos, se podría destacar el postulado de que el lenguaje es una capacidad integrada a la cognición general. Este es el punto más destacable frente a la tradición lingüística generativo-transformacional, en particular, ante la autonomía del lenguaje. Más aun, para los cognitivistas, el lenguaje no se estructura arbitrariamente en su relación simbólica, que es el postulado principal de la lingüística estructural saussureana. La corriente cognitivista se expresa como: “El tener un significante que realice un significado en una lengua determinada **no es arbitrario sino motivado.**”¹⁸ Es decir, “**la corporeización se define como la motivación** más o menos directa del lenguaje en nuestra experiencia corpórea, física, social y cultural.”¹⁹

El postulado fundamental de la lingüística cognitiva es que el lenguaje es el instrumento semántico que permite la conceptualización de la cognición general de los seres humanos. Las obras de George Lakoff y Ronald Langacker, antes mencionadas (*Women, Fire, and Dangerous Things, What Categories Reveal about the Mind, y Foundations of Cognitive Grammar. vol. I. Theoretical Prerequisites*), son esenciales para comprender el enfoque teórico y metodológico de dicha disciplina.

Entre los conceptos básicos de la lingüística cognitiva, en esta investigación aplicaremos los siguientes: a) conceptos de la categorización basada en prototipos y en ejemplares, b) teoría de la metáfora conceptual, c) modelo cognitivo idealizado, y d) gramática cognitiva.

El concepto de las categorizaciones basado en prototipos se originó a mediados de los años setenta con la investigación psicolingüística de Eleanor

¹⁸ Iraide Ibarretxe-Antuñano, 2013, *op. cit.*, p.254.

¹⁹ *Ibíd.*

Rosch.²⁰ Según este modelo, las categorías son “entidades graduales, en las que hay elementos que ocupan la posición central, los denominados *prototipos*, y que comparten más información entre sí que otros elementos, que aun siendo incluidos dentro de la categoría, ocupan posiciones menos centrales, más periféricas, los elementos *marginales*.”²¹

Además, el concepto de “categorización” basado en modelos ejemplares se reconoce como el más representativo y distintivo de una categoría. Según los modelos ejemplares, no se utilizan los prototipos centralizados abstractos en la forma en que se representan las categorías. En su lugar, se basan en “memorias ejemplares específicas.”²² Estas memorias se asocian a un nombre de la categoría.

La teoría de la metáfora conceptual emana del libro de Lakoff y Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, y corresponde a “un mecanismo cognitivo que se utiliza para procesar una información abstracta a partir de conceptos más concretos, simples y familiares.”²³ La metáfora es un fenómeno cognitivo y no sólo figuras retóricas. En la misma teoría, la metáfora debe ser analizada como un mapeo entre dos dominios, original y destino. La proyección metafórica relaciona entidades de dominios diferentes, en el que un dominio se representa conceptualmente en términos de otro.

En el modelo cognitivo idealizado todos los conceptos están basados en una estructura de conocimientos enciclopédicos. No es posible establecer una separación tajante entre significado lingüístico y significado extralingüístico. Es más una visión enciclopédica del significado que una definición de diccionario. También el conocimiento del lenguaje, según el modelo cognitivo, está

²⁰ Eleanor Rosch, 1978, “Principles of Categorization”, pp. 27-48.

²¹ Iraide Ibarretxe-Antuñano & Javier Valenzuela, 2016, *Lingüística cognitiva*, p.15.

²² Zoltán Kövecses, 2016, *op. cit.*, pp.26-27.

²³ María Josep Cuenca y Joseph Hilferty, 1999, *Introducción a la lingüística cognitiva*, p.24.

íntimamente relacionado con el conocimiento del mundo que se conforma desde los modelos cognitivos.

La semántica cognitiva es un estudio lingüístico orientado al enfoque psicológico y cognitivo general. Enfatizar la importancia de la semántica es uno de los rasgos más definitorios de la lingüística cognitiva.²⁴

La semántica cognitiva presenta diferentes propuestas teóricas que intentan dar cuenta del significado, y plantea que **no hay ningún significado convencional fuera del contexto.**

En este sentido, la gramática cognitiva se enfoca en la semántica. Es decir, **la gramática funciona en la conceptualización.** Esta es una teoría gramatical desarrollada que tiene la visión conceptualista del significado lingüístico de Ronald Langacker. La gramática del lenguaje particular que se habla afecta la forma en que se piensa acerca de la realidad. En este aspecto, la gramática refleja una característica esencial de la cognición humana y “el análisis gramatical resulta ser una herramienta esencial para el análisis conceptual.”²⁵

Langacker añade: “Lo que distingue a la humanidad de otras criaturas es la medida en que la conceptualización trasciende la experiencia inmediata. Aunque fundada en tal experiencia, el mundo en que vivimos y hablamos está mentalmente construido a través de procesos que incluyen abstracción, integración conceptual y subjetivación.”²⁶ A través de la conceptualización, que nos permite construir y simbolizar, podemos comprender al mundo en toda su riqueza y complejidad.²⁷

²⁴ *Ibíd.*, p.16.

²⁵ Ronald W. Langacker, 2008, *Cognitive Grammar*, p.539.

²⁶ *Ibíd.*, p.540. Traducción propia.

²⁷ *Ibíd.*

1.2. Métodos y técnicas de investigación: Análisis etimológico gramatical y contexto histórico cultural

En el marco metodológico, nuestra investigación recurre al análisis etimológico y gramatical. A partir de éstos, se hace una interpretación desde el contexto histórico-cultural con el objetivo de observar la motivación que subyace en los conceptos lingüísticos.

La etimología es una disciplina lingüística que comprende el estudio del origen de las palabras, y es definida como “origen de las palabras, razón de su existencia, de su significación y de su forma.”²⁸ La etimología de “etimología” de la palabra, de acuerdo al autor del libro *Curso de lexicología*, es “el adjetivo ἔτυμος, que quiere decir ‘verdadero o auténtico,’ y el sustantivo λογος, que quiere decir ‘palabra.’”²⁹

Antes de la aparición de la filología comparativa y la semántica léxica en el siglo XIX, el estudio de la etimología ya se había enfocado a la búsqueda de las esencias y motivaciones que se hallan en el origen de las palabras. Actualmente, se le considera en la tradición de la lingüística histórica y se utiliza para referirse “simplemente al estudio de la historia de las palabras.”³⁰ El método etimológico moderno comprende la evolución diacrónica de la estructura morfológica y, con mayor énfasis, la evolución fonológica. En ocasiones, el estudio de cambio lexical es conocido también como etimología.³¹

La etimología moderna, con sus características actuales, se deriva de la lingüística estructural saussureana, con el signo lingüístico simbólico, al

²⁸ Real Academia Española, 2014, *Diccionario de la lengua española*.

²⁹ Luis F. Lara , 2006, *Curso de lexicología*, p.232.

³⁰ Terry Crowley y Claire Bower, 2010, *An Introduction to Historical Linguistics*, p.163.

³¹ *Ibíd.*, p.205.

introducir “las nociones de sistema y de campo léxico.”³² En el modelo estructural, la conexión entre el significado (concepto) y el significante (imagen acústica) es arbitraria, es decir, tiene una relación convencional en la que no hay ninguna relación intrínseca entre ambos.

En este sentido el estudio de la etimología antigua carecía de reconocimiento científico, por lo que los lingüistas modernos la calificaron como “etimología especulativa,”³³ orientada a la intención de encontrar “las causas de los significados de las palabras en la esencia de las cosas (etimología *ex causa*), y los orígenes o prominencia de las palabras (etimología *ex origine*).”³⁴

Ahora bien, ¿qué se puede hacer con la etimología? ¿en qué sentido se puede aplicar el estudio etimológico? **De acuerdo con la lingüística cognitiva, el lenguaje no se estructura arbitrariamente en su unidad simbólica lingüística sino, en gran medida, con la motivación.**³⁵ De este modo, la lingüística cognitiva plantea un punto de vista diferente sobre el lenguaje.³⁶ Este nuevo paradigma pretende constituir “un marco metodológico que facilite la descripción integrada de los diferentes aspectos que construyen el lenguaje.”³⁷

De los logros de la lingüística cognitiva, especialmente el concepto de motivación en el sistema simbólico lingüístico y el énfasis en la semántica, este trabajo se beneficia con el estudio etimológico e intenta una búsqueda de las motivaciones, las causas de los significados y los orígenes de las palabras, ya que en este estudio se postula la hipótesis de la lingüística cognitiva que se expresa como: “Las palabras no adquieren nuevos sentidos de manera caótica o por azar,

³² Luis F. Lara, 2006, *op. cit.*, p.233.

³³ Dirk Geeraerts, 2010, *Theories of Lexical Semantics*, pp.2-5.

³⁴ Luis F. Lara, 2006, *op. cit.*, pp.232-233.

³⁵ María Josep Cuenca & Joseph Hilferty, *op. cit.*, p.182.

³⁶ *Ibid.*, p.191.

³⁷ *Ibid.*

sino que el cambio del significado se guía por principios cognitivos determinables.”³⁸

La escritura del náhuatl clásico

El náhuatl hablado, desde los primeros tiempos del encuentro, principalmente en torno al Altiplano Central de México, había sido registrado en escritura latina por los frailes y, más tarde, por sus discípulos indígenas. Sin embargo, debido a los diferentes patrones aplicados a las distintas características lingüísticas de la lengua española, no pudieron mantener una forma unánime, y mucho menos la precisión fonética y fonológica.

Asimismo, los investigadores contemporáneos, incluidos los hablantes nativos, aplican diferentes normas a cada variante según su propia decisión o conveniencia. En este sentido, actualmente en México, para la lengua náhuatl no hay registro de una escritura normalizada en sentido común para abarcar las variantes. Por lo tanto, respecto al náhuatl empleado en este estudio es pertinente una consideración.

El aprendizaje de una lengua extranjera, del mismo modo que en su enseñanza, tradicionalmente se centran en los fonemas, prestando poca atención a los fenómenos suprasegmentales, orienta hacia los procesos sintéticos.³⁹ En el siglo XVI, después de la Conquista, para los frailes franciscanos la situación no fue distinta. Los fonemas /k^w/, /w/, /ç/, /λ/ que no existían en castellano pudieron capturarlos por la aplicación de dígrafos con cu, hu, tz, tl. Pero se frustraron los frailes gramáticos al enfrentarse al problema de acentuación porque no encajaba en el náhuatl la gramática de Antonio de Nebrija.⁴⁰ Además no atendieron a la cantidad vocálica de la lengua indígena.

³⁸ *Ibíd.*, p.182.

³⁹ Maximiano Cortés Moreno, 2002, *Didáctica de la prosodia del español: la acentuación y la entonación*, pp. 9-10.

⁴⁰ Una Canger, 2018, “(Changing) Word Prosody in Nahuatl”, pp.49-52.

Debía esperarse a otro estudio de los jesuitas, a finales del siglo XVI, con fray Antonio del Rincón. El primer gramático nativo mexicano dedicó una porción significativa en su libro, *Arte mexicana*, para la prosodia de su lengua materna. Primero, trata con mucha atención la cantidad vocálica (la cantidad de las sílabas) por distinguirla en 3 formas: larga, breve e igual. En estas sílabas de 3 duraciones distintas se entonaban 5 acentos diferentes: en las sílabas largas el agudo y el grave, en las breves el saltillo y el predominante, en las iguales el acento moderado.⁴¹

Para el hablante nativo de la lengua náhuatl de Texcoco, Antonio del Rincón, su idioma tenía caracteres distintos que el castellano, también, en la entonación que es un fenómeno prosódico más distinguible en la lengua ibérica.⁴² Los caracteres mencionados son los siguientes: en las palabras compuestas las partes componentes guardan el mismo acento que tenían, los derivativos conservan el acento de sus radicales de los que se derivan, los semipronombres tienen de por sí su acento.⁴³

Sin embargo, el estudio del nahuatlato fue demasiado breve y en su libro imprenta, *Arte mexicana* (1595), no estaba bien marcado todo lo que explicaban los fenómenos fonológicos suprasegmentales, posiblemente por la falta técnica de esa época. Medio siglo después, ya a mediados del siglo XVII, el gramático jesuita Horacio Carochi publica un libro más completo el que hasta ahora se considera como tal.

El fraile gramático aprovecha los logros del estudio del náhuatl de su tradición jesuita en el libro *Arte de la lengua mexicana con la de declaración de los adverbios della* (1645). Carochi explicó más claramente las marcaciones de la cantidad vocálica y el saltillo mencionados por su predecesor el gramático jesuita, en forma más sencilla. Las sílabas largas se marcan con una barra como en *mīlli* /m:li/, *ciuātl* /siwa:ʎ/ a diferencia de las que distinguía Antonio del

⁴¹ Antonio del Rincón, 1595, *Arte mexicana*, lib. V, cap.1.

⁴² Maximiano Cortés Moreno, 2002, *ibid.*

⁴³ *Ibid.*

Rincón como las agudas y las graves; las sílabas cortas y moderadas, sin marca. Para la acentuación aplicó un acento agudo (´), para las sílabas del saltillo o aspiración utilizó dos acentos: en medio de una palabra (˘) y en la última sílaba (ˆ). Los dos gramáticos consideraban el saltillo o el sonido oclusivo glotal como el morfema distinguible para diferenciar sílabas y la duración vocálica como un carácter distintivo en semántica.⁴⁴

Por estas razones y caracteres distintivos ⁴⁵ muchos lingüistas contemporáneos siguen aplicando la forma carochiana.⁴⁹ Aun así, en los variantes del náhuatl moderno después de no aplicarlo durante siglos, se ha perdido el contraste entre vocales cortas y largas,⁵⁰ además de la dificultad para captarlo, aun para los hablantes nativos.⁵¹ No obstante, la duración vocálica fonológica en este trabajo no se aplica sistemáticamente, solo se ha mostrado la duración vocálica larga con su representación gráfica (por ejemplo, *patla*; “cambiar” y *pātla*; “teñir”), cuando sirva para resaltar algún caso relacionado.

⁴⁴ Horacio Carochi, 1645, *Arte de la lengua mexicana con la de declaración de los adverbios della*.

⁴⁵ En estudios modernos se han realizado investigaciones para retomar el trabajo de Carochi. Es necesario mencionar las obras de J. Richard Andrews, *Introduction to Classical Nahuatl* y la de Michel Launey, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*.

⁴⁹ Michel Launey, 1992, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl* y Frances Karttunen, 1992, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Además, algunos estudiosos, para vocales largas las usan duplicándolas, al parecer es un absurdo en el sentido lingüístico náhuatl, lo que sería difícil aceptar, porque en el náhuatl no existe diptongos y cada vocal forma una sílaba. Interesados pueden consultar los siguientes libros: Severo Hernández, 2007, *Totlajtōlpialis. Diccionario náhuatl - castellano*; Cleofas Ramírez Celestino y José Antonio Flores Farfán, 2008, *Huehuetlatolli náhuatl. La palabra de los sabios indígenas hoy*.

⁵⁰ Una Canger, 2018, *ibid.*, pp.60-65.

⁵¹ En algunas variantes, como el *Mōsiehuali* de Tetelcingo, Morelos, todavía conservan la tonalidad vocálica en su manera distinta de escribir. Consúltese el diccionario y su gramática de Forrest Brewer y Jean G. Brewer (comp.), 1971, *Vocabulario mexicano de Tetelcingo, Morelos*. El lingüista David Tuggy T., 2002, explica muy claramente este tema vocálico en su libro, *Lecciones para un curso del náhuatl moderno, nawatl de Orizaba o de la Sierra de Zongolica*, pp.17-18.

Sobre todo en la mayoría de los textos antiguos, como fuentes originarias, no fueron registrados sistemáticamente. Algunos estudiosos han intentado recuperar la duración vocálica, pero las palabras reconocibles son muy limitadas. Además, algunas veces provocan confusiones por marcar como diferentes las mismas palabras.

Para el tema de la longitud vocálica en el náhuatl, este trabajo retoma la manera moderada.⁵² Aún sin aplicar la duración vocálica en la escritura gráficamente, no existe un problema riguroso debido a que se puede distinguir el significado. La paleografía citada del náhuatl es tal como está registrada en sus fuentes derivadas. Para citar e interpretar el texto en este estudio lo he normalizado. Aun así, en las citas textuales se han considerado como tal los textos originales en náhuatl, sin alteración alguna.

En lo que respecta a la lengua náhuatl, en este trabajo se emplean los siguientes fonemas para aplicarlos al estudio etimológico del náhuatl clásico: 8 vocales.⁵³ Las vocales largas se aplican cuatro grafemas (*ā ē ī ō*) o el símbolo /:/ para la vocal larga. En el náhuatl clásico, las vocales continuas no representan diptongos ni triptongos,⁵⁴ sino cada una se cuenta como una sílaba. Asimismo, se utilizan 15 fonemas para las consonantes: /*l n m s š y w p t k k^w λ ʔ φ č*/. Para representar la escritura del náhuatl clásico se usan, en esta investigación, dieciséis letras.⁵⁵ Los seis siguientes dígrafos se representan cada uno con un solo sonido: *ch, cu (cuh)/uc (cuh), hu/uh, qu, tz, tl*, respectivamente con el sonido /*č k^w w k φ λ*/.

⁵² Miguel León-Portilla, 2011, “Estudio introductorio a los *Cantares*”, *Cantares mexicanos I*, p.294.

⁵³ Las ocho vocales son: *a, ā (a:), e, ē (e:), i, ī (i:), o, ō (o:)*.

⁵⁴ En el náhuatl clásico los morfemas siguientes: *hu/uh, (h)u/u(h), cu(h)/(h)uc* no contienen fonemas vocales y deben identificarse con los alfabetos fonéticos. Todas las vocales se cuentan separadas y cada una forma una sílaba.

⁵⁵ Las 16 letras son: *a, c, e, h, i, l, m, n, o, p, q, t, u, x, y, z*.

La estructura de una lengua está moldeada y codificada por la gramática, debido a que en ésta se encuentran codificados los significados. Dependiendo de cómo se use la gramática en el lenguaje, se pueden distinguir dos definiciones: 1) sistema conceptual que pone más importancia al significado, y 2) sistema computacional que destaca la importancia de las combinaciones de signos.⁵⁷

El lenguaje es conceptualización para la gramática cognitiva, por lo tanto, el análisis gramatical constituye una herramienta esencial para el análisis conceptual. Así, el análisis gramatical permite identificar claramente las operaciones mentales inmanentes a los contenidos conceptuales.⁵⁸

En este trabajo, para el análisis gramatical del náhuatl clásico se aplican tres fórmulas lineales de “Cláusulas Nucleares Verbales (CNV)” y tres fórmulas de “Cláusulas Nucleares Nominales (CNN)”, propuestas por Richard Andrews.⁵⁹ Para estas fórmulas se utilizan los siguientes símbolos y siglas:

Fórmulas de Cláusulas Nucleares Verbales

1. #pers¹-pers²+va¹-va² (RAD)tmp+num¹-num²# (La valencia es diádica)
2. #pers¹-pers²+va (RAD)tmp+num¹-num²# (La valencia es monádica)
3. #pers¹-pers² -∅- (RAD)tmp+num¹-num²# (La valencia es vacante)

Fórmulas de Cláusulas Nucleares Nominales

1. #pers¹-pers²+est¹-est² (RAD)+num¹-num²# (El estado es diádico)
2. #pers¹-pers²+est (RAD)+num¹-num²# (El estado es monádico)
3. #pers¹-pers² -∅- (RAD)+num¹-num²# (El estado es vacante)

Símbolos y siglas aplicados en las fórmulas lineales de las cláusulas nucleares:

= Inicio y fin de cláusulas

⁵⁷ William A. Foley, 1997, *op. cit.*, p.29.

⁵⁸ Ronald W. Langacker, 2008, *op. cit.*, pp.539 - 540.

⁵⁹ Se puede consultar los detalles en el libro de J. Richard Andrews, 2003a, *op. cit.*, pp.45-60.

+ = Límite de las dos posiciones

∅ = Sin morfema

□ = Sin morfema irregular

*** = Forma hipotética o construida**

pers = personas (1^{ra}, 2^{da}, 3^{ra})

num = números (sg= singular, pl=plural)

tmp = tiempo

val = valencia, con objeto o sin objeto

est = estado, con posesivo o sin posesivo

RAD = radical de palabras

La conceptualización se encuentra restringida por la convención social y la propia experiencia histórica. El siguiente paso sería buscar las motivaciones que subyacen en estas convenciones culturales y experiencias históricas propias. En este sentido, la presente disertación aplica los conceptos lingüísticos estudiados en el contexto histórico-cultural. Los conceptos formados en su contexto con los que la cultura estructura la experiencia y da sentido al mundo.

Más aún, para interpretar el significado en el contexto, se basa el método de la iconografía y la iconología que ha desarrollado Erwin Panofsky,⁶⁰ especialmente en la interpretación del sistema pictográfico e íconos de la tradición náhuatl. La iconografía es la rama de la historia del arte que se ocupa de la significación de las obras de arte, en contraposición a su forma.⁶¹ El descubrimiento y la interpretación de los valores simbólicos constituye el objeto

⁶⁰ Erwin Panofsky, 2000, *El significado en las artes visuales*. En la historia del arte, este autor es un clásico que todo el mundo debería leer, pero en actualidad poco vigente. Comunicación personal con el Dr. Velásquez García. Este estudio para interpretar los datos iconográficos se concentra en torno del empleo de la glotografía del contexto náhuatl, en la jeroglífica.

⁶¹ *Ibid.*, p.45.

de la iconología.⁶² De este modo, más allá de revelar el estrato del saber antiguo, se requiere de la descripción de las condiciones de la episteme para encontrar el sentido inmanente a ella.

Los ejes metodológicos contenidos en esta propuesta incluyen una línea interpretativa basada en la búsqueda del significado y otra línea formativa orientada a la búsqueda del modo de generar el texto y su modelo cultural.

En síntesis, para la investigación se consideran técnicamente tres niveles de análisis:

- 1) estudio etimológico y análisis gramatical para captar la lógica interna en la lengua y comprender los conceptos del náhuatl clásico.
- 2) la interpretación de los conceptos lingüísticos en el contexto histórico-cultural para descifrar los códigos culturales que están tramados conforme a la convención social con la finalidad de acceder a la idiosincrasia cultural y a los fundamentos enraizados en sus modelos cognitivos idealizados.
- 3) la interpretación del sentido mitológico y genealógico con el objetivo de extraer los significados simbolizados bajo su modelo cultural. Es decir, en el contexto simbólico, **con un ejemplo gestado desde su modelo cognitivo idealizado como el prototipo, se motiva su mimetismo a través de la réplica de su modelo prototípico.**

Los diferentes esquemas epistémicos subyacentes a una cultura se revelan en sus expresiones monumentales -documentales y arqueológicas- y hechos históricos. Con los marcos teóricos y conceptuales revisados de “la cognición, el lenguaje y la visión cosmológica del mundo” iniciamos el análisis etimológico y gramatical de los textos en el náhuatl clásico. Desde luego interpretamos su episteme en su contexto histórico cultural.

⁶² *Ibíd.*, p.50.

Capítulo 2. Consideraciones epistemológicas

Entendemos el significado de una palabra
cuando la oímos o pronunciamos; lo captamos de golpe;
¡y lo que captamos así ciertamente es algo distinto
del 'uso' dilatado en el tiempo!

Ludwig Wittgenstein¹

En la evolución de la capacidad cognitiva en la historia de la humanidad sucedió un salto primordial. La habilidad de relatar los conocimientos con el lenguaje hizo la transición de una cognición biológica genéticamente heredada a un saber culturalmente definido. **El pensar y crear lo imaginario desde lo que ha adquirido del ambiente y de la experiencia se acumuló, en lo cultural, como símbolos, signos, etc.** Esta capacidad singular de representar en lo imaginario transformó los patrones sociales. En el libro *Sapiens, de animales a dioses*, el historiador *Y. Harari* lo denomina como “la revolución cognitiva” en la historia de los seres humanos.²

Tras un largo proceso evolutivo, las facultades cognitivas de los humanos se desarrollaron. Al respecto, el Dr. P. Johansson escribe que, al salir del estado animal “irracional”, el ser trasciende su situación biológica tomando conciencia de su presencia en el mundo mediante una habilidad adquirida: *la función simbólica*.³

¹ Ludwig Wittgenstein, 2017, *Investigaciones filosóficas*, p.87c.

² Yuval Noah Harari, 2014, *Sapiens. De animales a dioses*, Parte I. La revolución cognitiva.

³ Patrick Johansson, 2018, *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, p.31.

En la historia de los humanos la capacidad cognoscitiva destaca por su singularidad y peculiaridad: en general por su estructura biológica y en particular por su diversidad histórica. Sensorialmente se perciben los objetos exteriores y se conocen algunos sitios en el nivel individual como sujeto cognoscente. En el sentido de su relatividad cultural, con la cognición específicamente humana de lo imaginario, se crean conocimientos codificados por la ideología y el poder, es decir, un saber que es demarcado por la pauta social.

En la experiencia peculiar, sucesos de casos particulares y contingentes, se altera el campo epistémico, conjunto de conocimientos y valores, en cada época y en culturas distintas. Cada campo epistémico delimita la extensión del conocimiento que lo caracteriza. En el momento del encuentro entre los mundos europeo y mesoamericano se distinguieron dos aspectos esenciales de las respectivas epistemes: lo trascendente y lo inmanente.⁴

La percepción de otras maneras de pensar constituye el inicio para comprender a otros. Con el objeto de diferenciar esta otra forma de pensamiento es necesario conocer la episteme náhuatl antigua. Por tanto, resulta imprescindible considerar las fuentes testimoniales basadas en la episteme europea, además de los datos primarios prehispánicos.

En este sentido se requieren consideraciones epistemológicas en las que debemos tener presente el encuentro de las dos epistemes, lo que nos permite una exégesis de las fuentes alfabéticas en náhuatl y español, las pictográficas reproducidas y, además, una interpretación precisa del significado implícito en función de la episteme náhuatl prehispánica.

⁴ Patrick Johansson, 2019, “Año 1 *ácatl*, 1 caña (1519). Un encuentro de dos epistemes”, pp.13-17.

2.1. El encuentro de dos epistemes

El Dr. Johansson distingue claramente dos aspectos esenciales de las epistemes en la oposición trascendencia / inmanencia: la del mundo español con la mentalidad europea renacentista y la de los mexicas en la tradición mesoamericana.⁵ Cuando estos dos mundos se enfrentaron en 1519, año 1 *Acatl*, intervinieron plenamente las dos maneras de pensar o, mejor dicho, las dos epistemes. En función de sendos parámetros culturales, la irrupción de los españoles en el horizonte cultural mexica fue vista de manera distinta por los indígenas como *interna y necesaria*, anticipadas en un sentido periódico espacio-temporal, mediante presagios y profecías. El arribo de los españoles se inscribía en una temporalidad irreversible y en la mentalidad espacial expansionista como *externo y contingente*. En este encuentro, la cognición respectiva de ambas partes causó reacciones desiguales radicalmente distintas. La manera de pensar del otro, consecuencia de su epistemología, había evolucionado lentamente a partir de su experiencia.

2.1.1. La inmanencia y la trascendencia

Se perfila la postura existencial como una visión del mundo. Este principio se utiliza para describir el cosmos y a los seres humanos. Para comprender la cultura mesoamericana, el dualismo es considerado un pilar fundamental. Asimismo, la cultura europea tradicional tiende a utilizar la estructura binaria. El objetivo inmediato de esta sección es dilucidar la imagen conceptual que representa el "dualismo", que evolucionó de acuerdo con los parámetros culturales tanto mesoamericanos como europeos. Especialmente y

⁵ *Ibíd.*

en relación con el momento del encuentro, iniciamos con dos concepciones distantes: la inmanencia y la trascendencia.

El ser humano forma parte de la Naturaleza, del cosmos integrado. En su desarrollo, su voluntad se proyecta en la Naturaleza. Se destacan dos propiedades cognitivas distintas como polaridades o aspectos de los seres. Dependiendo de la perspectiva, el objeto y el sujeto se definen de diferentes maneras (figura 2.1).

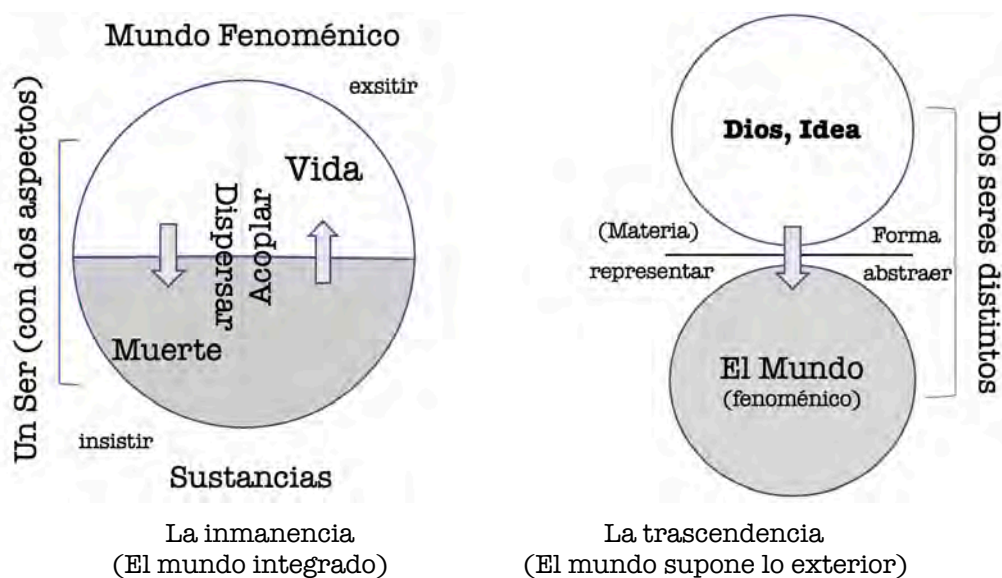


Fig.2.1. Esquemas simplificados de la inmanencia y la trascendencia.

En una cognición fundada básicamente en los sentidos es difícil librarse de los prejuicios relativos al conocimiento objetivo. Francis Bacon los clasificó en cuatro, de los cuales el primero refiere a la condición humana: ídolos de la tribu (*idola tribu*),⁶ prejuicios comunes a su especie, es decir, antropocentrismo. A su vez, el saber se intrinca con el problema de la creencia; el asunto es subjetivo y

⁶ Francis Bacon, 2009, *Novum Organum*, Libro I. Los prejuicios son ídolos: ídolos de la tribu (*idola tribu*: los del género humano), ídolos de la caverna (*idola specus*: los de la educación y hábitos), ídolos del foro (*idola fori*: los del uso del lenguaje) e ídolos del teatro (*idola teatri*: los de la fábula).

relativo, lo que es un concepto clave para el presente estudio sobre la aproximación de la episteme náhuatl prehispánica.

El filósofo inglés B. Russell inició su libro, *Los problemas de la filosofía*, considerando el problema de “apariencia y realidad”.⁷ El filósofo dice que si la indagación de la certeza se inicia con el conocimiento derivado de nuestras experiencias inmediatas resultaría con grandes probabilidades de error. La forma “real” no es lo que vemos; es algo que inferimos de lo que vemos. Así, lo que vemos y tocamos directamente es simplemente una “apariencia”. Si la realidad no es lo que aparenta, “lo único que sabemos de ella es que no es lo que aparenta”.⁸

En la cognición general el sujeto cognoscente percibe el mundo exterior como objeto. En esta dualidad -dos caracteres distintos del sujeto y del objeto- se construyen varias formas epistemológicas e imágenes conceptuales diferentes. En otras palabras, en la oposición de la estructura binaria, el objeto y el sujeto, destacan posturas existenciales para prevalecer en la inmanencia o en la trascendencia. Lo inmanente se define como lo que es “inherente a algún ser o va unido de un modo inseparable a su esencia” (DRAE); lo trascendente, en contraste, se refiere a lo que está más allá de los límites naturales. Por la prevalencia de sus perspectivas proponen las formas de conocimiento: abstraerlo de los objetos o construirlo por estructura cognitiva en el sujeto mismo.

La inmanencia indígena

En el mundo indígena prevaleció la inmanencia en el orden cosmológico. Según la cosmogonía de los nahuas antiguos, la Tierra fue el centro del cosmos. El cielo se elevó desde la Tierra. El Sol y la Luna también salieron del centro de

⁷ Bertrand Russell, 1995, *Los problemas de la filosofía*. pp.1-21.

⁸ *Ibíd.*, pp.18-21.

la Tierra, en la hoguera divina. Es decir, el cosmos náhuatl antiguo que existía *in illo tempore* se desdobló de sí mismo.

El saber náhuatl antiguo se basa en el conocimiento adquirido al percibir las sensaciones naturales y en su experiencia directa con su ambiente. La experiencia en el escenario natural se representa en esquemas culturales distintos en cada estado epistemológico. Así, en la superficie de la Tierra un observador puede contemplar el Sol que sale de un horizonte y se pone en el otro horizonte. Proceso que se repite alternativamente: una vez ilumina y otra vez oscurece.

Los paradigmas eidéticos están plasmados en los relatos míticos, en la cosmogonía. En un manuscrito español traducido al francés, *Histoire du Mechique (Hystoyre du Mechique)* -tal vez una versión alfabética de los libros pictográficos prehispánicos- se menciona un escenario que comprendieron los nahuas antiguos en su propio contexto cosmogónico:

Dos dioses, *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*, bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, *Tlalteuctli*, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje; y antes de que llegaron abajo, ya había agua, la cual no saben quién la creó, sobre la que caminaba esta diosa. Lo que viendo los dioses, se dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la Tierra”; y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron a cielo.⁹

Había una diosa llamada *Tlalteotl*, que es la misma Tierra, la cual según ellos tenía figura de hombre, [aunque] otros dicen que de mujer, por cuya boca

⁹ *Histoire du Mechique (Hystoyre du Mechique)*, 2002, pp.151-153.

entró el dios *Tezcatlipoca*, mientras que su compañero *Ehécatl* entró por el ombligo; y ambos se reunieron en el corazón de la diosa, que es el centro de la Tierra. Y habiéndose reunido formaron el cielo muy pesado, por cuya causa muchos otros dioses vinieron a ayudarlos a levantarlo; y después que fue levantado adonde se encuentra al presente, algunos de ellos se quedaron sosteniéndolo para que no se cayera, lo cual ellos dicen que se hizo el primer día del año.¹⁰

Según este mito cosmogónico de la tradición náhuatl, la Tierra, *Tlalteuctli*, al dividirse en dos partes, en forma helicoidal, constituyó el cosmos, el universo náhuatl. *In illo tempore*, la deidad *Tlalteuctli* estaba andando allá. **El inicio se causó por desintegración de la Tierra en dos partes: este desdoblamiento fue la propiedad invariable en el dualismo inmanente como la ‘gemelidad’ incipiente¹¹ en términos levistraussianos.**

Las dos fuerzas fundamentales, opuestas y complementarias, se encuentran en todos los seres. Estos dos principios a veces se oponen, otras veces se fusionan entre sí. Los principios duales pueden ser también como la luz y la oscuridad que alternan en orden; cuando interviene una perspectiva, o se configura una imagen, se perfila solo un aspecto destacado, el día o la noche. Las dos fases se consumen y se generan, evolucionan e involucionan, es decir, forman un equilibrio dinámico. El desequilibrio es circunstancial, cuando uno aumenta en exceso fuerza al otro a concentrarse. **Estas transformaciones son relativas en transitoriedad. Las fases en transitoriedad, todas con espacio-tiempo alternado, donde nace vida y desvanece muerte.** Cuando una fase llega a su máxima expresión, inicia la transformación a la siguiente fase.

¹⁰ *Ibid.*, p.147.

¹¹ Claude Lévi-Strauss, 1987, *Mito y significado*, p.53.

La concepción dual de la tradición náhuatl, en conciencia gemelar, se enuncia por el esquema de la imagen de *Omeyocan*: lugar de día y noche, de *Tlaloc* y *Huitzilopochtli*. La superficie de la Tierra, *tlalticpac*, es por donde alternan el día y la noche, *tonayan* y *yohuayan*. **Trás la gemelidad incipiente, cada ser en sí mismo insiste en su carácter doble.**

En la parte superior del Templo Mayor están colocados *Huitzilopochtli* y *Tlaloc*, dos personajes distintos, uno ígneo y otro acuático. En la cima del cerro primordial, *Coatepetl*, se encuentra el dios tutelar mexicana, *Huitzilopochtli* (*in icpac coatepetl in ompa ca Huitzilopochtli*).¹² **El propio dios *Huitzilopochtli* proviene de la incipiente gemelidal -semejante a gemelos, hermanos de la misma madre- con la deidad *Coyolxauhqui*, Luna. El nombre mismo de *Huitzilopochtli* está formado por un carácter celeste, *Huitzilin*, ave colibrí y la divinidad acuática *Opochtli*, avatar de *Tlaloc*.**¹³ Desde esta lógica interna, en la cumbre de la pirámide truncada se muestran dos templos. El propio cerro primordial, *Coatepetl*, representa al útero del que crece y nace el dios *Huitzilopochtli*. La matriz primordial donde crece el nuevo sol alude al concepto *Tonacatepetl*, bodega primordial, del cual derivan los sustentos para los hombres. Los principales actores para obtener el sustento en el *Tonacatepetl* fueron *Quetzalcoatl* y el propio *Nanahuatl*, en el futuro Quinto Sol. En forma de doble pirámide, el Templo mayor o el monte sagrado servía de prototipo en el mundo existencial, *Tlalticpac*.

Nuestro conocimiento está organizado por medio de pautas llamadas “modelos cognitivos idealizados”, cuyas estructuras y los efectos de los

¹² *Códice Florentino*, 1979, Lib. II., fol.107r.

¹³ Sobre este tema los doctores Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, 2009, *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición mesoamericana*, realizaron un minucioso y detallado estudio en etnohistoria y arqueología. De esta obra, tomé la idea para aprehender la inmanencia y la trascendencia en el dualismo mesoamericano, sobre todo lo relativo a la pirámide truncada, pp. 343 - 370.

prototipos son subproductos de esa organización.¹⁴ **La conciencia del dualismo inmanente indígena se entiende a través del modelo cognitivo proposicional en su totalidad cosmológica.** En otras palabras, el marco de dualidad cosmológica concibe el mundo fenoménico y también a cada ser en sí mismo. **El conocimiento se forma, en esta estructura *a priori*, como un modelo cognitivo idealizado.**

De esta manera, el conocer es una aprehensión del mundo cognitivo indígena sensible. Buscaba comulgar el pensamiento que “no favorecía mucho la ‘ab(s)-tracción’ eidética y la subsecuente elucubración conceptual como eje de su conocimiento.”¹⁵ **La sensibilidad expresiva no se alejaba de la primera significación fáctica del sentido natural, la sensación estaba presente en la configuración cognitiva.**¹⁶

Así, el saber náhuatl se expresa con las palabras sensibles, en la significación primaria, que se elevan en su sentido convencional. **Normalmente en dos enunciados, binomio léxico, se levantan hilos que llevan a la textura de otra imagen con un nuevo sentido metafórico conceptual,**¹⁷ que expresa una nueva concepción o imagen del esquema convencional.

La metáfora conceptual es un modo cognitivo en el que un área semántica, el dominio fuente, se representa conceptualmente en términos de otro, el dominio destino. Conocimiento de un campo conceptual, generalmente concreto, o cercano a la experiencia física, para estructurar otro campo que suele ser más abstracto. Lakoff lo denomina como uno de los modelos cognitivos idealizados.¹⁸

¹⁴ George Lakoff, 1987, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind.* p.68.

¹⁵ Patrick Johansson, 2004, “¿Ie ixiloiocan, yn imiyaoayocan o acico tlatolli? ¿Ya llegó a jilote, ya llegó a mazorca el discurso?”, p.210.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ Sobre metáforas conceptuales, George Lakoff y Mark Johnson, 1986, *Metáforas de la vida cotidiana.*

¹⁸ George Lakoff, 1987, *op.cit.*, p.68.

Los caracteres más importantes de “metáforas conceptuales encuentran su motivación en nuestra experiencia sensomotriz del mundo.”¹⁹ Muchas de las metáforas conceptuales se perciben del entorno en el que vivimos y del cuerpo con el que las percibimos. Por esta naturaleza corporeizada y la metáfora conceptual se permite explorar lo que es universal y lo que es específico en las representaciones que ofrece un lenguaje.²⁰

En la expresión náhuatl, dos palabras fácticas, *in tilli in tlapalli*, que significan “negro” y “teñido”, la tinta negra y la tinta colorada, metafóricamente en forma de difrasismo,²¹ que sugiere *in tlahcuilolli*, que quiere decir la escritura pintada, y por extensión, *in tlamatiliztli*, se expresa la sabiduría como un *amoxtli* o códice que viene a ser un almacén de los saberes. El poseedor del saber, el *tamatini* es *tlileh tlapaleh*, el poseedor del negro y del colorado. La imagen de un sabio en la tradición náhuatl es *amoxhua*, que significa el dueño de libros.

El libro náhuatl, *amoxtli*, estaba escrito con tintas negra y colorada, que en conjunto, ambas fuerzas o corrientes contrarias se funden y se conforman en un modelo, *machiyotl*, que la gente sigue como ejemplo. En el testimonio de la antigua palabra, *huehuetlahtolli*, como “la expresión más profunda del saber náhuatl,”²² se revela el modelo para dar forma a su existencia, su modo de ser y de pensar, en el cual se guarda “el modelo, el ejemplo, la pauta, el dechado, la

¹⁹ Cristina Soriano, 2012, “La metáfora conceptual”, en Iraide Ibarretxe-Antuñano y Javier Valenzuela (dirs.), *Lingüística cognitiva*, p.103.

²⁰ *Ibid.*, p.119

²¹ El Dr. Garibay examinó una estructura característica en náhuatl que transmite una sola idea con dos enunciados similares, en su libro *Llave del náhuatl*, de lo que acertadamente llamó “difrasismo”. Ángel Ma. Garibay K., 1994 (1940), *Llave del náhuatl*, pp.115-116.

²² *Testimonios de la antigua palabra (Huehuetlahtolli)*, 1990, p.24. El libro menciona que “ellos y ellas -pipiltin- han de tener siempre presente los libros de pinturas, donde están el dechado, el modelo, la tinta roja, la sabiduría.” *ibid.*, p.29.

marca, el color negro, el color rojo, los libros, lo que se escribe, los dibujaron, los pintaron.”²³

Un razonamiento analógico básico comprende conceptos complejos y abstractos a partir de conceptos concretos que experimentamos en la vida diaria. El pensamiento analógico suele emplearse en las metáforas que no solo se limitan a la vida lingüística, sino que también influyen en la formación de la percepción cognitiva.

En este sentido, se incluyen mapeos metafóricos como modelo principal entre cuatro modelos cognitivos idealizados.²⁴ Las metáforas conceptuales, un giro de la percepción cognitiva a través de la metáfora, se consolidaron convencionalmente por el uso continuo por el pueblo y, a veces, por selección intencionada; la gente las eligió, continuó usándolas y reconociéndolas como tales. En otras palabras, las metáforas, que fueron seleccionadas estratégicamente por el pueblo y se arraigaron profundamente en su cultura, conforman las percepciones y los patrones de comportamiento que rigen la vida de la gente. Por lo tanto, para aproximarse a la episteme náhuatl prehispánica se requiere de la fragmentación analítica de las concepciones metafóricas en el náhuatl clásico que conduce al saber del modelo cultural de los antiguos nahuas.

La trascendencia europea

El sujeto del pensamiento soy yo, pero el entorno de este pensamiento son los otros, asociados con la estructura inconsciente, a través de la cual el "yo" es

²³ *Ibid.*, p.151.

²⁴ George Lakoff, 1987, *op. cit.*, p.68.

moldeado y determinado por otros. En el orden cosmogónico europeo, “el Dios cristiano trasciende el mundo que él creó *ex nihilo*.”²⁵

A su vez, el sistema cognitivo europeo, en relación con los hechos u objetos por conocer, **el objeto trasciende al sujeto cognoscitivo**. De acuerdo con el esquema tradicional del mundo occidental, la realidad -Dios o Idea- se representa en el mundo fenoménico y el sujeto adquiere el conocimiento por la abstracción conceptual de la realidad.

La asunción de la realidad, o los objetos, que contienen materia y forma se desarrolla en la noción de objetivación y la fragmentación analítica que conduce al progreso del conocimiento.

La episteme trascendente se distingue por dividir tajantemente objeto y sujeto, realidad y apariencia, Dios y humanos, etc. Todo lo fenoménico es simulacro de lo ideal y de Dios; la verdad se encuentra únicamente allende. En esta lógica los portadores de la creencia del saber, episteme trascendente europea, juzgaban y excluían a los otros.

La episteme española fue la de la Europa renacentista, o sea, de la trascendencia. En el estudio “Un encuentro de dos epistemes”, el Dr. P. Johansson explicó claramente los caracteres de la episteme occidental. La episteme trascendente se distingue por dividir tajantemente objeto y sujeto, realidad y apariencia, Dios y humanos, etc. En relación con los hechos u objetos por conocer, el objeto trasciende al sujeto cognoscitivo. De acuerdo con el esquema trascendente se representa en el mundo fenoménico y el sujeto adquiere el conocimiento por la abstracción conceptual de la esencia de la realidad. Así, el asumir la realidad, se desarrolla en la noción de objetivación y la fragmentación analítica que conduce al progreso en el conocimiento.²⁶ Al mismo tiempo, los portadores de la episteme trascendente juzgaban a los otros en vez de justificarse a sí mismos y excluían a la otredad.

²⁵ Patrick Johansson, 2019, *op. cit.*, p.14.

²⁶ *Ibíd.*

2.1.2. Otras formas de pensar

La teoría del conocimiento se denomina epistemología, y es una rama de la filosofía. El término epistemología deriva del griego *episteme*, conocimiento y *logos*, estudio. El conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo en determinadas épocas define a la episteme (DRAE). Estas relaciones unen, en un tiempo determinado, las prácticas discursivas que dan lugar a figuras epistemológicas.²⁷

En la filosofía moderna la epistemología es considerada una disciplina fundamental, según el filósofo Luis Villoro, al grado de que suelen distinguirse las corrientes filosóficas atendiendo a las respuestas que daban a sus problemas: racionalismo o empirismo, idealismo o realismo, fundamentalismo o escepticismo.²⁸

René Descartes (1596-1650) con la frase *cogito ergo sum* -pienso luego existo- estableció la capacidad de dudar y el pensamiento como base de la existencia, que es justamente lo que habían hecho los racionalistas, y así funda su primera certeza en el sujeto reflexivo. Luego, la obra de **Immanuel Kant (1724-1804)**, *Crítica de la razón pura*,²⁹ es la que conduce a una revolución epistemológica con su teoría del conocimiento en la historia filosófica occidental. Este filósofo logró un gran desarrollo en la historia de la cognición humana a través del giro copernicano de cambiar la posición del sujeto y el objeto.

²⁷ Michel Foucault, 1999, *La arqueología del saber*, pp.322-323.

²⁸ Luis Villoro (ed.), 2013, *El conocimiento*, p.11.

²⁹ Immanuel Kant, 2009, *Crítica de la razón pura* (bilingüe).

Kant argumentó que el mundo fenoménico que aparece ante nosotros no es la apariencia del objeto en sí mismo, sino la combinación del objeto y nuestra mente que lo percibe (figura 2.2B. Modelo de la cognición kantiana). Desde que Aristóteles definió las cosas como una combinación de forma y materia, los objetos siempre se han definido bajo la dicotomía de forma y contenido.

En la epistemología anterior a Descartes y Kant, el sujeto era sólo un estatus secundario. Allí el objeto fue el punto de partida y el centro de la cognición, alrededor del cual el sujeto giraba como un planeta. **En esta epistemología tradicional, el conocimiento se representa en el sujeto por la abstracción de la forma de la realidad que está compuesto en *hilemorfismo*, materia y forma.** La epistemología y la metafísica basada en ella abordan el problema de la verdad, de donde ésta se extrae de los objetos -Dios, Idea- y la **fiabilidad se fundamenta en su exactitud. Es decir, la verdad y la forma pertenecen a la realidad, el sujeto las descubre.**

Por lo tanto, Kant aclara la distinción entre fenómenos y noúmenos: concepto del límite de nuestro conocimiento.³⁰ Noúmeno es el concepto enteramente indeterminado de un ente inteligible, es decir de una cosa que no ha de ser pensada como objeto de los sentidos, sino solamente por un entendimiento puro como la cosa en sí misma.³¹

³⁰ *Ibíd.*, p.XLIV.

³¹ *Ibíd.*, p.284.

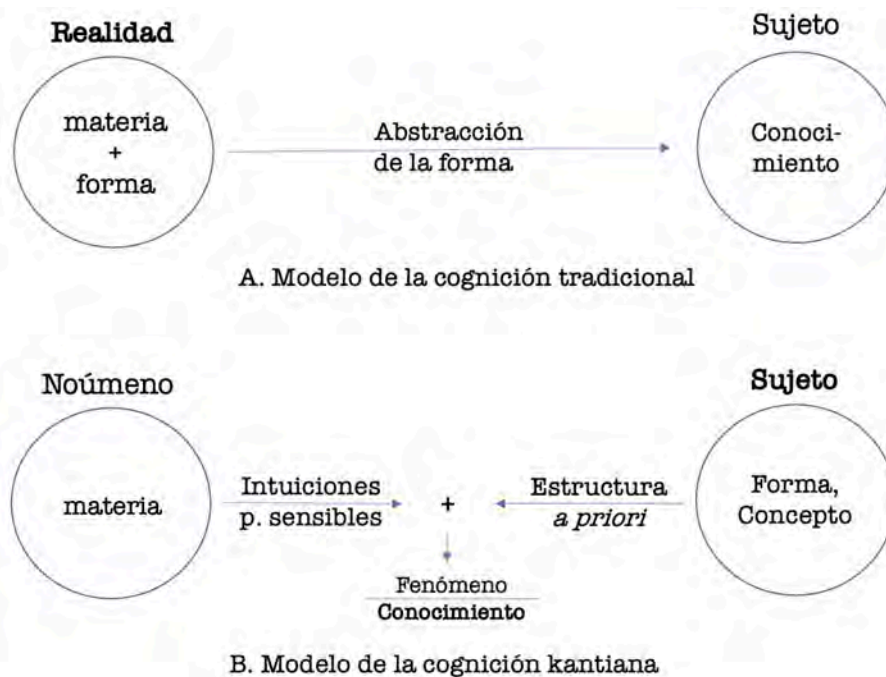


Fig.2.2. Giro copernicano del modelo cognitivo en la filosofía occidental.

Después de Descartes y Kant, en el flujo de la filosofía occidental - especialmente en el idealismo, la fenomenología y el existencialismo- el sujeto se convirtió en un estatus primario. En la epistemología kantiana el conocimiento surge de la combinación entre el sujeto y el objeto; **este último se nos ofrece en la percepción sensible, el primero proporciona la estructura del entendimiento.** El acto de conocer ya no es pasivo y factible sino que es **el sujeto cognoscente quien construye el conocimiento mediante la estructura a priori de sus facultades cognoscitivas:** actuación receptiva de la sensibilidad, impresiones sensibles, actuación interpretativa del entendimiento y concepciones.³² Así, la epistemología moderna se refiere a la manera de pensar cartesiana del sujeto cognoscente reflexivo y a la epistemología kantiana.

³² Joan Solé, 2015, *Kant. El giro copernicano en la filosofía*, pp.15-16.

En la epistemología moderna occidental es difícil eludir a Descartes y Kant. **Así, cada época y cultura asume su propio estado epistemológico, que evolucionó en su ambiente con su propia experiencia.** Especialmente, las sociedades tradicionales mantuvieron su visión del mundo, o cosmovisión, más congruente y sistemática en el orden cosmológico. **Esta visión se ofrecía en la formación del conocimiento como la estructura *a priori*, en la terminología de Kant, y modelos cognitivos idealizados de la lingüística cognitiva.**

2.2. El saber y los modelos cognitivos

El conocimiento se produce por el encuentro con nuestra conciencia del mundo cultural y nuestro compromiso perceptivo en el entorno físico. La estructura subyacente está anclada en modelos cognitivos idealizados.

2.2.1. El saber: la verdad y la creencia

La comunidad, por estar constreñida a sus normas sociales *per se*, puede ser culturalmente relativa. Las respuestas cognitivo-adaptativas a la demanda “bio-lógica” del ambiente, regulación de los intercambios funcionales con el mundo exterior, progresivamente de acuerdo con las necesidades socio-existenciales se transformaron en el saber propiamente humano a partir de esquemas cognitivos.³³

La teoría del conocimiento, que es “un proceso psíquico que acontece en la mente de un hombre, es también un producto colectivo, social, que comparten muchos individuos”,³⁴ más que su genética se examina un segundo sentido, la justificación y validez del conocimiento que puede dar razón a creerlo. En las

³³ Patrick Johansson, 2018, *op. cit.*, pp.29-30.

³⁴ Luis Villoro, 2002, *Creer, saber, conocer*, p.11.

comunidades epistémicas no todos los sujetos, individuos y empíricos, tienen las mismas habilidades.

Crear es un acto mental del saber en el interior de un sujeto o de una comunidad cognitiva. La creencia es sujeto del saber y el "saber" tiene distintos sentidos. Los conceptos epistémicos, "conocer" y "saber", se usan en semántica de distinta manera. En castellano dos verbos no suelen usarse con el mismo significado, igual acontece en otras muchas lenguas: "cognoscere" y "scire" en latín, "connaitre" y "savoir" en francés, "kennen" y "wissen" en alemán.³⁵ Complemento directo de "conocer" es siempre un sustantivo, un adjetivo sustantivado o un pronombre personal; "saber" puede ser una cláusula independiente (en el "saber que ...") o un verbo en infinitivo (en el "saber hacer ..."). Conocemos objetos o personas, sabemos que algunos objetos tienen ciertas propiedades, o bien sabemos hacer operaciones, pero no sabemos objetos ni sabemos personas."³⁶

Para conocer algo es preciso una experiencia personal y directa, pero saber algo, en cambio, no implica tener una experiencia directa. Conocer no es una suma de saberes sino una fuente de ellos; supone tener alguna clave para saber muchas cosas sobre algo, tener un modo de relacionar cualquier saber de algo con los demás. El saber es necesariamente parcial, el conocer aspira a captar una totalidad. Saber y conocer no se justifican de la misma manera. **El saber se justifica en razones objetivamente suficientes, el conocer en experiencias directas.** A diferencia del saber, las razones para conocer son individuales. El conocer no se justifica en razones objetivas, pero sí el saber.

El saber es compartible; nadie puede conocer por otro, cada uno debe conocer por cuenta propia. El conocer es intransferible, estrictamente personal. El saber puede consignarse en discursos razonados y anónimos; el conocer requiere del testimonio de quien conoce. Tanto el saber como el conocer son

³⁵ *Ibíd.*, p.197.

³⁶ *Loc. cit.*

disposiciones adquiridas. El saber exige una garantía objetiva, válida para cualquiera; el conocer se acompaña de una garantía personal. La condición para saber es creer y la creencia fue definida de esa suerte.³⁷

La cognición humana en estratos biológicos, en un primer sentido, se comparte con otros animales. En el sentido de la función simbólica, ideológica y del poder los saberes ya son dimensiones de lo cultural, relativos y característicos de sus esquemas cognitivos y patrones sociales.

En el náhuatl antiguo, el verbo simple *mati* engloba dos verbos del español: saber y conocer. Por el grado de capacidad de aglutinación en la lengua náhuatl, al añadir otros elementos de vocabulario, se forman nuevos conceptos. Así, al incorporar al verbo *mati* el sustantivo *ixtli*, cara o haz (A. Molina), se forma una nueva palabra *ixmati*, conocer a alguien o saber de vista; la adición del mismo sustantivo al verbo *tla-mati* forma la palabra *ixtlamati*, ser experimentado usando la razón y la prudencia.

Al fusionarse con el prefijo general *tla-*, el verbo *mati* genera *tlamati* que funciona como un verbo general de saber algo. En este sentido "algo" implica mucho más que el sentido lingüístico, porque el significado gramatical es esquemático,³⁸ considerándose como algo lo que tiene una base física e imaginación, tanto individual como fundamentalmente social. Al ser de naturaleza conceptual, el significado lingüístico comparte estas propiedades.

La presentación del concepto de *nahualli* en el *Códice Florentino* nos da su primera acepción como *tlamatini: in naoalli tlamatini*.³⁹ *Tla-* es un prefijo general que indica cosas como algo, por lo tanto *tlamatini* significa el que sabe "algo", es decir, el que domina una disciplina, un sabio. Así, la lógica semántica del náhuatl refleja una sensibilidad en la conceptualización. De modo que los

³⁷ *Ibíd.*, p.219.

³⁸ Ronald W. Langacker, 2008, *Cognitive Grammar*, p.539.

³⁹ *Códice Florentino*, 1979, Lib.X, fol.20v.

conceptos que el lenguaje nos permiten construir, simbolizan el mundo en toda su riqueza y complejidad.

2.2.2. El prototipo y los modelos cognitivos idealizados

El observador y el objeto son variables y se transforman constantemente. Nuestra capacidad perceptiva es bastante limitada lo que dificulta distinguir claramente los fenómenos percibidos. La apariencia del mundo natural es continua y analógica. La demanda de simplificar y clasificar los fenómenos ha persistido constantemente. Clasificar y agrupar las entidades y los sucesos es un acto mental de construirlos en imágenes conceptuales.

Categorizar es generalizar y abstraer determinadas propiedades de los objetos; es la capacidad cognitiva eficaz en el contacto con el ambiente. La eficacia reduce la complejidad cognitiva y con la identidad se consolida en su código cultural de manera cada vez más esquemática.

La teoría desarrollada de las ciencias cognitivas ofrece un modelo nuevo de categorización y una alternativa para el modelo tradicional que permaneció desde la época aristotélica. El concepto de las categorizaciones basado en prototipos se originó a mediados de los años setenta con la investigación psicolingüística de *Eleanor Rosch*.⁴⁰ Según este modelo, las categorías son “entidades graduales, en las que hay elementos que ocupan la posición central, los denominados *prototipos*, y que comparten más información entre sí que otros elementos periféricos, que aun siendo incluidos dentro de la categoría, ocupan posiciones menos nucleares, elementos *marginales*.”⁴¹ Un ejemplo de categorización de aves proporciona una imagen de la teoría de prototipos (figura 2.3).

⁴⁰ Eleanor Rosch, 1978, “Principles of Categorization”, pp. 27-48.

⁴¹ Iraide Ibarretxe-Antuñano y Javier Valenzuela, 2016, *Lingüística cognitiva*, p.15.

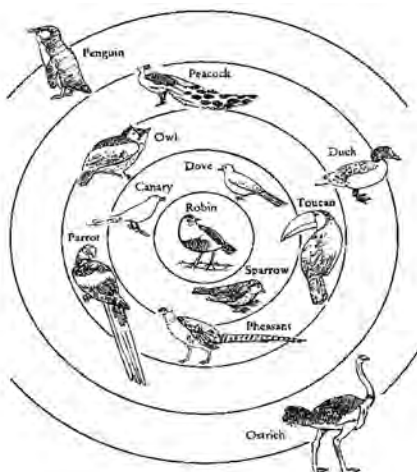


Fig.2.3. Categorización de aves en la teoría de prototipos,
Jean Margaret Aitchison, 1987, p.54.

El elemento central de la figura, el pájaro *Robin* (una familia de ave, *turdiae*),⁴² constituye el mejor ejemplar de la clase y el resto de los miembros se asocian a la categoría en función de su grado de semejanza con respecto al prototipo; representaciones semejantes a la imagen de ave prototipo, son seguidas muy de cerca por gorriones, canarios y palomas. Y más alejadas, las avestruces y pingüinos que se sitúan junto al borde exterior de la categoría.

Las palabras son resbaladizas con límites vagos y bordes difusos. Los humanos son capaces de lidiar con el significado borroso de las palabras, cuando es así y fluido en otras ocasiones. Es probable que analicen un ejemplo prototípico de una palabra y luego comparen cualquier nuevo ejemplo con las características del prototipo. El trabajo de Rosch sugiere que cuando las personas categorizan objetos comunes, no esperan que todos estén en pie de igualdad. Parecen tener alguna idea de las características de **un modelo ejemplar ideal**, un prototipo. Aun así, es difícil analizar las características de un prototipo, ya que los criterios de identificación se entrelazan con el conocimiento almacenado, marcos para comprenderlas.

⁴² Uso el término original en inglés, *Robin*, de la autora, Jean Margaret Aitchison, 1987, *Words in the Mind. An Introduction to the Mental Lexicon*, p.54.

La teoría de prototipos, con los estudios de *Wittgenstein* de las “semejanzas de familia”, se desarrolla en los “Modelos Cognitivos Idealizados”, dónde todos los conceptos están basados en una estructura de conocimientos enciclopédicos. No es posible establecer una separación tajante entre el significado lingüístico y el significado extralingüístico. También el conocimiento del lenguaje, según el modelo cognitivo, está íntimamente relacionado con el conocimiento del mundo que se conforma desde los modelos cognitivos.

De esta manera la categorización representa la generalización de nuestro comportamiento cognitivo. Estudios recientes respecto a la teoría de prototipos permiten comprender mejor la complejidad del mundo y, cada vez más, suponen mayor importancia a “la noción de ejemplar en lugar de la de prototipo”.⁴³ Se concentran en la entidad concreta, respecto al ejemplar específico (figura 2.4).

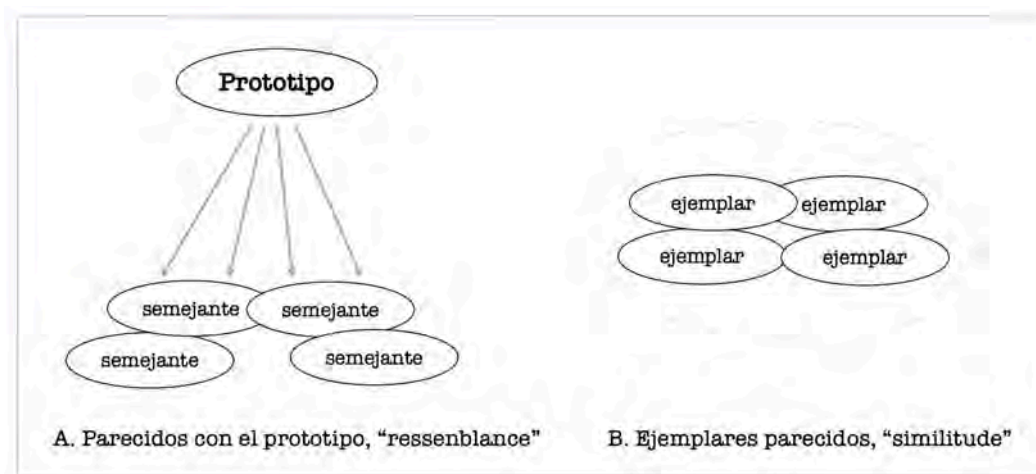


Fig.2.4. Prototipo y ejemplares:
Reproducciones “*ressemblance*” (Patrón A) con el prototípico
y ejemplares parecidos “*similitude*” (Patrón B).

El concepto basado en ejemplares se reconoce como el más representativo y distintivo de una categoría. Según los modelos ejemplares, no se utilizan los

⁴³ M. Victoria Escandell Vidal, 2007, *Apuntes de semántica léxica*, p.176.

prototipos centralizados abstractos en la forma en que se representan las categorías. En su lugar, se basan en “memorias ejemplares específicas.”⁴⁴ Estas memorias se asocian a un nombre de la categoría. **Organizamos nuestro conocimiento por medio de estructuras llamadas modelos cognitivos idealizados** y que las estructuras de categorías y los efectos de los prototipos son subproductos de esa organización.⁴⁵

Cada modelo cognitivo idealizado es un todo estructurado complejo, una Gestalt, que utiliza cuatro tipos de principios de estructuración:⁴⁶

- estructura proposicional, como en los marcos
- estructura esquemática de la imagen
- mapeos metafóricos
- mapeos metonímicos

En las sociedades tradicionales la gente tendía a proceder de acuerdo con el pensamiento-prototipo (figura 2.4A), en contraste con el pensamiento-ejemplar moderno (figura 2.4B). El término “moderno” se refiere a la manera de pensar cartesiana del sujeto cognoscente reflexivo y posteriormente a la epistemología kantiana. Respecto a Mircea Eliade las sociedades tradicionales comprenden tanto al mundo que habitualmente se denomina “primitivo” como a las antiguas culturas de Europa, Asia y América.

En el *modus vivendi* acorde con el modelo A (figura 2.4A) lo más importante son los grados de semejanza con su prototipo. Seguir y asimilarse a su prototipo garantiza la existencia *axio-ontológica*. El caso ejemplar, en nuestro estudio, comprende el modelo cultural del dios tutelar *Huitzilopochtli* y sus

⁴⁴ Zoltán Kövecses, 2006, *Language, Mind, and Culture*, pp.26-27.

⁴⁵ George Lakoff, 1987, *op.cit.*, p.68.

⁴⁶ *Ibíd.*

ejemplares como guerrero-águila, guerrero-jaguar y *mocihuaquetzqui*, muerta en primer parto a quien se consideraba mujer-guerrera.

En la concepción histórica moderna, sin el modelo prototípico exterior, el hombre frente a la historia debe soportar mucha presión de cada suceso. El psicólogo E. Fromm lo expresó como “Miedo a la libertad” del hombre contemporáneo⁴⁷ quien posee una epistemología inmanente moderna. Mircea Eliade proponía una forma de liberarse por completo de sus limitaciones, un método de tradición oriental inmanente, como un “superhombre”.⁴⁸ Como estudioso de mitos, el mismo Eliade prefirió el modelo mitológico, el eterno retorno, regreso al origen. Los que creen en los prototipos de mitos, o mejor aún religiosos, siguen manteniendo este modelo. Algún ejemplar reflexivo de sí mismo con libre albedrío intenta formar su modelo ejemplar. Esto será conveniente en ausencia de algún prototipo exterior, tiempo contemporáneo, pero a un costo excesivo y sin garantía.

2.3. Exégesis e interpretación de las fuentes

¿Cómo acercarnos al saber náhuatl antiguo? Los sucesos históricos dejan su rastro: destacan los monumentos arqueológicos, y los libros prehispánicos en pictografía muy disminuidos en cantidad. En este sentido, las fuentes documentales de la época colonial desempeñan un papel importante en la interpretación y explicación de los conocimientos de los nahuas antiguos. Sobre todo, las transcripciones testimoniales en náhuatl, y los códices recuperados -

⁴⁷ Erich Fromm, 1965, *Escape from Freedom*, pp.123-156.

⁴⁸ Mircea Eliade, 1998, “El terror a la historia”, en *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, pp. 129-149.

vueltos a pintar- son cruciales para entender a los antiguos por ser el primer intento para explicarlos.

En este apartado, los consideraremos como fuentes principales en el contexto epistemológico que se manifiesta en los documentos coloniales. Son las consecuencias del encuentro de dos epistemes: la europea renacentista con sus atavismos cognitivos medievales y la de los nahuas en la tradición mesoamericana.

En 1519 estos dos mundos se enfrentaron “más allá de la beligerancia, dos epistemes, dos maneras de pensar, de sentir y en última instancia, dos formas de ser entraron en contacto”.⁴⁹

2.3.1. La perspectiva y la estructura proposicional

El modelo proposicional representa el conocimiento basado en el sistema estructurado de símbolos discretos en lugar de las entidades concretas. La “semántica de Marcos” ofrece una determinada perspectiva para el estudio de los significados de las palabras. **El término marco se refiere a “un sistema de conceptos relacionados de tal manera que para entender uno de ellos se debe entender toda la estructura de la que forma parte, y cuando uno de los elementos de esa estructura aparece en un texto o conversación, todos los demás se hacen disponibles.”**⁵⁰

La semántica de Marcos se puede considerar cercana a la semántica etnográfica, pues representa un esfuerzo para entender qué razón pudo haber tenido una comunidad lingüística para crear la categoría representada por una

⁴⁹ Patrick Johansson, 2019, *op. cit.*, p.13.

⁵⁰ Olga Blanco Carrión, “La semántica de marcos”, en Iraide Ibarretxe-Antuñano y Javier Valenzuela (dir.), 2012, *Lingüística Cognitiva*, p.170.

unidad léxica; al aclarar y presentar dicha razón se explicaría entonces el significado de la misma.⁵¹

Supongamos que hay un vaso con agua. Podemos afirmar de dos maneras, como sigue:⁵² A. *El vaso con agua está medio lleno*, B. *El vaso con agua está medio vacío*. Las dos oraciones son semánticamente distintas, aunque no existe en absoluto ninguna diferencia en lo que refieren. Estas dos expresiones presentan diferentes imágenes semánticas aunque disfrutan de los mismos valores de verdad. El vaso con agua representa la imagen objetivista, pero los enunciados interpretan imágenes distintas. La oración A, *El vaso con agua está medio lleno*, perfila el contenido del vaso, mientras que la oración B, *El vaso con agua está medio vacío*, perfila la porción sin llenar. **El significado reside en una conceptualización determinada y no en el valor de verdad que pudiera tener un enunciado en concreto.**

Otro ejemplo lo constituye el modelo de una semana del calendario gregoriano que está idealizado. Las semanas de siete días no existen objetivamente en la naturaleza, como tampoco existen las treceñas de la cuenta calendárica náhuatl. La palabra martes se puede definir solo en relación con un modelo idealizado que incluye el ciclo natural definido por el movimiento del Sol, los medios naturales para caracterizar el final de un día y el comienzo del siguiente, y un ciclo calendárico de siete días más amplio: la semana creada por seres humanos. De hecho, no todas las culturas tienen la misma forma de dividir el tiempo. En las culturas del mundo, estos modelos cognitivos idealizados pueden ser bastante complejos.⁵³

⁵¹ *Ibíd.*, pp.171-172.

⁵² María Josep Cuenca y Joseph Hilferty, *op. cit.*, p.80. Resumiendo el contenido y la obra citada.

⁵³ *Ibíd.*, pp.68-69.

Los registros sensoriales y el instinto permiten percibir la apariencia del mundo fenoménico. En la vida social los conocimientos adquiridos se comunican entre sujetos cognitivos. **El medio de comunicación, el lenguaje, es simbólico y continuamente acumula signos hasta lograr un acuerdo convencional.** El conocimiento adquirido se modifica estableciéndose cada vez más codificado y estilizado en su esquema cultural. Los patrones eidéticos se representan realizados en la vida cotidiana en su lenguaje. En este proceso están plasmados todos sus registros que permanecen en mitos, ritos, monumentos arqueológicos e incluso en fuentes testimoniales coloniales.

Las fuentes coloniales se basan en conocimientos ajenos, en otra episteme. Se tratan muchas verdades que derivan de la experiencia de otros. Todos los conocimientos son resultado de recibir y aceptar los saberes ajenos y hacerlos propios. Como revisamos previamente, la aprehensión cognitiva inicia con el contacto del mundo exterior, con la manera de percibir. Después de formarse el “yo mismo” ocurren competencias en el encuentro con la otredad. Es decir, intentan justificar la veracidad de los saberes de otros, y tal vez los suyos mismos con ganas de saber lo que conocía la otredad. En el proceso cognitivo justifican con razones su creencia en el conocimiento del otro para poder saber lo que él conoce.⁵⁴

Fuentes principales del presente estudio constituyen los *Códices Matritenses*, el *Códice Florentino* de los informantes indígenas y de fray B. Sahagún y la *Historia de las Indias de Nueva España* de fray D. Durán.

Los enunciados deben tener implícita su perspectiva. El significado intrínseco debe entender su uso en el contexto, como se emplea en la comunicación cotidiana. En la etapa posterior del pensamiento filosófico L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, expresa: “Entendemos el significado de una palabra cuando la oímos o pronunciamos; lo captamos de golpe; ¡y lo que

⁵⁴ Luis Villoro, 2002, *op.cit.*, p.212.

captamos así ciertamente es algo distinto del 'uso' dilatado en el tiempo!"⁵⁵ Cada perspectiva se entiende correctamente en la visión contextualizada.

El principio dual en la existencia de los seres es la forma expresiva en la tradición náhuatl antigua y representó casi una obsesión cultural. En el sistema cognitivo de los antiguos nahuas, se presentaba el dualismo no sólo de los existentes, sino hasta de lo invisible y lo impalpable del mundo fenoménico, expresando al mismo tiempo lo esencial de los seres. Con estos dos aspectos en una dimensión, los nahuas quisieron expresar que lo impalpable está más allá del mundo fenoménico, pretendiendo así, revelar la divinidad misma de *Ometeotl* a través de un aspecto visible.⁵⁶ **Por eso en la expresión visual, los antiguos nahuas no representaban lo que veían realmente, sino que incluían lo que estaba implícito; no daban una visión óptica y orgánica, sino una visión que abarcaba la totalidad del ser y la forma sintética de su visión cosmológica.**

El saber indígena prehispánico, es calificado por Patrick Johansson como "el imperio de los sentidos", donde se buscaba una aprehensión sensible del objeto por conocer.⁵⁷ La cosmogonía náhuatl en donde ésta narra el cosmos mismo es el cuerpo de la deidad *Tlaltheuctli*. Ese cuerpo es el límite y no hay más exterior. Asimismo, el cuerpo de *Tezcatlipoca* desmembrado en cuatro rumbos representa también el límite, el cosmos y el universo, no hay exterior y teniendo como centro a la deidad *Xiuhteuctli* iniciador del espacio-tiempo, en el *Códice Fejérváry-Mayer*, lám.1 (figura 4.13a). **El universo náhuatl mismo es un cuerpo antropomórfico.** El sentido cognitivo analógico y las metáforas se expresan con todo el cuerpo humano.

⁵⁵ Ludwig Wittgenstein, 2017, *op. cit.*, p.87c.

⁵⁶ Se puede observar en una imagen de la máscara en barro de *Tlatilco* (MNA) que representa la dualidad de vida y muerte y en un árbol troncado con sus raíces revelado en *La Tira de la Peregrinación* (Lámina 3, MNA).

⁵⁷ Patrick Johansson, 2018, *op. cit.*, pp.35-43.



Fig. 2.5. Máscara que representa al mismo tiempo **vida y muerte**, en el dualismo inmanente. *Tlatilco*, cultura Preclásica, Estado de México, MNA.

Representar vida y muerte en una sola figura es comprender la lógica interna de la tradición milenaria, desde el período Preclásico, en el dualismo inmanente, cuya realidad es revelada por la visión holística (figura 2.5). En el mundo fenoménico, la otra parte inmanente está en las raíces del reino de los muertos. En náhuatl las raíces se llaman *nelhuatl*. Por tanto, **en el mundo náhuatl, la visión holística quiere indicar sus raíces, lo que designa la verdad, *nelhuayotl*.**

En el esquema cosmológico náhuatl con dos polos opuestos -el lado izquierdo, *maopochco*, y el derecho, *mitzcac*-⁵⁸ asociados al orden convencional, uno de ellos es sutil y el otro corpulento desde el punto de vista del ciclo anual solar en el calendario de horizonte. De la misma forma, los nahuales opuestos al astro se contrastan con el colibrí, *huitzilin*, en el lado izquierdo, el sur, y el águila, *cuāuhtli*, en el lado derecho, los pasos del cenit del Sol, de acuerdo al marco tradicional náhuatl.⁵⁹ En los siguientes capítulos tratamos el tema: 4.3. El modelo del curso anual: el calendario de horizonte y 6.2. La conceptualización de *Huitzilopochtli*.

⁵⁸ Alonso de Molina, 1992 (1571a), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, fol.76v.

⁵⁹ En la tradición náhuatl el águila se presenta como *nahual* del Sol. A su vez, suele presentarse al Sol disfrazado como águila o ataviado con plumas, pieles e insignias de águila. Con respecto al colibrí, como *nahual* de *Huitzilopochtli*, se explica claramente en el texto náhuatl (*yoā icpac conquestza ivitzitzilnaoal*, Cap. 6.1.2. Iconografía y atavíos de *Huitzilopochtli*) y en los iconos.

2.3.2. Los esquemas de imagen conceptual

Recuperar los rasgos que dejaron los textos significa buscar su sentido más allá de lo que dicen las fuentes. Los documentos incluyen muchos rasgos implícitos. La exégesis de las fuentes trata de recuperar esos conocimientos tácitos.

En el lenguaje simbólico, los mitos suelen estar doblemente tejidos, donde el silencio es también un significante válido. El significante explícito perfila lo que se quiere destacar, el implícito revela la estructura, rasgos en la totalidad de su episteme. Al vacío de un significante se amolda el significado implícito en su contexto; en el mismo sentido de la idea del antropólogo Levi-Strauss: “encontrar un orden por detrás de aquello que se nos presenta como el desorden”.⁶⁰

Al respecto de esta idea, Ronald Langacker indica: “las imágenes se derivan de la relación interdependiente que existe entre el contenido proposicional de una determinada conceptualización y la interpretación específica que se le da a dicho contenido”.⁶¹ **En general, cualquier elemento de un modelo cognitivo puede corresponder a una categoría conceptual. Cada esquema es una red de nodos y enlaces.** Cada nodo de un esquema correspondería a una categoría conceptual. Las propiedades de la categoría dependerían de muchos factores: el papel de ese nodo en el esquema dado, su relación con otros nodos en

⁶⁰ Claude Lévi-Strauss, 1987, *op. cit.*, p.29.

⁶¹ Ronald Langacker, 1991, *Concept, Image, and Symbol: The Cognitive Basis of Grammar*. Retomado de María Josep Cuenca y Joseph Hilferty, 1999, *Introducción a la lingüística cognitiva*, p.79.

el esquema, la relación de ese esquema con otros esquemas y la interacción general de ese esquema con otros aspectos del sistema conceptual.⁶²

Desde el momento de la Conquista y durante el periodo colonial se reprodujeron varios documentos. En el ámbito prehispánico se guardaban en la memoria, en la tradición oral, *tlahtollotl*, y las imágenes pictográficas en los códices, *amoxtli*. En la novohispana los expresaban con el alfabeto en manuscritos y los volvían a pintar en los papeles.

Fray Bernardino de Sahagún registró valiosos textos prehispánicos en alfabetos español y náhuatl. Se distinguen, entre otros, cantares mexicas en varios géneros. El autor del libro de literatura náhuatl, Patrick Johansson, lo valora de la siguiente forma: “El seráfico padre debería haber destruido los borradores en los que estaban consignados (después de tomar conocimiento de su contenido) si hubiera seguido lo postulado por la Real Audiencia. Sin embargo, el humanismo del fraile prevaleció y estos veinte himnos vertidos en sus *Primeros Memoriales* y luego transcritos en el apéndice al Libro II del *Códice Florentino*, figuran todavía en ambos documentos.”⁶³

El mismo fraile franciscano en varios manuscritos en náhuatl, de los informantes indígenas, omitió algunas deidades autóctonas. En algunas partes del *Códice Florentino*, en lugar de traducir el texto indígena les amonestaba y regañaba por su paganía india.

Respecto a los cantos eróticos los frailes ignoraban el sentido de algunos de ellos y omitían prudentemente los detalles escabrosos. Encontramos, sin embargo, en algunos documentos pictóricos pruebas fehacientes de que los huastecos desempeñaban una función sexual, por lo menos simbólica, en fiestas.⁶⁴

⁶² María Josep Cuenca y Joseph Hilferty, 1999, *op.cit.*, pp.69-70.

⁶³ Patrick Johansson, 2018, *op. cit.*, p.91.

⁶⁴ *Ibid.*, p.166.

Al comentar el canto de “La alegradora, mujer de vida de placer, *Ahuiani ahuilnenqui*”, Sahagún las califica erróneamente de prostitutas, sesgando asimismo el sentido religioso de su arte, bien por informantes del fraile o sus ayudantes indígenas, bajo la influencia de la moral cristiana que prevalecía.⁶⁵ El seráfico padre Sahagún no los quiso traducir, ni dejarlos transcritos en su versión original en náhuatl. En estos contextos traviesos, la risa y el sexo se funden como lo revela el sintagma verbal correspondiente al acto sexual: *cihuahuetzca*, literalmente “reír (con) mujer”.⁶⁶

El dominico Durán afirma que los *teocuicatl* “eran tristes que sólo el son y baile pone tristeza. El cual he visto bailar a veces con cantares a lo divino, y es tan triste que me da pesadumbre oírlo y tristeza.” En efecto, dichos cantos-bailes eran verdaderas oraciones o plegarias en los que la motricidad del cuerpo y los paroxismos de la voz se imponían al semantismo críptico de las palabras arcaicas cuyo sentido primigenio había sido olvidado y que valían más por su valor fonético de encantación que por su significado.⁶⁷

En la exégesis de las fuentes, para poder interpretar y explicar, existen varios detalles a considerar, pero en el sentido cognitivo podemos tomar como criterio las siguiente frases del antropólogo Levi-Strauss:

“Lo que resulta engañoso de los antiguos relatos antropológicos es la mezcla que practicaban de tradiciones y creencias pertenecientes a muy diversos grupos sociales, lo que provocó que se perdiese de vista una característica fundamental de todo el material.”⁶⁸

“Si se tomaran dos relatos de historiadores pertenecientes a diferentes tradiciones intelectuales y con posiciones políticas diferentes de

⁶⁵ *Ibid.*, p.259.

⁶⁶ *Ibid.*, p.314.

⁶⁷ *Ibid.*, p.92.

⁶⁸ Claude Lévi-Strauss, 1987, *op.cit.*, p.63.

acontecimientos tales como, de hecho no nos asombramos al comprobar que ellos nos cuentan la misma cosa.”⁶⁹

En este apartado hemos realizado consideraciones epistemológicas de formas de pensar diferentes. En nuestro estudio, la aproximación a la episteme náhuatl prehispánica implica primeramente una integración a su estrato epistemológico. El título dado al presente estudio “el saber y el modelo cultural” proviene del modelo cognitivo del mundo náhuatl antiguo. Así, conoceremos el saber náhuatl en el contexto de sus propios modelos cognitivos.

La epistemología considerada resulta conveniente para tener una perspectiva proposicional como marco de la exégesis y la interpretación de las fuentes disponibles, prehispánicas y coloniales. Entonces, ¿cómo podemos confiar en la credibilidad de las fuentes? Con esta perspectiva realizaremos estudios de los datos gráficos - prehispánicos y coloniales - mediante el legado de los documentos escritos del náhuatl clásico.

⁶⁹ *Ibid.*, pp.64-65.

Capítulo 3. La conceptualización en el náhuatl clásico

Cambiar el concepto mismo de una categoría es cambiar no solo nuestro concepto de la mente, sino también nuestra comprensión del mundo.

George Lakoff, 1987.¹

Lo que nos diferencia de otras criaturas es la medida en que la conceptualización trasciende la experiencia inmediata.

Ronald Langacker, 2008.²

La conceptualización, representación mental asociada a un significante lingüístico (DRAE), implica una estructura semántica en la expresión lingüística. En la semántica cognitiva, el significado se identifica como la conceptualización asociada a las expresiones lingüísticas.³ El lenguaje es convencional y simbólico por estar permeado por experiencias históricas. Se considera que la conceptualización tiene una base física y también es imaginativa, tanto individual como fundamentalmente social.⁴

Así, la semántica cognitiva afirma que no hay un significado intrínseco *per se* fuera del contexto, y la gramática cognitiva se dirige a la semántica. La gramática se reduce a la estructuración y simbolización del contenido

¹ George Lakoff, 1987, *Women, Fire, and Dangerous Things*, p.9. Traducción del autor.

² Ronald Langacker, 2008, *Cognitive Grammar*, p.540. Traducción del autor.

³ *Ibíd*, p.4

⁴ *Ibíd*, p.539.

conceptual.⁵ La gramática en sí se relaciona con la forma en que se piensa acerca de la realidad. En este sentido, la gramática refleja una característica esencial de la cognición humana y “el análisis gramatical resulta ser una herramienta esencial para el análisis conceptual.”⁶

Para entender la conceptualización del náhuatl clásico, es preciso comenzar aplicando un análisis etimológico y gramatical. Debido al carácter polisintético de la lengua náhuatl, una sola palabra, ya sea nominal o verbal, puede construir lo que sería en español una oración completa. Comprender esta lógica compositiva debe ser el primer paso y luego entender como consecuencia de las características antes mencionadas; el náhuatl clásico⁷ es muy distinto al español y al náhuatl moderno, que es influenciado considerablemente por el español perdiéndose, además, algunos aspectos de la gramática propia los que nos proponemos aclarar en este apartado. En base al náhuatl clásico, en otro paradigma lingüístico, y su lógica interna se aborda el tema de la conceptualización.

3.1. El náhuatl clásico en otro paradigma lingüístico

El filósofo Wittgenstein en su libro *Tractatus logico-philosophicus* subraya que el planteamiento de los problemas filosóficos descansa en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje.⁸ De la misma manera se aplica en el entender la conceptualización de otro idioma.

⁵ Ronald W. Langacker, 1999, *Grammar and Conceptualization*, p.1

⁶ Ronald W. Langacker, 2008, *op. cit.*, p.539.

⁷ El náhuatl clásico se refiere al náhuatl del momento del encuentro de dos mundos en la cuenca de México.

⁸ Ludwig Wittgenstein, 2012, *Tractatus logico-philosophicus*, p.55

El náhuatl clásico, desde el momento del encuentro de dos mundos, había sido conservado y estudiado por los sacerdotes católicos al servicio de su labor. A lo largo de todos los tiempos coloniales, quizás hasta algún tiempo después de la independencia, el legado de documentos escritos en alfabeto latino había persistido a través de los frailes: Olmos, Rincón, Molina, Carochi, Clavijero, Aldama y Guevara. Con los textos del presbítero Joseph Agustín de Aldama y Guevara (1716-1770) y el Dr. Agustín de la Rosa (1824-1907) iniciamos el estudio del legado del náhuatl clásico y la veracidad de los documentos coloniales.

3.1.1. Legado de documentos escritos del náhuatl clásico

En la segunda mitad del siglo XIX, **De la Rosa**, originario de Guadalajara y que fungió en su Seminario como instructor de la lengua latina, griega, náhuatl, filosofía y teología, escribió varios libros, algunos de ellos sobre el náhuatl, titulados: *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, *Lecciones de la gramática y la filosofía de la lengua mexicana*, y *Análisis gramatical de algunos textos mexicanos*.⁹

El primer libro mencionado, *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana* (1877 y 1889), afirma que “la filosofía de las lenguas consiste en la conformidad que en ellas pueda obtenerse entre el pensamiento y su manifestación: cuanto más perfecta sea esta conformidad, tanto más filosófica

⁹ Las informaciones sobre el Dr. Agustín de la Rosa están disponible en Ernesto de la Torre Villar (ed.), *Lecturas históricas mexicanas*, tomo II, p.356.
<http://www.informador.com.mx/suplementos/2008/24689/6/el-extrano-caso-del-doctor-de-la-rosa.htm>
<http://www.gaceta.udg.mx/Hemeroteca/paginas/345/G345-15.pdf>

será la lengua”¹⁰ y “la riqueza de una lengua consiste en la abundancia y aptitud de los medios.”¹¹

El Dr. Miguel León-Portilla, en su libro, *La filosofía náhuatl*, refiere el estudio de Agustín de la Rosa como “la filosofía implicada en el idioma náhuatl”¹² y aclara que el idioma náhuatl es “un adecuado instrumento para la expresión del pensamiento filosófico que se refleja a veces aun en la misma estructura interna de los términos.”¹³

En este apartado, principalmente, se advierte en el estudio de Agustín de la Rosa su observación a las distintas clases de palabras. El autor menciona que para apreciar la riqueza de una lengua no sólo se debe atender al número de las palabras sino, también, al valor, la propiedad y la energía de la significación de las mismas voces. Igualmente, menciona más detalles tales como los siguientes:¹⁴ las modificaciones de que son susceptibles, la relación de estas con las de las ideas, el sistema de derivación de las palabras, la aptitud del sistema de composición, la exactitud de las reglas de análisis y síntesis entre otras.

En relación con la etimología y derivación de las palabras del náhuatl, el ilustre maestro de la lengua mexicana, cita la obra de Aldama y Guevara, mencionando los méritos de tres cualidades de la lengua:¹⁵ 1) la etimología propia, 2) la regularidad, y 3) la gran abundancia en las derivaciones.

En cuanto a la etimología propia, el autor del *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana* explica detalladamente que la lengua náhuatl

¹⁰ Agustín de la Rosa, 1889, *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, p.5.

¹¹ *Ibíd.* p.6.

¹² Miguel León-Portilla, 1993, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes con un nuevo apéndice*, p.56.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ Agustín de la Rosa, *op. cit.*, p.6.

¹⁵ *Ibíd.*, p.81.

hace naturalmente sus derivaciones de las palabras primitivas y de esa forma se puede proveer de palabras. Por estos aspectos del náhuatl manifiesta y deduce lo siguiente:¹⁶ 1) la etimología propia en una lengua facilita la inteligencia de sus palabras, cuya inteligencia se dificulta cuando dichas palabras tienen su origen en lenguas extranjeras, 2) la derivación de las palabras manifiesta, de por sí, la deducción de unas ideas de otras.

En el estudio de las distintas clases de palabras de la lengua mexicana, el autor citado observa el origen de las voces en la etimología propia, la derivación de las palabras primitivas y la composición sintética, es decir, palabras compuestas por reglas. Por añadidura al origen de las palabras, menciona la importancia de la regla, en otros términos, el análisis gramatical por la figura de la lengua sintética como sigue: “En mexicano no se tiene solo un cierto número de palabras compuestas que se encuentran en el diccionario: se dan reglas generales para la composición y la admite la Lengua siempre que se hace aplicando debidamente las reglas.”¹⁷ De esta manera la lengua mexicana presenta la claridad de las palabras, “ya la razón de lo que decimos acerca de un objeto, ya la causa excitativa de los afectos que manifestamos como existentes en nosotros mismos o en otros.”¹⁸

De este modo, el sabio de la lengua mexicana logra expresar las palabras precisas y expresivas en sus obras mencionadas, *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana* y *Análisis gramatical de algunos textos mexicanos*.

Valorando el trabajo del Dr. Agustín de la Rosa pueden mencionarse, entre otras, la claridad extraordinaria de su explicación del significado del concepto y las palabras estudiadas. **En las obras aquí referidas se observa la tradición del náhuatl clásico, que se reconoce tanto en la obra de Alonso de Molina como en la de Horacio Carochoi.**

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*, p.83.

¹⁸ *Ibíd.*, p.85.

A pesar de ello, en la noción del lenguaje, el autor se acerca a la corriente lingüística cognitiva contemporánea. En su obra, *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, Agustín de la Rosa expresa la habilidad de implicar el estudio del lenguaje en la cognición humana.

En el estudio de la etimología, el Dr. de la Rosa busca la manera de explicar las palabras primitivas en la condición psicológica de la humanidad y la iconicidad del sonido de la lengua. Adicionalmente, rastrea los motivos semánticos en la comunicación lingüística.

En particular, lo que se destaca es la claridad de explicación de las dos palabras que trataremos posteriormente como ejemplos clave de conceptualización del náhuatl clásico: (*i*)*ih**toloca* y *teyolia*. En las variantes del náhuatl moderno ya no se utilizan y los académicos no las explican en su lógica. Primero en su regla lingüística y después en su sentido semántico. En relación con la regla lingüística y el significado, de la palabra *teyolia*, el Dr. de la Rosa explica lo siguiente: “El pretérito imperfecto del verbo, sin alterarlo, anteponiéndole un pronombre posesivo, tiene sentido de nombre y significa la facultad con que se hace el verbo.”¹⁹ Con los siguientes ejemplos se aclara esta regla: *nequi* > *nequia*, *nonequia* (mi voluntad), *monequia* (tu voluntad).

A continuación explica el significado de la palabra de esta manera:

“Es filosófico que el pretérito imperfecto del verbo tomándolo como nombre signifique la facultad con que se obra, porque las facultades son permanentes y es propio de la significación del pretérito imperfecto del verbo adaptarse á la idea de permanencia (*sic*).”²⁰

Es decir, significa otra lógica de la lengua nativa. En la gramática náhuatl clásica, un verbo se compone directamente con el prefijo posesivo, formando una

¹⁹ *Ibíd.*, p.20.

²⁰ *Ibíd.*

cláusula nominal. En adelante se desarrolla el tema, especialmente con un paradigma, *i-tlachiaya*, que tiene significado como *tlachialoni* en su forma posesiva con el verbo en “pretérito imperfecto”, tal como lo explica el texto citado.

El presbítero. **Aldama y Guevara**, siglo XVIII, escribió un libro con el título de *Arte de la lengua mexicana* (1754). Aldama y Guevara se quedó con la tradición del náhuatl clásico de Molina, Carochi y Clavijero, como puede verificarse con las explicaciones que ofrece su obra.

El autor en el prólogo de su libro dirigido a quien intenta aprender esta lengua menciona lo siguiente: “Luego que tengas inteligencia del Arte, y Suplemento, procura manejar el Vocabulario del Padre Molina: porque con su manejo te iràs haciendo aùn de más voces de las que en él fueres viendo. La razón es: porque esta lengua es una pura etymologia.”²¹

Por esta razón, el autor del libro del Arte y Suplemento ofrece explicaciones claras en las pautas propias de las palabras simples, derivadas y compuestas convencionales del náhuatl clásico. Así, continúa mencionando en su prólogo lo siguiente: “que es muy natural, y regular en sus derivaciones; de lo cual se infiere, que con ver una voz en el Vocabulario, yà sabràs otras voces, que de aquella se derivan, y otra de donde aquella nace. ... para que entiendas muchas, que oiràs ô leeràs, y á dicho Vocabulario le faltan.”²²

Referente a las palabras derivadas menciona que “en derivar unas voces de otras es mucho más abundante esta lengua que la española y latina.”²³ Tocante a la palabra analizada, *teyolia*, comenta algo aplicable a ésta en el

²¹ Joseph Augustín de Aldama y Guevara, 1998 (facsimil de 1754), *Arte de la lengua mexicana*, En el prólogo al que intenta aprender esta lengua II.

²² *Ibíd.*

²³ *Ibíd.*, núm. 401.

apartado de “Los verbales en *ya* o en *ia*.”²⁴ De acuerdo con la explicación las palabras se forman de la voz del pretérito imperfecto con pronombre posesivo. Los ejemplos propuestos son los siguientes: *notlachihuaya* (mi instrumento), *motlehuatzaya* (tu asador, o instrumento con que se asa la carne), *amotlanequia* (vuestra voluntad o albedrío; que es lo que sirve como de instrumento para querer la cosa), *notepàtiaya* (mi medicamento).

En relación con la otra palabra analizada, *(i)ihtoloca*, comenta en el apartado de “los verbales en *-óca*.”²⁵ El autor explica estos sustantivos verbales, “significan en modo pasivo lo que en *-liztli* significan en modo activo”²⁶ y añade sobre los verbales lo siguiente: “Formante estos verbales añadiendo *ca* à la voz pasiva del presente indicativo: y anteponiéndole algún pronombre posesivo que los refiera al objeto de que se dicen.”²⁷ Los ejemplos propuestos son los siguientes: *nochichihualoca* (mi producción o creación), *mochichihualoca* (la tuya), *ichichihualoca in ilhuicatl* (la del cielo) y *nomachtiloca* (mi enseñanza: esto es el acto con que yo soy enseñado), etcétera.

En el transcurso de esta investigación se aprovecha y cita el *Arte de la lengua mexicana* de Aldama y Guevara. Más detalles serán mencionados en el lugar correspondiente del estudio aun cuando, en este momento, resulta necesario mencionar la diferencia del paradigma gramatical del náhuatl clásico.

²⁴ *Ibíd.*, núm. 416.

²⁵ *Ibíd.*, núm. 435.

²⁶ *Ibíd.*, núm. 435.

²⁷ *Ibíd.*, núm. 435.

3.1.2. La lógica interna del náhuatl clásico en los documentos coloniales

El náhuatl es una lengua polisintética en alto grado.²⁸ Las fórmulas básicas para el análisis de las cláusulas nominales y verbales del náhuatl clásico se han presentado en el capítulo primero en la sección de metodología. El náhuatl, como lengua polisintética, necesariamente requiere de muchas partículas para articular las ideas, entre cláusulas o palabra-oración.

En el lenguaje polisintético, referente a la clasificación lingüística de acuerdo al tipo morfológico,²⁹ las estructuras de morfología y sintaxis, o morfosintaxis son diferentes de otros tipos de lenguaje. Los detalles de sus pautas, de las derivaciones y composiciones de las palabras obedecen a otro paradigma gramatical.

De este carácter polisintético se deriva la lógica interna del náhuatl clásico y la necesidad del análisis etimológico y gramatical de sus palabras-oración. El valor semántico y la conceptualización se analizan mediante la comprensión de su gramática.

En este apartado se examinan las pruebas de tal diferencia lingüística en los dos enunciados conocidos del náhuatl clásico: (*i*)*itoloca* y *teyolia*. Los dos términos "*itoloca*"³⁰ y "*teyolia*" serán revisados tanto en el aspecto etimológico como en el análisis gramatical. Aunque se han mencionado con frecuencia estos dos conceptos, casi no se han estudiado analizándolos con su gramática

²⁸ Véase el artículo de Víctor Castillo, Karen Dakin y Roberto Moreno de los Arcos, 1966, "Las partículas del náhuatl", especialmente sobre el carácter polisintético náhuatl de la sintaxis relacionada con las partículas.

²⁹ Terry Crowley y Claire Bower, 2010, *An Introduction to Historical Linguistics*, pp. 219-226.

³⁰ Miguel León-Portilla, 1993 (1956), *La filosofía náhuatl*, p.383. "Lo que se dice de alguien o de algo", comprende como "historia".

adecuada. Además, el análisis de su conceptualización revela el patrón lingüístico interno convencional de la lengua del pueblo náhuatl.

Ihtoloca : (su) historia

En el *Vocabulario* de Molina se encuentran registradas estas dos palabras, *teyolia* e *iytoloca*, con la versión en español: “alma” y “glosa de algún texto.”³¹ Las dos palabras se interpretan, no siempre adecuadamente, como las concepciones equivalentes en español como “el alma” y “la historia”. En muchos textos antiguos también, se registran *no-yolia*, *to-yolia*, *im-yolia*, *im-iholoca*, etc. Antes de traducir estas dos palabras como “alma” e “historia”, las analizaremos acudiendo a la gramática del náhuatl clásico.

El valor semántico exacto lo revela su gramática vigente. Los rasgos peculiares de la gramática del náhuatl clásico, de estos dos conceptos ejemplares, ya no se utilizan entre las variantes modernas del náhuatl, de ahí que los analizaremos con ejemplos de su uso en textos antiguos.

Así, con estos dos conceptos, *itoloca*, que se entiende como “la historia” y *teyolia*, que se entiende como “el alma”, se puede iniciar la indagación. La palabra *itoloca* se sitúa en un contexto histórico muy conocido, llamado “la quema de los libros en el reinado del *tlatoni Itzcoatl*” según el *Códice Florentino* :

“*ca mopiaia in jtoloca ca iquac tlatlac in tlatocat Itzcoatl, in mexico.*”³²

³¹ Alonso de Molina, 1992 (1571b), *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, fol. 37r, 95r.

³² *Códice Florentino*, 1979, El manuscrito 218 - 220 de la colección palatina de la biblioteca Medicea Laurenziana, edición facsimilar, lib. X, fol. 142r.

texto normalizado:

“ca mopiaya in iitoloca ca ihcuac tlatlac in tlahtocat Itzcoatl in Mexihco.”

“Se guardaba su historia. Fue cuando se quemaron, cuando gobernó *Itzcóatl* en México.”³³

De acuerdo con Miguel León-Portilla, *itoloca* se entiende como “la historia”, “lo que se dice de alguien o de algo”.³⁴ Por su parte, Patrick Johansson cuestiona traducirlo como “historia” en la concepción prehispánica: pues *ihtoloca*, literalmente quiere decir, “lo que está dicho”, término que parece haber sido inducido bajo la influencia de los españoles.³⁵

La palabra *itoloca* del *Códice Florentino*, también está registrada en el *Códice Matritense del Real Palacio* con el posesivo de tercera persona singular, *i* como *iitoloca* : *“ca mopiaya in iitoloca ca iquac tlatlac in tlatocat itzcovatl ī mexico.”*³⁶ En el *Códice Florentino* se suele escribir eliminando una vocal cuando está duplicada. Para una interpretación correcta, tanto gramatical como semántica, es necesario recuperar su forma precisa.

En cuanto a su análisis gramatical: *i-ih(a)-lo-ca*, prefijo posesivo de la tercera persona singular y la raíz verbal de *ih(a)*, hablar, con la partícula pasiva, *-lo-*, y el sufijo gramatical en el sentido pluscuamperfecto, *-ca*. Esta es una nominalización típica, en el sentido pasivo de un verbo en el náhuatl clásico. En el libro de fray Alonso de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, se

³³ Traducción y paleografía propias.

³⁴ Miguel León-Portilla, 1992, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, p.50.

³⁵ Patrick Johansson, 2010, “La muerte de Moctezuma. La historia y el mito desde una perspectiva levistraussiana,” p.216.

³⁶ *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, 1907. fol. 192v.

explica claramente de la misma manera.³⁷ Además, en su *Vocabulario*, el término *iihtoloca* se enlista como “*iytoloca*, glosa de algún testo”.³⁸ Al respecto, Horacio Carochi profundiza aún más explicándolo con mayor detalle en su libro.³⁹

Los siguientes textos del náhuatl clásico representan algunos en los que se emplea el término: *iihtoloca*.

*Auh ayc polihuiz ayc ylcahuiz yn oquichihuaco yn oquitlallico yn intlillo yn intlapallo yn intenyo yn imitolloca yn imilnamicoca.*⁴⁰

Nunca se perderá, nunca se olvidará, lo que vinieron a hacer, lo que vinieron a colocar el libro de ellos (tinta negra y tinta de color), su fama, su historia (de ellos), su recuerdo.⁴¹

imitolloca: im-ihto(a)-lo-ca
pos.3pl-hablar-pas.-suf.

³⁷ Alonso de Molina, 2014 (1571), *Arte de la lengua mexicana y castellana compuesta por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina de la Orden del Señor Sant Francisco*. Edición crítica, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascención Hernández de León-Portilla.

³⁸ Alonso de Molina, 1992 (1571b), *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, fol. 37r.

³⁹ Horacio Carochi, 1983 (1645), *Arte de la lengua mexicana con la de declaración de los adverbios della*, lib. III, cap. 5.

⁴⁰ Gabriel Kruell, 2021, *Crónica mexicáyotl. Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc, editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin, con fragmentos de Alonso Franco*, p.78 (fol.18v).

⁴¹ Traducción propia.

*Auh njman qujttaiā in jmamux: vncan qujttaiā, in quenamj imaceoal piltontli: in cujx qualli, in cujx noço amo: in juh catca itoloca ī cemjlvitlapoalli: in jpan otlacat.*⁴²

Luego veía su libro: allá veía de qué manera el niño era su merecimiento, acaso bueno o acaso malo: en esta manera fue su explicación de la lectura del día que nació.

itoloca: i-ihto(a)-lo-ca
pos.3sg-hablar-pas.-suf.

*Ca ye onichualitotiquiz iz zatepan moch motlalitiaz in inenezca in itoloca in itenehualoca.*⁴³

Ya lo dije pronto, después todo se asentará su imagen, su explicación, su expresión.

itoloca: i-ihto(a)-lo-ca
pos.3sg-hablar-pas.-suf.

*Aocmo vel molnamiquj aocmo vel ōmocxito ca ŷquexquich cavtiloc Tamovancha, in quitoznequi: in quitoznequi temova tocha ca mopiaya iniitoloca ca iquac tlatlac in tlatocat itzcovatl īmexico ŷ nenonotzal mochiuh ŷ mexica tlatoŷ qujtoŷ amo moneŷ mochi tlatatl qujmatiz in tlilli ŷ tlapalli ŷ tlatconi ŷ tlamamaloni Auilŷçaz auh ini çã navalmaniz ŷ tlalli Ic miec mopic iniztlacayotl (in quitoŷ ca valpachi) yoã mieŷntin neteutiloŷ.*⁴⁴

⁴² *Códice Florentino*, 1979, lib. VI, cap.36. Paleografía y traducción propias.

⁴³ Cristóbal del Castillo, 2001, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, Ms.306, fol. 55v.

⁴⁴ *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, 1907, fol.192v. En el *Códice Florentino*, 1979, lib. X, fol.142r., se registra el mismo contenido pero se modifica

Ya no se recuerda, ya no se rastrea bien qué tiempo había quedado en *Tamohuanchan*, lo que quiere decir es que se baja a nuestro hogar, porque se guardaba su historia y se lo quemó cuando reinaba *Itzcoatl* en México. Se hizo su discurso, los señores mexicas, dijeron: no conviene que toda la gente conozca lo negro, lo colorado (los libros), la llevada, la carga (el gobierno)⁴⁵ se pervertirá: y esto, sólo se extenderá lo engañoso sobre la tierra, porque se guarda mucha mentira (lo dijeron por asentados) y muchos fueron divinizados.⁴⁶

iniitoloca: in-i-ih(a)-lo-ca
part. -pos. 3sg-hablar-pas. -suf.

El gramático jesuita Horacio Carochi explica claramente un paradigma del término *iitoloca*. El sustantivo derivado del verbo, “*notlapòpolhuilōca*” significa “el perdón con que me perdonan”:⁴⁷ *no-*, prefijo posesivo + *tlapopolhuilo*,

la ortografía ligeramente y se omiten las siguientes frases: *in quitoque ca valpachi yoā miequintin neteutiloque*. Paleografía y traducción propias.

⁴⁵ Para este binomio léxico, *in tlatconj in tlamamalonj*, en este trabajo se traduce como los sustantivos, instrumentos, que significa el regir, como la política. La traducción se apoya en la explicación del primer gramático mexicano, texcocano, Antonio del Rincón, quien apunta lo siguiente: “Los verbales adjetivos en, *-oni*, significa lo que en latín, los en bilis. sin ninguna de las partículas, *te, ne, tla*, porque si se pone alguna dellas, se haze nombre sustantiuo, y significa instrumento, con que se haze la action del verbo ...”, en *Arte Mexicana*, Libro III, Cap. I. Dado que la palabra *tlatconj* está formada por *tla-*, *itqui* en su voz pasiva se convierte en *itco* (itqu+lo), *-ni*; *tlamamalonj*, *tla-* + *mama* + *lo* + *-ni*.

López Austin lo interpreta como los adjetivos: “el portable, el cargable” es el plebeyo, en su libro *Tamoanchan y Tlalocan*, p.234. Por su parte los traductores de *Florentine Codex*, Arthur Anderson y Charles Dibble, lo mismo traducen como instrumento: government, en Book 10, p.191, citando el libro gramatical de Horacio Carochi. El doctor León-Portilla lo traduce como “los que están sujetos (el pueblo)” en su libro, *Los antiguos mexicanos*, p.93.

Traducción propia.

⁴⁶ El Dr. León-Portilla traduce *yoā miequintin neteutiloque* como: “y muchos en ellas han sido tenidos por dioses”, por su parte Dr. López Austin traduce de la forma siguiente: “muchos fueron tenidos por dioses.”

⁴⁷ Horacio Carochi, *op. cit.*, lib. III, cap. 5.

forma pasiva del verbo *tlapopolhuia* + *-ca*, sufijo funcional. El otro sentido semántico deverbal es la siguiente estructura: “*notētlapòpolhuiliz*, el perdón con que yo perdono.”⁴⁸ Los dos sustantivados del mismo verbo tienen distintos significados que dependen de la conjugación gramatical. La expresión verbal de la voz pasiva es “*nitlapòpolhuilo*, yo soy perdonado.”⁴⁹ Estos tres enunciados “*notlapòpolhuilōca*, *notētlapòpolhuiliz* y *nitlapòpolhuilo*” muestran el carácter polisintético como palabra-oración en dos “Cláusulas Nucleares Nominales (CNN)” y una “Cláusula Nuclear Verbal (CNV).”⁵⁰

Otras palabras como *in itenehualoca*, *in imilnamicoca*, se pueden comprender de la misma manera. De los verbos *tenehua* e *ilnamiqui* que se formaron con sus prefijos posesivos *i-* e *in-*, en el modo pasivo, *tenehualo*, *ilnamico*, con el sufijo *-ca* gramatical. La fórmula de conformar el sustantivo deverbal en sentido pasivo, deriva de la forma gramatical del verbo pasivo en pretérito pluscuamperfecto, sin su prefijo de sentido pasado *-ō*, a su vez del prefijo de subjuntivo sustituyendo a un posesivo. A partir del verbo *tlapòpolhuia* se puede conjugar en primera persona singular en pretérito pluscuamperfecto pasivo a la manera de *ōnitlapòpolhuilōca*, luego de esta forma gramatical deriva un sustantivo deverbal *no-tlapòpolhuilō-ca*, que puede ser una forma gramatical singular del náhuatl clásico.

Ahora bien, las palabras *itoloca*, *ihhtoloca* e *imihtoloca* se pueden comprender de la misma manera que un sustantivo derivado de verbo. Por eso, estas palabras se usan siempre con su prefijo posesivo en el sentido pasivo, como *amo-(i)htoloca*, *in-(i)htoloca*, etcétera. La significación podría ser “(su) historia”, “(su) glosa”, “(su) explicación” en el sentido pasivo, es decir, como “la explicación sobre él” o “la explicación sobre ellos.” De esta forma se concibe la

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ Consúltese el capítulo 1.2. Métodos y técnicas de investigación.

conciencia histórica y conceptualizada. Un concepto en sustantivo simple, en el sentido de historia, *tlahollotl*.

La conjugación directa de un deverbial con un posesivo debe ser un carácter propio de una lengua polisintética. Sin comprender claramente este fenómeno gramatical no es posible interpretar su valor semántico adecuadamente. Con el ejemplo de *te-yolia* es más evidente este fenómeno gramatical del náhuatl clásico.

Te-yolia : alma de persona

Por otro lado, el concepto que atañe a la palabra *teyolia*, que Molina ha enlistado como el “alma” en su *Vocabulario*,⁵¹ -que también registra la palabra *toyolia*,⁵² *te-yolia* se advierte como un verbo con un prefijo personal indefinido, *to-yolia*, es una conjugación más sofisticada, es predicado verbal que sustantiva, que se estudia en los textos siguientes:

*ma iuh xiquinnahuati in iquac oquiz in moyollia inic otimic ma tepetlacalco
quitocacan in monacayo oncan oc nauhxihuitl onoz momiyo occenca palani
tlalli mocuepa in monacayo.*⁵³

Ordénalas de esa manera que cuando salga tu alma, cuando hayas muerto, entierren tu cuerpo en una caja de piedra, allá aun estarán tus huesos cuatro años mucho se pudrirán, tu cuerpo se convertirá en tierra.

⁵¹ Alonso de Molina, 1992 (1571b), *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, fol.95r.

⁵² *Ibid.*, 148v.

⁵³ Cristóbal del Castillo, 2001, *Ms.263*, fol.14r.

moyollia: mo-yoli-a
pos.2da sing.-vivir-pasd.imperf.

*ynic quinnemilizcuepaquihui, yuan ynic huel momaquixtizque yn inyollia
in imanimashuan,*⁵⁴

Para venirles a transformar su vida, para que se salvaran sus almas, y
ánimas...⁵⁵

inyollia: in-yoli-a
pos.3ra pl.-vivir-pasd. imperf.

*yn **noyollia** yn nanima*⁵⁶
mi alma mi ánima

noyollia: no-yoli-a
pos.1ra sing.-vivir-pasd. imperf.

Por su parte, López Austin ha investigado minuciosamente el mismo término, *teyolia*, identificándolo como una entidad anímica principal en el cuerpo humano situado en el corazón: “Tanto *yolia* como *yollotl* derivan de *yol*, ‘vida’ y están ligados a las ideas de interioridad, sensibilidad y pensamiento.”⁵⁷

A su vez, León-Portilla lo interpreta así: “Se refiere así el corazón (*yollotl*) - voz derivada de la misma raíz de *ollin*, movimiento - al aspecto dinámico,

⁵⁴ Gabriel Kruell, 2021, *Crónica mexicáyotl*, op. cit., p.92 (fol.20v).

⁵⁵ Traducción propia.

⁵⁶ *Testamentos en náhuatl y castellano del siglo XVI* (vol.2), p.119 y siguientes, en Teresa Rojas Rabiela (et al.), 1999, *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos* (3 vols.).

⁵⁷ Alfredo López Austin, 1989 (3ª ed.). *Cuerpo humano e ideología I*, p. 254. También consúltese *Cuerpo humano e ideología II*, pp. 221-222.

‘buscador’, del *yo*.”⁵⁸ También dice que el mismo vocablo aparece como “*te-yolia*, produce vida o movimiento en la gente”.⁵⁹

Sin embargo, es necesaria una explicación en el sentido lingüístico en el que *te-yolia* no es un solo término sino que es un carácter propio de la lengua polisintética; se conjuga con un prefijo posesivo como *te-*, *no-*, *mo-*, *i-*, etcétera y el verbo *yolia* en forma de pretérito imperfecto. La forma *te-yolia* con sus sintagmas en *to-yolia*, *no-yolia*, *mo-yolia*, etc, se encuentra frecuentemente en documentos católicos⁶⁰ y testamentarios⁶¹ de la colonia.

En el pretérito imperfecto de un verbo se añade directamente el prefijo posesivo, se forma un deverbial que tiene sentido de sustantivo y que significa la facultad con la que se realiza el verbo. El gramático jesuita H. Carochi describe claramente “De los verbales de instrumentos” en su libro máximo de la época novohispana de la lengua náhuatl, *Arte de la lengua mexicana con la de declaración de los adverbios della*, 1645: “Formanse de la tercera persona del preterito imperfecto, sin quitar, ni poner, con *tē*, o *tla*, si el verbo fuere actiuo, y con *ne*, si fuere reflexiuo”.⁶²

Nos ofrece varios ejemplos con los verbos en conjugación en primera persona del singular, de acuerdo con la convención de la época, como el *Vocabulario* de Molina y otros más.

nitlatequi (yo corto algo) >> *notlatequia* (mi cuchillo, mi hacha ...)

nitlanequi (yo quiero algo) >> *notlanequia* (mi voluntad)

⁵⁸ Miguel León-Portilla, 1993, *La filosofía náhuatl*, p.191.

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ Por ejemplo, Joseph Agustín Aldama y Guevara, 1755, “Alabado en lengua mexicana”.

⁶¹ *Testamentos en náhuatl y castellano del siglo XVI, op. cit.*

⁶² Horacio Carochi, 1983 (1645). *Arte de la lengua mexicana con la de declaración de los adverbios della*, lib.III, cap.6.

nitlatta (yo veo algo) >> *notlattaya* (mi vista, mi potencia visiva)

nitlàncui (yo huelo algo) >> *notlàncuiya* (mi olfato)

nitlachia (yo miro algo) >> *notlachiaya* (mi vista, mi potencia visiva)

Durante la época novohispana, al parecer, se había guardado la tradición de la gramática del náhuatl clásico. En el *Arte de la lengua mexicana* (1754) del arzobispado de México, presbítero Joseph Augustín de Aldama y Guevara, y en *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana* (1877 y 1889) del seminarista tapatío, Dr. Agustín de la Rosa, se encuentra explicado el mismo paradigma gramatical revisado.

El arte de Aldama y Guevara explica en *Los verbales en ya o en ia*⁶³ que: “se forman de la voz del pretérito imperfecto con pronombre posesivo” y en el *Estudio de la filosofía* de Agustín de la Rosa, el pretérito imperfecto del verbo - anteponiéndole un pronombre posesivo- tiene sentido de nombre y significa la facultad con que se hace el verbo.⁶⁴ Los dos autores revisados en el apartado anterior como poseedores del legado del náhuatl clásico.

En los *Códices Matritenses*, especialmente en *Primeros Memoriales*, se tratan varias deidades nahuas con imágenes, destacándose el hecho de que están escritas en náhuatl. En este apartado, relacionado con el paradigma gramatical, revisamos el elemento *tlachialoni*, mirador. El dios *Tezcatlipoca* lleva en su mano derecha un cetro, *tlachialoni* (figura 3.1A); las deidades *Tlacoachcalco Yaotl* y *Omacatl* (figura 3.1B, C), también, llevan el mismo aparato, pero lo explican en náhuatl como *itlachiaya*, el significado es el mismo.

⁶³ Joseph Augustín de Aldama y Guevara, *op.cit.*, núm. 416.

⁶⁴ Agustín de la Rosa, 1889, *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, p.20.

Sahagún en su libro, *Historia general de las cosas de Nueva España*, explica de este elemento, *tlachialoni*: “una manera de cetro, que era una chapa de oro redonda, agujerada por el medio, y sobre ella un remate de dos globos, otro mayor y otro menor, con una punta sobre el menor. Llamaban a este cetro *tlachieloni*, que quiere decir ‘miradero’ o ‘mirador’, porque con él ocultaba la cara y miraba por el agujero de medio de la chapa de oro.”⁶⁵

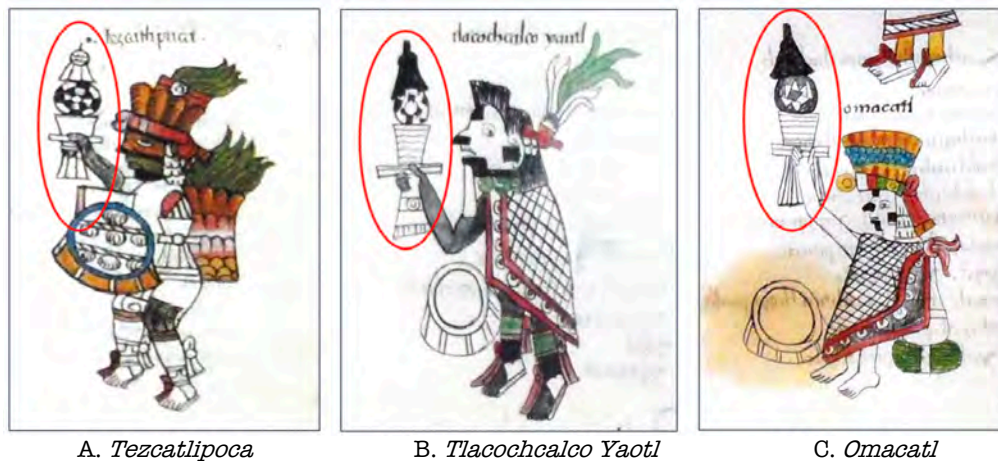


Fig.3.1. *Tlachialoni* y *itlachiaya*, *Códice Matritense del Real Palacio*, fol.261r, 266r,v.

Tezcatlipuca inechichiuh

*Tecpatzontli, in icpac, contlaliticac,
yxtlan tlaanticac
tzicoliuhqui in inacuch teucuitlatl,
quetzalcomitl, in quimamaticac,
tepatl yn imapan caca,
motlitlilicxipuztec
tztzilli, oyoalli, in icxic caca, coyolj,
yhitzcac
ychimal yviteteyo amapāyo, ymac manj,
tlachialonj yn imac icac çentlapal, coyunqui, ic teitta.*⁶⁶

⁶⁵ Bernardino de Sahagún, 2000, *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. I, p.89.

⁶⁶ *Códice Matritense del Real Palacio*, 261r. Paleografía propia.

Atavíos de Tezcatlipoca

Sobre su cabeza un tocado de pedernales,
 tiene rayas a la altura de los ojos,
 sus orejeras de oro torcidas en espiral.
 Lleva a cuestras una olla hecha de plumas de quetzal,
 sus brazaletes de pedernal.
 Tiene rayadas sus piernas con franjas negras,
 tiene en sus piernas campanillas, cascabeles, cascabeles redondos,
 sandalias color de obsidiana.
 Tiene en su brazo su escudo con fleco de plumas y con su bandera de papel,
el mirador perforado en una mano, con el que mira a la gente.⁶⁷

Tlacochealco yautl, yn inechichiuh

yn ixaiac motlatlatliliticac
motlitlilicxipuztecticac.
ytenzacauh eticac
yteucuitlanacoch.
ytzotzocol veiacauh
y yaztaxexel, quetzalmiavaio.
ymecaayauh, tenchilnavaio.
y chipulcozqui
ytzitzil yytaccac.
yn ichimal amapaio
*y centlapal imaquicac, **itlachiaya**.*⁶⁸

Atavíos de *Yáutl*, en la casa de las flechas

Su máscara muy adornada,
 sus piernas veteadas de negro,
 lleva su bezote largo como paja,
 sus orejeras de oro.
 Su tocado largo en forma de caña,
 su partididor de plumas de garza con penacho de quetzal.

⁶⁷ Tomé la traducción del Dr. León-Portilla con la intención de revelar la lógica interna del náhuatl clásico de dos términos *tlachialoni* e *itlachiaya*. Miguel León-Portilla, 1992, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, p.117.

⁶⁸ *Códice Matritense del Real Palacio*, fol.266r. Paleografía propia.

Su manto de cuerdas con orilla de color rojo.
Su collar de caracoles,
sus campanillas, sus sandalias blancas.
Su escudo con pinturas de papel
y en una mano **su mirador**.⁶⁹

Omacatl yn inechichih

motlatlatlalili.
yvitzoncal
tlacochtzontli contlaliticac
ymecaiauh tENCHILNAUAIO
yn ichimal amapaio
centlapal quitquiticac
Ytlachiaya
*ytolicpal*⁷⁰

Atavíos del dios dos caña

Está muy ataviado,
tiene su casquete de plumas,
tiene puesto un tocado de dardos.
Su manto de cordeles con un ribete de anillos rojos.
Su escudo con banderola de papel
lleva en una mano.
Tiene **su mirador**.
(Está sentado en) su sillita de juncias.⁷¹

En las traducciones del Dr. León-Portilla de los textos citados de los atavíos de las deidades, se presenta el mismo significado entre dos términos: *tlachialoni* e *itlachiaya* como “el mirador” y “su mirador” sin alguna explicación gramatical. **Este paradigma singular de la gramática del náhuatl clásico**, es decir, además de formar una cláusula nominal por el sufijo *-(l)oni*, constituye un nominal directo con un prefijo posesivo aglutinando un verbo en la forma

⁶⁹ Traducción de Miguel León-Portilla, 1992, *op.,cit.*, p.147.

⁷⁰ *Códice Matritense del Real Palacio*, fol.266v. Paleografía propia.

⁷¹ Traducción de Miguel León-Portilla, 1992, *op.,cit.*, p.151.

gramatical copretérito. En los ejemplos de *tlachialoni* e *i-tlachiaya*, valida la necesidad de considerar otro paradigma lingüístico en *ihhtoloca* y *teyolia*.

En estas dos palabras, (*i*)*ihhtoloca* y *teyolia*, se puede observar la dificultad que implica la comparación con el sintagma español, porque el náhuatl clásico en su lógica interna se muestra muy sutil y sensible en cuanto a conceptualización. Formarse en un sentido polisintético en nuevas concepciones sin alejarse de su núcleo verbal, implica tener la significación en su raíz básica. Como menciona Patrick Johansson, el náhuatl es una aprehensión sensible del objeto por conocer; es buscar “comulgar” afectivamente.

Al no existir algunas palabras del náhuatl en el diccionario o en algunos libros gramaticales que permitan explicar las aglutinaciones gramaticales o conceptos del náhuatl, es necesario **deducirlas siguiendo la lógica interna de la gramática misma.**

En este sentido, el análisis gramatical y la comprensión de la lógica interna del náhuatl pueden ser el primer peldaño en esta disertación. Al traducir los conceptos de *i-ihhtoloca* y *te-yolia*, sin aplicar un análisis etimológico-gramatical en la lógica del náhuatl clásico, simplemente aproximarse como *historia* y *alma* en español, podría causar confusión, y se podría incurrir en un espejismo de traducción. En otras palabras, para investigar los conceptos es necesario entender su lógica lingüística misma, especialmente en el caso de un idioma polisintético como el náhuatl clásico, que es mucho más estricto en su análisis gramatical.

En los enunciados, la oración es “una construcción formada normalmente por la unión de dos funciones sintácticas: el sujeto y el predicado.”⁷² La unidad

⁷² Real Academia Española, 2011, *Nueva gramática básica de la lengua española*, p.190.

mínima dotada de significado es la palabra denominada como “la unidad significativa básica en la tradición lingüística.”⁷³

Todas las palabras en el náhuatl clásico, con excepción de las partículas, representan construcciones morfosintácticas denominadas por Richard Andrews “cláusulas nucleares,”⁷⁴ que son entidades sintácticamente completas que contienen un sujeto y un predicado implícitos. Una cláusula nuclear puede servir como una oración simple completa, como cláusula principal o dependiente en una oración compleja, o como cláusula conjunta en una oración compuesta.

Tradicionalmente, en la parte de la gramática “que estudia la estructura de las palabras, las formas en que éstas se enlazan y los significados a los que tales combinaciones dan lugar,”⁷⁵ la cláusula significa “un conjunto de palabras que, formando sentido completo, encierran una sola oración.”⁷⁶ Las llamadas cláusulas nucleares son estructuras morfosintácticas que se denominan, también, como palabra-oración. Es frecuente que al náhuatl clásico, en la tipología morfológica, se le denomine “idioma polisintético”⁷⁷. Este lenguaje representa formas extremas de aglutinación en el que una sola palabra corresponde a una oración completa en otros tipos de lenguas.

En esta investigación, para el análisis gramatical del náhuatl clásico se aplican las fórmulas lineales de cláusulas nucleares verbales y nominales, antes mencionadas, propuestas por Richard Andrews en su *Introduction to Classical Nahuatl*.⁷⁸

⁷³ *Ibid.*, p.6.

⁷⁴ Richard Andrews, 2003a, *Introduction to Classical Nahuatl* (edición revisada), p.45.

⁷⁵ Real Academia Española, 2011, *op. cit.*, p.2.

⁷⁶ Real Academia Española, 2014, *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed).

⁷⁷ Terry Crowley y Claire Bower, 2010, *An Introduction to Historical Linguistics*, p.225.

⁷⁸ Se pueden consultar los detalles en el libro de J. Richard Andrews, *Introduction to Classical Nahuatl* (edición revisada), 2003a, pp.45-60.

Con las fórmulas nucleares se analizan las siguientes palabras y oraciones:
Cihtin, Ticemithualtin, Imitzhui, Oquichiuh nocol.

Con la fórmula de Cláusula Nuclear Nominal⁷⁹ número 3 se analiza el enunciado de *Cihtin*. #Ø-Ø(*cih*)*t-in*#⁸⁰, (Ellos son) abuelas >> “Abuelas”.

Ticemithualtin, con la fórmula de CNN número 3.

#*ti- Ø(cem-it-hua-l)t-in*#⁸¹, Nosotros somos (miembros de) un solo patio >> “Somos una familia” .

Imitzhui, con la fórmula de CNN número 1.

Ø-Ø+*ī-m(itz)hui-Ø*#⁸², Es su (de ellos) obsidiana >> “su obsidiana”.

Oquichiuh nocol, con la fórmula de CNV número 1 y CNN número 1.

ō#Ø-Ø+*qui-Ø(chīuh)Ø+□-Ø# #Ø-Ø+n-o(cōl)Ø-Ø*#⁸³

El-lo-hizo; El-es-mi-abuelo >> “Mi abuelo lo hizo.”

De esta manera, la mayoría de las palabras del náhuatl, con la excepción de las partículas, se forman en cláusulas nucleares nominales o verbales. En este sentido, por el carácter morfosintáctico del náhuatl en el estudio etimológico se necesita considerar al mismo tiempo el análisis gramatical.

Una palabra contiene en sí misma todos los componentes nucleares necesarios para una oración completa.⁸⁴ La palabra-oración es la base de la estructura sintáctica náhuatl. En la gramática de fray Olmos, Capítulo tres,

⁷⁹ Ver cap. 1.2. de este estudio.

⁸⁰ Richard Andrews, 2003a, *op. cit.*, p.113.

⁸¹ *Ibid.*, p.104.

⁸² *Ibid.*, p.116.

⁸³ Richard Andrews, 2003b, *Workbook for Introduction to Classical Nahuatl*, p.124.

⁸⁴ Richard Andrews, 1975, *Introduction to Classical Nahuatl*, p.vii.

explica la misma gramática: “De los pronombres que se juntan con verbos y nombres con preposiciones. *Ni* yo, *Ti* tu, *Ti* nosotros, *An* vosotros”.⁸⁵ El explica más con ejemplos : “quando estos pronombres se ayuntan a nombres se entienden el presente de *sum, es, fui.*”

<i>niqualli</i>	yo soy bueno	<i>tiqualti</i>	nosotros somos buenos
<i>tiqualli</i>	tu eres bueno	<i>anqualti</i>	vosotros sois buenos
<i>qualli</i>	<u>aquel es</u> bueno	<i>qualhti</i>	<u>aquellos son</u> buenos ⁸⁶

Por el momento se ha destacado el carácter gramatical del náhuatl clásico. El Dr. Richard Andrews presentó las fórmulas de cláusulas nucleares verbales y nominales siguiendo la gramática tradicional. Dependiendo del radical de las palabras nominales o verbales, con sus posesivos u objetos el doctor divide cada fórmula en tres. Aun así, en la gramática náhuatl clásica, las palabras (*i*)*ihtoloca* y *teyolia*, ya mencionadas (Capítulo 3.1.2), la distinción entre lo nominal y lo verbal no es lo suficientemente clara. Es decir, **la composición morfosintáctica del náhuatl clásico se efectúa directamente con un prefijo posesivo y un verbo: de estos dos casos son ejemplos *i-ihtoloca* y *te-yolia*.**

Por lo tanto, en la gramática del náhuatl clásico se permite aplicar otra fórmula mixta nominal y verbal como la siguiente: #pers¹-pers²+est¹-est² (RAD)tmp+num¹-num²#. En otras palabras, **un sustantivo o un derivado verbal se compone directamente con el prefijo posesivo. Al aplicar el análisis gramatical a los enunciados *i-itoloca* y *te-yolia* se revela la auténtica semántica de la gramática y la imagen conceptual del náhuatl clásico.**

Como hemos revisado, en la lógica interna del náhuatl clásico la gramática y la semántica son interdependientes. En el valor semántico, según el lingüista

⁸⁵ Fray Andrés de Olmos, 2002, *Arte de la lengua mexicana (1547)*, Primera parte, cap.3.

⁸⁶ *Ibid*, fols. 24v y 25r.

Langacker,⁸⁷ los elementos de la gramática, como los elementos del vocabulario, tienen significado por sí mismos. La gramática permite construir y simbolizar los significados más elaborados de expresiones complejas.

Al aprehender la conceptualización del náhuatl clásico a través del análisis etimológico y gramatical, también se vincula con el mundo mismo, ya que la gramática no sólo es parte integral de la cognición, sino también una clave para comprenderla.

3.1.3. Interpretación de los glifos en el contexto náhuatl clásico: la iconografía y el empleo de la glotografía

Además del análisis gramatical aplicado a la conceptualización, es necesario considerar la configuración pictográfica en la expresión náhuatl, especialmente la aplicación de la glotografía en los topónimos y antropónimos. Ésta se requiere para interpretar el sentido semántico de los glifos estilizados en la convención, precisamente basada en una lengua, el náhuatl clásico. La distinción semasiografía y glotografía se basa en el estudio del lingüista Geoffrey Sampson en su libro, *Sistemas de escritura*.⁸⁸

Los topónimos que se muestran en las siguientes imágenes expresan la relación entre los glifos y la lengua náhuatl (figura 3.2). En la lengua náhuatl tradicional se desarrolló un sistema de signos peculiares, logográfico y parcialmente fonético, parecido al que aplicaron los mayas durante la época clásica. Se desarrollaron dos corrientes teóricas acerca de la “pictografía” náhuatl: la escuela semasiográfica⁸⁹ y la escuela gramatológica.⁹⁰

⁸⁷ Ronald W. Langacker, 2008, *Cognitive Grammar*, p.4.

⁸⁸ Geoffrey Sampson, 1997, *Sistemas de escritura*, pp.37-64. En glotografía los glifos se convierten en secuencias de las imágenes esquemáticas que tienden a representar alguna palabra de un idioma particular.

⁸⁹ Elizabeth Hill Boone, 1994, “Writing and Recording Knowledge”, en Elizabeth Hill Boone & Walter Mignolo (ed.), *Writing Without Words*, pp.3-26.

Debido al enfoque fonético para entender el sistema de escritura náhuatl, la última posición contrasta a la anterior: “los jeroglíficos del Altiplano son en gran medida fonéticos, aunque se les emplee habitualmente para representar nombres propios: como medios de identificación breve y directa de actores, lugares o fechas”.⁹¹

Recientemente, ciertos epigrafistas mayistas han difundido la perspectiva gramatológica y aplican el término jeroglífica náhuatl que indica “un sistema usado para registrar temáticas muy restringidas: principalmente antropónimos, topónimos y fechas, aunque en menor medida también títulos, variedades de suelos en contextos catastrales y frases cortas enunciadas por personajes determinados.”⁹²

El epigrafista español Alfonso Lacadena García-Gallo (1964-2018), retomó las propuestas de Joseph Marius Alexis Aubin (1849), quien sugirió que el sistema de escritura náhuatl era básicamente “*une écriture syllabique*,” un sistema de escritura silábico,⁹³ quien, además, diseñó un método de acercamiento a textos nahuas que permitía descifrar la antigua escritura, aplicando sus argumentos y sistematizando los métodos de análisis a la luz de la moderna gramatología o teoría de la escritura; a este autor, también, se le deben

⁹⁰ Agradezco el comentario del Dr. Gabriel Kruell, quien me sugirió que consultara los estudios de la escuela gramatológica, y su revisión. Debo mucho al Dr. Erik Velásquez García su lectura cuidadosa y sus valiosos comentarios. El lingüista Ignace Gelb acuña el término “gramatología”, en *A Study of Writing*, 1952. Respecto al estudio de la jeroglífica náhuatl consúltense: Alfonso Lacadena, 2008, “Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing”; Erik Velásquez, 2019, “Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista”; David Stuart, 2021, *King and Cosmos. An Interpretation of the Aztec Calendar Stone*.

⁹¹ David Stuart, 2018a, “La diadema real: un jeroglífico pan-mesoamericano”, p.17.

⁹² Erik Velásquez, 2019, *op. cit.*, p.60.

⁹³ Alfonso Lacadena, 2008, *op. cit.*, p.1.

los planteamientos de las primeras investigaciones sobre “fonetismo” en la escritura náhuatl que datan de mediados del siglo XIX.⁹⁴

Los estudios continuos de dicha perspectiva renovada enfocan hacia un análisis sistemático de la escritura náhuatl basado en la teoría de la escritura. Relacionado con el tema de la investigación de la episteme náhuatl prehispánica, en nuestro estudio, nos llama la atención que se mencionen recursos escriturarios principales que se usaban en la escritura náhuatl: “el *rebus*, la complementación fonética y el uso de alógrafos”.⁹⁵

En el desciframiento de los topónimos y antropónimos de los glifos de la tradición náhuatl es necesario comprender que “el principio de *rebus* no es un verdadero fonograma” y la “complementación fonética aclara la lectura correcta de logogramas polivalentes o que se parecen mucho entre sí desde el punto de vista gráfico.”⁹⁶ El uso de alógrafos, sobre todo en los glifos toponímicos y antropónímicos, que se encuentran ampliamente en los documentos coloniales, como ejemplos: en la *Matrícula de Tributos*, el *Códice Mendocino* y la *Matrícula de Huexotzinco*.

Con la metodología sistemática y estudios minuciosos basados en la perspectiva renovada, la escritura jeroglífica o logosilábica de la tradición náhuatl, probablemente, puede dar un nuevo aliento en la investigación de la “escritura” náhuatl, sobre todo en la interpretación de los documentos pictográficos de la época colonial. No comulgo con la postura firme del renovador de dicha escuela, el epigrafista Aldonso Lacadena, que menciona: “La escritura de la tradición náhuatl era fuertemente conservadora y no estaba influenciada

⁹⁴ Ma. Eugenia Gutiérrez González, 2013, “El método lacadena en el desciframiento de la escritura jeroglífica náhuatl”, pp.25-31.

⁹⁵ Erik Velásquez, *op.cit*, pp.72-79.

⁹⁶ *Ibíd.*

en su funcionamiento por la escritura latina utilizada por los españoles”⁹⁷ y “Están presentes en los testimonios escritos no sospechosos de influencia española y considerados ejemplos de la escritura náhuatl prehispánica: los *cuauhxicalli* de *Tizoc* y *Moteczoma I*, la *Matrícula de Tributos*, el *Códice Mendoza* y el *Códice Xólotl (sic)*.”⁹⁸

Para la investigación a la aproximación de la episteme náhuatl prehispánica, nos enfocamos en la lógica interna del náhuatl clásico y la colocamos en el mismo contexto histórico cultural. Por lo tanto, intentamos revelar la perduración, la auténtica pauta de la misma lengua en los textos escritos en alfabeto latinizado durante la época colonial y al mismo tiempo la pérdida de la dicha lógica en los estudios modernos. En el rubro de la escritura náhuatl misma, en los glifos toponímicos o antroponímicos, encontramos posibles usos de la forma fonética, “fonetización iconomática”, cuyos datos prehispánicos están bastante limitados pero podemos distinguirlos como germen de ideas. Considero que los glifos mencionados desempeñaban su función en el uso convencional de su tradición y su lengua.

Los pueblos nahuas nos dejaron muchos libros pintados, *amoxtli*, dibujos en sus edificios y en las vasijas. Especialmente aplicaron la imagen para expresar y registrar lugares, personas y deidades. Estos glifos toponímicos o antroponímicos se encuentran no solo en los documentos coloniales, sino en algunos objetos arqueológicos de la época prehispánica.

Por consiguiente, después de realizar un análisis etimológico y gramatical, es necesario interpretar la iconografía prehispánica en el contexto lingüístico náhuatl clásico. Al aplicar los topónimos y antropónimos, el significado -lo que quieren decir los glifos- y el significante visual de los íconos o glifos no coinciden,

⁹⁷ Alfonso Lacadena, *op.cit.* p.3. El Dr. Erik Velásquez considera que el Dr. Lacadena solo se refiere a su funcionamiento operativo o fundamentalmente la escritura logosilábica náhuatl que no se transformó en el corto tiempo del que tenemos testimonios. Agradezco el comentario del Dr. Erik Velásquez.

⁹⁸ *Ibid.*, p.13. La traducción del inglés propia.

porque la técnica convencional del antiguo sistema náhuatl aprovechaba los sonidos equivalentes con variantes signos glotográficos para evocar las palabras.

En el contexto náhuatl prehispánico, para los topónimos se aplicaron signos glotográficos. Además para evocar ciertos fonéticos se aprovecharon algunos signos sin tener relación semántica, o sea uso en rebus. Este método convencional es frecuente en documentos coloniales, especialmente en los topónimos ⁹⁹ y antropónimos. ¹⁰⁰ Podemos visualizarlo en el monumento prehispánico, la *Piedra de Tizoc*, en donde se encuentran 15 topónimos prehispánicos.



Fig. 3.2. Piedra de *Tizoc* (detalle) y 15 topónimos, MNA, México.

Los glifos toponímicos de la Piedra de *Tizoc* están identificados como *Matlatzinco*, *Tochpan*, *Ahuilizapan*, *Huexotzinco*, *Culhuacan*, *Tenayuca*,

⁹⁹ Entre otros, especialmente *Matrícula de Tributos* y *Códice Mendocino*.

¹⁰⁰ Vale mencionar *Matrícula de Huexotzinco*, 2020, Biblioteca Digital Mundial. <https://www.wdl.org/es/item/15282/>

*Xochimilco, Chalco, Tamazulapan, Acolman, Tepanohuayan, Yanhuitlán, Tonatiuhco, Mixtlan, Cuetlaxtlan.*¹⁰¹

Entre otros, el topónimo *Xochimilco* está compuesto por dos glotográficos, *xochi(tl)* y *mil(li)*. A diferencia del topónimo *Xochimilco*, además de ser un signo glotográfico en el que se expresa estructura lingüística de una lengua determinada, en este caso náhuatl, en el glifo de *Culhuacan* se aplica un logograma usado en rebus. Es decir, “lugar (donde están) los ancestros”, el torcimiento (*col-*) del cerro podría ser un fonograma para evocar la sílaba *col* del morfema homófono *col(li)*, el abuelo. En otras palabras, si un glifo fuera motivado y su lectura fonética evocara un significado más abstracto, sería un salto en el sistema de signos lo que sugiere la idea de una imagen que representa más que el objeto mismo, un concepto nuevo.

De esta forma, los mexicas de la tradición náhuatl, antes de la Conquista empleaban los glotogramas, aunque están muy limitados los datos arqueológicos. Además para dirimir ambigüedades, después de la Conquista, se utilizó mucho más la aplicación glotográfica en los jeroglíficos reproducidos. Por lo tanto, para la lectura de los documentos coloniales también es necesario el entendimiento claro de estos glifos aplicados en rebus en el contexto náhuatl.

Estos nombres de lugares en documentos coloniales se registran de dos formas: con grafemas pictóricos y con glosas alfabéticas en náhuatl. En el siguiente ejemplo, examinaremos dos topónimos (figura 3.3) de la tradición náhuatl en un documento colonial, *Matrícula de Tributos : Xillotepec y Tepetitlan.*

¹⁰¹ Eduardo Matos Moctezuma y Felipe Solís Olguín, 2000, *El calendario azteca y otros monumentos solares*, pp.110-119.

1. *Xillotepec*2. *Tepetitlan*

Fig. 3.3. Dos topónimos, *Xillotepec* y *Tepetitlan*,
En la *Matrícula de Tributos*, lám. 11 (detalle).

El primer topónimo, *Xillotepec*, es más expresivo, fáctico y natural en su forma. Aunque estilizado, conforme a la manera convencional del contexto náhuatl, no dificulta la identificación de un monte y dos elotes o jilotes, en el náhuatl *tepetl* y *xillotl*, facilitando la comprensión de su significado. Sin embargo, el segundo topónimo, *Tepetitlan*, es un caso diferente. Los significantes son un cerro y dos dientes, estilizados como dientes incisivos. El topónimo se compone de *tepē(tl) + -t(i)- + -itlan*: *tepētl*, cerro y *tlantli*, dientes. La imagen de los dientes es un glifo que evoca solo el término fonético /*tlan*/. La sílaba *tlan* se presenta compuesta con prefijo posesivo, significando “junto a” como en *no-tlan*, *mo-tlan*, *i-tlan*, etc.¹⁰² Los glifos de *Tepetitlan* no tienen ninguna de estas informaciones lingüísticas y, por ello, no es posible determinar claramente su significado. Tal vez implica un problema mayor de entendimiento del glotoglifo *tlan(tli)*: diente. Además en un topónimo que se compone directamente con un sustantivo, por ejemplo en *Tlaxcallan*, el sufijo *-tlan* deriva de un origen distinto y el locativo *-tlān* se usa sin ligadura *-ti-*: *tlaxcal(li) + (t)lān*.¹⁰³

Esta es la manera expresiva topográfica en el sentido convencional náhuatl. Aquí, lo más importante es el significante vacío, lo que se queda o se deja en silencio por ser un acuerdo común de una sociedad. En este signo

¹⁰² Horacio Carochi, 1645, *Arte de la lengua mexicana con la de declaración de los adverbios della*, lib.I, cap. 6.

¹⁰³ *Ibid.*, lib.III, cap.11.

topográfico, *Tepetitlan*, no está ligado directamente con el significante visual y su significado. Para entenderlo es necesario colocarlo en el texto y contexto náhuatl. El significante está compuesto por *tepetl*, cerro, y *tlantli*, dientes; el significado puede ser, la lectura de *tepē(tl) + t(i) + itlan*; o bien, como “(el pueblo) junto al cerro”. El cerro, *tepetl*, está estilizado de acuerdo a la tradición náhuatl y sugiere un pueblo (*altepetl*) que culturalmente se entiende como tal. El locativo *-tlan*, con una ligadura *-ti-*, funciona siempre con su prefijo posesivo desempeñando un significado como “junto a” o “cerca de”. Así el toponimo *Tepetitlan*, en el uso en rebus, significa el pueblo que se ubica junto al cerro en el contexto náhuatl.

De esta manera, para interpretar el significado intrínseco, puede decirse que ya están delineados, en su contexto, los “principios subyacentes que ponen de relieve la mentalidad básica de una nación, de una época, de una clase social, de una creencia religiosa o filosófica, matizada por una personalidad y condensada en una obra.”¹⁰⁴ La imagen de *Tepetitlan* tiene un sentido culturalmente relacionado con otros conceptos específicos manifiestos en imágenes, historias y convenciones.

El ejemplo anterior es un caso sencillo, pero destaca la importancia de entender el texto y el contexto náhuatl. Para establecer un significado, primero se necesita un análisis etimológico y gramatical, posteriormente la interpretación dentro del contexto histórico y cultural. Como se ha mencionado, el carácter descriptivo del náhuatl clásico hace que un solo morfema o grafema modifique la sensibilidad considerablemente, debido a un origen etimológico distinto. Así, entre los sufijos *-tlan*, *-tlān* y *-tla* los significados cambian drásticamente: *-tlan* tiene significado como “junto a” o “cerca”, a su vez *-tlān* y *-tla* tienen significado de “lugar de” y “abundancia” respectivamente. De esta manera, para comprender un glifo que se relaciona directamente con el idioma

¹⁰⁴ Erwin Panofsky, 2000, *El significado en las artes visuales*, p.49.

náhuatl es necesario comprenderlo glotográficamente y también su uso en rebus, que se requiere más atención.

El empleo glotográfico en los documentos reconstruidos

El topónimo con glifos de *Olac Xochimilco* (figura 3.4a) expresa dos lugares: *Olac* y *Xochimilco*. Referente a la lectura del topónimo, éste se compone por *Xochimilco*, un *altepetl* conocido, y *Olac* un lugar perteneciente a *Xochimilco*.¹⁰⁵ Los dos glifos de *Olac* están expresados fonéticamente por una bola negra que representa *ol(li)*, hule, y *a(tl)*, agua. El locativo *-c* es implícito que pertenece a la forma convencional de aplicación de topónimos. Específicamente, el fonema, */ol/*, representa al primer radical del topónimo, *Olac*, que evoca el sonido de *olli*, hule, como redondo, la bola de hule de juego de pelota. Al mismo tiempo, podemos acudir a una interpretación semántica que significa movimiento en náhuatl, *olini*, moverse.¹⁰⁶ Lo anterior representa la aplicación de un glotográfico en rebus, común en los documentos coloniales.

En consecuencia, podemos proporcionar una interpretación del nombre *Olac* como “lugar de agua en movimiento” o, tal vez, “hule en el agua”. Es decir, *Olac* se refiere a un lugar como un manantial. Esta interpretación encaja con el medio lacustre de la zona y el lenguaje habitual.¹⁰⁷

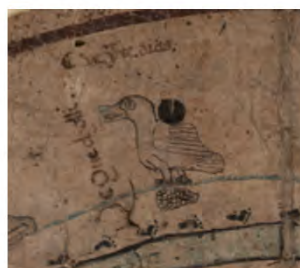
¹⁰⁵ *Tlahtohcayotl Xochimilco* estaba constituido en tres parcialidades: *Tecpan*, *Tepetenchi* y *Olac*. Consultar a Juan Manuel Pérez Zevallos, 2002. *Xochimilco Ayer I*, pp.15-32.

¹⁰⁶ Antonio del Rincón, 1595, *Arte mexicana*, lib.III, cap.7 y en “Vocabulario breve”; *Códice Florentino*, 1979, lib.VII, cap.2: *in icoac ie omomanaco onteistin, ie no cucle auel olini otlatoca ...*

¹⁰⁷ Juan Manuel Pérez Zevallos, 2002. *Xochimilco Ayer I*, pp.15-32.



a) *Olac Xochimilco*



b) Mes *Quecholli*



c) Rueda Calendárica de Boban.

Fig. 3.4. a) *Olac Xochimilco*, *Códice Mendoza*, fol. 20r. b) *Quecholli*, una de las 18 veintenas (detalle), c) *Rueda Calendárica de Boban*, edición facsimilar, 1866. Se aplica la glotografía en sus topónimos.

De mayor atención, para este estudio, es el concepto de *quecholli*. Con este fin, la aplicación de la glotografía es necesaria en la interpretación con el principio de rebus. En la *Rueda Calendárica de Boban* se representan 18 veintenas, *Cecempohuallapohualli*,¹⁰⁸ concretamente, nos centraremos en el mes *Quecholli* (figura 3.4b). Según este calendario, el mes *Quecholli* corresponde al mes número catorce del calendario mexicana.

¹⁰⁸ En *Primeros Memoriales*, fol. 250r, se encuentra registrado el término, *cecempohuallapohualli*, para indicar la cuenta de 18 veintenas de la tradición náhuatl.

La imagen está dispuesta con un ave que sostiene un círculo negro en su nuca-espalda. Posiblemente, el ave represente a una especie de *quecholli* (*tlauhquechol*, *xiuhquechol*, *xiuhapalquechol*), aunque no identificable; de ahí que sea necesario agregar otro elemento: el círculo negro. La ubicación del círculo alude a la palabra *quechtli*, el cuello, en náhuatl. Asimismo el círculo sugiere *ōlli*, el hule. Las dos palabras incorporadas, *quechtli* y *ōlli*, nos remiten al *quecholli*. Como mencionamos anteriormente, el sonido evocado y su significado no corresponden obligatoriamente. No obstante, algunos investigadores sugieren interpretar literalmente la palabra *quecholli* como “cuello de hule”. A modo de justificación, la asocian con el flamenco (*phoenicopterus*), destacando el cuello alargado flexible y lo interpretan en náhuatl, *quech(tli)+ōlli*, cuello como hule. Los textos en náhuatl describen tres tipos diferentes de ave *quecholli*,¹⁰⁹ sin alguna relación con el ave flamenco.

De las veintenas de los documentos coloniales, Ana Díaz Álvarez, en “el repertorio glífico del *sêsemilwitlapôwalli*”,¹¹⁰ considera que “la construcción de los glifos responde a una serie de criterios de composición que no apuntan a la presencia de un repertorio iconográfico, sino una escritura logosilábica que reproduce los nombres de las veintenas”.¹¹¹

A la manera de rebus (una cosa por otra), la iconografía náhuatl adopta, en ciertos casos, el principio de homofonía de los glifos pictográficos o iconográficos para representar un concepto complicado o de difícil expresión gráfica, aspecto desarrollado previamente. Consecuentemente, se requiere de un estudio en el contexto náhuatl. Es decir, para el empleo de la glotografía e

¹⁰⁹ *Códice Florentino*, 1979, lib. XI, cap. 2

¹¹⁰ La autora del artículo utiliza el término *sêsemilwitlapôwalli* (*cecemilhuítlapohualli*) para indicar la cuenta de las 18 veintenas, ya que en este estudio aplicamos *(ce)cempohuallapohualli*.

¹¹¹ Ana Díaz Álvarez, 2018, “Nombrar las veintenas en los códices. Estrategias coloniales de reconfiguración gráfica del año entre los nahuas”, p.167.

interpretarla precisamente es necesario la distinción entre glotográficos -signos fonéticos- y logogramas usados en rebus, recurso fonético.¹¹²

3.2. Raíces conceptuales: *nelhuayotl*

Debido al uso convencional del lenguaje, no basta con entender el significado de las concepciones con un análisis lingüístico en sí mismo, también es necesario colocarlas adecuadamente en su contexto cultural. Para entender las raíces conceptuales y su cognición inmanente, iniciamos con el análisis del concepto náhuatl: *nelhuayotl*.

Entre las fuentes primarias en lengua náhuatl, las obras de *Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin*, cronista nativo de *Amaquemecan* (Amecameca), *Chalco*, se revelan muy importantes en el estudio histórico de los pueblos indígenas. Los documentos están escritos en náhuatl y en ellos se encuentra información importante en su lengua materna.

Para estudiar las concepciones nahuas, primero se tomó un fragmento original del escritor chalca, del libro intitulado *Octava Relación*, donde aparece el término *nelhuayotl*.

*Nican ompehua ontzinti nican mottaz nican niculiuhtoc in cenca cualli in cenca nezcaliltlahtolli, in itechpa tlahtohua yn inelhuayo itepecho in itzinca yn itauhca yn itlahtollo in ipohualloca in huehue nemiliztli ...*¹¹³

¹¹² Para un estudio relacionado más extenso véase Erik Velásquez García, 2019, “Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista”, en *ECN*, vol.58, pp.59-136.

¹¹³ Domingo Francisco Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 1998, *Octava Relación*, fol.225r,v.

Aquí comienza y fundamenta, aquí se verá, aquí está escrita muy buena y muy educada palabra, la cual se habla sobre su raíz, su base, su fundamento, su gloria, su historia y su narración de la antigua vida ...¹¹⁴

En el *Vocabulario* de Alonso de Molina se traduce el término *nelhuayotl* como “principio, fundamento o comienzo”¹¹⁵ y, además, agrega las palabras: *nelhuayo*, “cosa que tiene raíz”, *nelhuayoa*, “echar raíces el árbol”, *nitlanelhuayotoca*, “yo busco la raíz o fundamento del negocio.”

En todas estas palabras citadas *nelhuayotl*, *nelhuayo*, *nelhuayoa*, (*nitla*)*nelhuayo*(*toca*), se encuentra solamente un lexema: *nel(li)*. El término mismo *nelhuayotl* está compuesto con otros morfemas: *nel(li)*, verdad + *-hua*, infijo posesivo + *-yo*, sufijo abstractivo + *-tl*, sufijo nominal. De todas maneras, Molina traduce la palabra *nelhuayotl* como “principio, fundamento o comienzo” aludiendo a la raíz de un árbol. Por su parte, la palabra “raíz de árbol” se traduce al náhuatl como “*tlanelhuatl*, *nelhuayotl*”¹¹⁶ y “*nelhuayo*” como “cosa que tiene raíz”.¹¹⁷

Del lexema básico *nelli* “cosa verdadera, cierto” se deriva un nominal que da el significado “verdad (ser verdad)” *neltiliztli*. En una oración, *nitlanelitoa* significa “yo afirmo o certifico algo”. La forma que “contiene algo verdadero (*nelhua*)” implica la raíz de árbol, en el sentido inmanente indígena, y en el sentido abstracto con el sufijo *-yo* (*nelhuayo*) se da luego la significación en fundamento o principio.

¹¹⁴ Traducción propia.

¹¹⁵ Alonso de Molina, 1992 (1571b), *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, fol. 66v.

¹¹⁶ Alonso de Molina, 1992 (1571a), *op. cit.*, fol.101r.

¹¹⁷ Alonso de Molina, 1992 (1571b), *op. cit.*, fol.66v.

De este modo, como lo expresa Patrick Johansson, en la idea indígena la “verdad es *radical*” como se indica en la etimología náhuatl.¹¹⁸ En otras palabras, se puede expresar como: “la mentalidad indígena náhuatl realizaba una fusión semántica entre los conceptos de ‘raíz’ y ‘verdad’”.¹¹⁹ Las palabras “raíz” y “verdad” implican el carácter etimológico en que se entienden todas las concepciones nahuas.

Por otro lado, en la lengua náhuatl el término “saber”, se presenta como *(tla)mati* en verbo simple y *tlamatiliztli* sustantivado, aludiendo al mismo tiempo, tanto a “saber algo,” como a “sentir algo.”¹²⁰ Por lo que *notenco nic-mati* podría traducirse literalmente como “en mi labio lo siento”; *ninomati* que se interpreta como “yo reflexiono, yo pienso, me siento”; *noyollo tlama*, “supo mi corazón” ya que en la cognición náhuatl quien siente y sabe algo, es *tlamatini*, sabio, el poseedor del saber.

La concepción de saber o conocer, en náhuatl se deriva del verbo simple *mati*, por funcionar como un verbo transitivo, *mati* se conjuga con *tla-*, *te-*, *qui-*, *mo-*, del que resultan vocablos como: *tlamati*, *quimati*, *momati*. Por el carácter lingüístico aglutinante, agregando otros morfemas se generan verbos derivados: *ihmati*, *ixihmati*, *ixtlamati*, *yollomati*, etcétera. De todos estos verbos se generan directamente sustantivos, es decir los nominales, *tlamatini*, *tlamatiliztli*, *tlaixihmatiliztli*, *ixtlamatiliztli*, *yollomatizlitli*, entre otros. También de los verbos simples se forman causativos y aplicativos como son *matia*, *machtia*, *machilia*, *temachtilia*; sustantivos derivados son *temachticatzintli*, *tlamachtilli*, *temachtilli*, *temachtiliztli*, *tlamachtiliztli*, *ixtlamatiliztli*, *ixtlamachiliztli*; con algunos grafemas gramaticales: *machtiloni*, *tlamachtiloni*, *tlamachtilli*, *notlamachtiloni*.

¹¹⁸ Patrick Johansson, 2005, “Especulación filosófica indígena”, p.72.

¹¹⁹ *Ibíd.*

¹²⁰ Alonso de Molina, *op. cit.*, fol. 52v.

Todas las palabras derivadas están conectadas directamente con su verbo nuclear, *mati*, aunque han cambiado su sentido y significación. Varía su concepción, según se presenten como un verbo acusativo o aplicativo, un agente o un receptor, una herramienta o un aparato, etc. De esta manera se acumulan nuevas conceptualizaciones relacionadas implantadas en su núcleo verbal como si fuera su raíz.

El término “pensar” está relacionado con el verbo simple *nemi*, “vivir”, en el sentido existencial, un “andar humano” en la dimensión existencial como se anota en *nenemi*, andar, caminar a pie.¹²¹ El verbo derivado *nemilia*, con el afijo objetivo se significa como el verbo “pensar”, *quinemilia*; *nitlanemilia*, “yo pienso”, que remiten al cuerpo. El binomio léxico aglutinado con dos palabras corporales: *yol-*, corazón y *cua-*, cabeza, como *yolnemilia*, *cuanemilia*, por excelencia significa “pensar” en el sentido epistemológico náhuatl.¹²²

Los términos “recordar” y “memoria” se expresan con el verbo *tlalnamiqui*, “encontrar”, *namiqui*, con la palabra *el(li)* o *il(li)*, “hígado”. Por lo tanto, recordar es *tlal-il-namiqui*, encontrar algo con hígado, *tlalnamiquiztli*, los nominales “memoria” o “recuerdo”. Conceptos relacionados se forman de la misma manera: *ilcahua* olvidar, *elehuia*, “desear” o “codiciar”, *ilhuia*, “decir” o “hablar” a alguien, *ihiyotl*, “aliento”.

El concepto de “entender” viene de la palabra *caqui*, “escuchar”. Agregando un afijo del objeto indefinido *tl-*, *tlacaqui* significa, en general, “entender”. En el sentido náhuatl, especialmente, la palabra vivir, *yoli*, es un verbo básico. Palabras relacionadas son: *olini*, mover; *olli*, hule; *yollotl*, corazón.

¹²¹ Por la semejanza, en maya yucateco para saludar se dice *¿Bix abeel?* que equivale en español a ¿cómo va tu camino?, ¿Cómo es tu camino? Comentario del Dr. Velásquez García.

¹²² El difrasismo en el que expresa una idea relacionada con el cuerpo humano estaba muy extendido en Mesoamérica. Para un estudio reciente de los mayas modernos y prehispánicos véase Erik Velásquez García, 2022, *Morada de dioses: los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*. Cap. 2. “Cuerpo-Presencia en el período Clásico”.

Todas estas palabras comparten la raíz etimológica *ol-*. El término “vivir”, esencialmente, es *yoli*. Palabras derivadas son *yollotl*, *yollotli*, “corazón”; *teyolia*, “alma”, que se interpreta como un aparato que sirve para hacer mover a alguien desde el corazón; *moyolnonotza*, “reflexionar”, “meditar”, dialogar con el corazón, diálogo entre la mente y el corazón, entre el intelecto y la sensibilidad; *ninoyolnonotza*, yo reflexiono, yo medito; *neyolnonotzaliztli*, reflexión, meditación; *omeyoloa*, “dudar”, hacerse dos en el corazón.

En este mismo sentido el Dr. Johansson en su artículo, “Especulación filosófica indígena”, comenta sobre la lengua y su carácter epistémico “[que ésta es] una reflexión de carácter cognitivo sobre lo que representa ya un conocimiento: la lengua”,¹²³ y continúa, “una comparación con la gramática ayudará a comprender la dificultad teórica. En efecto la gramática es un ejercicio meta cognitivo ... la gramática estudia los mecanismos morfológicos y sintácticos así como el léxico de las lenguas en términos analíticos reduciendo la pluralidad expresiva (*performance*) a unas cuantas reglas (*competence*).”¹²⁴

En la lógica interna misma del idioma se puede comprender la conceptualización intrínseca de la cultura náhuatl. Todos estos conceptos desarrollados según su idioma, reflejo de una convención social, significan la conformación de una tradición en donde “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre...”¹²⁵

Todas las conceptualizaciones se arraigan en su suelo mismo: las palabras que se han formado en su lógica interna, es decir, “las sociedades contienen en sí

¹²³ Patrick Johansson, 2005, “Especulación filosófica indígena”, p.71.

¹²⁴ *Ibíd.*

¹²⁵ Clifford Geertz, 2000, *La interpretación de las culturas*, p.20.

mismas sus propias interpretaciones.”¹²⁶ Antes de buscar en otro idioma su equivalente, es preciso comprender la manera en que una palabra se forma en su propia lengua. Una vez traducida en otra lengua, funciona bajo la lógica interna de la otra.

3.2.1. Modelo cognitivo y pensamiento-modelo

En el *Vocabulario náhuatl-español de Acatlán, Guerrero*, los autores resaltan lo siguiente: “Como es sabido, en la traducción de un idioma a otro siempre presenta dificultades que provienen principalmente de la estructura gramatical de cada lengua; además en cada una de ellas, el contenido semántico de los vocablos es diferente. En el caso del náhuatl, una traducción literal puede llevar a confusiones y a conceptos totalmente diferentes”, “... conceptos nahuas que no se puede traducir con una sola palabra, es decir, carecen de una traducción exacta al español ... ya que de otro modo perderían su propio contenido semántico y cultural.”¹²⁷

Por consecuencia, si los textos son bien traducidos, la comprensión exacta de un texto es totalmente distinta, por lo menos en las concepciones. En este sentido, como base metodológica de la investigación, se ha tomado el análisis gramatical y estudio filológico de la lengua náhuatl clásica. Apoyándose en los textos que se han registrado como originales.

En todo orden es inevitable clasificar y agrupar a todos los entes del mundo; ello necesita de un criterio desarrollado dentro de su contexto, razón por la que en una cultura cada taxonomía puede acontecer de una manera singular. Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*, expone una situación representativa de tal idea. Empieza mencionando con asombro un texto de Jorge

¹²⁶ *Ibíd.*, p.372.

¹²⁷ Marcos Matías Alonso & Constantino Medina Lima, 1996, *Vocabulario náhuatl-español de Acatlán, Guerrero*. pp.18-19.

Luis Borges donde cita una enciclopedia china, la cual clasifica a los animales de una manera muy distinta a la occidental. Foucault comenta que: “En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: imposibilidad de pensar esto”.¹²⁸

Es claro que entender una cultura o civilización, es entender sus límites, ya sea en lo espiritual o en lo material. En el mismo sentido, el filósofo Whitehead apunta lo siguiente: “Todas las cosas operan entre límites. Esta ley se aplica incluso a la razón especulativa. La comprensión de una civilización es la comprensión de sus límites.”¹²⁹

Cada lengua se conforma según su experiencia histórica y su observación del mundo natural que se expresan en sus formas conceptuales. La conceptualización, entonces, tiene su base en una taxonomía y una nomenclatura propia arraigada en el suelo epistémico de cada cultura. Los conceptos en sus raíces propias según la lengua náhuatl, son conceptos-raíces que forman parte de su episteme y que luego, conforman al cosmos mismo, en este caso *nelhuayotl*. Después de articular todo un orden y de nombrar estas articulaciones mediante el lenguaje, se construye un macro sistema conceptual cuya estructura y manera de nombrar la realidad conforma una visión del mundo. Consecuentemente, en la lengua se hallan grabados rastros de su tradición, cuyas huellas no son, sino el esquema de un modo de ser, las que posteriormente permiten rescatar las características de su cultura.

Recuperar estos rasgos significa buscar más allá de lo que dicen los documentos. Pues el lenguaje de esos documentos ya está reducido al silencio, se

¹²⁸ Michel Foucault, 1996, *Las palabras y las cosas*, p.1.

¹²⁹ Alfred N. Whitehead, 2003, *La función de la Razón*, p.67.

trata en cambio de hacer hablar esos rastros, “el pasado del que emanan y que ahora ha quedado desvanecido muy detrás de ellos.”¹³⁰

El lenguaje de los mitos está tejido con la palabra hablada y la palabra silenciosa, en el que el silencio es también un significante por excelencia. El no hablar puede ser el resultado de un acuerdo común, por la eficacia del lenguaje. El vehículo de expresión en mitos es un texto doble que se entreteteje con lo que se habla y lo que no se habla, en forma de aspa, como dualidad. Los mitos son textos dobles en que los significantes están compuestos por significante y significado. “El significante del mito se presenta en forma ambigua: es, a la vez, sentido y forma, lleno de un lado, vacío del otro.”¹³¹ El autor de *Mitologías* se inserta a la crítica moderna de los mitos con su metodología semiótica, señalando que: “Para juzgar la carga política de un objeto y el vacío mítico que se amolda a ella, nunca hay que situarse desde el punto de vista de la significación, sino desde el punto de vista del significante, es decir de la cosa oculta.”¹³²

En este sentido, el historiador Toynbee apunta que: “Si tratamos de descubrir los límites de una civilización particular en el espacio o el tiempo encontraremos que la prueba estética es la más segura, así como la más sutil.”¹³³

La tradición oral obtiene legitimidad o autoridad al convertirse en escritos. Eric A. Havelock lo explica: “Lo que ha sido falsamente escrito no puede ahora ser cuestionado por la verdad de los testimonios orales tradicionales extraídos de los testigos por medio de un examen oral.”¹³⁴ De esta manera, las palabras de la tradición oral se plasman por escrito. Walter Ong apunta que:

¹³⁰ Michel Foucault, 1999, *La arqueología del saber*, p.9.

¹³¹ Roland Barthes, 1980, *Mitologías*, p.208.

¹³² *Ibíd.*, p.240.

¹³³ Arnold J. Toynbee, 1994, *Estudio de la Historia I*, p.358.

¹³⁴ Eric A. Havelock, 1986, *The Muse Learns to Write, Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, p.22. Traducción propia.

“Aunque las palabras están fundadas en el habla oral, la escritura las encierra tiránicamente para siempre en un campo visual.”¹³⁵

De los códigos conservados en la tradición náhuatl, según su modelo cognitivo, la mayoría de los contenidos simbólicos no eran solo atributos lingüísticos verbales, sino pictogramas que debían ser decodificados, por ello era necesario tener el conocimiento, ya que leer y escribir eran dos sistemas altamente estilizados.

Con el desarrollo del saber se advirtió la necesidad interpretar y decodificar lo que estaba encerrado de alguna manera en la codificación de los libros. Los antiguos sabios nahuas, *tlamatinime*, seguían el camino de los libros, *amoxhtoca*. Mientras los *tlamatinime* llevaban a cabo el tránsito de las imágenes a las palabras, *amoxhtoca*, se requirió de intercalar la nominación y la interpretación de la realidad. Entre los libros de imágenes y la tradición oral, *in tlahhtolli* e *in tlahcuilloli*, existía una distancia convencional de signos vacíos.

Patrick Johansson lo expresa de la siguiente manera: “la transición de la imagen al verbo pasa aquí por la densidad creativa del ser. El lector del código se hace poeta para pintar su imagen verbal.”¹³⁶ En el contexto náhuatl, *amoxhtli* o códigos, se transforma en voz siguiendo el camino de libros. Las palabras, *tlahhtolli*, se transmitían de generación en generación de manera oral, pero su base estaba en los libros pintados, *in ttilantoc in tlapalantoc*.¹³⁷ De esta manera en la tradición del saber náhuatl, *amoxhtli* servía como un modelo y un ejemplo para la metáfora cultural como el espejo y el ocote, *in coyahuac tezcatl in tomahuac ocopilli*.

La tradición de los antiguos nahuas se expresaba estilizada en forma metafórica, tanto en su lengua, en su pintura y en su plástica. En ella se situaban

¹³⁵ Walter J. Ong, 1987, *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*, p.21.

¹³⁶ Patrick Johansson, 1993, *La palabra de los aztecas*, p.300.

¹³⁷ Huehuetlahhtolli. *Testimonios de la antigua palabra*, 2011, p.380. “*in amuxhtli, in tlahcuilloli, in huel ttilantoc, in huel tlapalantoc*”.

en una sola dimensión y en forma yuxtapuesta, los seres, lo visible y lo invisible, lo expresado y lo oculto, el día y la noche, la flor y la raíz, la vida y la muerte, etcétera. Así, la forma dualista de la presencia, y la esencia, está presente como un carácter cultural en la tradición náhuatl, una visión holista del mundo.

Esta operación aparentemente opuesta y complementaria produce una nueva imagen que podría llamarse **la visión de los contrarios, donde la dualidad está presente en un mismo espacio-tiempo y, en el cual, se revela también el campo epistémico de los nahuas**. La visión de los contrarios no se queda simplemente en el aspecto conflictivo, sino que genera una nueva imagen en armonía. Por ejemplo, los dos opuestos, *in tilli in tlapalli*, se erigen en una imagen nueva que se presenta como un libro, *amoxtli*, del que, en forma de metáfora, se desprende la sabiduría. *Amoxtli*, el libro náhuatl se pinta escrito en dos tintas, la negra y la teñida, **en el que de manera conjunta ambas fuerzas o corrientes contrarias se funden y se erigen como un modelo, *machiyotl*, que la gente toma de ejemplo**.

Asimismo, la metáfora *in xochitl in cuicatl*, flor y canto caracterizada en *La filosofía náhuatl*, de Miguel León-Portilla desvela el mundo del saber náhuatl a través de su visión poética caracterizada por su difrasismo y paralelismo, cuya modalidad de expresión se manifiesta en forma abundante en la poesía y la oratoria e incluso en la prosa histórica.¹³⁸ De este modo, para desarrollar este estudio se necesita observar dos puntos del saber náhuatl como constitutivos de su campo epistémico: **el modo creativo del pensamiento y el pensamiento-modelo**.

Relativo al modo creativo del pensamiento, se advierte que su forma es la expresión poética, en verso, no sólo en los *corpus* de los poemas nahuas como en los *Cantares mexicanos* y en los *Romances de los Señores de la Nueva España*, sino también en los documentos mito-históricos como los *Anales de Cuauhtitlan*, la *Crónica Mexicayotl* e incluso en las palabras antiguas, *Huehuehtlahtolli*. Es una forma de retorno repetitivo, de verso, hilera, volver, dar vuelta, en

¹³⁸ Ángel M. Garibay, 1994, *Llave del náhuatl*, p.117.

contraste con la prosa, directa, lineal, hacia delante. Su forma creativa es un retorno cosmogónico; es una peregrinación al origen, el centro, la raíz.

Al respecto, el poeta Octavio Paz dice que hay poesía sin poemas; paisajes, personas y hechos suelen ser poéticos: son poesía sin ser poemas.¹³⁹ La manera creativa y poética que caracteriza a la cultura indígena, es como un “perpetuo recomenzar: pueblos nuevos y semi-bárbaros asimilan la cultura anterior y comienzan de nuevo.”¹⁴⁰

En los seres, el conflicto y la armonía del sistema dual, se revelan en el nivel social, como la guerra; en el biológico, como nupcias de contrarios; es el acto de la generación cósmica repetido incesantemente que expresa “una espiritualidad superior.”¹⁴¹ Por eso en el acto creativo para percibir y resolver problemas, se induce a tener **una visión cosmogónica**, o sea, al entendimiento de sus códigos creativos. En consecuencia, **esta visión náhuatl que perfila la presencia de los seres a partir de la conceptualización en la lógica propia de su lengua.**

En cuanto al “**pensamiento-modelo**” se advierte como su forma epistemológica la cual está enraizada en su “**modelo cognitivo**” proyectado en un ordenamiento paradigmático desde una concepción mítico-histórica que tiene su fundamento en el Sol, *Tonatiuh Yaotequihua* que se muestra como el modelo para la conceptualización en todo su orden y en la vida misma. Si utilizamos adecuadamente el legado de los documentos del náhuatl clásico, con el análisis etimológico gramatical preciso, como hemos mostrado en los casos ejemplares *i-itoloca* y *te-yolia*, podemos acercarnos más a la lógica interna de la episteme náhuatl prehispánica.

¹³⁹ Octavio Paz, 1972, *El arco y la lira*, p.14.

¹⁴⁰ Octavio Paz, 1994, “Reflexiones de un intruso. Post-scriptum”, en *Obras Completas*, vol.7, p.143.

¹⁴¹ Paul Westheim, 1970, *Arte antiguo de México*, p.62.

Capítulo 4. La observación del Sol en la tradición náhuatl

Como un resultado de la observación celeste se desarrollaron los calendarios, en Mesoamérica desde tiempos inmemoriales se utilizó la periodicidad de algunos astros para regular las actividades profanas y religiosas.¹

Jesús Galindo Trejo, 1994.

En el proceso dialéctico con la naturaleza evoluciona un complejo cultural mediante sus propios modelos cognitivos. La naturaleza existe objetivamente, los seres humanos no la captan como tal, sino que la entienden a través de la estructura subyacente de una cultura, fruto de la larga historia entre la humanidad y su entorno que, al mismo tiempo, revela la episteme de la propia cultura.

La concepción cíclica de la transitoriedad espacio-temporal se formó por la experiencia corporeizada a través de la observación del movimiento aparente de los astros en el esquema antropomórfico del universo en la cultura agrícola de la tradición milenaria mesoamericana. El sedentarismo de la tradición agrícola suele ser comparado al nomadismo como lo civilizado en contraste con la barbarie, *toltecatoytl* y *chichimecatoytl*, en la expresión náhuatl. Este transcurso de la evolución histórica humana de larga duración se revela en el contexto “mito-lógico” como un modelo de peregrinación desde un lugar originario primordial a la condición existencial presente.²

¹ Jesús Galindo Trejo, 1994, *Arqueoastronomía en la América Latina*, p.31.

² En el caso del pueblo mexica se relata la migración desde el lugar mítico *Aztlan* y en la tradición general de los nahuas desde *Chicomoztoc*, siete cuevas.

El principio dual de la transitoriedad relativa se incorpora por la noción isotópica en el esquema antropomórfico, cosmos orgánico y hasta sucesos históricos, donde la situación primitiva es caracterizada por la oscuridad y la civilización por la claridad del Sol. Así, **el orto solar se representa como el signo simbólico de la civilización, de una nueva era y el inicio de historia “verdadera” de algún linaje o de un pueblo.**³

En la tradición agrícola milenaria de la cultura mesoamericana, la noción cíclica debió ser desarrollada en relación con la re-generación vegetal, que se muestra también en los relatos míticos como la posición primordial de la deidad pluvial, *Tlalloc* en náhuatl, *Chac (Cháak)*⁴ en la tradición maya yucateca. Sobre todo, la tierra misma, en el contexto general mesoamericano, es la condición primordial del orden cosmológico, como hemos revisado en *Consideraciones epistemológicas* (Cap. 2) y en adelante tomaremos los datos específicos. Los caracteres distintivos culturales cuyo rasgo auténtico mesoamericano puede ser el sistema calendárico peculiar, en el que se expresa la concepción espacio-tiempo en concreto, con lo que comparte la cultura en común con variaciones modificadas según la condición geográfica o la necesidad requerida política.

Los estratos epistémicos se forman y evolucionan en el proceso dialéctico con el medio ambiente y, también por excelencia, con la motivación causada por la necesidad social e ideológica. Por esta especulación, nuestra investigación de la aproximación a la episteme náhuatl prehispánica se inicia con los datos etnohistóricos, como un estudio histórico del pueblo mexicana a la víspera de la Conquista.

El modelo cultural en torno al Sol del pueblo náhuatl, destacándose los mexicas, es notable y se caracteriza por el heliocentrismo en el sistema cognitivo y

³ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, 1999, *Mito y realidad de Zuyuyá*, pp.17-21.

⁴ La deidad pluvial del maya en ortografía colonial se escribe como *Chac*, y en ortografía moderna, *Cháak*. Agradezco el comentario al Dr. Erik Velásquez García.

en la cotidianidad. La noción heliocéntrica se atestigua en el relato mítico del orden cósmico, *Leyenda de los Soles*.⁵ En la hoguera primordial divina, en Teotihuacán, surgen como dos soles gemelares, *Nanahuatl* y *Tecciztecatl*. En la etimología náhuatl, el Sol *Tonatiuh* viene del verbo “*tona*,” dar calor y luz (se analizará en el capítulo 5. *Tonatiuh* : el Sol náhuatl en su modelo cognitivo). En contraste la luna, *mētztli* en náhuatl, para brillar o para su rayo lunar debe tomar el verbo “*tona*” formándose *mētzttona* o *mētzttonalli*⁶ que indica que la “luna” es el “sol nocturno”. En este sentido, la concepción espacio-temporal, concretamente en el sistema calendárico, se torna al modelo heliocéntrico.⁷ Es decir, la cuenta lunar no fue integrada directamente en la estructura del calendario, por lo menos en la tradición náhuatl, solo en función secundaria. Asimismo la doctora Johanna Broda opina en su investigación: “Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico ... éste era un sistema puramente solar.”⁸

También en la tradición náhuatl, entendida la luna por sol nocturno, el astro destacado en la bóveda celeste para los nahuas es Venus, *Huey Citlalli*, que se entiende como deidad del alba, *Tlahuizcalpanteuctli*, y se convierte en *Itztlacoliuhqui* por ser petrificada representando lo frío de la noche en la madrugada, precursor del Sol.⁹ En este contexto de la tradición náhuatl, el estudio de la episteme en torno al Sol de un pueblo náhuatl del periodo postclásico de la evolución mesoamericana podría ser una ventana para comprender un complejo de estratos epistémicos más profundos y diversos, con algunos estudios posibles con modelos culturales.

⁵ *Leyenda de los soles*, 2002, pp.181-185.

⁶ Alonso de Molina, 1992, *Vocabulario* (1571a), 79r; *Vocabulario* (1571b), 55v. *Códice Florentino*, 1979, lib.VII, cap.2. *Códice Matritense del Real Palacio*, fol. 161r.

⁷ Jesús Galindo Trejo, 1994, *op. cit.*, p.32.

⁸ Johanna Broda 1998, “Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico”, p.69.

⁹ *Leyenda de los soles*, *op. cit.*, pp.182-183. Karl Taube, 1996, *Mitos aztecas y mayas*, pp.45-48.

Tras la transición del Clásico al Posclásico en el contexto mesoamericano,¹⁰ en la tradición náhuatl prehispánica, la cultura fue basada en la observación del Sol; a partir de tal proceso se forma el modelo primordial de la misma.

Respecto a las consideraciones epistemológicas mencionadas (Cap. 2), con las aportaciones de Kant y la teoría cognitiva contemporánea, descubrimos como la cognición inmanente indígena corporeiza los resultados de la observación del ambiente en modelos cognitivos propios. La pretensión de estudio en este apartado es conocer las características culturales de la observación en su orden cognitivo, y no juzgar la exactitud ni el método mismo de la observación de la naturaleza. Individualmente no se podría construir un significado directo de la misma, sino solo a través de la tradición cultural de una sociedad, con una estructura construida colectivamente durante largo tiempo. Así, el Sol náhuatl, *Tonatiuh*, es el principal agente del modelo cognitivo del espacio-tiempo en la cosmología de la tradición náhuatl. La observación del movimiento aparente del Sol en la bóveda celeste en su esquema antropomórfico, se reflejó en la conciencia espacio-temporal expresada en el sistema del calendario característico.

El cielo que se observa desde la Tierra es la clave para entender el orden cosmológico náhuatl antiguo. La bóveda se ve girando de este a oeste, en sentido contrario a las manecillas del reloj. El transcurso diario y anual del Sol, rotación y traslación, entre otros fenómenos en la observación celeste, se distinguen como la estructura cuatripartita y lo levógiro en el orden cosmológico constituyendo la base del modelo cognitivo del espacio-tiempo que se expresa en el modelo por los tres calendarios auténticos: *Tonalpohualli*, *Cempohuallapohualli* y *Xiuhpohualli*.

¹⁰ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *ibid.*

4.1. La observación del Sol: la rotación y la traslación

El desarrollo del calendario en la cultura náhuatl se basó en la observación del Sol desde tiempos ancestrales. El carácter “*heliocéntrico*” del sistema calendárico mesoamericano ha sido bien estudiado por los especialistas durante varias décadas.¹¹

En el ciclo diario, por la alternancia de luz y oscuridad debido a la rotación de la tierra de oeste a este, se forma el ciclo del día y la noche. Por la traslación de la Tierra alrededor del Sol, éste fija cuatro puntos distintivos: los dos extremos de solsticios y los dos en equinoccios (figura 4.1).



Fig. 4.1. Rotación y traslación de la Tierra en torno al Sol. *Atlas ilustrado del cielo*. p.41.

Actualmente se conoce que debido al mismo movimiento de rotación de la Tierra, del poniente al este, el Sol se ve como si girara del este al poniente. De forma similar por la traslación de la Tierra, desde la posición del observador, el Sol parece dejar cuatro puntos definidos: dos de equinoccios y dos de solsticios. Este fenómeno es más claro en la proyección del horizonte del observador (figura 4.2). Es decir, en los horizontes del observador se hacen cuatro puntos distintivos, en el oriente y en el poniente.

¹¹ Johanna Broda, 1998, *op.cit.*

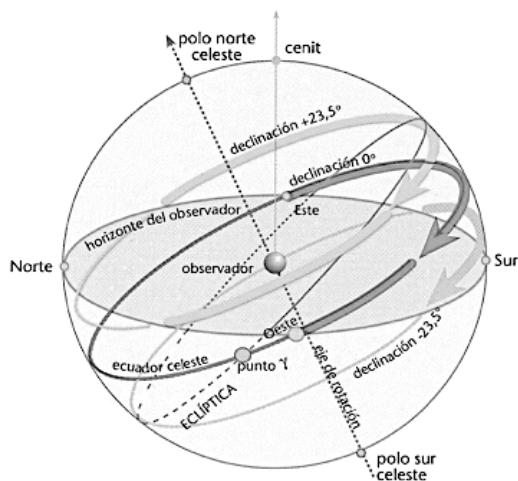


Fig. 4.2. Observación vertical y horizontal del Sol. El cielo (la esfera celeste) tal como se nos presenta en su forma más simple. El observador está en el centro sobre la superficie terrestre con la declinación 23.5° . *Atlas ilustrado del cielo*. p.68.

Por el conocimiento astronómico moderno, se sabe que la inclinación del ecuador celeste y la eclíptica no coinciden. Debido a este fenómeno, en la simple observación de los horizontes oriental y occidental, los puntos de los movimientos solares se distinguen como marcadores del tiempo de ciclo anual en el calendario *cemphuallapohualli*.

Estos cuatro puntos primordiales corresponden al Solsticio de Invierno (SI), al Equinoccio de Primavera (EP), al Solsticio de Verano (SV) y al Equinoccio de Otoño (EO). En el orden náhuatl espacio-temporal se plasma el modelo del curso anual en el sistema calendárico del *cemphuallapohualli* y del *xiuhpohualli*, que se verán más adelante.

Ahora bien, lo que intentamos mostrar es que la construcción de los modelos culturales se lleva a cabo a partir de los fenómenos naturales propios de su ambiente. Los habitantes adoptan su modelo cultural desde el fenómeno físico observado. La forma que adquiere el modelo de la misma naturaleza se expresa atendiendo a la interpretación particular .

4.2. El modelo del ciclo diario: la perspectiva vertical y el deslizamiento

En la observación del cielo del ciclo diario, el Sol parece moverse en forma casi vertical, constantemente. Se distinguen dos modos distintos en el movimiento diario del Sol: matutino y nocturno. Un ciclo completo (día - noche) se denomina en náhuatl como un *tonalli*. En otras palabras, un *tonalli* se refiere al movimiento solar de un día completo. Con la contabilidad de 260 *tonalli* se cumple un ciclo significativo en la tradición náhuatl (igual que en toda Mesoamérica) al que se asignó el nombre de *tonalpohualli*, la cuenta de los días de los destinos.

Para comprender el concepto del Sol náhuatl, *Tonatiuh*, los estudios del Dr. Michel Graulich nos dieron una idea para desarrollar la investigación de este capítulo, especialmente la observación vertical del Sol en el ciclo diario.¹² Igualmente, nos apoyamos en los estudios del Dr. M. León-Portilla sobre el concepto de dualismo en la filosofía náhuatl, con la idea de *Tezcatlipoca* y *Tezcatlanextia*.¹³ Del Dr. Patrick Johansson, tomamos sus propuestas sobre la cognición analógica de los antiguos nahuas, el concepto de *yoliztli* con movimientos evolutivo e involutivo que sirvieron como base en el estudio de este apartado. El doctor Johansson expresó que sobre el curso solar diario, la vida de los seres se calcaba: “la existencia *nemiliztli* y la muerte *miquiztli* eran partes constitutivas de la vida *yoliztli*.”¹⁴

En este apartado examinamos solo el ciclo diario del movimiento solar, ya que el anual se abordará posteriormente y aclararemos sus puntos distintivos. En el mundo fenoménico la observación del día y la noche es concluyente. Resulta

¹² Michel Graulich, 1997, “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la piedra del calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada”, pp. 153-207; 1992, “La Piedra del Sol”, pp.291-295.

¹³ Miguel León-Portilla, 1993, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes con un nuevo apéndice*, pp. 154-163.

¹⁴ Patrick Johansson, 2018, *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, pp.43-46.

pertinente preguntarse ¿cómo percibían el punto de inicio de un día, *tonalli*, los antiguos nahuas? ¿En qué etapa del ciclo día - noche consideraban el inicio del día o la noche?

La respuesta la ofrecen los informantes de Sahagún, *tonalpouhqueh*, lectores o contadores de *tonalli*, quienes sugirieron como inicio del día el punto de medianoche, *yohualnepantla*. Cuando nacía un bebé, un *tonalpouhqui* preguntaba a los padres si había nacido antes o después de medianoche. La medianoche fue la división del *tonalli* de un día.

*Auh in iehoantin tonalpouhque: achto vel ic tlatlanja, in quenman vel otlacat piltontli: in cujx aiama vel iooalnepantla: ic itech qujpoaia in tonalli, î cemjlvitlapoali, in oqujz. Auh intla oqujz iooalnepantla, tlacatia: itech qujpoaia in tonalli, î cemjlvitlapoalli, in oallatoqujlia: auh intla vel iooalli ixelivian tlacatia: necoc qujpoaia in tonalli.*¹⁵

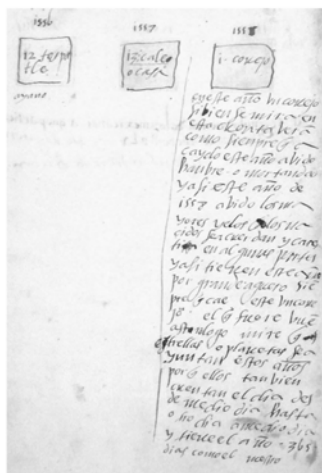
Estos lectores primero preguntaban cuándo nació un niño. Si aún no era exactamente medianoche, entonces asignaban la fecha del signo del día anterior. Pero si había nacido pasada la medianoche, le asignaban el signo del día correspondiente; si había nacido exactamente en la división de la noche, le asignaban ambos signos del *tonalli*.

No obstante, esta idea no ha convencido a algunos investigadores, entre los que se encuentra el destacado arqueólogo mesoamericanista, Alfonso Caso, quien en su escrito de “Nuevos datos para la correlación de los años aztecas y cristianos”, computa el día desde medio día, no desde media noche, apoyándose en el *Códice Telleriano Remensis*, fol. 48v.¹⁶

¹⁵ *Códice Florentino*, 1979, tomo II, lib. VI, fols.168v, 169r. Traducción propia.

¹⁶ Alfonso Caso, 1959, “Nuevos datos para la correlación de los años aztecas y cristiano”, pp.15-6.

Según el documento colonial, *Códice Telleriano Remensis* (figura 4.3), que aprovechó el doctor Caso, menciona que en el año conejo inicia un día desde el mediodía. De la misma forma, para el fechamiento en el estudio de la epigrafía maya del período Clásico se encuentra una mención llamativa que dice: “el día *tzolkin* y el día *haab* comenzaban en diferentes momentos del día de 24 horas”.¹⁷ Respecto a este tema es necesaria una investigación más extensa, este estudio se basa en la idea de los informantes de Sahagún.



... este un conejo el que fuere buen
astrologo mire que estrellas o planetas se
ayuntan estos años porque ellos también
cuentan el día desde medio día hasta otro
día a otro día a medio día y tiene el año
365 dias como el nuestro.

Paleografía propia (fragmento)

Fig. 4.3. *Códice Telleriano Remensis*, fol. 48v.

Aparentemente sencillo, el argumento de inicio del día, depende de la perspectiva relativa de la observación de la naturaleza acorde con el modelo cognitivo acuñado, posteriormente, como modelo cultural. En este apartado consideraremos cómo se adaptó en su modelo cultural la observación del movimiento solar en su ciclo diario.

¹⁷ Peter Mathews, 2001, “Notes on the Inscriptions on the Back of Dos Pilas Stela 8”, p.406, en Stephen Houston, Oswaldo Chinchilla Mazariegos y David Stuart (eds.), 2001. *The decipherment of ancient Maya writing*, pp.394-415. Traducción propia. Agradezco el comentario del Dr. Velásquez García.

4.2.1. La perspectiva vertical de ciclo diario del Sol

El Dr. Michel Graulich, nos expresa su valiosa opinión en relación a la división del día y la noche, interpretándola con una perspectiva vertical:

Tradicionalmente, uno distingue el sol del día (este - cenit - oeste) y el sol de noche o jaguar (oeste - nadir - este). Sin embargo, como ha quedado claro con los mitos, las principales líneas divisorias corren no horizontalmente, sino vertical. El águila que se eleva, el sol ascendente, del nadir al cenit, de su nacimiento a la media noche, se vio como opuesta al jaguar que cae, el sol de cenit al nadir.¹⁸

... sol-águila ascendiente (de medianoche a mediodía) al sol-jaguar descendiente. En los mitos es a medianoche cuando nace el sol y a mediodía cuando nace la noche.¹⁹

Esta perspectiva nos proporciona elementos de reflexión relativos a la segmentación del ciclo diario, modificando el paradigma del pensamiento habitual de la línea divisoria horizontal de día-noche. El transcurso del Sol desde el este - cenit - oeste se contrasta con el movimiento imaginario del oeste - nadir - este. Es decir, la división entre el día y la noche, en náhuatl, *tonayan* y *yohuayan*. Esta distribución es clara en el efecto fenoménico.

Tomando en contraste la perspectiva habitual, el Dr. Graulich nos ofreció una línea divisoria posible del movimiento solar del ciclo diario desde la media noche al medio día, que se le denomina el sol-águila ascendente y del medio día a la

¹⁸ Michel Graulich, 1997, "Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la piedra del calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada", p.165.

¹⁹ Michel Graulich, 1992, "La Piedra del Sol", p.292. El subrayado es propio.

media noche, se le distingue como el sol-jaguar descendente.²⁰ Esta percepción conceptual basada en el reparto vertical del movimiento solar nos ofrece un giro cognitivo en el pensamiento dualista.

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, hay una expresión que ofrece una manera diferente de entender el concepto del Sol de los antiguos nahuas:

Y esto fecho, todos los cuatro dioses vieron cómo el medio que estaba criado alumbraba poco y dijeron que se hiciese otro medio, para que pudiese alumbrar bien toda la tierra.

Y viendo esto *Tezcatlipoca* se hizo sol para alumbrar, al cual pintan como nosotros, y dicen que lo que vemos no es sino la claridad del sol y no al sol, porque el sol sale a la mañana y viene fasta el medio día y de ahí se vuelve al oriente, para salir otro día, y que lo que de medio día fasta el ocaso parece es su claridad y no el sol, y que de noche no anda ni parece. Así que por ser dios el *Tezcatlipoca* se hizo sol.²¹

El texto citado nos declara que el Sol sale en la mañana y se mueve hasta el mediodía (cenit), y luego de ahí regresa de nuevo “al Oriente” para salir al otro día. Según la cita, el Sol no sigue hasta el poniente, ya que del mediodía hasta el ocaso no es el Sol auténtico sino su claridad la que se observa.

En el mismo sentido, Sahagún menciona el Sol ascendente y el Sol descendente por división vertical:

²⁰ Los conceptos del Michel Graulich, el sol ascendente como el sol - águila y el sol descendente el sol - jaguar, los discutiremos detalladamente más adelante.

²¹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Ángel M. Garibay, 1973, en *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, p.27. El subrayado es propio.

Lo que decían los antiguos cerca de los que iban a la Casa del Sol es que todos los valientes hombres que murían en la guerra y todos los demás soldados que en ella murían, todos iban a la Casa del Sol, y todos habitaban en la parte oriental del Sol. ... así hasta el puesto del medio día, que se llaman *nepantla Toncítuuh*. Lo que cerca desto dixeron los antiguos de las mujeres, es que las mujeres que el primer parto morían, que se llaman *mocihuaquetzque* que también se cuentan con los que mueren en la guerra. Todas ellas van a la Casa del Sol y residen en la parte occidental del Cielo.²²

En el concepto náhuatl, el eje vertical del ciclo solar, el Sol llega hasta el cenit (mediodía) y luego regresa al oriente de donde salió. El Sol de la tarde, no es el verdadero, sino un reflejo, una expresión similar como la iconográfica del círculo *Tai Chi*, en la teoría de *Yin Yang*.²³ Pero antes de hacer referencia a esa otra teoría, profundizaremos en el modo autóctono de aprehender la naturaleza por parte de los antiguos nahuas. La observación de la naturaleza se refleja y se adapta a la sociedad, dependiendo de lo que podría definirse como su modelo cultural. Revisemos una versión mito-histórica en la cosmología náhuatl, que refleja esta idea.

njman qujto in Quetzalcoatl: campa niaz veventze: njman quilhuj in vevento, ca ça tiaz in vmpa tullan tlapanan: ce tlacatl vmpa tlapia ie vevetlacatl,

²² Bernardino de Sahagún, 2000, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo II, lib. VI, cap.29, p.612.

²³ El diagrama de *T'ai-chi* (*T'ai-chi-t'u*) que es un "diagrama cosmológico construido por el filósofo neoconfuciano *Cou Tun-i* (*Zhou Dunyim*, 1017-1073) para representar el proceso generador de los «Diez mil seres» a partir del principio supremo, el *T'ai-chi*, identificado por él con el *Wu chi*, lo incondicionado o absoluto", en *Diccionario de la sabiduría oriental*, 1993, pp.350-351. También el símbolo de *Yin-yang*, *ibíd.* pp.431-432.



*āmononotzazque. auh in iquac tioalmocuepaz, oc ceppa tipiltontli timuchioaz.*²⁴

Luego dijo *Quetzalcoatl*: ¿Adónde iré anciano?

Luego le dijo el anciano. Solo irás allá a *Tullan Tlapallan*, en donde una persona quien ya es viejo aguarda. Vosotros hablaréis entre os. Y cuando te vuelvas, otra vez te harás mancebo.

La frase citada es parte del diálogo entre *Quetzalcoatl* y *Titlacahuan* (*Tezcatlipoca*) del texto mito-histórico de la huida de *Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl*, donde el dios *Tezcatlipoca* dialoga con *Quetzalcoatl*, diciéndole que debe ir a *Tullan Tlapallan*. En el contexto náhuatl, *Tlapallan* quiere decir tierra colorada (*tlapalli* + *tlan*), es decir la tierra de oriente, significando así, que el rey sacerdote *Quetzalcoatl* tiene que ir al oriente. De allá regresará otra vez a su turno, como mancebo (*piltontli*), como muchacho. A este nivel mito-histórico, el rey representa al Sol, regresando “otra vez” a su turno como mancebo, lo que significaría el Sol naciente, ya que en el mito del Retorno de *Quetzalcoatl*, el dios viejo²⁵ regresaría como dios joven (*piltontli*, o *xiuhpiltzin*).

Aún existen varias versiones relacionadas con la Huida *Quetzalcoatl* perseguido por *Tezcatlipoca*, huye hasta el horizonte del este (o en la geografía del contexto histórico presente, hasta el mar del Golfo de México), a través del mar (*ilhuicaatl*),²⁶ desde donde sube al cielo convirtiéndose en una estrella del Venus matutino, *Huey Citlalin*.

²⁴ *Códice Florentino*, 1979, lib. III, cap.IV. Traducción propia.

²⁵ Porque ya tiene barba dado que en la iconografía mesoamericana un hombre o una deidad que tiene barba significa que ya es un viejo.

²⁶ *Ilhuica(tl)*, cielo + *atl*, agua; el agua celeste náhuatl es el mar.

Tezcatlipoca y sus compañeros dijeron: “Hagamos pulque, se lo daremos a beber, para hacerle perder el tinte y que ya no haga penitencia”.²⁷ Según el texto, cuando *Quetzalcoatl* toma el pulque se pierde su razón, y luego ya no puede hacer más penitencia. En otras palabras, *Quetzalcoatl* todavía tenía su conciencia y estaba haciendo penitencia. En la tradición náhuatl para llevar a cabo un acto sagrado, se realizaba una penitencia, en tal contexto, podríamos reflexionar que *Quetzalcoatl* estuvo desempeñando un cargo, como rey, en *Tullan*.²⁸

El Sol por ser el ente masculino puro en su máxima expresión, está en penitencia como el soltero virgen. Por eso, si toma el pulque, simbólicamente, va a perder su pureza. Sabemos que el pulque es un producto de la fermentación del agua miel extraído del maguey, cuya diosa representativa era *Mayahuel*, que en el sentido náhuatl era simbolizada como la esencia de la feminidad. En este sentido, la ingestión del pulque eliminaría su carácter de hombre puro.

El siguiente texto nos aclara el pensamiento convencional de los antiguos nahuas. *Quetzalcoatl* ordena así: “Id a traer a mi hermana mayor ²⁹ *Quetzalpetlatl*; que ambos nos embriaguemos.”³⁰ El rey sacerdote se embriaga con su hermana mayor y luego se unen sexualmente, perdiendo así su pureza y virginidad masculina. En la narración mítica no se destaca el acto incestuoso, sino la reunión de los opuestos; la hermana mayor significa un ser ya pre-existente. En el contexto *mexica*, *Coyolxauhqui* es la hermana mayor de *Huitzilopochtli*; en otra versión *Coyolxauhqui* es la madre del dios tutelar del pueblo *mexica*, de modo que en el nivel mitológico, se quiere señalar que no es el vínculo de hermana mayor o la madre, sino el fenómeno de la precedencia.

²⁷ *Anales de Cuauhtitlan*, 1992, en *Códice Chimalpopoca*, p.9.

²⁸ Sobre el rey solar se puede consultar el artículo de Michel Graulich, 1998, “El rey solar en Mesoamérica,” pp.14 -21.

²⁹ Nótese que dice hermana “mayor”, no “menor”. El subrayado es propio.

³⁰ *Anales de Cuauhtitlan*, *op. cit.*, p.11.

Todo este episodio mítico estuvo provocado por *Tezcatlipoca*. “Hijo mío, sacerdote *Ce Acatl Quetzalcoatl*, yo te saludo y vengo, señor, a hacerte ver tu cuerpo.” “Mírate y concóctete, hijo mío; que has de aparecer en el espejo.”³¹

Tezcatlipoca toma un espejo o el mismo *Tezcatlipoca* es un espejo, se lo da a *Quetzalcoatl* para que viera su cuerpo. En el espejo apareció un cuerpo, pero no es el verdadero sino un reflejo de *Quetzalcóatl*, o un doble, *Xolotl*.³²

Para captar el significado total resulta favorable la integración de sus sentidos (ocaso y naciente) en el dualismo náhuatl, pues no se busca la versión original ni la verdad de los hechos históricos, sino lo que expresa la narración simbólicamente. Al respecto, el autor está de acuerdo con lo dicho por el doctor León-Portilla: “sin pretender resolver aquí los problemas históricos que plantean tales variantes, fundamentalmente interesa ... el modo como los vieron e interpretaron los indios nahuas de diversas ciudades y procedencias.”³³

He aquí una cita más que no podríamos calificar como hecho histórico sino como una justificación *post facto*, una narración simbólica, para escudriñar su modo de entender los sucesos históricos:

*Injc chicuntlamantli tetzaviti: ceppa tlatlamaia, manço tlamatlaviaia in atlaca; centetl cacique tototl nextic, iuhqujn tocujlcoiotl: njmā qujttitito in Motecuçoma, tlillan, calmecac: ommotzcalo in tonatiuh, oc tlaca, iuhq'n tezcatl icpac manj, malacachtic, tevilacachtic, iuhqujn xapotticac: vmpa onnecia in ilhujcatl, in cicitlaltin, in mamalhoaztli.*³⁴

³¹ *Ibid*, p.9. Patrick Johansson, 2015, “La ley de Topiltzin”, pp. 91-182.

³² Patrick Johansson, *ibid*.

³³ Miguel León-Portilla, 1999, *Visión de los vencidos, relaciones indígenas de la conquista*, p.1.

³⁴ *Códice Florentino*, lib. XII, cap. 1.

Séptimo presagio: una vez atrapaban, se cogían algo en redes unos pescadores; atraparon un ave color ceniza, como una grulla (*toquilocoyotl*). Luego fueron a mostrarla a *Moteuczoma*, en el *Tiillan Calmecac*. El Sol había pasado el mediodía, en la tarde. Sobre su cabeza había como un espejo, redondo, circular, y estaba como hendido. En él se veía el cielo, las estrellas, y la constelación en forma de encendedor.³⁵

Este texto nos recuerda otra vez el episodio mito-histórico de *Tezcatlipoca* y *Quetzalcoatl* en Tula. Llegado el medio día (cuando el Sol llega al Cenit), se presenta un espejo. En la versión mexicana aparecen estrellas, entes nocturnos en vez del pulque y la hermana, elementos femeninos, pero en el contexto, lo que quiere decir, es que el Sol ya llegó a su apogeo, significando así, que ya empieza el ocaso. En su “apogeo”, del griego *apógeios* que etimológicamente significa el punto más alejado del centro de la Tierra de una órbita en un vínculo espacial, tras el que no hay otro camino, más que el descenso. De este modo, el sistema de dualismo es un tipo de juego como “Sube y Baja”.

En la iconografía, por ejemplo en el *Códice Borgia*, el dios *Tezcatlipoca* tiene sustituido un pie por un espejo que humea, igualmente sucede con el dios *Ehecatl Quetzalcoatl* que tiene dos espejos: uno sustituye un pie que está mutilado y el otro se encuentra en su cabeza.



Fig. 4.4. *Códice Borgia*, fol. 35 (detalle).

³⁵ Traducción propia.

Creo que el espejo que sustituye a un pie tiene contacto con la tierra, o con la tiniebla, como se muestra en la lámina 35 del *Códice Borgia* (figura 4.4). Dando un paso para iniciar la fase nocturna, y también saliendo de la fase tiniebla, cuyo evento está relacionado con el tema que Ruiz de Alarcón menciona como “La superficie de la tierra misma se conoce como espejo humeante”.³⁶ En otros textos, el pie de espejo sustituye a una serpiente que por excelencia se relaciona con la tierra o la tiniebla.

Imágenes similares se presentan en los mitos griegos. En el mito griego de *Jasón* (Ἰάσον) relacionado con la diosa *Hera* (Ἥρα) hay una relación interesante, en la leyenda de *mono sándalos*. El mito dice así: “cubriase con una piel de pantera, llevaba una lanza en cada mano y, sobre todo, tenía descalzo el pie izquierdo.”³⁷ Después de terminar estudios con su maestro centauro Quirón, Jasón bajándose de la montaña, al momento de cruzar un río, se encuentra con una mujer de vieja apariencia en que se había transformado la diosa, a la que carga para llevarla al otro lado del río, y es así cuando el héroe pierde su calzado izquierdo. Después, así como se describe arriba, aparece en *Yolco*. El mito alude a que la diosa hace pruebas con Jasón para autentificarlo. El calzado y el agua están relacionados directamente con la diosa *Hera*. Un pie descalzo es un signo de conexión directa con la diosa madre tierra.

Otro mito griego, el de *Teseo* (Θησεύς), también está relacionado con un zapato. Esta vez, el calzado es un símbolo de conexión con su mamá y un cuchillo con su papá; por medio de un zapato o un pie descalzo, se alude a la relación con la madre, o la tierra.³⁸

³⁶ Hernando Ruiz de Alarcón, 1984, *Treatise on the Heathen Superstitions*, p.336.

³⁷ Pierre Grimal, 1981, *Diccionario de mitología griega y romana*, p.297.

³⁸ Transformaciones e iconografías de los griegos antiguos consúltense con Hesíodo, *Teogonía*, México, UNAM, 1978; Ovidio, *Metamorfosis*, Madrid, Editorial Alianza, 1998; Ángel María Garibay K., *Mitología griega. Dioses y héroes*, México, Porrúa, 1964.

Los relatos mencionados nos muestran pensamientos similares entre pueblos distintos y una estructura común de la analogía cultural.

Tezcatlipoca se podría entender también como *Yohualli Ehecatl*, viento nocturno, y el dios negro del norte. En la etimología náhuatl la mayoría de los nahuatlatoles entienden al dios *Tezcatlipoca* como el espejo que humea o, también, como “el humo de espejo”, de *tezcatl*, espejo, y *pocatl*, humo; en consecuencia, su estructura en la lengua náhuatl es *tezcatl + i- + poca(tl)*.³⁹ La palabra *Tezcatlipoca* está compuesta por *tezcatl* y *(tel)pocatl*, es decir, *tezcatl ipoca; telpochtli, telpocatl, ichpochtli, ichpocatl* que refieren al joven. El dios *Tezcatlipoca* siempre se presenta como un dios joven.

Lo radiante del espejo, representa la juventud del dios. En este contexto comprendemos *tezcatl, tezcatlipoca* y *tezcatlanextia*: “En un principio no era sino las dos fases del mismo *Ometeotl*, considerado en cuanto Señor del día y de la noche.”⁴⁰ En el manuscrito náhuatl titulado “Historia Tolteca-Chichimeca”⁴¹ se encuentra un canto relacionado a este tema.

4.2.2. El deslizamiento en la pauta cuatripartita del espacio-tiempo

En la relatividad del dualismo inmanente indígena, no existe un carácter *masculino* absoluto ni un carácter *femenino* completo, sino que todo es relativo y

³⁹ En esta interpretación del término están de acuerdo los autores como Ángel Ma. Garibay en *Llave del náhuatl*, México, Editorial Porrúa, 1994, p.81; Thelma D. Sullivan en *Primeros Memoriales* by fray Bernardino de Sahagún, Paleography of nahuatl text and english translation by Thelma D. Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press, 1997, p.95; Rafael Tena en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, Cien de México, 2002, p.157.

⁴⁰ Miguel León - Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, p.157.

⁴¹ *Ibid.*, pp.155 y 344.

compensativo en su totalidad. Únicamente en la teoría puede existir el punto matemático sin espacio. Entre el Sol y la Luna, relativamente el Sol puede ser como un *yang* (masculino) y la Luna, como un *yin* (femenino), pero cuando nos referimos a ellos en el transcurso del día, el Sol ascendente debe ser el *yang*, el descendente el *yin*. En la relatividad, el día es *yang*, la noche es *yin*, al mismo tiempo la primera mitad del día es *yang* y la tarde es *yin*. La noche debe ser igual, pero a la inversa.

De esta forma, podemos captar la idea de tetralogía, cuando la dualidad del concepto espacio-temporal en la epistemología de los antiguos nahuas se desdobra una vez más. Así, se formula el modelo cuatripartito del espacio-tiempo. Empero, en el mundo fenoménico se nos permite captar la apariencia de la existencia en el sentido palpable y visible. En los lapsos de las cuatro fases del movimiento solar aparente del ciclo diario, los dos lugares del espacio-temporal, media noche-amanecer (figura 4.5c1) y medio día-anochecer (figura 4.5c3), equivalen a los momentos de deslizamiento implícitos.

Es decir, en el testimonio etnológico del pueblo mexicana, el período telúrico, desde la medianoche al alba, corresponde al embarazo de *Coatlicue* del niño *Huitzilopochtli*, el Sol todavía está en *Mictlan*, el útero de la madre *Coatlicue*.

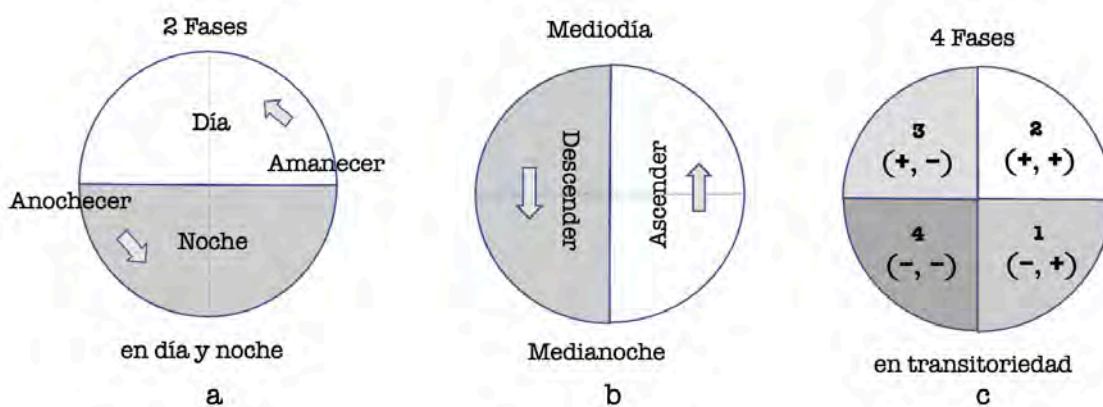


Fig. 4.5. División dual y cuatripartida del día

En la observación del Sol, manteniendo la divisoria horizontal (este - cenit - oeste), podríamos pensar en el Sol águila - ascendente (este - cenit) y el Sol - águila descendente (cenit - oeste). Para el Sol - jaguar podríamos pensar de la misma manera. No solo debemos pensar en dicotomía o en sistema binario sino que, además, establecer la tetralogía en el cosmos náhuatl en el espacio: este - poniente, norte - sur; en el tiempo: nadir - cenit, alba - ocaso, dividido en cuadripartida (figura 4.5).

4.3. El modelo del curso anual: el calendario de horizonte

La observación del cielo durante el curso anual del movimiento solar en el horizonte del observador es de forma lineal. En este movimiento se basa el calendario de horizonte, *Cempohuallapohualli*, que funciona como concepto levógiro y conciencia direccional en su modelo cultural. Desde el punto del solsticio de invierno el Sol continua hasta el solsticio de verano, desde allí regresa al punto de origen. Estos fenómenos se observan claramente con la salida del Sol en el horizonte.

4.3.1. La observación del Sol en horizonte

Si observamos el movimiento solar en su ciclo anual al horizonte del este, vemos que el Sol se mueve desde el punto del solsticio de invierno (punto de menor inclinación, figura 4.2) hacia la izquierda; luego, pasando el punto equinoccial de primavera y el punto cenital, llega al punto del solsticio de verano de donde se regresa al punto inicial (solsticio de invierno).

De este modo, por lo menos en la tradición náhuatl, surge el concepto de tiempo levógiro tetralógico. Específicamente, la versión mexicana, basada en este modelo cultural, da origen al patrón de *Huitzilopochtli*, en su conceptualización.

Al parecer esta tradición astronómica horizontal tuvo su origen en una práctica milenaria, en el Altiplano Central, especialmente en Teotihuacán.⁴² El arqueólogo *Frans Blom*, en 1924, señaló por primera vez la función astronómica de los edificios de *Uaxactún* de los mayas; el Sol salía aproximadamente por encima del montículo norte el primer día de verano, por encima del montículo sur el primer día de invierno y pasaba por el montículo central en las dos fechas equinocciales.⁴³

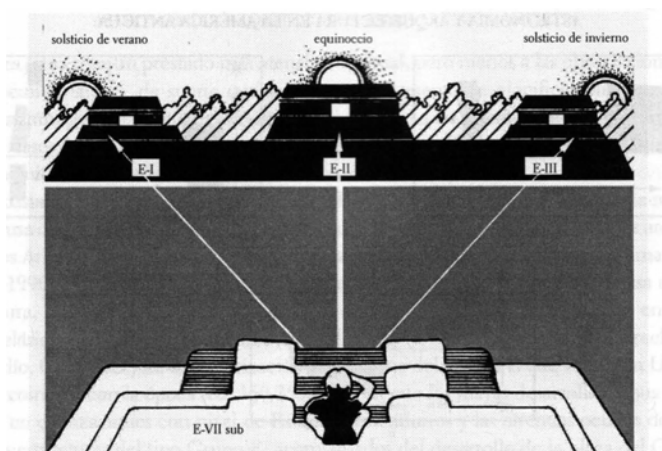


Fig. 4.6. La observación del Sol en el horizonte del este en el Grupo E de *Uaxactún*, Guatemala. Anthony Aveni, 2005. *Observadores del cielo en el México antiguo*, p.393.

En el ritual y el calendario de los mexicas se muestra la alineación solar del Templo Mayor de Tenochtitlan (figura 4.7b).⁴⁴ Podemos elaborar un modelo cultural simplificado partiendo de la observación horizontal anual del movimiento solar (figura 4.8).

⁴² Rubén Cabrera Castro, 2000, "Teotihuacan Cultural Traditions Transmitted into the Postclassic According to Recent Excavations", en David Carrasco (ed.), *Mesoamerica's Classic Heritage: from Teotihuacan to the Aztecs*, p.196.

⁴³ Anthony F. Aveni, 1991, *Observadores del cielo en el México antiguo*, p.314.

⁴⁴ Jesús Galindo Trejo, 2000, "Entre ritual y el calendario, alineación solar del Templo Mayor de Tenochtitlan" en *Arqueología Mexicana*, núm. 41,

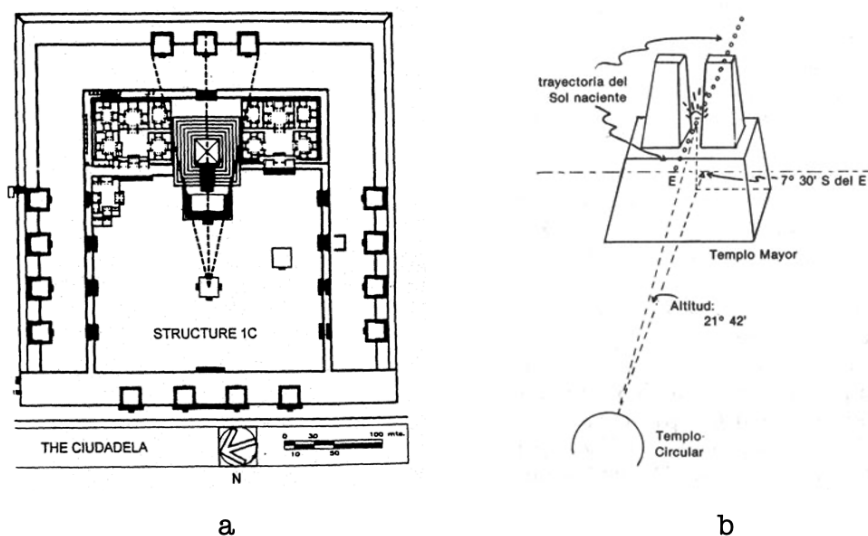


Fig. 4.7. Observación del Sol en el horizonte, plano de Ciudadela en Teotihuacán y Templo Mayor de Tenochtitlan.⁴⁵

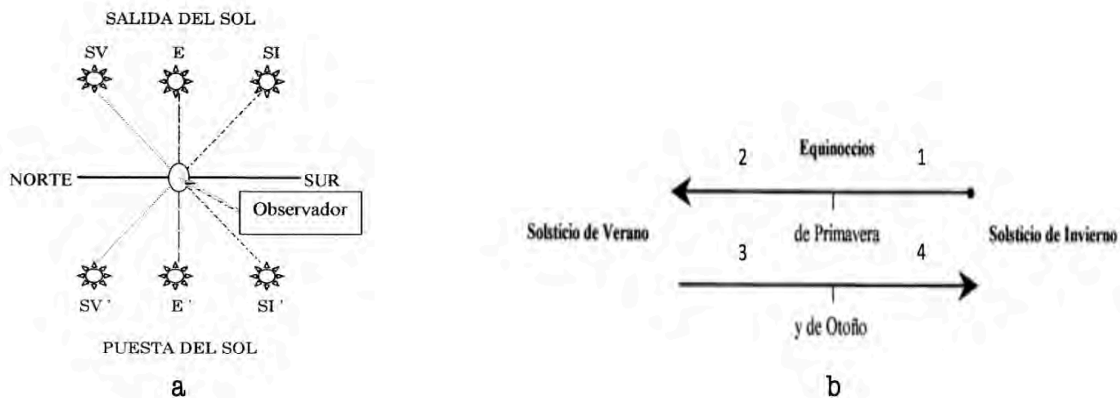


Fig. 4.8. Modelo del movimiento solar anual por observación horizontal:
 a) Salida y puesta del Sol, b) Movimiento solar en el horizonte.

⁴⁵ Rubén Cabrera Castro, “Cueva 1 en Teotihuacan”, p.199.

4.3.2. El oriente y la tetralogía heliocéntrica

En la tradición náhuatl, según el *Códice Borbónico*, se realiza la ceremonia del fuego nuevo en la veintena de *Panquetzaliztli*. En lámina 32 de este códice, en la parte superior izquierda se observa el signo del año 2 *acatl* flanqueado por un cuadrado de color azul. Al lado derecho está el dios tribal *Huitzilopochtli*, quien en la mano derecha tiene la *xiuhcoatl*; en la cumbre del templo está la bandera, todo en color azul. Al lado derecho de la lámina figura un cerro y encima de él, instrumentos para sacar el fuego, *mamalhuaztli* (figura 4.9).



Fig. 4.9. *Códice Borbónico*, lam.32.

Panquetalitzli era una veintena importante para el pueblo mexicana, ya que en ésta se festejaba al dios tutelar, *Huitzilopochtli*. Como enuncia la palabra *panquetzaliztli*, alzamiento de la bandera, indica el inicio de un tiempo nuevo. Además la veintena coincide con el solsticio de invierno. El Sol declina al máximo en este punto y luego se eleva de nuevo.

Cuando llegaba el Sol al primer paso cenital del ciclo anual, el pueblo mexicana celebraba *Toxcatl*, veintena dedicada a *Huitzilopochtli* y, principalmente, a *Tezcatlipoca*. Aproximadamente, durante las veintenas *Toxcatl*, *Etzalcualiztli* y *Tecuilhuitontli*, el Sol está en su apogeo, máximo esplendor para iniciar

posteriormente su retorno a la posición de partida. En contraposición a *Huitzilopochtli* y *Tezcatlipoca* se implica la relatividad del dualismo inmanente de la tradición náhuatl. Así el sistema es un tipo de juego como “sube y Bbja”, ya estudiado en el capítulo 4.2, El modelo del ciclo diario.

El Dr. G. Kruell explica efectivamente este sistema de oposición estructural en un esquema del ciclo diario-anual del Sol en su artículo “*Panquetzaliztli*: el nacimiento de *Huitzilopochtli* y la caída de *Tezcatlipoca*”.⁴⁶

La observación del Sol en el horizonte evolucionó en el modelo del curso anual como el calendario de horizonte. Este calendario en veintenas, colocadas en su posición espacio-temporal (figura 4.10), es un carácter cultural mesoamericano peculiar. En la expresión del mayista, Dr. Velásquez García, es “la visión que tendría cualquier observador humano orientando su mirada hacia el oriente”.⁴⁷ En el período Clásico, entre los mayas significaba que la trayectoria del Sol definía el eje principal del universo, con su ‘derecha’ e ‘izquierda’ determinando el eje perpendicular que corresponde a nuestro ‘norte’ y ‘sur’. El epigrafista destacado, Dr. David Stuart, explica que sean “la mano izquierda del Sol (*Utz’eh?k’ab K’inich*)” con el norte y “la mano derecha del Sol (*Noh?k’ab K’inich*)”, con el sur en el sentido corporeizado del cosmos.⁴⁸

Dentro de este contexto mesoamericano, en la tradición náhuatl, especialmente se ubica en el tiempo del solsticio de invierno la veintena *Panquetzaliztli*. Es decir, en la cosmología náhuatl es el lugar del sur y del izquierdo,

⁴⁶ Gabriel Kruell, 2011, “Panquetzaliztli: el nacimiento de *Huitzilopochtli* y la caída de *Tezcatlipoca*”, p.82.

⁴⁷ Erik Velásquez García, 2022, *Morada de dioses: los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*, en el capítulo 2. “Cuerpo-Presencia en el período Clásico”, p. 110.

⁴⁸ David Stuart, 2002. “Glyphs for ‘Right’ and ‘Left’?”, pp.3-4.

desde la posición del Sol. El significado del sur y su concepto en náhuatl, *opochtli*,⁴⁹ se revisa en el Cap. 6 de este estudio. En el contexto del calendario de horizonte se puede percibir el sentido preciso del “izquierdo” del cosmos inmanente y su deidad *Huitzilopochtli*, “*opochtli* a manera de *huitzilin*”, regente izquierdo como colibrí.

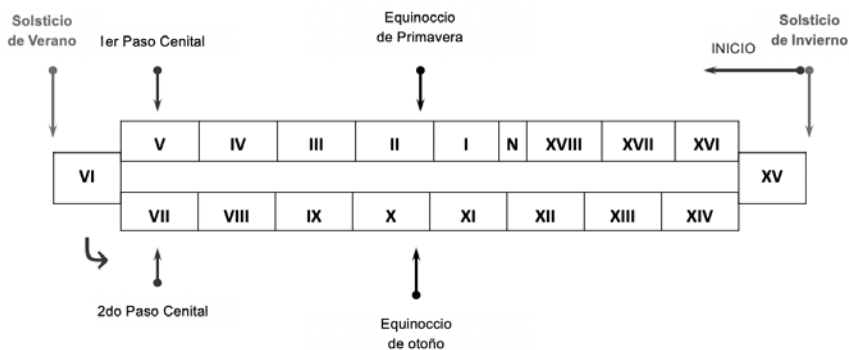


Fig. 4.10. *Cempohuallapohualli* como el calendario de horizonte.

I.	Atlahualo	1 de marzo	-	20 de marzo
II.	Tlacaxipehualiztli	21 de marzo	-	9 de abril
III.	Tozoztontli	10 de abril	-	29 de abril
IV.	Huey Tozoztli	30 de abril	-	19 de mayo
V.	Toxcatl	20 de mayo	-	8 de junio
VI.	Etzalcualiztli	9 de junio	-	28 de junio
VII.	Tecuilhuitontli	29 de junio	-	18 de julio
VIII.	Huey Tecuilhuitl	19 de julio	-	7 de agosto
IX.	Tlaxochimaco	8 de agosto	-	27 de agosto
X.	Xocotihuetzi	28 de agosto	-	16 de septiembre
XI.	Ochpaniztli	17 de septiembre	-	6 de octubre
XII.	Teotleco	7 de octubre	-	26 de octubre
XIII.	Tepelhuitl	27 de octubre	-	15 de noviembre
XIV.	Quecholli	16 de noviembre	-	5 de diciembre
XV.	Panquetzaliztli	6 de diciembre	-	25 de diciembre
XVI.	Atemoztli	26 de diciembre	-	14 de enero
XVII.	Tititl	15 de enero	-	3 de febrero
XVIII.	Izcalli	4 de febrero	-	23 de febrero
N.	Nemontemi	24 de febrero	-	28 de febrero

Fig.4.11. Sahagún, *Códice Florentino*, lib. II.
 Fechas arregladas de acuerdo al calendario gregoriano.



Fig.4. 12. Jesús Galindo Trejo, 2000, “Entre ritual y el calendario, Alineación solar del Templo Mayor de Tenochtitlan”, *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 41.

En la observación horizontal del movimiento anual del Sol el solsticio de invierno se ubica en el sur, que la cosmología náhuatl expresa como la dirección de espigas, *Huitztlan* o *Huitztlampa*; el lado izquierdo del cosmos con el signo de conejo, *tochtli*,⁵⁰ en el sistema de *Xiuhpohualli*. Resulta interesante que este signo del conejo representa una cuarta parte del universo espacio-temporal, además, está figurado en la faz de la Luna en la tradición náhuatl. Cuando era niño, el autor de esta investigación, solía escuchar el cuento y la canción del conejo que se encuentra en la Luna. Lo que se contaba era la tradición de la cultura coreana, así como en otra tradición del noreste asiático.⁵¹ Aunque algunos fenómenos pueden parecer similares, la forma de existencia desarrollada en diferentes procesos culturales es, generalmente, distinta. Esta diferencia estriba en que son percibidos según **la pauta de su modelo cultural**.

En la tradición náhuatl el Sol ocupó el lugar primordial en el modelo cultural y dio origen al desarrollo de tres calendarios: *tonalpohualli*, *xiuhpohualli* o

⁵⁰ Los signos portadores de cuatro direcciones son *tochtli* (conejo, sur), *acatl* (carrizo, este), *tecpatl* (pedernal, norte) y *calli* (casa, oeste).

⁵¹ Consulte el ensayo del Dr. Alfredo López Austin, que tiene el título de *El Conejo en la cara de la luna*.

*xiuhtonalli*⁵² y *cempohuallapohualli*.⁵³ El *tonalpohualli* fue el sistema que contaba los días, combinando 13 números (treceenas) con veinte signos que formaban un ciclo de 260 días. Este sistema calendárico se refiere a los días del destino y es el más peculiar de la cultura mesoamericana al ser una creación exclusiva de ésta. El *Cempohuallapohualli*, cuenta de Veintenas, fue el calendario del ciclo de un año trópico dividido en 18 unidades de 20 días y 5 días sobrantes. Para completar un ciclo de un año trópico, 365 días, agregaron 5 días conocidos como *nemontemi*, días adicionales banales, palabra que proviene de *nen+mon+temi* del náhuatl. El *xiuhpohualli*, ciclo de 52 años, combinaba 4 signos, como portadores de los años, y 13 números. Estos tres calendarios combinados revelaban un modelo cultural tetralógico del cosmos y una idea de movimiento levógiro del espacio-tiempo compartido entre los pueblos mesoamericanos.

4.4. La tetralogía cósmica y lo levógiro en el mundo náhuatl

El modelo arquetípico del sistema del calendario náhuatl se muestra en la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer* (figura 4.13a), incorporando los tres calendarios en un esquema como modelo cultural del orden cosmológico: *tonalpohualli*, *xiuhpohualli* y *cempohuallapohualli*. Del mismo modo ocurre con el calendario maya en las páginas del *Códice de Madrid* (figura 4.13b) en la tradición común mesoamericana. De acuerdo con estas imágenes, el orden espacio-temporal de la tradición prehispánica, en este caso la náhuatl y la maya, se expresa en cuatro fases en el transcurso de su transitoriedad en la tetralogía y en el concepto levógiro.

⁵² La cuenta de los años se nombraba como *Xiuhpohualli*, *Xiuhtlapohualli* y *Xiuhtonalli*. Estas tres se forman con la palabra clave *xihuitl*, año, de la que se da testimonio de su uso en el *Códice Florentino*, por ejemplo en el libro VII.

⁵³ Patrick Johansson, 2005, “*Cempoallapohualli*. La ‘crono-logía’ de las veintenas en el calendario solar náhuatl”.

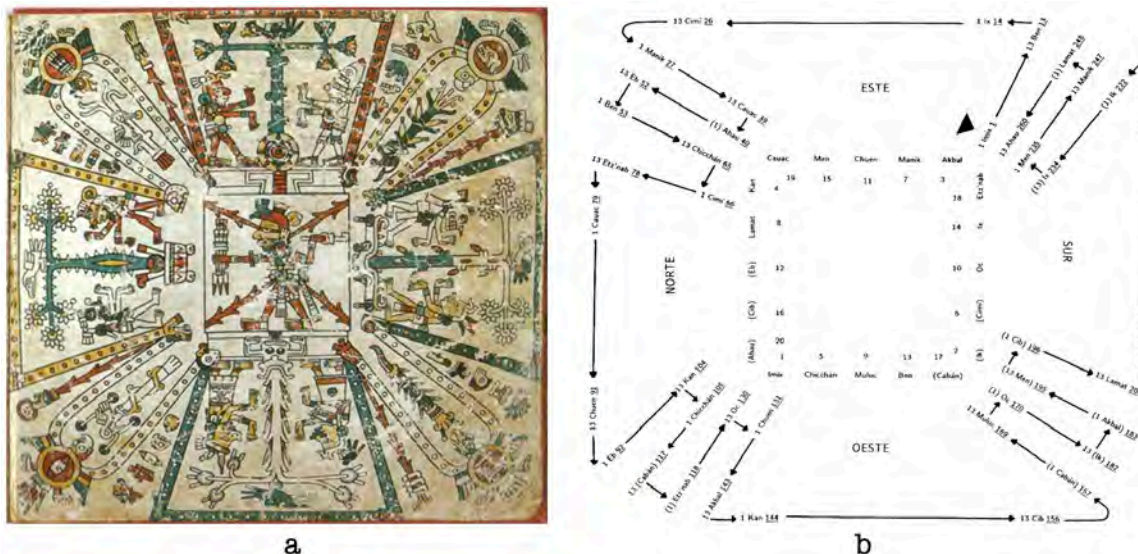


Fig. 4.13. a) *Códice Fejérváry-Mayer*, fol. 1. b) *Códice de Madrid*, fol. 75-76. Meredith Paxton, 1997, “Códice Madrid: análisis de las páginas 75-76”, en *Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio*. vol. I, p.65.

La lectura de la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer* inicia con el signo del primer día *cipactli*, ubicado en el rumbo del oriente, y continua hacia la izquierda en las unidades de las trecenas. Este esquema está dividido en cuatro rumbos dispuestos en trecenas que en total suman 260 días, *Tonalpohualli*. Esta estructura cuadripartita está relacionada con el *Xiuhpohualli*, la cuenta de los años, a través de los 4 signos de los portadores de los años: *Acatl*, *Tecpatl*, *Calli* y *Tochtli*. Además, estos cuatro portadores de años se relacionan con el sistema *Cempohuallapohualli*, cuenta de 18 unidades de 20 días, y también tiene cuatro modos diferentes de combinación de los signos de las veintenas del *Tonalpohualli*, que veremos a continuación.

El calendario del ciclo de un año trópico que consta de 365 días y que en el sistema náhuatl se denomina *Cempohuallapohualli* o *Cecempohuallapohualli*, conformados de 18 veintenas (360 días) y los *nemontemi*, 5 días sobrantes, genera muchas discordias y variaciones dependiendo de pueblos y documentos coloniales.

Entre otros, el fraile Bernardino de Sahagún comenta en su lengua natal, castellano, sobre el inicio del año en el sistema *Cempohuallapohualli* del pueblo mexica:

“Es de notar que discrepan mucho en diversos lugares del principio del año. En unas partes me dixeron que comenzaba a tantos de enero; que a primero de febrero; en otras, que a tantos de marzo. En el *Tlatilulco* junté muchos viejos, los más diestros que yo pude haber, y juntamente con los más hábiles de los colegas, se altercó esta materia por muchos días, y todos ellos concluyeron que comenzaba el año segundo día de hebrero.”⁵⁴

En relación al orden de las 18 veintenas, la mayoría de los estudiosos están de acuerdo, incluso con las variaciones de los nombres: 1. *Atlcahualo* o *Cuahuitlehua*, 2. *Tlacaxipehualiztli*, 3. *Tozoztontli*, 4. *Huey Tozoztli*, 5. *Toxcatl*, 6. *Etzalcualiztli*, 7. *Tecuilhuitontli*, 8. *Huey Tecuilhuitl*, 9. *Tlaxochimaco* o *Miccailhuitontli*, 10. *Xocotl Huetzi* o *Huey Miccailhuitl*, 11. *Ochpaniztli*, 12. *Teotlehco*, *Pachtontli*, 13. *Tepeilhuitl* o *Huey Pachtli*, 14. *Quecholli*, 15. *Panquetzaliztli*, 16. *Atemoztli*, 17. *Tititl*, 18. *Izcalli* + (*Nemontemi*).

Sin embargo, en los documentos coloniales hay muchas confusiones derivadas, probablemente, de diferentes tradiciones e interpretaciones diversas de los estudiosos.

El sistema del calendario del año trópico en náhuatl, *cempohuallapohualli*, *cem-pohual(li) + (t)lapohualli*,⁵⁵ cuenta con 18 unidades de veinte días y 5 días sobrantes, como puede apreciarse en la figura 4.14.

⁵⁴ Bernardino de Sahagún, 2000, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo II, p.716

⁵⁵ Patrick Johansson, 2005, “*Cempoallapohualli*. La ‘cronología’ de las veintenas en el calendario solar náhuatl”, *ECN*, núm. 53, pp.149-184. Y también del mismo autor,

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

Fig. 4.14. Los 365 días de 1 año (*Xihuitl*) en el *Cempohuallapohualli* con 18 veintenas (*Cempohualli*) y 5 días sobrantes (*Nemontemi*).

En cuanto al *tonalpohualli* este representa la combinación de 20 signos de *tonalli*⁵⁶ y 13 numerales. Esta unidad de trece cifras equivale como a una semana en el calendario gregoriano. Por lo tanto, un ciclo completo totaliza 260 días. Se expone un ciclo completo en el *Códice Florentino* (figura 4.15). Algunos documentos coloniales e investigaciones modernas confunden los veinte signos⁵⁷ de *tonalpohualli* con los veinte días numerados de cada mes del *cempohuallapohualli*.

2016, “El desliz cronológico de los meses en el calendario náhuatl *cempoallapohualli*”, *ECN*, núm. 52, pp.75-117.

⁵⁶ *Tonalli* es un sustantivo que significa “un día” o “el sol”, que deriva del verbo *tona*, “hacer calor” (Carochi), “resplandecer el sol” (Rincón).

⁵⁷ Los nombres de los veinte signos son: *cipactli*, *ehecatl*, *calli*, *cuetzpalin*, *cohuatl*, *miquiztli*, *mazatl*, *tochtli*, *atl*, *itzcuintli*, *ozomatli*, *malinalli*, *acatl*, *ocelotl*, *cuauhtli*, *cozcacuauhtli*, *olin*, *tecpatl*, *quiyahuitl*, *xochitl*.



Fig. 4.15. Veinte signos de *tonalpohualli* ordenados en 20 trecenas (13 x 20) por 260 combinaciones.

De los tres sistemas calendáricos de la tradición náhuatl, *Cempohuallapohualli*, *Tonalpohualli* y *Xiuhpohualli*, el último da cuenta de los años y consta de 4 signos diferentes: *Acatl*, *Tecpatl*, *Calli* y *Tochtli* por trecena. Estos 4 signos son denominados portadores de los años. Los portadores de los años con 13 números giran a la izquierda en forma espiral como muestra claramente el *Códice Durán* (figura 4.16) en el que funciona en el orden: 1 **acatl**, 2 **tecpatl**, 3 **calli**, 4 **tochtli**, 5 **acatl**, 6 **tecpatl** ... 12 **calli**, 13 **tochtli** (que cumple un ciclo de *xiuhpohualli*), iniciándose nuevo ciclo 1 **acatl**, 2 **tecpatl** ... etc.

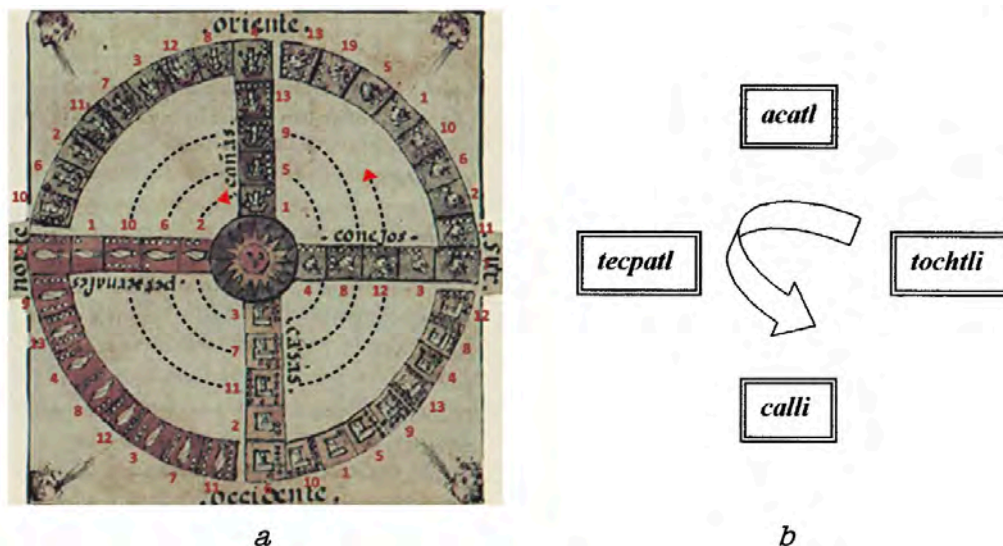


Fig. 4.16. a) *Xiuhpohualli*, la cuenta de los años. *Durán II*, lám. 36. 1 *acatl* (1), 2 *tecpatl* (2), 3 *calli* (3), 4 *tochtli* (4), 5 *acatl* (5) ... 10 *acatl* (49), 11 *tecpatl* (50), 12 *calli* (51), 13 *tochtli* (52). Los números de color rojo son agregados por el autor de la tesis. b) Tiempo levógiro náhuatl del *xiuhpohualli*

Estos tres calendarios se combinan como tres engranajes y al cabo de 18,980 días⁵⁸ coinciden completamente en su inicio, es decir, 1 ciclo (4 x 13 = 52 años) de *Xiuhpohualli* (la cuenta de los años), 73 ciclos (73 x 260 días) de *Tonalpohualli* (la cuenta de los días) y 52 ciclos (52 x 365 días) de *Cempohuallapohualli* (la cuenta de las veintenas). Para esta combinación, al parecer complicada, existe una fórmula que los relaciona dividiendo en cuatro unidades que se pueden denominar tetralogía del orden cósmico náhuatl o, tal vez, del sistema mesoamericano en

⁵⁸ Los 18,980 días cuyo ciclo coincide con los tres calendarios mencionados en su reinicio. Además, en la tradición náhuatl prehispánica, cada cuatro años se celebraba un día especial como el sexto día de *nemontemi* (5 días restantes cada año del calendario *cempohuallapohualli*) en la veintena *Izcalli*, que puede variar según las fuentes, lo que suma 13 días en este gran ciclo. El sexto día de *nemontemi* estaba nulo en el sistema de engranaje en los tres calendarios, problema del año bisiesto que continúa discutiéndose en los estudios mesoamericanos. Relacionado con la veintena *Izcalli* y *nemontemi* consultar *Códice Florentino*, lib. II, cap. XXXVII.

general, que el Dr. Johansson describe como “en términos eidéticos-iconográficos, una tetralogía espacio-temporal más específicamente calendárica”.⁵⁹

Por lo tanto, 20 signos de *tonalpohualli* se dividen en 4 grupos, incluyendo a los 4 portadores de los años. Teóricamente⁶⁰ cada año empieza con un día designado y termina también con un día designado. Ejemplos:

En la combinación de los tres calendarios, el año 1 *acatl, xiuhpohualli*, inicia con el signo 1 ***cipactli*** (del *tonalpohualli*) y con el primer día del *Atlcahualo*; las 18 veintenas (del *cempohuallapohualli*) terminan en el día *xochitl* (del *tonalpohualli*) y sus 5 días de *nemontemi* corresponden a los signos del *tonalpohualli*: ***cipactli***, *ehecatli*, *calli*, *cuetzpalin* y *coatli*. Todos los años *acatl* (de los 13 años distintos) comienzan siempre con el signo ***cipactli*** con el mismo número (del *xiuhpohualli* y del *tonalpohualli*) y su *nemontemi* también inicia con el signo ***cipactli***, variando en su numeración.

Años ***acatl***: ***cipactli***- *xochitl*

Veintenas: ***cipactli***, *ehecatli*, *calli*, *cuetzpalin*, *coatli*, *miquiztli*, *mazatl*, *tochtli*, *atl*, *itzcuintli*, *ozomatli*, *malinalli*, ***acatl***, *ocelotl*, *cuauhtli*, *cozcacuauhtli*, *olin*, *tecpatl*, *quiyahuitl*, *xochitl*.

5 días de *nemontemi*: ***cipactli***, *ehecatli*, *calli*, *cuetzpalin*, *coatli*.

⁵⁹ Patrick Johansson, 2013, “Presagios del fin de un mundo en textos proféticos nahuas”, p.82.

⁶⁰ Por lo menos, entre los mayas se registraron tres tipos distintos de portadores del año. Esto significa que el año solar iniciaba en una veintena con un día distinto. El Dr. Edmonson describió varios calendarios mesoamericanos distintos. Véase Munro Edmonson, 1995, *Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del año solar*.

En la segunda combinación de los tres calendarios, el año siguiente (2 **tecpatl**, después del 1 *acatl*) inicia con el primer día del *Atlcahualo* con el signo 2 **miquiztli** (del *tonalpohualli*) y las 18 veintenas (del *cempohuallapohualli*) terminan en el día *coatl* (del *tonalpohualli*), los 5 *nemontemi* corresponden a los días: **miquiztli**, *mazatl*, *tochtli*, *atl* e *itzcuintli* (del *tonalpohualli*). Si suponemos un año *tecpatl* (de los 13 años distintos), siempre inicia con el signo **miquiztli**, y su *nemontemi* también inicia con el signo **miquiztli**. Por ejemplo, en el caso del año 2 **tecpatl** principia con el día 2 **miquiztli**, su *nemontemi* también inicia con el signo **miquiztli** y con numeración distinta.

Años **tecpatl**: **miquiztli** - *coatl*

Veintenas: **miquiztli**, *mazatl*, *tochtli*, *atl*, *itzcuintli*, *ozomatli*, *malinalli*, *acatl*, *ocelotl*, *cuauhtli*, *cozcacuauhtli*, *olin*, **tecpatl** *quiyahuitl*, *xochitl*, *cipactli*, *ehecatl*, *calli*, *cuetzpalin*, *coatl*.

5 días de *nemontemi*: **miquiztli**, *mazatl*, *tochtli*, *atl*, *itzcuintli*.

En la tercera combinación de los tres calendarios, el año 3 **calli** inicia con el primer día del mes, *Atlcahualo*, con el signo **ozomatli** (del *tonalpohualli*) y las 18 veintenas terminan en el día *itzcuintli*, los 5 *nemontemi* corresponden a los días del *tonalpohualli*: **ozomatli**, *malinalli*, *acatl*, *ocelotl* y *cuauhtli*. Si suponemos un año **calli** (de los 13 años distintos), siempre empieza con el signo **ozomatli** y también su *nemontemi* inicia con el signo **ozomatli**. Por ejemplo, en el caso del año 3 **calli** principia con el día 3 **ozomatli**, su *nemontemi* también inicia con el signo **ozomatli** con numeración distinta.

Años **calli: ozomatli**- *itzcuitli*.

Veintenas: **ozomatli**, *malinalli*, *acatl*, *ocelotl*, *cuauhtli*, *cozcacuauhtli*, *olin*, *tecpatl*, *quiyahuitl*, *xochitl*, *cipactli*, *ehecatl*, **calli**, *cuetzpalin*, *coatl*, *miquiztli*, *mazatl*, *tochtli*, *atl*, *itzcuintli*.

5 días de *nemontemi*: **ozomatli**, *malinalli*, *acatl*, *ocelotl*, *cuauhtli*.

En la cuarta combinación de los tres calendarios, el año conejo (4 **tochtli**, *xiuhpohualli*) inicia con el primer día del *Atlcahualo* con el signo **cozcacuauhtli** (de *tonalpohualli*) y las 18 veintenas terminan en el día *itzcuintli*, los 5 *nemontemi* corresponden a los signos: **cozcacuauhtli**, *olin*, *tecpatl*, *quiyahuitl* y *xochitl*. Si suponemos un año **tochtli** (de los 13 años distintos), empieza siempre con el signo **cozcacuauhtli** y también su *nemontemi* inicia con el signo **cozcacuauhtli**. Por ejemplo, en el caso del año 4 **tochtli** principia con el día 4 **cozcacuauhtli**, su *nemontemi* también inicia con el signo **cozcacuauhtli**, con numeración distinta.

Años **tochtli: cozcacuauhtli** - *cuauhtli*.

Veintenas: **cozcacuauhtli**, *olin*, *tecpatl*, *quiyahuitl*, *xochitl*, *cipactli*, *ehecatl*, *calli*, *cuetzpalin*, *coatl*, *miquiztli*, *mazatl*, **tochtli**, *atl*, *itzcuintli*, *ozomatli*, *malinalli*, *acatl*, *ocelotl*, *cuauhtli*

5 días de *nemontemi*: **cozcacuauhtli**, *olin*, *tecpatl*, *quiyahuitl*, *xochitl*.

Estos 4 arquetipos son la base de los 52 modelos (4 x 13 = 52, del *xiuhpohualli*). Fundándose en estos cuatro patrones aún existe la posibilidad de variaciones en la combinación de los números de las treceñas. Esta pauta está representada sencillamente en el primer folio del *Códice Laud* (figura 4.17), que corresponde a una tabla inicial que puede aplicarse para el total de los 52 modelos.



Fig. 4.17. Veinte signos de los meses y 5 días *nemontemi* con los primeros signos de los días (*Cipactli*, *Miquiztli*, *Ozomatli* y *Cozcacuauhtli*) de los 4 años distintos. *Códice Laud*, fol. 1.

Este sistema calendárico náhuatl cimentado en el computo vigesimal y comparado con la observación del ciclo solar (365 días), no concuerda en su totalidad, de allí la necesidad de aumentar 5 días, *nemontemi*, que, a su vez, causan un deslizamiento en la cuenta básica. Acumulando, además, 20 días cada cuatro años (4×5) y tornando al quinto año al sistema vigesimal. De ahí, que el orden cósmico se divide en cuatro fracciones espacio-temporales, conocido como tetralogía cosmológica, que se proyectan desde un centro primigenio.

Retomando la figura del *Códice Durán* (figura 4.16. *Xiuhpohualli*, la cuenta de los años), en la que se representan los 4 tipos de pauta, se distinguen los **años *acatl*** (1 *acatl*, 5 *acatl*, 9 *acatl*, 13 *acatl*, 4, 8, 12, 3, 7, 11, 2, 6, 10), y también el primer día del *tonalpohualli* en el mismo orden (1 *cipactli*, 5 *cipactli*, 9 *cipactli*, 13 *cipactli*, 4, 8, 12, 3, 7, 11, 2, 6, 10). Las demás pautas funcionan de la misma manera:

Años ***tecpatl*** (2 *tecpatl*, 6, 10, 1, 5, 9, 13, 4, 8, 12, 3, 7, 11),

Inicia con el día ***miquiztli*** (2 *miquiztli*, 6, 10, 1, 5, 9, 13, 4, 8, 12, 3, 7, 11)

Años **calli** (3 *calli*, 7, 11, 2, 6, 10, 1, 5, 9, 13, 4, 8, 12)

Inicia con el día **ozomatli** (3 *ozomatli*, 7, 11, 2, 6, 10, 1, 5, 9, 13, 4, 8, 12)

Años **tochtli** (4 *tecpatl*, 8, 12, 3, 7, 11, 2, 6, 10, 1, 5, 9, 13)

Inicia con el día **cozcacuauhtli** (4 *cozcacuauhtli*, 8, 12, 3, 7, 11, 2, 6, 10, 1, 5, 9, 13)

Años **acatl** ...

Esta pauta de combinaciones está manifiesta en varios códices prehispánicos y documentos coloniales. En el *Códice Vaticano B*, las láminas 49 - 68 muestran las 20 trecenas del *tonalpohualli*. En particular, en la lámina 69 se exponen los cuatro rumbos espacio temporales con los signos de veintenas y números de trecenas que coinciden en el *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli* (figura 4.18).



Fig. 4.18. *Códice Vaticano B*, fol. 69.

El historiador Francisco Javier Clavijero, en su *Historia antigua de México*, menciona: "... dando siempre el signo del primer día (del mes de veintena) el mismo número que al año",⁶¹ que coincide con la imagen del *Códice Vaticanos B*.

⁶¹ Francisco Javier Clavijero, 1987, *Historia antigua de México*, p.179.

“Si el año no tuviera más de los 18 meses o si en los cinco días inútiles no se siguieran contando los períodos, el día primero del segundo año del siglo sería como en el antecedente 1 *tiburón (cipactli)*, y del mismo modo el último día de todos los años sería *flor (xochitl)*; pero continuando, como en efecto se continuaba, en los días inútiles el período de 13 días, mudaban asiento los signos y el signo *muerte (miquiztli)*, que en todos los meses del año antecedente había ocupado el sexto lugar, este año ocupa el primero, y el *tiburón (cipactli)*, que tuvo el primero, tiene en este año el decimosexto.”⁶²

Los cinco días sobrantes, *nemontemi*, causan un deslizamiento en el sistema calendárico náhuatl de modo que son **la clave para la construcción del orden tetralógico del cosmos**. La imagen del *Códice Borgia* (figura 4.19) representa una de las cuatro pautas, un modelo de los años *tecpatl*.



Fig. 4.19. En una piel de venado están dibujados los 20 signos del *tonalpohualli* destacando 5 signos (*miquiztli, mazatl, tochtli, quiyahuitle itzcuintli*) que forman los *nemontemi* del año *tecpatl* y el año siguiente, *calli* (que está en la parte inferior central en forma cuadrada) y empieza con el signo *ozomatli* situado en el centro de la figura. *Códice Borgia*, fol. 53 (izquierda, a) y *Códice Vaticano B*, fol. 96 (derecha, b). Consúltese, Patrick Johansson, 2016, “El desliz cronológico de los meses en el calendario náhuatl cempoallapohualli”, pp. 89-90.

⁶² *Ibíd.*

La mejor expresión del sistema calendárico en la tetralogía náhuatl se advierte en la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer* (figura 4.20). La imagen sirve como tabla básica para consulta de los tres calendarios de la tradición náhuatl: *tonalpohualli*, *xiuhpohualli* y *cempohuallapohualli*.

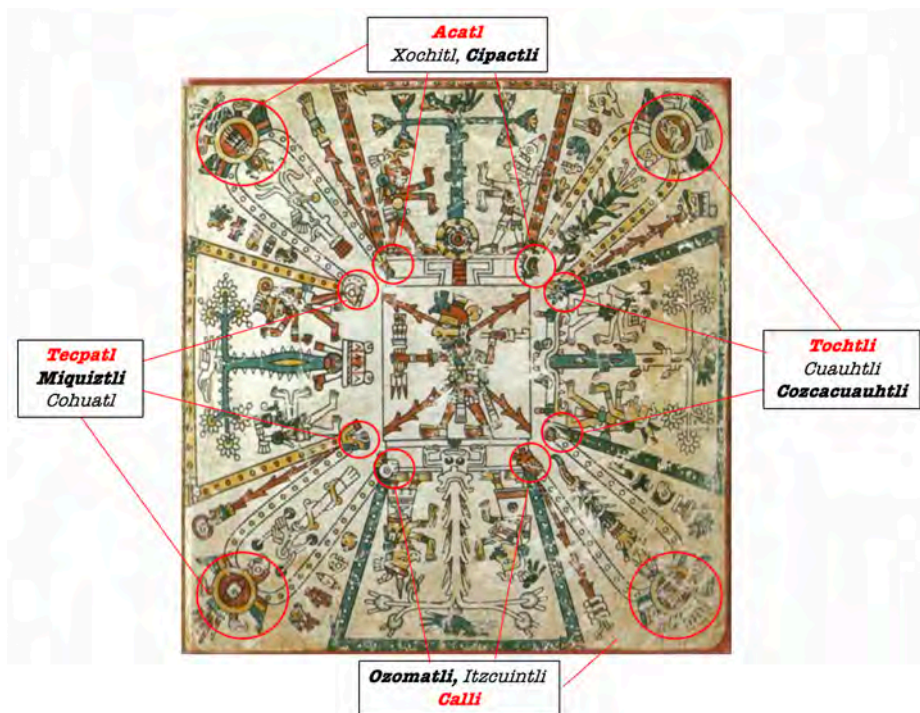


Fig. 4.20. Cuatro portadores (*acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli*) de los años y los cuatro primeros signos (*cipactli*, *miquiztli*, *ozomatli* y *cozcacuauhtli*) de los meses tienen los mismos números de la trecena. *Códice Fejérváry-Mayer*, fol. 1.

Como se puede ver en los ejemplos de la figura 4.21, cada cultura construye su propio modelo para indicar direcciones. En la cartografía moderna el Polo Norte está en la parte superior, frente a nosotros, y el Este, a la derecha (figura 4.21a). En el mundo mesoamericano, observando el Sol, la gente tomó la dirección oriental al frente (figura 4.21b), dejando la forma de cruz de malta. De esta manera en la tetralogía náhuatl, el rumbo oriental se ubica siempre en la parte superior. En

cambio, el mundo del extremo oriente asiático antiguo, conservando la idea cíclica del tiempo, pensaba el cenit arriba y el nadir abajo (figura 4.21c).⁶³

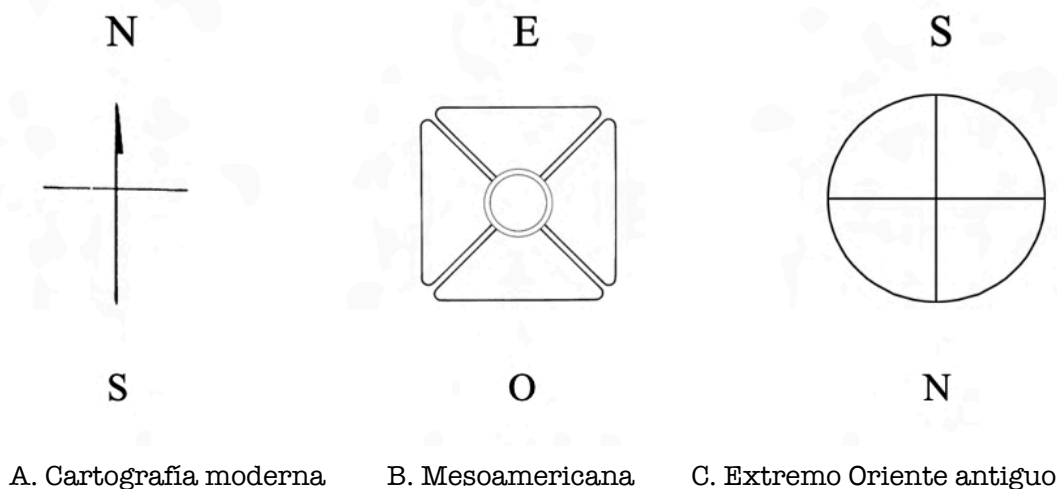


Fig. 4.21. Los esquemas de imagen direccional.

En la observación de la bóveda celeste entorno al Sol, se distinguieron dos formas diferentes: una circular diaria y la otra lineal y anual. La primera, el movimiento circular, que supone su trayectoria del nadir al cenit y del horizonte del este al poniente, en un movimiento diario en su orden cosmológico. La segunda,

⁶³ El orden espacio-tiemporal del mundo tradicional sino-asiático se fundamenta en la teoría *Yin Yan Wu-hsing (Wūxing)* con el sistema hexadecimal (combinación de la docena y el decimal) cuyas corrientes se dividen en dos principales: el enraizado en el sistema *Pa Kua* (los trigramas de los de *Pu Hui* y *Yü*) que se conoce como *I Ching*, o *Libro de las Mutaciones* y el segundo se basa en los números simbólicos de *Ho-T'u* (el plan del Río Amarillo) y *Lo-Shu* (la escritura del Río Lo). Los términos pueden consultarse en el *Diccionario de la sabiduría oriental: Budismo, Hinduismo, Taoísmo, Zen*, 1993, y para *I-Ching* en el libro de Richard Wilhelm, 2019, *I Ching, El libro de las Mutaciones*.

el movimiento lineal se indica por los cuatro puntos distintivos en el horizonte (del este): dos puntos solsticiales en los puntos extremos y dos puntos equinocciales, en la concepción levógiara.

En la tradición náhuatl, la observación continua del movimiento solar desarrolló un sentido cultural auténtico y así prosperó un patrón cultural genuino **espacio-tiempo: transitoriedad en cuatro fases.**

El modelo cultural de la tradición náhuatl es expresado en esquema del sistema calendárico en la tetralogía cósmica. Este modelo arquetípico es compartido, en general, por varios pueblos mesoamericanos, especialmente los nahuas. Sin embargo, los datos demuestran que la aplicación del modelo es variable y por ende el argumento de naturaleza étnica y política. Por esta razón, posteriormente seguiremos el estudio de caso del pueblo mexicana.

Capítulo 5. *Tonatiuh*: el Sol náhuatl en su modelo cognitivo

*Auh in nican catqui motenehua teotexcalli
nauhxiuitl in tlatlac. Auh in Tonacateuctli ihuan
in Xiuhteuctli niman ye quinahuatia in Nanahuatl,
quilhuique : “oc tehuatl ticpiaz in ilhuicatl in tlalli”.*¹

Y aquí está lo que se llama peñasco (fogón) divino,
que ardió durante cuatro años. Entonces *Tonacateuctli* y
Xiuhteuctli le ordenaron a *Nanahuatl*,
dijeron : “En adelante tú cuidarás el cielo y la tierra”.

En la tradición náhuatl prehispánica, al menos en el Altiplano Central, el Sol se presentó como el principal agente a partir del cual se desarrolló el modelo cultural, ya que es el principal foco de atención de las observaciones milenarias de este pueblo, construyendo así su modelo espacio-temporal en torno al astro.

La visión cosmológica del mundo de los nahuas se desarrolló en el largo período de tiempo de su proceso cultural. *Tonatiuh*, el dios-Sol en su contexto cultural, y también como el fuego celestial, revisado en el modelo diario del ciclo (día y noche) y el modelo del curso anual en el calendario de horizonte. Este orden cosmológico náhuatl de tetralogía y levógiro se adapta a la versión de los mexicas como el Nuevo Fuego Celestial, es decir, *Tonatiuh* como regente del espacio-tiempo, que se encargaba del establecimiento del orden cósmico de la estructura cuadripartida y lo levógiro.

¹ *Leyenda de los Soles*, fol.77, Paleografía de Rafael Tena en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, pp.180-182. Traducción propia.

5.1. *Tonatiuh*: el regente del espacio-tiempo y del destino

En el mundo náhuatl, el Sol, *Tonatiuh*, ocupa un lugar especial como dios primordial entre otros dioses. La narración de la creación del Sol en *Teotihuacan* nos proporciona la razón de acuerdo con la mitología. La *Leyenda de los soles* relata la creación del Sol presente, *Olin Tonatiuh*:

Auh nahuilhuiti in amo olin in çan mani; niman ye quitoa in teteo: “Tleica in amo ollini ?” ...

“Quihuallittoa in teteo: “Tla xocontlatlani tleica in amo ollini””. Niman quito in tonatiuh: “Auh tleica? Ca noconitlani in imeço in intlapallo in intlacoca”. ...

Auh nima ye nepantillo inteteo: in Titlacahuan in Huitzilopochtli auh in çihua in Xochiquetzal, Yapalliicue, Nochpalliicue; niman ye ic teomicohua in ye ye oncan in Teotihuacan.²

Se quedó cuatro días sin movimiento; luego ya dijeron los dioses: “Porqué no se mueve?” ...

“Esto dicen los dioses: ‘Pregúntale por qué no se mueve’”. Pronto el Sol habló: “¿Por qué? Pido la sangre de ellos, su vigor y su servicio”. ...

Ya pronto se reunieron los dioses: *Titlacahuan*, *Huitzilopochtli*, y las diosas *Xochiquetzal*, *Yapalli icue* y *Nochpalli icue*; luego los dioses murieron allá en *Teotihuacan*.

² La paleografía es de la *Leyenda de los soles*, folio 77 en Rafael Tena, 2002, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p.180, y del *Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles)*. Traducción propia.

Los autores del libro “El calendario azteca”, Eduardo Matos Moctezuma y Felipe Solís Olguín, entienden al Sol como regente del tiempo y el destino. Los autores dicen en su estudio: “De esta manera adquirió el poder absoluto convirtiéndose en el regente del calendario, controló el tiempo y determinó el destino de los hombres.”³

Un modo de comprensión del espacio - tiempo cósmico se estableció como el modelo cultural a nivel cosmológico, y el prototipo al nivel socio-político, cuyo proceso histórico formó la conciencia mítico - histórica, como ya se ha visto en el capítulo anterior.

El modelo cultural del Sol sirvió de pauta general al pueblo náhuatl, incluyendo los aspectos políticos y sociales. Entendida la política en su sentido según la aplicación semántica del griego,⁴ espacio de lo público. Además este modelo solar determina el destino de los hombres.

5.1.1. *Tonatiuh: ilhuicac in ocotih in tlanextitih*

Tonatiuh, “el que va produciendo calor”, en su sentido etimológico está compuesto de *tona*, “dar calor”, ligadura “ti” y el verbo *yauh*, “ir”. La ligadura “ti” y el verbo “(ya)uh” se contraen como “-tiuh” que connota la acción extravertida.⁵ El jesuita gramático del náhuatl clásico, Horacio Carochi, explicó este tema en su segundo libro en el tercer capítulo: *tiuh / quiuh* como una conjugación gerundio en acción extravertida / introvertida.⁶

³ Eduardo Matos Moctezuma y Felipe Solís Olguín, 2004, *El Calendario azteca y otros monumentos solares*, p.134.

⁴ El concepto de *política* lo adopto como *Politeia* (Πολιτεία), tomando como referencia a Giovanni Sartori, 2002, *La política, lógica y método en las ciencias sociales*.

⁵ Horacio Carochi, 2001 (1645), *Grammar of the Mexican Language with an Explanation of its Adverbs*, p. 201.

⁶ *Ibíd.*, lib. II, cap. 3.

Como ya lo mencionamos, por el carácter polisintético del náhuatl, el término *tonatiuh* se puede entender con la incorporación de dos verbos, Cláusula Nuclear Verbal: *tona* y *yauh* con la ligadura *ti*. Entonces, *ti + yauh* en un morfema -*tiuh* (*tihui*) funciona como direccional de extroversión espacio temporal. El análisis gramatical sería: *Tōnatiuh*, Cláusula Nuclear Verbal (CNV), # \emptyset - \emptyset (*tōna*- \emptyset -*ti-uh*) \emptyset + \emptyset - \emptyset #. La formación de estos verbos tiene caracteres en tercera persona singular y tiempo presente (Cf. Cap. 1. 2.). El significado y la traducción del término es “**va produciendo calor**”.

Al mismo tiempo, también, puede interpretarse como una Cláusula Nuclear Nominal (CNN). El resultado es el siguiente: *Tōnatiuh* (CNN), # \emptyset - \emptyset (*tōna*- \emptyset -*ti-uh*- \emptyset) \emptyset - \emptyset #, con caracteres gramaticales en tercera persona singular sin posesión e indicación nominal singular. El significado y la traducción es “**el que va produciendo calor**”.

El término *tonatiuh* solía usarse como nombre del dios-Sol, o un sustantivo. Fue utilizado en vocativo o posesivo como *Tonatihué* o *no-tonatiuh*.⁷ En el contexto náhuatl, *Tonatiuh* es el Sol, entidad celeste, el astro helio en el término astronómico moderno, pero en el concepto cultural náhuatl, *Tonatiuh* ya no es el Sol simple, sino una entidad mítica con múltiples significados: en primer lugar, se presenta como un dios antropomorfo con atavíos distintivos, y posteriormente, en su orden cósmico, representa una era, una época cósmica, y al mismo tiempo, un gobernante. En ese mismo contexto, el Sol náhuatl tiene nombre calendárico, *nahui olin*, que es un agente personificado por *Nanahuatzin*.

El término Sol en náhuatl *Tonatiuh*, “el que va produciendo calor”, se expresa en su paradigma como *in olin*, *in ilhuicac ocotiuh*, *in tlanextitiuh*: “el que se mueve, el que va con tea en el cielo, el que va iluminando”. En los textos en náhuatl se dice:

⁷ J. Richard Andrews, 2003a. *Introduction to Classical Nahuatl*, p.348.

Auh in amomalhuan in anquimacizque techcatl ipan anquimeltetequizque itzma itecpatica. auh in inyollo ihuicpa anquihuenchihuazque in olin in ilhuicac ocotihuh itlanextitihuh iquac ye hualquizaz in huitztlampa, zan niman anquinamictizque in ihuicpa anconiyahuazque, ihuan in imezzo. Auh in iquac ye iuhqui oanconchiuhque, niman ic nehuatl niman no ihuicpa in Tlaloc, ihuan in ixquichtin nocnihuan teteô, ca ye anquimiximati.⁸

Vuestros cautivos, los llevaréis sobre la piedra de sacrificio y les abriréis el pecho con el cuchillo de obsidiana. Haréis ofrenda de sus corazones hacia el que se mueve (Sol), el que va con tea en el cielo, el que va iluminando cuando llega al sur (*huitztlampa*, mediodía). Iréis a encontrarlo y hacia él elevaréis la ofrenda, también con la sangre. Cuando así lo hayáis hecho, enseguida lo haréis para mí, también para *Tlaloc* y para todos mis amigos los dioses que ya conocéis.

5.1.2. *Tonatiuh: tonalli y tonacayotl*

Las plantas se desarrollan (fotosíntesis) en la tierra porque el Sol es fuente de vida en éstas. Cabe mencionar que la energía vital solar actúa de manera diferente a la de *Tlaloc*. En el vocabulario de Alonso de Molina, el término *Tonacatl* o *Tonacayotl* está registrado como “frutos de la tierra”.

Las palabras *tona*, *tonalli* y *tonacatl* comparten la raíz verbal *tona*. Esta palabra no tiene relación directa con el posesivo ‘nuestro’ (*to-*) ni con la carne (*nacatl*): nuestra carne (adquirida de un animal) puede decirse como *to-naca(†l)*, y para referirse nuestro cuerpo (nuestra carne), *to-nacayo(†l)*. Entre los términos de *tona-cayotl* (sustento) y *to-nacayo* (nuestro cuerpo) hay una forma fonética que

⁸ Cristóbal del Castillo, 2001, fol. 6v. El subrayado propio.

enriquece el significado. Este término *tonacatl* puede compararse con otros vocablos con su mismo paradigma: *tonacayotl*, *tonacatepetl*, *tonacateuctli*, etc.

En la *Leyenda de los Soles* explicando los alimentos de los hombres anteriores al quinto Sol se enuncia el término *tonacayotl* aglutinado con su posesivo:

Auh in quiquaya chicome malinalli, in itonacayouh catca.

Auh in quiquaya matlactlomome cohuatl, in intonacayouh catca.

Auh in quiquaya chicome tecpatl, in intonacayouh catca.

*Auh in quiquaya nahui xochitl, in intonacayouh catca.*⁹

Los alimentos eran de nombre simbólico compuesto con número y signos calendaricos: *chicome malinalli*, *matlactlomome cohuatl*, *chicome tecpatl*, *nahui xochitl*. El equivalente en náhuatl de alimento o sustento *tonacayotl* se compone del posesivo de 3ra persona *i-*, o *-in*: *itonacayouh*, *intonacayouh*.

El Dr. G. Kruell explica estas palabras con la misma lógica en su estudio reciente “¿Cómo se hace un dios?”: “Hay que tener cuidado para no confundir tonacayo (“nuestra carne”) con tonacayotl (“fruto de la tierra” o “mantenimiento humano”); la primera palabra está conformada por la raíz *naca-* (“carne”); la segunda, por el verbo *tona-* (“hacer calor” o “dar fuerza, vigor”).”¹⁰

Así *tonacatepetl*, *tona+ca+tepetl*, cerro de sustentos, desempeña una función importante. *Nanahuatl*, el Sol, golpeó el cerro y trae los sustentos al hombre. Un relato mítico esclarece el significado con la comprensión del análisis etimológico y gramatical de sus nomenclaturas claves. Vemos el mito en su lengua náhuatl.

⁹ *Leyenda de los Soles*, fol.76.

¹⁰ Gabriel Kruell, 2020, “¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica”, p.34.

Auh niman ye quitlapohuia in Oxomoco; auh niman no ye quitonalpohuia in Çipactonal in icihuah Oxomoco – ca çihuatl in Çipactonal. Auh niman quitoque in Oxomoco in Çipactonal: “Ca çan quihuitequiz in Nanahuatl in Tonacatepetl”: ca oquitlapohuique. Auh nima ye netlalhuilo in tlaloque: in xoxouhqui tlaloque, iztac tlaloque, coçauhqui tlaloque, tlatlahuhqui tlaloque. Niman ye quihuitequi in Nanahuatl; auh niman ye namoyello in tlaloque in tonacayotl: in iztac in yahuitl in coztic in xiuhtoctli, in etl in huauhtli in chian in michihuauhtli; ixquich namoyaloc in tonacayotl. ¹¹

Pronto ya *Oxomoco* lee la suerte (de *Nanahuatl*); y también *Cipactonal*, la mujer de *Oxomoco*, lee su *tonal* – porque *Cipactonal* era la mujer. Luego dijeron *Oxomoco* y *Cipactonal* : “Solamente *Nanahuatl* golpeará el *Tonacatepetl*,” lo consultaron. Luego irritó a los *tlaloque* : los *tlaloque* verdes, los *tlaloque* blancos, los *tlaloque* amarillos y los *tlaloque* rojos. Pronto ya *Nanahuatl* lo golpeó; y pronto ya arrebataron el sustento los *tlaloque*: el maíz blanco, el negro, el amarillo y el verde-azul, el frijol, el *huauhtle*, la chía y el *michihuauhtle* ; todo el sustento se arrebató.

5.2. Conceptualización de *Tonatiuh*, el Sol náhuatl

El Sol actual es una recreación y una repetición como una proyección de los cuatro soles al centro, siempre presente, en el cual funciona el espacio y el tiempo. La noción del tiempo y del espacio se expresa en su orden existencial como “temporalización del mundo en edades o ciclos, espacialización del universo por rumbos o cuadrantes.”¹² Es la manera de concebir los fenómenos existenciales; “los

¹¹ La paleografía es de la *Leyenda de los soles*, folio 77 en Rafael Tena, 2002, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p.180, y del *Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles)*. La traducción propia.

¹² Miguel León-Portilla, 1993, *La filosofía náhuatl*, pp.98-127.

días, los meses, los años, eran, en sentido estricto, dioses que viajaban invisibles por el mundo, luchaban entre sí y todo lo transformaban.”¹³

5.2.1. El quinto Sol en la transitoriedad de cuatro fases

En la tercera estela del sitio arqueológico de *Xochicalco*, se observa en el glifo 4 *Olin* un rostro humano que emerge de la boca de una serpiente bífida y una banda celeste diurna que enmarca al glifo de la sangre.¹⁴ Las tres estelas encontradas en *Xochicalco* representan figuras de poder y la humanización de los seres mitológicos. Así la elite gobernante aparece con la imagen de la serpiente emplumada que acompaña al glifo 4 *olin* (figura 5.1).



Fig. 5.1. Estela 3 de Xochicalco, MNA.

Entre los pueblos nahuas, la representación del Sol en general corresponde al signo calendárico *Nahui Olin*. Son numerosos los datos documentales (desde el *Códice Borgia* hasta la *Leyenda de los Soles*), y escultóricos relacionados con la representación del *Nahui Olin Tonatiuh*.

¹³ Alfredo López Austin, 1995, “Los mexicas y su cosmos”, p.27.

¹⁴ Leonardo López Luján, 1995, “Xochicalco, el lugar de la casa de las flores”, p.129.

En relación con la idea del *Nahui Olin Tonatiuh*, o el Quinto Sol, existen opiniones distintas de que ésta no pertenece a la tradición náhuatl antigua o clásica, sino que se trata de una invención tardía, elaborada por los mexicas. Referente a este punto, podemos citar la opinión del doctor Michel Graulich: “Cuando los chichimecas y los aztecas invadieron el México central, posiblemente en el siglo XII, impusieron la idea de un nuevo origen e introdujeron una nueva era, el Quinto Sol, 4 movimiento o sacudimiento.”¹⁵

De acuerdo al autor, los mexicas hicieron de su llegada el comienzo de una era nueva. Para ellos, la edad presente era la quinta mientras que, para la mayoría de los otros pueblos, era la cuarta.¹⁶ Cuando los mexicas se adueñaron del poder, establecieron un nuevo dominio y presentaron su llegada como el comienzo del quinto Sol. De ahí, la frecuente confusión en las fuentes.¹⁷



Fig. 5.2. *Nahui Olin Tonatiuh*, Códice Borgia, fol.71.

Del origen etimológico de la palabra *olin* puede derivarse la forma pretérita de *olini*, del verbo intransitivo *olini*, moverse. Los verbales con terminación pretérita

¹⁵ Michel Graulich, 1997, “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la piedra del calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada”, p.164. Referente a esta idea existe un estudio previo, en torno al pueblo mexica, de mediados del siglo pasado. Roberto Moreno de los Arcos, 1967, “Los cinco soles cosmogónicos”, *ECN*, vol.7, pp.183-210. Agradezco al Dr. Salvador Reyes Equiguas su comentario.

¹⁶ Michel Graulich, 1990, *Mitos y rituales del México antiguo*, p.89.

¹⁷ *Ibíd*, p.92.

pueden formarse a partir de la tercera persona singular en pretérito perfecto quitando la o.¹⁸ En los textos del náhuatl clásico con el mismo paradigma de *olin* se encuentran las siguientes palabras: *tlahcuilo*, pintor y *cuauhtlahto*, jefe militar.¹⁹ Concebirlo de esta manera es una explicación más coherente.

La palabra *olli* significa hule, que está registrada en el vocabulario de Molina, como goma de árboles de la que se hacen pelotas para jugar con las nalgas.²⁰ En algunos textos antiguos, la palabra “olin” se registra como “ollin”, donde se abusa de la “ll” en lugar de una “l”, escritura frecuente en los textos de Chimalpahin.²¹ En el análisis etimológico de *ollin* algunos filólogos proponen como /*oll-in/, *oll-* como raíz semántica e *-in*, sufijo gramatical, en comparación con la palabra /ocuil-in/, gusano. Pero en el caso de **oll-in*, si se hubiera pensado /-in/ como el sufijo absoluto, **oll-*, este último no puede permanecer como la raíz nominal, ya que altera la lógica del náhuatl clásico como ha señalado Michel Launey en su libro de la gramática náhuatl.²²

Como hemos registrado, en la observación del Sol, *Tonatiuh*, la tradición náhuatl proporcionó dos modelos en el orden cosmológico: el modelo del ciclo diario, verticalidad, y el modelo del curso anual, el calendario de horizonte. Los mexicas tomaron al Sol *Tonatiuh* como el actor principal de la cosmovivencia de los nahuas, de quienes se conocieron los soles anteriores a este último, *Olin Tonatiuh: Tlaltonatiuh, Ehecatonatiuh, Tletonatiuh, Atonatiuh* con su respectivo nombre calendárico, *Nahui Ocelotl, Nahui Ehecatl, Nahui Quiyahuitl y Nahui Atl*.

¹⁸ Francisco Javier Clavijero, 1974. *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, p.43.

¹⁹ Carochi, *op. cit.*

²⁰ Alonso de Molina, 1992 (1571b), *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, fol.76r.

²¹ Chimalpahin, *op.cit.*

²² Michel Launey, 1992, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. Consúltese cap. I.

Los actores correspondientes a los soles anteriores eran *Tezcatlipoca*, *Quetzalcoatl*, *Tlaloc* y *Chalchiuhtlicue*. El último pueblo náhuatl, los mexicas, tomó a *Tonatiuh* como su deidad tribal: *Huitzilopochtli Tonatiuh*.

En la tradición náhuatl el Sol se expresó como era o época en “La leyenda de los Soles”. Cada uno de los soles desempeña su función según la respectiva era. El orden cosmológico mesoamericano estaba formado por cuatro espacio-tiempos. Eran cuatro formas de espaciamiento y temporización. En la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer*, el dios *Xiuhteuctli* en el centro del universo toma el cuerpo de *Tezcatlipoca* repartido en cuatro segmentos, que simbolizan cuatro rumbos y el tiempo del cosmos.

El más explícito de los símbolos de la totalidad que une a los cuatro horizontes por un eje al cielo y a las profundidades, es el quincunce ²³ deducido de la realidad astronómica. Es el quinto, el centro, el eje, el que representa al Sol actual.

La tradición náhuatl relata al Sol actual de la siguiente manera:

*Auh in nican catqui motenehua teotexcalli nauhxihuitl in tlatlac. Auh in Tonacateuctli ihuan in Xiuhteuctli nimã ye quinahuatia in Nanahuatl, quilhuique: “oc tehuatl ticpiaz in ilhuicatl in tlalli.”*²⁴

Y aquí está lo que se llama peñasco (fogón) divino, que ardió durante cuatro años. Entonces *Tonacateuctli* y *Xiuhteuctli* le ordenaron a *Nanahuatl*, dijeron : “En adelante tú cuidarás el cielo y la tierra”.

Otra variación del nacimiento del Sol actual:

²³ Laurette Séjourné, 1957, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, pp.101-109.

²⁴ *Leyenda de los Soles*, 2002, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía de Rafael Tena, pp.180-83. Traducción propia.

Quiso *Quetzalcoatl* que su hijo fuese sol, el cual tenía a él por padre y no tenía madre, y también quiso que *Tlalocatecutli*, dios del agua, hiciese a su hijo de él y de *Chalchiuhtlicue* que es su madre, luna. Y esto fecho, el *Quetzalcoatl* tomó a su hijo y lo arrojó en una gran lumbre, y de ahí salió fecho sol para alumbrar la tierra. Y después de muerta la lumbre, vino *Tlalocatecutli* y echó a su hijo en la ceniza, y salió fecho luna, y por esto parece cenicienta y oscura.²⁵

“Diz que en este 13 *acatl* nació el sol que hoy va creciendo; que entonces amaneció y apareció el sol de movimiento, que hoy va creciendo, signo del 4 *olin*. Este sol que está, es el quinto, en el que habrá terremotos y hambre general.”²⁶

Por existir en el mundo fenoménico, se entretujan el espacio y el tiempo, es decir, el espacio se hace en el tiempo y del mismo modo, el tiempo se hace en el espacio. La estructura entrelazada del espacio-tiempo es un fuerte carácter cultural en la tradición mesoamericana.²⁷

Esta noción del espacio-tiempo es expresada por el poeta mexicano Octavio Paz del siguiente modo: “El calendario mesoamericano no sólo es tiempo vuelto espacio y espacio en movimiento sino que contiene, implícita, una filosofía de la historia fundada en los ciclos.”²⁸

²⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p.35.

²⁶ *Anales de Cuauhtitlan*, p.5.

²⁷ La forma de entender la idea sobre este tema es la siguiente: el estudio sobre “Imagen náhuatl del universo” especialmente temporalización del mundo en edades o soles, y el espacio vertical del Dr. Miguel León-Portilla. Y luego las imágenes del *Códice Fejérváry-Mayer*, lámina 1, y el *Códice de Madrid*, láminas 75-76. El concepto “Différance” de Jacques Derrida, y la teoría de *Yin-yang Wu-hsing*, especialmente de *Ho-t'u y Lo-shu*, y también el pensamiento del estructuralismo en su amplia gama.

²⁸ Octavio Paz, 1994, “El águila, el jaguar y la virgen. Introducción a la historia del arte de México”, en *Los privilegios de la vista II. Arte de México*, Obras completas, vol. 7, pp.41-42.

En el estudio de la cosmovisión, estamos de acuerdo con la doctora Johanna Broda, quien dice: “La observación de la naturaleza influye en la construcción de la cosmovisión mezclándose con elementos míticos...”²⁹ Es decir, que toman mediante su modo de entender la naturaleza, el cual se plasma en un modelo cultural, por lo que varía en cada sociedad. De esta forma, la cosmovisión se conforma a partir del modo como se percibe el mundo basándose en su epistemología.

5.2.2. Cuauhtlehuānitl y Cuauhtemoc: el Sol ascendente y el descendente.

dos fases del Sol durante el día luminoso

En la observación del cielo, cada mañana el Sol sube desde el horizonte del oriente (*Tonatiuh iquizayampa*) hasta la cumbre del cielo sureño y desciende al poniente (*Tonatiuh icalaquiyampa*). En el contexto náhuatl, con un lenguaje analógico se presenta al Sol con la figura de un águila, su *nahualli*. Por esta similitud, el ascenso y descenso, se conceptualizaron las palabras, en el náhuatl clásico, *Cuauhtlehuānitl* (*Quauhtlehuānitl*) y *Cuauhtemoc* (*Quauhtemoc*).

Claramente significan “el Sol que asciende” y “el Sol que desciende”. En este momento nos enfrentamos con un problema de traducción. Es decir, en el náhuatl clásico en la formación de una oración el sujeto de las terceras personas no necesariamente es explícito. Las dos palabras, *Cuauhtlehuānitl* y *Cuauhtemoc*, las interpretamos como “Cláusula Nuclear Nominal (CNN)” y “Cláusula Nuclear Verbal (CNV)”.³⁰

Una de las Fórmulas de Cláusulas Nucleares Nominales

#pers¹-pers² (RAD)+num¹-num²# (estado es vacante)

∅ + (*Cuauh(tli) - tlehua - ni -*) *tl* + ∅

pers. (águila elevarse) sufijo ab. + sing.

(El es) el que asciende a la manera de águila.

²⁹ Johanna Broda, 1991, “Cosmovisión y observación de la naturaleza”, p.462.

³⁰ Ver el Capítulo 1.2.

“Cláusulas Nucleares Verbales (CNV)”

#pers¹-pers² (RAD)tmp+num¹-num²# (valencia es vacante)

∅ + ∅ (*Cuauh-tli* +temo) c + ∅

pers. (águila + bajarse) psdo + sing.

(El que) descendió a la manera de águila.

La CNV que tiene un sentido de pasado se entiende en una CNN como un participio. (El que) desciende a la manera de águila que indica el Sol de la tarde, desde el cenit hasta el ocaso. Lo expuesto se puede ejemplificar de la siguiente forma:

Ni+cuauh-temo-c, CNV, “Yo descendí como águila”

Ni+Cuauhtemoc, CNN, “Yo soy Cuauhtemoc”

∅ + cuauh-temo-c, CNV, “(El que) descendió como águila”

∅ + Cuauhtemoc, CNN, “(El es) *Cuauhtemoc*”

“(El es) *Cuauhtemoc*” es un participio activo como agente de la acción verbal, “el que desciende como águila”. En su carácter polisintético no es tan claro distinguir un deverbal en una frase común. Algunos investigadores interesados en la cultura náhuatl traducen como “Águila que asciende” y “Águila que desciende”, por lo que es necesario un análisis lingüístico más preciso.

En la gramática del náhuatl clásico³¹ se dice: “Ay vnos verbales, que se forman de la tercera persona del pretérito perfecto, con solo quitarle la o, de pretérito.” Como ejemplos de estas palabras proporcionamos las siguientes: *chipāhuac*, *catzāhuac*, *tomāhuac*, *tlanamacac*, *tlaxcalnamacac*, *pàtlahuac*. Estas palabras funcionan como adjetivos del participio en español y aun así derivan de los verbos en forma del pretérito perfecto.

³¹ Carochi, *ibíd.*

De la misma manera la palabra *mocuicuiliqui*, el que se hace de rogar, significa lo mismo que la palabra *mocuicuiliani*. Al respecto explica Carochi: “Significan estos verbales, lo que *lis* de la lengua latina en *tor* y *trix*, ò lo que los participios en *ans*, y en *ens*, de manera, que casi tienen la misma significación”.³²

En la versión en inglés del libro de Carochi, *Grammar of the Mexican Language with an Explanation of its Adverbs*, el Dr. Lockhart explica claramente la relación al adjetivo participio del origen del pasado pretérito:

“A pesar de su forma pretérita, estas palabras no tienen un significado pretérito distintivo; es decir, no suelen significar solo alguien o algo que realizó una acción en el pasado, sino que se refieren a una acción presente o habitual, o una acción atemporal, al igual que los agentivos con *-ni*”.³³

Por otra parte, Rémi Siméon en su diccionario, nos ofrece el término “*quauhtleuamitl* (sic. *Cuauhtlehuamitl*)”,³⁴ explicándolo: “término para designar el sol, cuya salida era saludada todos los días con las invocaciones de *tonametl*, *xiuhpiltontli*, *quauhtleuamitl*, rayo, niño de todas las edades, águila de flechas de fuego.”³⁵ Siméon menciona a Sahagún y nos sugiere tres palabras relacionadas: *quauhtli*, *tletl* y *mitl*.

Pese a que en los textos de Sahagún no se encuentra la palabra como tal **quauhtleuamitl*, en los *Primeros Memoriales*, fol. 271v, la palabra está registrada como *quauhtleuanjtl* y en el libro sexto del *Códice Florentino* está registrada como “*quauhtleoanjtl*” en los folios 3r, 10 r, 30v, 48r y 60r, varias veces.

³² Horacio Carochi, 1983 (1645), *Arte de la lengua mexicana con la de declaración de los adverbios della*, lib. 3. cap. 7.

³³ Horacio Carochi, 2001 (1645), *Grammar of the Mexican Language with an Explanation of its Adverbs*, p. 201.

³⁴ Rémi Siméon, 1977, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p.415.

³⁵ *Ibid.*

Si analizamos la interpretación del término *cuauhtlehuanitl* (según Siméon, **quauhtleuamitl*) el autor del diccionario menciona dos veces tal término como *quauhtleuamitl* y no por simple error sino que la interpreta como flecha de fuego, *tlemitl*: *tle(-tl) + mitl*. De todas maneras, en los textos de Sahagún, *Códice Florentino* o *Códices Matritenses*, no se encuentra como se indica en el diccionario de Siméon. Parece una interpretación del tipo de “debe ser”, aparentemente, una simple reflexión del autor.

La arqueóloga Mutzumi Izeki sigue la interpretación del *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, aunque no menciona directamente el nombre de Rémi Siméon. En su artículo, “La turquesa. Una piedra verde cálida”, escribe : “En náhuatl, una de las descripciones del Sol es *quauhtlehuámitl*, que quiere decir ‘águila de flechas de fuego’ en el cielo diurno (*Códice Florentino, lib. I*)”.³⁶

En la conceptualización de una lengua se debe seguir su lógica interna. Estamos de acuerdo con la Dra. Karen Dakin, cuando menciona: “Cuando los hablantes de una lengua crean nuevas palabras, lo hacen según la gramática, pero motivadas por muchos factores, entre ellos la percepción de las relaciones que hay entre el objeto que denominan y el resto del entorno cultural y ambiental”.³⁷

En la tradición náhuatl el águila se representa como *nahual* del Sol. Por lo tanto, suele presentarse el Sol disfrazado como águila o ataviado con plumas, pieles e insignias de águila.

³⁶ Mutzumi Izeki, 2016, “La turquesa. Una piedra verde cálida”, *Arqueología Mexicana*, núm.141, p.36.

³⁷ Karen Dakin Anderson, 2008, “La imagen de Tláloc de Rubén Bonifaz Nuño y las etimologías yutonahuas: dos recorridos paralelos”, p.21.

5.2.3. **Tonalli** y su acompañante **quecholli**: **tonalli ihuical ixeliuhca**

Para los antiguos nahuas, el *tonalli* fue el concepto más importante para entender las entidades anímicas humanas y su modo de vivir en la Tierra. En primer lugar abordaremos algunos testimonios de los informantes indígenas:

*Mjtoaia vmpa tiicoelo in timaceoalti, vmpa vitz in totonal: in jquac motlalia, in jquac chipinj piltzintli, vmpa oallauh in jntonal, imjtic calaquj: qujoalioa in vme tecutli.*³⁸

Se decía que allá nosotros fuimos formados los macehuales, allá viene nuestro *tonalli*: cuando se colocan, cuando brotan los niños desde allá vinieron sus tonales y entran por vientre: los trae *Ometeuctli* (señor dual).

Los antiguos nahuas tenían los libros donde contaban estos tonales. En estos libros, *tonalamatlapohualli*, cada uno de los nombres de todos los signos de los días estaban asignados en dos columnas distintas. La primera es la guía del *tonalli* y la segunda, lo que se llama *quecholli*, o *tonalli iquechol* según el cronista mexicano Cristóbal del Castillo.³⁹

*Ca in iquac tzonquiz in necaliliztli in moman in chimalli, iz ceuh in teoatl tlachinolli inie poliuhque in tenochca tlatilolca. Auh ca huel iquac in oncalac tonatiuh, ca yehual iz **ce cohuatl in iquechol atl** oncan tlatoa in huey tlaloc moncahuia*

³⁸ *Códice Florentino*, 1979, lib. X, cap.29, fol. 188r. Traducción propia.

³⁹ Cristóbal del Castillo, *Manuscritos 263, 305 y 306*. Paleografía, recogida informática y arreglo por Marc Thouvenot, <https://www.sup-infor.com/sources/liste-nahuatl.htm#CASTILLO>

También he consultado las versiones de Francisco del Paso y Troncoso, 1908, *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos*; Federico Navarrete Linares, 2001, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista* y Ramón Troncoso Pérez, 2012, “Fragmentos sobre la historia de Anáhuac”, en *Crónica del Nepantla*, pp.397-421.

*yaomalinaltetzahuitl. Auh in ipan in itlapohuallo in xiuhlapohualli ca yei calli in xihuitl.*⁴⁰

Cuando acabó la batalla, se dejó el escudo, se enfrió el agua divina y la quemada, de manera que se perdieron los tenochcas tlatelolcas. Y precisamente cuando se metió el Sol era **el día 1 Coatl y su acompañante (quecholli) era Atl**, donde habla el gran *Tlaloc* y lo acompaña *Yaomalinaltetzahuitl*. Y en la cuenta de los años era el año 3-*Calli* (1521).

El significado de la palabra *quecholli*, en el texto citado, no está claro. El autor, Cristóbal del Castillo, aplica este término con otro significado, que comúnmente lo captamos como pluma, flechas, nombre de un mes y, además, le atribuye el significado de acompañante.

Nican mitoa in quenin momatiz, ihuan macicacaquiz in ontlamantli in huel yehuatl in tonalli in tlayacana, ihuan inic ontlamantitih in motocayotia iquechol.

Aquí se dice cómo se sabrá y se llegará a entender dos cosas: el propio *tonalli* que va delante y lo que le va siguiendo, se llama **su acompañante (iquechol)**.⁴¹

El enunciado *quecholli* por ser un término polisémico, en el uso convencional del náhuatl clásico, proviene de pluma (el cañón, *mamaztli*), y representa un ave genérica especialmente como prototipo representado por el *tlauhquechol*, espátula rosada y también simboliza el 14º mes de las veintenas del calendario mexica, en otros calendarios nahuas puede ser el mes decimoprimer o el quinceavo, *Quecholli* corresponde al mes de cacería con la deidad *Mixcoatl* o *Camaxtle*. En el siguiente texto el término *quecholli* tiene otro significado, que explica el autor mismo:

⁴⁰ Cristóbal del Castillo, 2001, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, con estudio preliminar de Federico Navarrete Linares, p.150. Traducción propia.

⁴¹ *Ibid*, p.172. *Quechol* es un término polisémico. Traducción propia.

Auh ca otichualitotiquizque in ipan in tonalamatlapohualli iz ceceyaca ic omoteneuhque in intotoca iz cecemilhuitl; tlahuica in tonalli, tlayacattitica, cecempantitica. Auh niman yehuatl inic ompantitica in motocayotia iquechol, quitoznequi ihuical ixeliuhca. ⁴²

Hemos dicho rápidamente ⁴³ sobre la cuenta del libro de los destinos (*tonalamatlapohualli*), así que cada uno había sido nombrado siguiendo cada uno que guía el *tonalli*, va adelante uno por uno. Y luego lo que va secundando se llama su acompañante (*iquechol*) que quiere decir, su pareja (*ihuical*), su complemento (*ixeliuhca*).

El término *ihuical*, como sinónimo de *iquechol*, viene del verbo “*huica*” y del sustantivado “*huicallí*”, luego con el posesivo de tercera persona *i-* se formó *i-huical*.

⁴² *Ibid.*, traducción propia.

⁴³ Es necesario realizar unos comentarios gramaticales relativos al náhuatl clásico, especialmente el del siglo XVI en el que fue escrito. Primero, la forma gramatical de la frase, *auh ca otichualitotiquizque* es el pretérito perfecto y aun así en el significado del contexto parece ser el futuro perfecto, que en el náhuatl clásico son iguales (según los datos). Paso y Troncoso (1908) lo traduce como: “Así pues, rápidamente tratamos acá sobre ...”; Navarrete Linares (2001) y Troncoso Pérez (2012) lo interpretan como: “Hemos dicho rápidamente, en ...” y “Ya hemos dicho que ...”. Sobre este asunto, el primer gramático mexicano del náhuatl clásico, el jesuita Antonio del Rincón, muestra la misma forma gramatical del pretérito pasado y el futuro perfecto, sin alguna glosa; en su *Arte mexicana* (1598), pp.22-23. Andrés de Olmos en su *Arte de la lengua mexicana* (1547), lo explica claramente como “No le (futuro perfecto) tiene; súplele por el pretérito perfecto”, fol.44v. Horacio Carochi en su gramática del siglo XVII, *Arte de lengua mexicana* (1645), simplemente lo omite.

En la sintaxis del náhuatl antiguo, las partículas y los elementos adverbiales pueden resentirse y modificar directamente el contexto. Fray Alonso de Molina, en su *Arte de la lengua mexicana y castellana* (1571), explica que “este futuro perfecto es de todo en todo semejante al pretérito perfecto” y depende del texto agregan anteponiendo las partículas “*on*”, o “*ye*” dar el sentido más claro, fol. 27v.

Con estas consideraciones, y para este texto, lo hemos traducido como está expuesta la expresión literal en “pretérito pasado”.

Para la traducción de *ihuical*, evitando el uso de la misma expresión como compañero, adopté la palabra “pareja” que se usa en náhuatl huasteco.⁴⁴

El otro término *ixeliuhca* viene del verbo *xelihui*, que también se utiliza en este texto como “*in iquac xelihui in yohualli*.” La conceptualización gramatical está formada por *i-* (pos. 3ra. sing.) + *xeliuh* (raíz verbal pretérita del verbo, *xelihui*) + sufijo gramatical (pluscuamperfecto) que significa “complemento”, como parte dividida del origen al que estaba unida.

*Auh inic huel momatiz, inic macicacaquiz, ca in yehuatl in tonaltocaitl in tlayacattitica, in acachtopa moteneuhtica, ca oncan pehua in itequiuh in yohualnepantla, in iquac xelihui in yohualli, ihuical in aquin in tlein citlalin acachto moteneuhtica.*⁴⁵

Y por eso será bien conocido, por eso se llegará a entender los nombres de *tonalli*, que está adelante, primero se menciona. **Comienza su trabajo a medianoche, cuando la noche se divide; su pareja (*ihuical*) que es la estrella que está mencionada primero.**

En esta parte citada se expresa claramente la divisoria vertical del ciclo diario náhuatl que inicia a media noche (*yohualnepantla*) y ofrece la razón por la que los *tonalapouhqueh* ponían tanta importancia en conocer la hora de un nacimiento de un niño (a) - antes o después de la media noche.

Auh ic niman iquac tlami in itlatequipanoliz in huel iquac nepantla tonatiuh. Auh yn iquechol moncahuitihui, mopixtihui mihiotlapaltitihui. Auh in iquac oquiz, in oquipanahui in nepantla tonatiuh, niman oncan quipehualtia in itequiuh in iquechol; oncan conaxilia iz zan no yohualnepantla, ihuical mochiuhtihui inic ontlamantli citlalin planeta; oncan mixnamiqui in azo qualli; auh in acazomo

⁴⁴ Comunicación personal con un hablante nativo, Santos de la Cruz, poeta náhuatl de la huasteca.

⁴⁵ Cristóbal del Castillo, 2001, *op. cit.*, p.172. Traducción propia.

oncan quicahua in itequiuh in yohualnepantla. Auh niman oceppa quipehualtia in itequiuh in huel tonalli; in oquiz yohualnepantla zan moch yuhqui. ⁴⁶

Y cuando acaba el trabajo [de *tonalli*] justo al mediodía, y su *quechol* se quedaba como complemento, guardando y esforzándose. Cuando llega, al pasar el mediodía, luego hace que comience el trabajo de su *quechol*, que también termina justo a medianoche, [donde] la segunda estrella se está convirtiendo en su compañera (*ihuical*). Allí se encuentran cara a cara (cumplen su ciclo), tal vez sea bueno, tal vez no; allí el trabajo [de *tonalli*] termina a medianoche. Y en seguida el trabajo del propio *tonalli* vuelve a empezar, al pasar la medianoche, todo de la misma manera. ⁴⁷

La explicación del texto aclara el concepto que hemos mostrado en la figura 4.5. “División dual y cuadripartita del día”. Además, el concepto de *tonalli* y su acompañante (*iquechol*) remiten a la reflexión relativa a los señores nocturnos en el contexto de la cultura náhuatl.

Este llamado *quechollí* puede ser uno de los nueve acompañantes, o Señores de la noche; *Xiuhteuctli*, *Itzteuctli*, *Piltzinteuctli*, *Cinteuctli*, *Mictlanteuctli*, *Chachiuhtlicue*, *Tlahtzolteotl*, *Tepeyollotli* y *Tlaloc*. Jacinto de la Serna describe en detalle en su libro, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ella*: “A cada uno de estos días, comenzando desde el primero, según que comenzaba la cuenta de ellos desde el primero daban uno de nueve acompañados, los cuales decían que gobernaban la noche, o presidian en ella, ... y se llamaban Señores, ó dueños de la noche.” ⁴⁸

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Traducción propia.

⁴⁸ Jacinto de la Serna, 1892, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ella*, cap. VIII.

Los nueve señores nocturnos que explica Jacinto de la Serna coinciden exactamente con las deidades y su orden con la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* (figura 4.13a) y el *Códice Borgia*, lam.14. La tradición náhuatl, sobre todo en el sistema calendárico, tiene pocos datos de este contexto. El mismo autor explica a los señores nocturnos con el concepto *tlayohua*: “El Primero Señor, o Dueño de la noche se llamaba *Xiuteuctli*, que quiere decir el Señor del año, o de la yerba, que es comunmente entendido por el Fuego, y a cada uno de los nombres de estos nueve añidian este nombre *Yohua*, que quiere decir noche y sale de *Tlayohua*, que significa anochecer, y así añidian *Yohua* y llamaban a este: Señor o Dueño de la noche *Xiuhtecuyohua*, que es lo mismo, que decir, que es el Señor de la noche.”⁴⁹

Cristóbal del Castillo y De la Serna utilizan términos distintos para los acompañantes nocturnos como *quechol* y *teucyohua* que se pueden entender en su sistema *tonalpohualli* y en el uso de la lengua náhuatl. No hay otros documentos, más que el de Castillo, que utilicen el término *quechol* como acompañante, pero por seguir la pauta convencional del uso de su lengua, se puede comprender lo que quiere decir.

El término *quechollí*, en náhuatl clásico, es de uso convencional entre los nahuas antiguos, tiene varias acepciones o significados, que podemos analizar en su uso en el texto y contexto. Empezaremos el análisis etimológico y gramatical con algunas de las aves llamadas *quechol*: *tlauhquechol*, *teoquechol*, *xiuhquechol*, *xiuhapalquechol* y con los topónimos: *Cuahquechollan* y *Quecholac*.

No pretendemos llevar a cabo una clasificación de las aves, sino comprender el proceso de la conceptualización en el náhuatl clásico, mediante el análisis a nivel etimológico-gramatical e iconológico y posteriormente interpretarlo en el contexto

⁴⁹ *Ibíd.*

convencional de la tradición náhuatl. Para lo cual citaremos las palabras, *quecholli* y *quetzalli*, directamente de los textos en náhuatl.

Tlahquechol:⁵⁰

*yoan itvca teuquechol, atlan chane, iuhqujn canauhtli, xopapatlactic, xochichiltic: tempatlaoac, mactepoztic in jten: quachichiqujle. In jtzontecon; yoan in jelpán, in jitipan, yoan in jcujtlapil, yoā in jihaz, in jatlapal: iztaleoac, tlaztaleoaltic, iztalectic, pineoac. In jcujtlapan: yoan in jiacol, chichiltic, vel icucic, chilpatzcaltic. tencoçavia; tencoztia, tempatlaoa, xocoçavia, xocôcoçavia: xochichilivi, iztaleoa: tlaztaleoalti, chichilivi, icuci.*⁵¹

Tlahquechol, también su nombre es *teoquechol*. Es un ave acuática, como pato: de patas anchas, de patas rojas. Es de pico ancho; su pico es como una espátula. Tiene cresta. Tanto en su cabeza, pecho, vientre, cola, sus alas son pálidas, rosadas, blanquecinas, de color claro. Su lomo y la curva de sus alas son de color rojo como chile exprimido; su pico amarillece, se hace amarillo, se hace ancho; las patas se amarillean, se hacen amarillas, se enrojecen blanquean. Su plumaje se vuelve pálido, rojo pimienta en la fase adulta.

Xiuhquechol:⁵²

qujltic in jivio, texotic in jahaz, yoan in jcujtlapil: anaoac nemj.

Xiuhquechol (Quechol azul)

sus plumas son de color azul; sus alas y cola son de color azul. Vive junto al agua.

⁵⁰ Consultar Guilhem Olivier y Leonardo López Luján, 2017, “De ancestros, guerreros y reyes muertos. El simbolismo de la espátula rosada (*Platalea ajaja*) entre los antiguos nahuas.”

⁵¹ *Códice Florentino*, lib. XI, cap. 2, fol.20v. Traducción propia.

⁵² *Ibíd.*, fol.21r. Traducción propia.

Xioapalquechol:⁵³ (Quechol azul claro)⁵⁴

yoan itoca tziuhtli, tenviac, xotliltitlic: in jtzōtecon, yoan in jcujtlayan, yoan in jatlapal, anoço iamatlapan, yoã in jcujtlapil: texotic, quappachtic, in ijtic, yoan in jacol: xoxovia, xoxoctia, quappachivi, quappachtli.

Su nombre también es *tziuhtli*. El pico es largo. Las piernas son negras. Su cabeza, lomo, alas y cola son de color azul piedra, color de heno del árbol.⁵⁵ Su vientre y sus alas son verdes, enverdecen, se hacen azul claro, color de heno del árbol.

La palabra *quecholli* puede ser considerada una expresión antonomástica para algunas aves de las que se utilizaban sus plumas remeras, *mamaztli*, para elaborar flechas o proyectiles. En unos documentos coloniales, “quecholli” significa varas o fisgas arrojadizas. Según Durán “quecholli” equivale a un vocablo que “romanceado quiere decir flecha arrojadiza”.⁵⁶

El *Códice Magliabechiano* menciona el vocablo *quecholli* con un significado semejante: “Esta fiesta llamauan los yndios quechule, que quiere dezir saeta, que por otro nonbre llaman *mitl* porque en ella hazian muchas saetas.”⁵⁷

⁵³ *Ibíd.*, fol.22r. Traducción propia.

⁵⁴ *Xioapalquechol* << *Xihu(itl)-apal-quechol*. *Xihuapaltic* significa literalmente el color azul diluido por el agua, azul claro.

⁵⁵ Las palabras *quappachtic*, *quappachivi*, *quappachtli* derivan de *pachtli* (paste, *tillandsia usneoides*), heno verde o azul que cuelga del árbol. En el vocabulario de Molina se traduce como “leonado” y en el *Códice Florentino*, también como *leonado*, tal vez por su forma de melena de león, pero en este contexto se refiere al color de la planta. *Quahuitl + pachtli*, por la asimilación retrospectiva *quahu(itl) + pachtli* >> *quauh+pachtli* >> *quappachtli: quappachtli, quappachtic, quappachihui*.

⁵⁶ Durán, *op. cit.*, p.280.

⁵⁷ *Códice Magliabechiano*, fol. 41v.

La veintena *Quecholli* en el *Códice Magliabechiano*⁵⁸ está representada con un par de plumas remeras en la cabeza de un guerrero que evocan el valor fonético de *quecholli*. Por su parte, en el *Códice Vaticano A*⁵⁹ del año *Ce Acatl* (1519), se observa la veintena *Quecholli* con las plumas en la cabeza de un personaje y, además, con las flechas.⁶⁰

*Auh nima ye quinnahuatia in tonatiuh in çentzontin mixcohua, ye quinmaca in mitl, quimilhui: "Izcatqui inic annechatlitizque inic annechtlamacazque, ihuan chimalli". Auh in mitl tlaçomitl: quetzalmamazço aztamamaço çaquanmamaço teoqueholmamaço tlahqueholmamaço xiuhtotomamazço.*⁶¹

Y enseguida el Sol ordena a los 400 *mimixcoa*: les da flechas y les dice: "Aquí está con qué me servirán de beber, con qué me darán de comer" y un escudo. Y las flechas, flechas preciosas: flechas emplumas de *quetzal*, las emplumas de garza, las emplumas de *zacuan*, las emplumas de *teoquechol*, las emplumas de espátula rosada, las emplumas de ave azul.

⁵⁸ *Códice Magliabechiano*, fol. 42r.

⁵⁹ *Códice Vaticano A*, fol.89r. Año *Ce Acatl*(1519).

⁶⁰ En la transición del mundo náhuatl prehispánico al novohispano, se generó un complejo proceso de reconfiguración de diferentes repertorios gráficos de los nombres de las veintenas. Según estudios de Dra. Ana Díaz Álvarez, diversos agentes "intervinieron en el proceso de traducción y adaptación de conceptos e imaginarios del mundo nahua antiguo para hacerlos visibles a los lectores a quienes estaban destinados los códices coloniales". La autora considera que "los datos ofrecidos en las descripciones coloniales (textos e imágenes) no permiten hacer una reconstrucción absoluta y coherente de los sistemas de cómputo temporal prehispánico". Ana Díaz Álvarez, 2018, "Nombrar las veintenas en los códices. Estrategias coloniales de reconfiguración gráfica del año entre los nahuas", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XL, núm.113, pp.176-177.

⁶¹ En el *Códice Florentino*, lib. XI, cap. 2, fol. 20v y 21r, se mencionan las aves de pluma rica en el Parrapho primero. En una misma entrada se explica *tlahquechol* o *teoquechol* como la misma ave, la cual se le identifica como espátula rosada y en la otra entrada se encuentran otras aves como *xiuhquechol* y *xiuhapalquechol*.

Niman ye mononotza in teteo. Auh niman ye quallani in Tlahuizcalpanteuctli, ye quitoa: “Auh tleica?” Ma nicmina, macaçe niman momanani”. Nima ye quimina, amo huel quimin, ye quimina in Tlahuizcalpanteuctli, ye ic quimina in cueçalmamazço in imiuh tonatiuh; auh niman ic quihuallixtlapacho in chiucnauhnepanyuhqui, ca yehuatl in Tlahuizcalpanteuctli in çetl.⁶²

Entonces se convocaron los dioses. Se enojó *Tlahuizcalpanteuctli*, y dijo: “¿Por qué? [Ahora] yo lo flecho, para que no se quede [inmóvil]”. Le tira, pues, sus flechas pero no atina, y el Sol flecha a *Tlahuizcalpanteuctli* con sus saetas de plumas rojas; luego los nueve cielos le cubrieron la faz, porque *Tlahuizcalpanteuctli* era el hielo.⁶³

En la expresión antonomástica del náhuatl clásico, la palabra *quecholli*, puede considerarse como una forma de representar la imagen conceptual en su esquema ambiental. En el caso del término náhuatl *quetzalli*, como expresión semejante, es más claro el uso convencional de los conceptos de manera metafórica. En los textos en náhuatl se dice:

*Quetzaltotvtl.*⁶⁴

tenvitztic, tencoztic, xococoztic, quachichiqujle, amatlapale, cujtlapile: çan ipan qualton, ixqujch in vei tzanatl, in cujtlapiltatzapalihiviio. Injtechca: in qujxoaltia hivitl, itvca quetzalli: icujtlapiltitech in manj, xoxoctic, qujltic, xoxocpatic, xiuhcaltic, ximmaltic: iuhqujn tolpatlactic, cuecueiaoj, vivitolivinj, xoxovia, ximmalivi, vitvlivi, vivitvlivi, cuecueiaoa.

⁶² *Leyenda de los soles*. fol.78.

⁶³ *Leyenda de los soles*, en Rafael Tena, 2002, *Mitos e historias de los antiguos nahuas.*, pp.182-183.

⁶⁴ *Códice Florentino*, lib. XI, cap. 2, fol.19v. Traducción propia.

Ave Quetzal

Su pico es puntiagudo, amarillo, sus patas amarillas. Tiene cresta, alas, cola. Es de buen tamaño; al igual que el zanate grande, las plumas de la cola están entreabiertas. Las plumas que crecen en la cola se llaman *quetzalli*, son verdes, verde quelite, enverdecido, follaje⁶⁵ curvado, devastado; son como tules anchos, las que brillan, las que se curvan, sus plumas verdean, follaje que se tuerce, se ondulan, hacen ondulaciones constantemente.

La palabra *quecholli*, como *quetzalli*, en la expresión metafórica, está relacionada con las plumas remeras, *mamaztli*, de las aves *quecholli*, significando *tlazomitl*, flecha o saeta. Son flechas de plumas de *quecholli*, de las variedades como *teoquecholli*, *tlauhquecholli*, *xiuhquechol*, etc.

5.2.4. *Xihuitl* y *Huitztli* : insignias simbólicas de *Tonatiuh*

Los atavíos e insignias son elementos importantes para conocer los atributos de las deidades y también para distinguirlas. El Sol náhuatl, *Tonatiuh*, cuenta con varios elementos para su realización de cargo, entre los que destacan dos: *xihuitl* y *huitztli*. El concepto *xihuitl* representa año, hierba, cometa, turquesa y llama de fuego. Especialmente, con el carácter de fuego, el término *xihuitl* forma *xiuhcoatl*, serpiente de fuego como arma letal y *xiuhteuctli*, dios del fuego primordial, *huehuetectl*. El término *huitztli* cuyo significado es espina o púa de maguey, destacado símbolo de los rayos estelares y, sobretodo, el rayo solar. De este sintagma deriva los nombres *huitzilin*, colibrí y *huitztlampa*, sur.

⁶⁵ Follaje como el del maíz.

Xihuitl: Xiuhcoatl y Xiuhteuctli

En el Museo Británico de Londres se conserva una pieza pétreo de una serpiente de fuego (figura 5.3), que representa un animal fantástico con forma serpentina con dos patas delanteras y la parte superior del hocico alargada en forma de trompeta y adornada con circulitos que culminan en la parte posterior de la nariz (*tlacuiltonolli*). En la cola tiene una cadena de rectángulos y viene rematada con una forma triangular.



Fig. 5.3. Serpiente de fuego, *Xiuhcoatl*, 177 x 60 cm.
Museo Británico de Londres.

Esta figura se encuentra en diversos códices y en monumentos como parte de divisas o en forma de rayo. Se simbolizó el rayo en una forma serpentina fantástica que desciende del cielo a la tierra. El dios protector del pueblo mexicana, *Huitzilopochtli*, porta la *xiuhcoatl* en su mano como un *topilli* (*Códice Florentino*, lib. I. y *Primeros memoriales*) o lo tiene en su pie izquierdo (Cap.6, figura 6.8). Entre los mexicanos la serpiente de fuego celeste, *xīuhcōātl*, representó el rayo solar o un arma letal de su dios tutelar, *Huitzilopochtli*.



Fig. 5.4. a). *Xiuhtecuhtli* con *xiuhcoatl* en la espalda. *Códice Borbónico*, lám. 20.
 b). Monolito de *Xiuhtecuhtli* que porta el *Huitznahuayotl* en la espalda, MNA.

La serpiente de fuego es un complejo iconográfico que aparece bien documentado en el Posclásico mesoamericano.⁶⁶ Esta serpiente mixteca, *Yahui* (figura 5.6), tiene una forma parecida al *xiuhcoatl* mexicana. No obstante, la imagen de *Yahui* tiene un pedernal en su cola. En una imagen del *Códice Nuttal*, la serpiente *Yahui* tiene pedernales en su cola y nariz, y en su mano lleva un corazón. La misma serpiente aparece en el periodo Clásico maya como aliento o respiración del dios solar.⁶⁷

El arqueólogo Hermann Beyer interpreta este *Yahui* como *Xiuhcoatl* del *Tonatiuh* mexicana.⁶⁸ En la Piedra del Sol, MNA, *Tonatiuh*, está flanqueado por dos *xiuhcoatl*, y además tiene un corazón en cada una de sus garras. En la parte inferior del monolito las dos *xiuhcoatl* están enfrentadas. En la parte superior, del mismo monolito, se observa el signo del año en un cuadrado que indica 13 ácatl, en ambos lados rematan las colas de *xiuhcoatl* como púas agudas.

⁶⁶ Manuel A. Hermann Lejarazu, 2011, "La serpiente de fuego en la iconografía mesoamericana", p.67.

⁶⁷ Comentario del Dr. Velásquez García.

⁶⁸ Hermann Beyer, 1921, *El llamado "Calendario Azteca"*, p.24.

Por otro lado, el glifo que caracteriza al año mixteca, consiste en un cuadrado azul y una púa entrelazados, como queda manifiesto en la representación del 8 conejo (figura 5.6b). Por su parte, el año mexica siempre se expresa con un cuadrado (azul) aunque no necesariamente se encuentra presente *xiuhcoatl*.



Fig. 5.5. a) Serpiente de fuego mixteca, *Yahui* en *Códice Nuttall*, p.42.

b) Nueve Flor realiza un sacrificio de extracción de corazón acompañado de sus nahuales: el águila y el *yahui* (Tomado de Manuel Hermann Lejarazu, 2009, “La serpiente de fuego o *yahui*”, p.73). *Códice Nuttall*, p.69.

Las dos serpientes grabadas en la Piedra nos remiten a ciertos planteamientos cosmológicos plasmados en la “*Histoire du Mechique (Hystoyre du Mechique)*”:

Había una diosa llamada *Tlaltéotl*, que es la misma Tierra, la cual según ellos tenía figura de hombre, [aunque] otros dicen que de mujer, por cuya boca entró el dios *Tezcatlipoca*, mientras que su compañero *Ehécatl* entró por el ombligo; y ambos se reunieron en el corazón de la diosa, que es el centro de la Tierra. Y habiéndose reunido formaron el cielo muy pesado, por cuya causa muchos otros dioses vinieron a ayudarlos a levantarlo; y después que fue levantado adonde se encuentra al presente, algunos de ellos se quedaron sosteniéndolo para que no se cayera, lo cual ellos dicen que se hizo el primer día del año.⁶⁹

⁶⁹ *Histoire du Mechique (Hystoyre du Mechique)*, 2002, p.147.

Los dioses *Tezcatlipoca* y *Ehecatl*, transformados en serpientes forman el cielo levantando la mitad superior de la tierra, *Talteuctli*, y con la mitad inferior de la misma deidad se crea la superficie terrestre. Dos serpientes abren el espacio para la vida causando a su vez la muerte de la diosa de la tierra iniciándose, por tanto, el ciclo de vida y muerte.



Fig. 5.6. Dos *Xiuhcoatl* y el signo del año de la Piedra del Sol, MNA, México.

Como hemos dicho, *xihuitl* se asocia con el fuego, por lo tanto *xiuhcoatl* puede ser la serpiente de fuego como arma letal (figura 5.7).



Fig. 5.7. *Coyolxauhqui* herida por el arma *Xiuhcoatl* de *Huitzilopochtli*. Un fragmento de la deidad que fue hallado al Sur del Templo Mayor (1980), Museo del Templo Mayor. Eduardo Matos Moctezuma, 1999, “La seis *Coyolxauhqui*, variaciones sobre un mismo tema”, pp.135-154. Leonardo López Lujan, “Las otras imágenes de *Coyolxauhqui*”, *Arqueología Mexicana*, núm.102, pp.48-59.

En el Museo Británico de Londres se encuentra una serpiente de turquesa,

Xiuhcoatl, de dos cabezas (figura 5.8a). El término *xihuitl* se vincula con el fuego, el tiempo y el cielo. *Xiuhteuctli* carga la serpiente de fuego, *Xiuhcoatl* (cf. figura 5.4), y esta serpiente también sirve como arma letal para el dios *Huitzilopochtli* y el dios *Tlaloc*. Por tener dos cabezas también se llama *maquizcoatl*, cuyo significado textual veremos adelante. *Maquizcoatl* es uno de tantos nombres con el que se designa al dios supremo del pueblo mexica.⁷⁰

La serpiente *maquizcoatl* se asocia con la muerte y el sacrificio. Como se observa, *maquizcoatl* acompaña al trono de *Huemac* (figura 5.8b) y aparece en la lápida del sarcófago del rey Pakal (figura 5.9b). La serpiente bicéfala es bastante habitual en el arte maya Clásico, sobre todo en la barra ceremonial de serpiente.⁷¹ La asociación con la serpiente en Mesoamérica tiene una larga historia. Respecto a un estudio de Linda Schele y Julia G. Kappelman,⁷² el concepto del lugar del cerro de la serpiente, en náhuatl *Coatepec*, se había formado desde época temprana de Mesoamérica con los olmecas y los mayas.



Fig. 5.8. a) *Maquizcoatl*, Serpiente de turquesa de dos cabezas. Museo Británico de Londres.

b) *Tlahtoani Huemac*, Diego Durán, 1995, *Historia de las Indias II*, lám. 2 (detalle).

⁷⁰ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2002, p.25.

⁷¹ Mercedez de la Garza, Garza, 1984, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, pp. 169-175.

⁷² Linda Schele y Julia G. Kappelman, 2001, "What the Heck's Coatepec? The Formative Roots of an Enduring Mythology", pp.29-53.

También aparece en la piedra de sacrificio que se llamaba *techcatl* que se conserva en el Museo Nacional de Antropología de México (figura 5.9a). En la parte superior de la pieza se observa la figura de una *maquizcoatl*, serpiente de dos cabezas. La piedra sirvió como base para la extracción del corazón. De esta manera *maquizcoatl* estaba asociado con la muerte o el sacrificio. En la época de los mexicas, el encontrarse con la *mazquizcoatl* no era considerado buen augurio. Por esta razón, entre ellos también se le denominaba *tetzauhcoatl*.



Fig. 5.9. a) La piedra de sacrificio, *techcatl*. En la parte superior se observa la figura de una *maquizcoatl*, serpiente de dos cabezas. MNA.
 b) Relieve de una serpiente o un dragón de dos cabezas del Templo de las Inscripciones, Palenque. La cripta funeraria de la tapa del sarcófago.

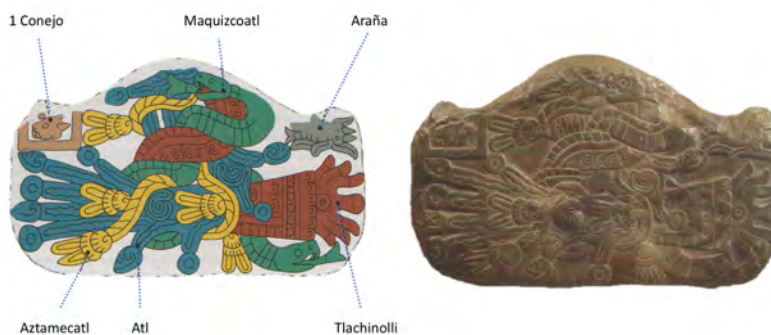


Fig. 5.10. *Maquizcoatl*, en la base de la *Coyolxauhqui* decapitada, está representada entrelazada con *aztamecatl*, mecate con plumas de garza y al mismo tiempo con *atl tlachinolli*.
 En *Arqueología Mexicana*, 2000, núm. 102, p. 52.

El libro XI del *Códice Florentino* menciona a esa serpiente misteriosa: “*Injc ei parrapho: itechpa tlatoa ce cooatl vntetl itzontecon*. Tercer capítulo, Dice de una serpiente con dos cabezas:”⁷³



Maquizcoatl: itech qujça maqujztli, qujtoznequj: macuextli, yoan cooatl: iuhqujn qujtoznequj, macuexcoatl: inin cooatl no itvca tetzauhcoatl.

Maquizcoatl viene de *maqujztli* que significa pulsera y serpiente (*coatl*), de esta manera significa serpiente de pulsera (*macuexcohuatl*). Esta serpiente también se nombra *tetzauhcoatl* (serpiente agorera).

Fig. 5.1.1. *Maquizcoatl*. *Códice Florentino*, lib. XI, fol.82r.

Inin cooatl: necoc tzontecome, auh no necoc camaie. tlatlane, ihixtelolooa necoc campa: necoc nenepile, amo neci in câpa icujtlapilco: auh amo veiac, çan tepiton; auh injc mochichiuh, navi in jcujtlapan tilitic: auh in jopochcopa chichiltic, auh in jieccan coztic.

Esta serpiente tiene dos cabezas, y también dos bocas, tiene dientes, ojos en ambos lados y tiene dos lenguas. No se ve donde se encuentra su cola. Esta serpiente no es larga, es muy pequeña. De esta manera su espalda tiene cuadros negros, su lado izquierdo es rojo y su lado derecho amarillito.

Auh ca nel noço necoc tzontecome: acampa vel iauih in jquac itto. injc nenemj çan motitioana, injc vtlatoca çan necoc motlaloa.

⁷³ *Códice Florentino*, lib. XI, fol.82r.

Por tener dos cabezas por ambos lados, no va bien a ningún lugar cuando se le ve. Para caminar solamente se arrastra, aún si quiere avanzar solo se mueve para ambos lados.

Auh injc mjtva tetzauhcoatl: ca iaic cenca neci, çã quenmanja: auh çan canjn neci.

Y por esta razón se dice *tetzauhcoatl*: no aparece a menudo, solamente a veces, y solamente donde aparece (augura).

Auh injc moztlacaviaia: in qujmotetzaviaia, injc mjtva tetzauhcoatl: njmã conanaia in aqujn qujtta, cômomacuextia: qujlmach intla ie mjqujz, cêcan tlamach ommonamjquj in ima: qujtvznequj, oacico in jmjqujzpan, otlán in jcaviuh. Auh in qujlmach aiac uel mjqujz: in cômomacuextia, amo ômonamjquj in jma, amo oneoa, iuhqujn macamo veiac: cooatontli; ic qujtvcaiotia tetzauhcoatl, amo tequanj çaçan ie ixqujch in qujlmach tetzauhcoatl.

Y así se hacían mentiras, presagiaba, por eso se dice *tetzauhcohuatl*. Luego la levanta quien la ve, pronto se la ponía en la muñeca. Dizque si ya iba a morir le quedaba totalmente a la medida de su muñeca. Significa que vino a llegar el tiempo de su muerte, acabó su tiempo. Y dizque si aún no morirá, luego se la pone en la muñeca no le queda a su medida en la muñeca; no alcanza como si no fuera lo suficientemente larga; es una serpiente pequeña. Por eso la llamaron serpiente agorera. No es venenosa. Esto es todo sobre la llamada *tetzauhcoatl*.

Ic motocaiotia: in tetzalan; in tenepantla motecatinemj in tetlatvlçaçaca: maqujzcoatl, ipampa iuhqujnma necoc tlatva, necoc tene, iuhquj tetzavitl.

Por esta razón, se le nombraba, entre la gente anda echándose, acarrea palabras, *maquizcoatl* porque de esta manera habla en ambos lados, tiene labios por ambos lados, como un agorero.⁷⁴

***Xihuitl* y *Huitztli*: *Xiuhuitzolli*, símbolo de la autoridad máxima**

Molina tiene la palabra *xiuhuitzolli* registrada en su *Vocabulario*, donde la traduce como “corona real con piedras preciosas”.⁷⁵ Este sustantivo compuesto, *xiuhuitzolli*, está formado por dos nominales: *xihuitl*, piedra turquesa, y *huitzolli*, que es un deverbial de *(tla)huitzoa*, poner punta aguda a algo. El verbo *huitzoa* se encuentra incorporado en la palabra “*yacauitzoa (yacahuitzoa)*” en el *Vocabulario* de Molina, traduciéndolo como “sacar o aguzar la punta”.⁷⁶ Del verbo, *huitzoa* se forma el sustantivo *huitzōlli*, que indica algo con punta, *huitzō(a) + l(ē) + (t)li*.

En el mismo *Vocabulario*, la palabra *teca nontlauitzoa* (pret. *teca onontlauitzo*) se traduce como “arrojar por ay a alguno, dando con el por esos suelos, o echándole de casa”.⁷⁷ Mientras, *tlayacauitzolli*, “cosa hecha con punta, assi como recaton, passador, o cosa ahusada y aguzada de punta”.⁷⁸ En consecuencia, *xiuhuitzolli (xiuh-huitzolli)*, *xihu(†tl) + huitzōlli*, significa “algo tiene punta con piedras turquesas”, que servía como ícono de máxima autoridad del pueblo mexicana.

Los epigrafistas mayistas, Linda Schele y Peter Mathews, en su libro *The Code of Kings*, identificaron a guerreros toltecas en el Templo de los Jaguares, anexo al Gran Juego de Pelota, *Chichen Itzá*. En la imagen de la procesión tolteca

⁷⁴ *Códice Florentino*, 1979, lib. XI, fol.81v y 82r,v.

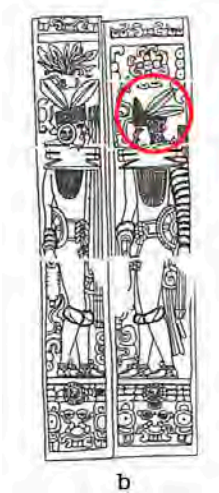
⁷⁵ Alonso de Molina, 1571, *Vocabulario* I, fol.30v.

⁷⁶ *Ibíd.*, *Vocabulario* II, fol.30v

⁷⁷ *Ibíd.*, II. 92r.

⁷⁸ *Ibíd.*, II. 120v.

un integrante lleva el *copilli* con turquesa en su cabeza. Los autores reflexionan relacionando este *copilli* con el *xiuhuitzolli* mexica (azteca).⁷⁹



En el Templo Inferior de los Jaguares, Chichen Itzá, se destacan dos toltecas ataviados ricamente. Estas dos personas tienen pectorales de "mariposa" en el pecho y llevan tocados de tambor mayor con enormes plumas adheridas en la parte superior.

La figura derecha tiene la forma puntiaguda de tocado mosaico, como el hombre que se enfrenta a la serpiente de guerra.

Fig. 5.12. Toltecas con *Xiuhuitzolli* en el Templo Inferior de los Jaguares, anexo al Gran Juego de Pelota, Chichen Itzá. "The arrival of the Mosaic War Serpent", Linda Schele y Peter Mathews, 1999, *The Code of Kings*, pp.224 y 229.

Los autores epigrafistas explican la procesión de los toltecas de la imagen (figura 5.12) de la siguiente manera: los dos líderes se encuentran en el centro sobre las escenas de la Serpiente Emplumada de abajo; el hombre de la derecha lleva el tocado puntiagudo, se inclina hacia el hombre que tiene delante, que lleva armas mientras baila entre los pliegues de una enorme serpiente mosaico. Los

⁷⁹ Linda Schele y Peter Mathews, 1999, *The Code of Kings*, p.224.

mayas de los reinos del sur y *Teotihuacan* usaron esta serpiente como emblema de guerra.⁸⁰

En la cultura mexicana, el *copilli* picudo de mosaico se caracteriza como emblema del *tlahtoani* mexicana, aunque también se encuentra frecuentemente en la iconografía con un significado diferente. Iniciamos revisando en los documentos indígenas el vocablo *xiuhuitzolli*.

*Ca axcan tiqumacocujlia, tiqunveilia in tecujotl, in tlatocaiutl: auh tievecapanoa **in tetepeiotl, in xivitzolli**, in matemecatli, in cotzeotl, in nacochtli, in tentetl, in tlalpilonj.*⁸¹

Ahora sublimas y engrandesces el señorío y el reino, exaltas la corona y la diadema de turquesa, el manípulo y la rodillera, la orejera, el bezote, la cinta de cabello.

*Auh in onacito, in oncalacque tlatlatiloian, iuhqujn tlacecenmana, novian aactivetzi, iuhqujn mjhicultia, mjhicolia: njmã ie ic oallaqujxtilo in vel ixcoian yiaxca, in vel ineixcavil, in vel itonal, mochi tlaçotlanquj, in chaiaoac cozcatl, in machoncotl, in teucujtlatemecatli, yoan in matzopetztl, teucujtlaicxitecucuextli, yoan in **xiuvitzolli tlatocatlatqujtl**, yoã in iacaxivitl, yoan in jxqujch in oc cequj in jtlatquj in amo çan tlapoalli muchi qujcujque, moch intech compachoque moch cōmotechtique, moch cōmotonaltique.*⁸²

Y al llegar, al entrar en el almacén, se dispersaron, bulliciosos por todas partes, como codiciosos y codiciosos. Acto seguido se sacaron los bienes que

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ *Códice Florentino*, 1979, lib.VI, cap. 11, fol. 47v.

⁸² *Ibíd.*, lib.XII, fol.28v.

en verdad eran de Moctezuma, su exclusiva, su porción, objetos preciosos todos: collares con colgantes, brazaletes con mechones de plumas de quetzales, brazaletes de oro y brazaletes, bandas de oro con conchas para sujetar a la rodilla y coronas de mosaico turquesa con piezas triangulares en la frente: atuendo de gobernantes y varillas de nariz turquesa; y todo el resto de su colección, sin número.

En los textos citados, *xiuhuitzolli* se relaciona con el mandatario. En este sentido el estudio de Emily Umberger llama la atención, porque considera que significado del glifo de este tocado “lo más lógico es interpretarlo como el nombre de Moctezuma”.⁸³ Continúa describiendo que el atavío representa la raíz *tecuh* “señor”.⁸⁴ Su estudio sobre la diadema de turquesa azul, con los datos prehispánicos grabados en piedra, se enfocan al *Tlahtoani Moteuczoma*.

En el estudio reciente, “La diadema real. Un jeroglífico pan-mesoamericano”, el Dr. David Stuart estudió la diadema real como logograma, jeroglíficos en los sistemas de escritura de Mesoamérica, desde las tradiciones olmecas de los periodos Preclásico Temprano, hasta las escrituras zapoteca y maya.⁸⁵ Sobre todo en el sistema de escritura náhuatl la diadema real, *xiuhuitzolli* (*xiuhhuizōlli*), por su capacidad como sistema parcialmente fonético estaba asociado con un valor de palabra correspondiente a ‘señor’ o ‘gobernante’: *tēuctli* en náhuatl, equivalente en maya, *ahaw*. El enfoque fonético para entender el sistema de escritura náhuatl contradice la visión pictórica.⁸⁶

⁸³ Emily Umberger, 1984, “El trono de Moctezuma,” p.76.

⁸⁴ *Ibid.*, p.74.

⁸⁵ David Stuart, 2018a, “La diadema real: un jeroglífico pan-mesoamericano”, pp.13-37.

⁸⁶ *Ibid.*, p.17.

En su libro, *King and Cosmos. An Interpretation of the Aztec Calendar Stone*, identifica la diadema *xihuitzolli* con la nariguera como TEK^W-so entre variantes glíficos nominales de *Moteuczoma II*.⁸⁷

Al mismo tiempo, nos llama la atención el estudio del valor fonético de *Xihuitzolli*. Los nombres *tlacochtecatl*, *tlacatecatl*, *tlacochteuctli* y *tlacateuctli* (figura 5.13) son títulos de gobernadores enviados a los pueblos conquistados por el imperio tenochca. Según el *Códice Mendoza* al pueblo de *Oztoman* se enviaron dos gobernadores: *tlacatecatl* y *tlacochtecatl* (*tlacochteuctli*, *sic*). Su cabello está atado con un *cuetlaxtli*, cuero adobado, que simboliza a guerreros, en este caso alude a nobles guerreros, *cuauhpiltin*. A su vez, los gobernadores enviados al pueblo *Atzacom* son *tlacochteuctli* y *tlacateuctli*. Estas dos figuras están representadas con *xihuitzolli* arriba de su cabeza. Las figuras, *tlacochtecatl* y *tlacochteuctli*, tienen una flecha o flechas, que evoca el valor fonético /*lakoč*/ de *tlacochtli*, flecha. Como indica el título de *tlacochteuctli* y *tlacateuctli* estas personas son nobles de calidad *teuctli*, nobleza máxima en la cultura náhuatl.



Fig. 5.13. *Tlacatecatl*, *tlacochtecatl*, *tlacateuctli* y *tlacochteuctli*.
Códice Mendoza, fol.18r.

⁸⁷ David Stuart, 2021, *King and Cosmos. An Interpretation of the Aztec Calendar Stone*, pp.75-76.

La distinción entre los gobernantes enviados por la autoridad mexicana radica en el nombre mismo, agregando *teuctli*, y especialmente en la expresión gráfica se destaca por el *copilli* azul puntiagudo, *xiuhuitzolli*. Solo se distingue por *xiuhuitzolli*⁸⁸ que tiene valor logográfico *teuctli*.

Los topónimos gráficos suelen expresar el valor fonético de *xiuhuitzolli* como *teuctli*. Por ejemplo, en el *Códice Mendoza* podemos escoger dos topónimos: *Tecmilco* y *Cozcatecutlan*. El nombre *Tecmilco*⁸⁹ está compuesto por *teuc(tli) + mil(li) + co*; *Cozcatecutlan*: *cozca(tl) + teuc(tli) + tlan(i)*. En los dos casos el glifo *xiuhuitzolli* toma el valor logográfico *teuctli*.



Fig. 5.14. *Códice Mendoza*, *Tecmilco*, 41r y *Cozcatecutlan*, 54r (detalle).

El término *xiuhuitzolli*, símbolo de la máxima autoridad del pueblo mexicana, tiene un origen lejano en la tradición mesoamericana,⁹⁰ especialmente en los guerreros toltecas. Además, con la composición sustantiva entendemos su significado léxico y simbólico: el color celeste por *xihuitl*, azul turquesa; luz del Sol por *huitztli*, púa de maguey. *Xiuhuitzolli* es el concepto clave para entender el

⁸⁸ Consultar Virve Piho, 1972, “Tlaccatecutli, Tlacohtecutli, Tlaccatéccatl y Tlacohcácatl”, *ECN*, vol.10.

⁸⁹ Miguel León-Portilla, 2004, “Estratigrafía toponímica. Lengua y escritura”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 70, p.30.

⁹⁰ David Stuart, 2018a, *ibid.*

mundo náhuatl en torno al Sol, especialmente para el pueblo con *Huitzilopochtli*, **insignia simbólica del Sol y guerrero**, *Tonatiuh Yaotequihua*.

El Sol es fuente de la vida del mundo que ofrece sustento, *tonacayotl*, y es el símbolo de la máxima autoridad del pueblo náhuatl. Así, el Sol, *Tonatiuh*, ocupa un lugar especial como dios primordial y se presenta como el principal regente a partir del cual se desarrolla el modelo cultural.

En resumen, el modelo cultural de la tradición náhuatl, formado durante largo tiempo del proceso dialéctico con la naturaleza, se formó en torno al Sol. En el concepto náhuatl el Sol, *Tonatiuh*, fungió como regente del espacio-tiempo. De la conceptualización auténtica resultan los conceptos simbólicos como *cuauhtlehuani*, *cuauhtemoc* y los conceptos corporeizados se representan por dos nahuales como *cuauhtli* (águila) y *huitzilin* (colibrí) donde se acuña el concepto *Huitzilopochtli* como el nuevo Sol en el modelo cultural. La luz del cielo sureño que se simboliza en *copil* turqueza (*xiuhuitzollí*), insignia de máxima autoridad.

En el siguiente capítulo, en el rubro del argumento relativo al carácter étnico y político averiguaremos estos conceptos formados en los marcos cognitivos como se manifiestan en la condición existencial en el mundo del pueblo mexicana.

Capítulo 6. *Huitzilopochtli*: el Sol nuevo en el modelo del pueblo mexica

*Yn Huitzilopochtli quitocayoti in ihcuac hualla
tlahtocateotl yn Tezcatlipoca, ypan ihcac yteyacancauh
yn tlahtocayotl yn pillotl yn teuhcyotl yn petlatl yn icpalli;
yhuan quitocayoti yn Huitzilopochtli y yehuatl telpochtli yaotl
Tezcatlipoca. yn tlamachiliztli yn tlaacicamachiliztli
ytech catqui ytech quiça; yhuan tlahtocateotl.¹*

Lo llamó *Huitzilopochtli* cuando *Tezcatlipoca* vino a ser dios del señorío, pues en su caudillo residía el *tlahtohcayotl*, la nobleza, el señorío, la estera, la silla; también lo llamó *Huitzilopochtli* a *Tezcatlipoca* en cuanto joven guerrero, en el cual está y del cual proviene el conocimiento perfecto; y asimismo lo llamó *tlahtohcateotl*.

En el contexto existencial que imperaba en tiempos anteriores a la conquista según los datos registrados, como se ha especificado en muchos estudios, *Huitzilopochtli* fue el dios tutelar del pueblo mexica. En el mundo náhuatl precortesiano el dios tutelar ocupaba un lugar preponderante tanto en la existencia como en la episteme de su pueblo. Para nuestro tema, la episteme náhuatl prehispánica, la identificación de este dios tutelar es indispensable en el sentido étnico y político, tanto en el modelo cognitivo como en la vida cotidiana.

Para identificar el dios tutelar, *tlahtohcateotl*, del pueblo mexica *Huitzilopochtli*, primero revisaremos el contexto de su nacimiento y luego con la

¹ Chimalpahin, 1998, *Septima Relación*, fol.145r, en *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacan* (2 tomos). Traducción propia.

interpretación de la iconografía y los atavíos del mismo dios podríamos calcular su carácter y topología en el orden cósmico.

La nomenclatura, el nombre mismo del dios tutelar del pueblo mexicana, *Huitzilopochtli*, nos revelará los modelos cognitivos de los hablantes de su idioma, el náhuatl clásico. Además, la idea del cambio de nombre nos permite reflexionar con respecto al proceso de nombrar y las fases por las que transcurre por medio de las que se transforma su nomenclatura, razón por la cual para entender la conceptualización de un término es necesario revisar el contexto histórico cultural.

El compuesto nominal de su nombre *Huitzilopochtli*, *huitzilin* y *opochtli*, alude la relación con el Sol *Tonatiuh*, que hemos estudiado en los capítulos anteriores -la observación del Sol en la tradición náhuatl y la conceptualización del Sol náhuatl, *Tonatiuh* - mediante la luz del Sol y el Sol re-vivificante. Así, el concepto corporeizado del Sol-*Tonatiuh* en el contexto del orden cósmico como *Huitzilopochtli*, se basa en los modelos cognitivos de la tradición náhuatl milenaria.

De esta forma el dios tutelar del pueblo náhuatl se reconcilia con su modelo cultural y modelo prototípico para ser reproducido en su cotidianidad, en los ritos. Así, al compartir el modelo cultural se forma la identidad y el sentido existencial del pueblo mexicana. Para aproximar a la episteme náhuatl prehispánica, el estudio del pueblo mexicana servirá como un caso étnico y político.

El ser de un dios representaba de varias maneras. Sus imágenes y atributos, los cuales quedaron plasmados en narraciones míticas y rituales, donde se personificaba al dios y se repetían los sucesos míticos, así como en imágenes visuales, grabadas, pintadas, escultóricas o arquitectónicas. En este sentido revisaremos el contexto del nacimiento de *Huitzilopochtli* y el análisis iconográfico de la representación de dicha deidad.

6.1. **Huitzilopochtli: tlahtocateotl del pueblo mexicana**

Relacionando a *Huitzilopochtli* como *tlahtocateotl* del pueblo mexicana, el cronista chalca *Chimalpahin* describe en detalle en su libro *Septima Relación*:

*Yn Huitzilopochtli quitocayoti in ihcuac hualla tlahtocateotl yn Tezcatlipoca, ypan ihcac yteyacancauh yn tlahtocayotl yn pillotl yn teuhcyotl yn petlatl yn icpalli; yhuan quitocayoti yn Huitzilopochtli y yehuatl telpochtli yaotl Tezcatlipoca. yn tlamachiliztli yn tlaacicamachiliztli ytech catqui ytech quiça; yhuan tlahtocateotl.*²

Lo llamó *Huitzilopochtli* cuando *Tezcatlipoca* vino a ser dios del señorío, pues en su caudillo residía el *tlahtohcayotl*, la nobleza, el señorío, la estera, la silla; también lo llamó *Huitzilopochtli* a *Tezcatlipoca* en cuanto joven guerrero, en el cual está y del cual proviene el conocimiento perfecto; y asimismo lo llamó *tlahtohcateotl*.

El sintagma de “*tlahtohcateotl*” en la concepción náhuatl, equivale a la palabra “dios tutelar, que está compuesto por un nominal: *tlahto(a)* + *-ca-* + *teotl*. El primer término verbal *tlahtoa* cuya raíz pretérita *tlahto-* con la ligadura *-ca-* constituye dos derivados: *tlahtocatl* y *tlahtocayotl*. A la raíz verbal del determinante, en forma pretérita, *tlahto(h)* /*lahto*/³ se le añade *-ca-* y se compone con el determinado *teotl*: *tlahto(h) + ca + teotl*. La semántica léxica del verbo *tlahtoa*, hablar, en el contexto náhuatl adquiere su sentido de autoridad al formarse en abstracto como *tlahtoh-cayotl* /*lahto-kayo*/ que significa “señorío o reino,”⁴ y *tlahtohcati* /*lahto-ka-ti*/ como gobernar.⁵ De la misma manera el

² *Ibíd.*

³ La forma del pasado del verbo *tlahtoa* está registrada como *tlatō* en Alonso de Molina, 1992 (1571b), *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, fol. 140v.

⁴ Alonso de Molina, 1992 (1571b), *op.cit.*, fol. 140r.

término *tlahtoani*, *tlahto* + *-ni*, adquiere el significado como “rey o máximo mandatario” en vez de simple “hablador o platicador” traducido literalmente.

Conquistar a un pueblo indígena, destruir o quemar su templo principal simbolizaba que lo habían vencido. Los mexicas tomaban al dios protector, *tlahtohcateotl*, de un pueblo vencido como rehén. Al lugar donde se retenían a estos rehenes, dioses de los pueblos (*altepeteteu*), se llamaba *Coacalco* o *Coateocalli*.⁶ En el *Códice Florentino*, entre los 78 edificios del recinto sagrado de *Tenochtitlan*, se menciona un lugar apartado que tenía el nombre de *Coacalco*.

*In coacalco: vnca onoca in altepeteteu, in canjn ontepeoaia mexica, inqijmonacia: njman quivalvicaia, vnca qujncalaqujaia: ioan vnca piaoa coacalco.*⁷

Coacalco, allí habían quedado los dioses de los pueblos que habían conquistado los mexicas, los tomaban, los llevaban, luego los metían y los guardaban en *Coacalco*.

⁵ Vale la pena mencionar la ortografía del término *tlahtohcateotl*, para evitar algunas discusiones innecesarias en este estudio, ya sean ortográficas o fonológicas. F. Karttunen nos ofrece, en su *Diccionario*, un vocablo con la ortografía como *tlahtohcāyōtl* que podemos analizar de la siguiente manera: *tla* + *(i)hto(a)* + *h* + *cā* + *yōtl*. La autora del diccionario basa su análisis en el estudio del Dr. Richard Andrews. Los dos autores han registrado las siguientes palabras relacionadas con *tlahtohcayotl* y todas estas derivan del verbo *ihtoā*: *tlahtohcāyōtl*, *tlahtōlli* y *tlahtoāni*. Los radicales marcados con las letras subrayadas en estos tres términos, *-oh-* [o:], *-ō-* [o:] y *-o-* [o], son alomorfos del mismo fonema de /o:/, es decir, en estas composiciones de las palabras derivadas, el fonema /o:/ ha sido modificado por los fonemas que le siguen y enuncia diferentes valores fonéticos. Ahora, expresar claramente estas variedades fonéticas en la escritura tradicional es una cuestión delicada. Tampoco es un tema de este estudio, por lo tanto, teniendo en cuenta la aportación del Dr. James Lockhart, en este estudio tomaremos los textos como están en los documentos, en que aparecen en los análisis etimológico gramaticales en los que en su registro escrito se recurrirá al saltillo con la grafema *h /ʔ/* y vocales largas como *ā /a:/*, etc.

⁶ *Códice Florentino*, 1979, tomo I, lib. II, fol. 111v. Duran, *Historia de las Indias*, I, cap. LVIII, p.501.

⁷ *Códice Florentino*, lib. II, fol. 111v.

En la versión castellana del *Códice Florentino* menciona a *Coacalco* de la manera siguiente:

“este era vna sala enrexada, como carçel: en ella tenjã encerrados, a todos los dioses de los pueblos, que aujan tomado por guerra: denjanlos alli, como captiuos.”⁸

Diego Duran llama al *Coacalco*, *Coateocalli* en su *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*.

Coateocalli, llámanle *Coateocalli*, que quiere decir Casa de diversos dioses, á causa que toda la diversidad de dioses que auia en todos los pueblos y prouincias, los tenian allí allegados dentro de una sala, y era tanto el número dellos y de tantas maneras y visajes y hechuras, ...⁹

Parecióle al Rey *Monteçuma* que faltaua un templo que fuese conmemoración de todos los ydolos que en esta tierra adorauan, y movido con celo de religion mandó que se edificase, el qual se edificó contenido en el de *Vitzilopuchtli*, en el lugar que son agora las casas de Acevedo.¹⁰

El *coateocalli* no solo servía para exhibir a los dioses cautivos como trofeos militares, sino que también actuaba como un repositorio de imágenes que representaban la **identidad** de las naciones derrotadas en todo el territorio.¹¹ De este modo, *tlahtohcateotl* era el corazón de un pueblo, *altepetl*, y el símbolo de su identidad.

⁸ *Ibíd.*

⁹ Diego Durán, 1995, *Historia de las Indias*, I. Cap. LVIII, p.501.

¹⁰ *Ibíd.* El *coateocalli* es un templo donde se guardaban a los dioses capturados, que se menciona en el *Códice Florentino* como *Coacalco*, ubicado en la parte noroeste del Templo de *Huitzilopochtli*.

¹¹ Richard F. Townsend, 1979, *State and Cosmos*, p.36.

6.1.1. El nacimiento de *Huitzilopochtli*

El vínculo del dios *Huitzilopochtli* con el monte sagrado, *Coatepetl*, cerro de la serpiente, está sugerido en varios testimonios. Este sitio era el espacio simbólico y legendario¹² donde el dios apareció en forma de guerrero o como el Sol mismo. Los mexicas traían a su dios tutelar desde el inicio de su migración,¹³ cargándolo a cuestras los *teomamas*¹⁴ en un bulto sagrado, *tlaquimilolli*. En muchas moradas temporales durante la migración, le construían un templete. Cuando permanecieron por un tiempo en *Coatepec*, *Huitzilopochtli* reveló su atributo oculto en el mundo fenoménico. Es decir, se reveló su existencia en la superficie del mundo, *tlalticpac*.

El término *tlaquimilolli* deriva del verbo *quimiloa*, envolver, que es una reliquia envuelta perteneciente a algún antepasado que se había convertido en *teotl*.¹⁵ Por la invisibilidad de los seres sobrenaturales, “los hombres encerraron las reliquias de estos dioses ausentes en bultos sagrados, los cuales materializaban su presencia y constituían los soportes visibles de la instauración de un culto.”¹⁶

En la tradición náhuatl, los dioses transformaban sus figuras en el mundo de los seres humanos. Dependiendo de la transfiguración de su forma, la deidad

¹² Para *Coatepec* en la tradición pre-mexica, de la época olmeca o maya, consultar Linda Schele y Julia Guernsey Kappelman, 2001, “What the Heck’s Coatepec? The Formative Roots of an Enduring Mythology”, en *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*, pp.29-53; Linda Schele y Peter Mathews, 1999, *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, pp.13-61.

¹³ *Tira de la peregrinación*, o *Códice Boturini*, lam. 1.

¹⁴ *Teomama*. *Teo(tl) + (tla)mama*. El que lleva el dios a cuestra.

¹⁵ En el contexto náhuatl, por lo general el término *teotl* se traduce como dios. Aun así, las dos términos, *teotl* y dios, no coinciden en su significado, por lo que el término que usamos, *teotl* en lugar de dios, se aplica aquí.

¹⁶ Guilhem Olivier, 2017, “Ocultar a los dioses y revelar a los reyes: el tlatoani y los bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas”, en *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, p.217.

en sí se llamaba de manera distinta según los pueblos que creían en ella. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se relata que *Huitzilopochtli* fue el menor de los cuatro dioses principales, hijos de *Tonacateuctli* y *Tonacacihuatl*:

Al cuarto y más pequeño llamaban *Omitéotl* y por otro nombre *Maquizcóatl*, y los mexicanos le dicen *Huitzilopochtli* porque fue izquierdo, al cual tuvieron los de México por dios principal, porque en la tierra de donde vinieron le tenían por más principal y porque era más dado a la guerra que no los otros dioses. ... El *Huitzilopochtli*, hermano menor, y dios de los de México, nació sin carne, sino con los huesos. ... Estos dioses tenían estos nombres y otros muchos, porque según en la cosa que entendían o se les atribuía así les ponían el nombre, y porque cada pueblo les ponía diferentes nombres por razón de su lengua, y así se nombran por muchos nombres.¹⁷

Por otro lado, Cristóbal del Castillo nos narra que los mexicas vivían en *Aztlan* como macehuales de los aztecas, con su dios *Tlacatecolotl Tetzauhteotl*.¹⁸ Según este texto “el guía (de los *mecitin*) era un valiente guerrero, de nombre *Huitzilopochtli*. Y era gran cuidador, el servidor del gran *Tlacatecolotl Tetzauhteotl*, ... (Pero) sólo hasta después, cuando lo hizo su imagen del *Tlacatecolotl Tetzauhteotl*, se hizo su nombre *Huitzilopochtli*.”¹⁹ Más adelante menciona la narración que los dioses dijeron a éste:

*Auh yece macihui in timiquiz inic totlan tonahuac yez in moyolia ca amo ic mitzxiccahuaz in toteachcauh Tetzauhteotl ca in momiyoitic in moquaxicalitic ca oncan motlaliz ca oncan mopampa tlatoz iuhquimma zan oncan tiyoltica.*²⁰

¹⁷ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2002, pp.25-27. Subrayado es propio.

¹⁸ Cristóbal del Castillo, 2001, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, Capítulos 1 y 2.

¹⁹ *Ibíd.*, pp.85 -125.

²⁰ *Ibíd.*, pp.120-121.

Pero aunque morirás, de modo que tu ánima estará con nosotros, a nuestro lado, no te desamparará nuestro *teachcauh Tetzauhteotl*, porque se asentará en tus huesos, en tu cráneo, allí se establecerá y hablará a través de ti, como si tú allí estuvieses vivo.

*... inic tehuatl tiez in tiTetzauhteotl canozo tiixiptla inic mitztocayotizque Huitzilopochtli Tetzauhteotl.*²¹

... pues tú serás *Tetzauhteotl*, en efecto serás su imagen, por lo que te llamarán *Huitzilopochtli Tetzauhteotl*.

Según el texto de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. III, cap. 1), la madre de *Huitzilopochtli*, *Coatlicue*, quedó preñada en *Coatepec* siendo virgen, mientras estaba barriendo. De esta deidad, *Huitzilopochtli* nace otra vez, puesto que ya había nacido otras veces. Los informantes indígenas de Sahagún nos relatan:

Hay una sierra que se llama *Coatépec*, junto al pueblo de Tula, y allí vivía una mujer que se llamaba *Coatlicue*, ... la dicha *Coatlicue* hacía penitencia barriendo cada día en la sierra de *Coatépec*. Y un día acontecióle que, andando barriendo, descendióle una pelotilla de pluma, como ovillo de hilado, y tomola y púsola en el seno junto a la barriga, debaxo de las naguas. Y después de haber barrido, quiso tomar, y no la halló, de que dicen se empreñó.²²

Un texto similar nos presenta *La historia de los mexicanos por sus pinturas* :

... vinieron a un cerro que está antes de Tula, que se llaman *Cuauhtepec*, ... de su penitencia, la una que se decía *Coatlicue*, seyendo virgen, tomó unas pocas de plumas blancas e púsolas en su pecho, y empreñóse sin ayuntamiento de

²¹ *Ibid.*, pp.122-123.

²² Bernardino de Sahagún, 2000, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo I, p.300.

varón y nació de ella *Huitzilopochtli* otra vez, allende de las otras veces que había nacido, porque como era dios, hacía y podía lo que quería.²³

El *Códice Vaticano A* nos muestra una versión similar, pero sobre la concepción de *Quetzalcoatl* en Tula. Aunque tiene clara influencia cristiana, tal vez por la intención del sacerdote católico fray Ríos, se puede distinguir una variante de relatos antiguos.

...un dios que se decía *Citlallatonac* (Brillo de estrella) – que es aquel signo que se ve en el cielo, el llamado Camino de Santiago o Vía Láctea – mandó un embajador del cielo con una embajada a una virgen que estaba en Tula, que se llamaba *Chimalman* (Escudo acostado), que quiere decir “Rodela”, la cual tenía dos hermanas, una *Xochitlicue* (Enagua de flores), y la otra *Coatlicue* (Enagua de culebras), y que estando todas las tres retiradas en su casa, viendo venir al embajador del cielo, murieron las dos (hermanas) de espanto, quedando viva *Chimalman*, a la cual dijo el embajador que aquel dios quería que concibiese un hijo, y que escuchando ella la embajada se levantó y barrió la casa y tan luego como barrió concibió un hijo, sin conjunción de un hombre, el cual fue llamado *Quetzalcoatl*.”²⁴

Durán cuenta, a su manera, el nacimiento de *Huitzilopochtli* como un escenario de conflicto social en *Coatepec*.²⁵ El fraile nos relata que los *Huitznahuas* encabezados por *Coyolxauh*, deseaban establecerse permanentemente en el cerro de la serpiente: “aquí es tu morada *Vitzilopochtli*; á este lugar eres enviado, aquí te conviene ensalçar tu nombre en este cerro *Coatepec*...”²⁶ Pero a la medianoche en *Teotlachco*, *Tzompanco*, *Huitzilopochtli*

²³ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2002, p.43.

²⁴ *Códice Vaticano A*, 1996, pp.67-69.

²⁵ Diego Durán, 1995, *op. cit.*, tomo I, pp.75-77.

²⁶ *Ibid.*, p.76.

les comió los corazones dejándolos con los pechos agujerados para cuando amaneció.

Sobre este acontecimiento de *Coatepec*, *Tezozómoc* menciona en su *Crónica mexicáyotl* el enfrentamiento de *Huitzilopochtli* con *Coyolxauhqui* (*Coyolxauhcihuatl*) y los *Centzonhuitznahuas* en el juego de pelota sagrado.²⁷ En la cancha del juego de pelota divino, *teotlachco*, *Huitzilopochtli* comió los corazones de su madre, *Coyolxauhcihuatl*, y sus tíos, *Centzonhuitznahuas*. En su versión *Coyolxauhqui* y los *Centzonhuitznahuas* no aparecen como la hermana mayor y los hermanos de *Huitzilopochtli*. A la media noche los comió y en el alba los dejó a todos agujerados en el pecho sin sus corazones. Luego el mismo texto menciona lo siguiente:

Auh yn onca(n) Cohuatepec, oncan quilpique yn inxiuhtlapohual ce tecpatl ome acatl. Auh ce tecpatl 1168 yn tonalli ypan tlacat, yn Huitzilopochtli.

Allá en *Coatépec*, allá ataron (los mexicas) su cuenta de los años en 1-Pedernal (día), 2-Caña (año). 1-Pedernal, 1168 (año), es el día en el que nació *Huitzilopochtli*.²⁸

En el *Códice Borgia*²⁹ puede observarse una escena del juego de pelota entre dos *Tezcatlipocas*, uno de negro y otro de rojo. En la cancha una persona está siendo herida en el pecho, y la pelota de hule está rodeada de sangre de una serpiente. Hay que señalar que los dos *Tezcatlipocas* representan dos fases de la Tetralogía cósmica.

²⁷ *Crónica mexicáyotl*, 2021, *Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc, editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin, con fragmentos de Alonso Franco*, estudio introductorio, paleografía, traducción, notas, apéndice calendárico e índice de Gabriel K. Kruell, pp.120-121.

²⁸ *Ibid.*, pp.122-123. La paleografía es del Dr. Gabriel Kruell y la traducción es propia considerando la versión del mismo autor.

²⁹ *Códice Borgia*, 1993, p.21.

La cancha del juego de pelota suele estar ubicada en el poniente³⁰ de los patrones del asentamiento, y en el nivel cósmico, demuestra la epopeya de los gemelos *Hunahpú* e *Ixbalanque* del *Popol Vuh*. La cancha del juego de pelota es la entrada para *Xibalbá*,³¹ el mundo de los señores del inframundo, que por este sitio se conectan al plano terrenal, *tlalticpac*, y también por esa misma boca los gemelos entran a *Xibalbá*,³² o al *Mictlan* del mundo náhuatl, para renacer como Sol y Luna.

El juego de pelota representa una guerra de dos contrarios cósmicos, siendo una práctica mesoamericana muy antigua. El relato deriva de lo anterior, “los mexicas no fueron los forjadores originales del mito, que habla de antagonismos astrales en un juego de pelota.”³³ Este relato tiene un sentido principal astral. En la versión *mexica*, los dos protagonistas son *Huitzilopochtli* y *Coyolxauhqui*. El lugar del espacio sagrado fue el *teotlachco*, cancha de juego de pelota divino.

En el *Códice Azcatitlan* (figura 6.1) aparece *Huitzilopochtli* de pie plenamente armado en la cumbre del templo. Abajo, de un monte, salen cuatro cabezas de serpiente, que significaría *Coatepec*; en el lado derecho sobre un

³⁰ En la excavación del Templo Mayor de *Tenochtitlan*, del Programa de Arqueología Urbana (PAU), encontraron la cancha de juego de pelota en la parte norte de la Catedral Metropolitana de México, que es la parte poniente del Templo Mayor. Eduardo Matos Moctezuma, 1992, “Arqueología urbana en el centro de la Ciudad de México”, en *ECN*, núm.22, pp.133-141.

³¹ *Hun-Hunahpú* y *Vucub-Hunahpú*, padre y tío de los gemelos *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, estaban jugando a la pelota “en el camino de *Xibalbá*” y luego escuchando el ruido los señores de la muerte, *Hun-Camé* y *Vucub-Camé*, enviaron un mensajero, capítulo primero de la segunda parte.

³² Georges Raynaud en las notas para el libro de *Popol Vuh*, explica que “*Xibalbá* está bajo tierra, en el nadir; pero el camino por el cual entran el Sol, la Luna, los Osiris divinos y humanos, está al oeste”. *Popol Vuh, o Libro del consejo de los indios Quichés*, 1998, p.163.

³³ Miguel León-Portilla, 1988, *México Tenochtitlan*, p.31.

templo más pequeño hay una bandera, que simboliza la fiesta de *Panquetzaliztli*, en la cual se conmemora el nacimiento de *Huitzilopochtli*.

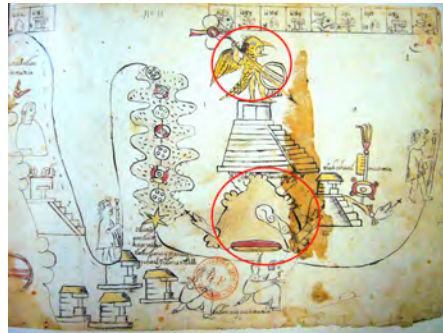


Fig. 6.1. *Huitzilopochtli* en *Coatepec*. *Códice Azcatitlan*, fol. 6r.

En el *Códice Florentino* se explica con más detalle el momento de nacer de *Huitzilopochtli*. Como línea de ataque en un campo de batalla, *Coyolxauhqui* y los *Centzonhuitznahuas* se acercaron a *Coatlicue* en *Coatepec*. Ese acercamiento contra *Coatlicue* fue informado paso a paso por *Cuahuitlicac* a *Huitzilopochtli*, quien estaba todavía en el vientre de su madre.

Este escenario de la gestación y el nacimiento de *Huitzilopochtli* está magníficamente explicado en un estudio del Dr. Patrick Johansson al interpretar el mito desde una perspectiva obstétrica,³⁴ como un modelo ejemplar del ascenso gradual a *Coatepec*, de la hermana mayor del dios, *Coyolxauhqui* (la Luna) y de sus hermanos, los *Centzonhuitznahuas* (las estrellas). Todo este proceso lo ha consagrado mitológicamente al nacimiento de *Huitzilopochtli* y, a su vez, equiparándolo con la estructura del Templo Mayor de *Tenochtitlan*. Las etapas del ascenso (desde *tzompantitlan*, *coaxalpan*, *apetlac*, *tlatlacapan* hasta la parte superior) de los hermanos (enemigos) hacia la cumbre del monte, “reproducen metafóricamente las etapas de la gestación de una criatura en el vientre de su madre y constituye el modelo ejemplar mexicana.”³⁵

³⁴ Patrick Johansson, 2016, “La placenta y el cordón umbilical en la cultura náhuatl prehispánica. Consideraciones mito-lógicas”, pp.319-336.

³⁵ *Ibid*, p.320.

Estas versiones, explican el sentido astral a nivel cosmológico, como el nacimiento del Sol. Así, el dios, *Huitzilopochtli*, muestra su existencia en este mundo.

“Y en llegando los dichos indios *centzonhuitznáhuas*, nació luego el dicho *Huitzilopochtli*, trayendo consigo una rodela que se dice *tehuehuelli*, con un dardo y vara de color azul, y en su rostro como pintado, y en la cabeza traía un pelmazo de pluma pegado, y la pierna siniestra delgada y emplumada, y los dos muslos pintados de color azul, y también los brazos.”³⁶

Además de este orden cosmológico astral, los textos de los mexicas también nos describen el evento denominado “*atadura de los años*” o “fuego nuevo” en *Coatepec* en el año 2 Caña. En el *Códice Aubin*, podemos percibirlo en una imagen gráfica acompañada con explicación en náhuatl.

El tiempo sagrado se expresa con el signo *Ome Acatl*, 2 Caña, en el que se realizó el primer fuego nuevo entre los mexicas.³⁷ Las figuras que aparecen en el folio 7r del *Códice Aubin* representan el acto primordial del fuego nuevo para los mexicas, es decir, de *Huitzilopochtli* como un agente ígneo:



*Oncan ceppa ŷpā molpi ynxiuitl
yncohuatl ycamac cohuatepetl
ycpac huetz in tlequauhuitl
ypan ynome acatl xihuitl.*³⁸

Allí por primera vez se ataron los años en la boca de la serpiente en *Coatepetl* en la cumbre cayó el palo de fuego en el año 2 caña.

Fig. 6.2. *Códice Aubin*, fol. 7r.

³⁶ Bernardino de Sahagún, 2000, *op.cit.*, p.301.

³⁷ *Códice Boturini*, lám. 6.

³⁸ Paleografía y traducción propia.

Como se ve en la imagen, hay dos serpientes en la parte inferior de un cerro, lo que nos remite al topónimo del *Coatepec*. En la cima del cerro en una madera-hembra, cayó el palo-macho de fuego. El texto náhuatl lo explica como “Allí por primera vez se ataron los años (*Oncan ceppa ŷpā molpi yn xihuitl*).” En *Coatl icamac*, en la boca de la serpiente, se hizo el fuego nuevo.

En el *Códice Boturini*, sin explicación verbal, aparecen unas imágenes en la lámina 5 en la que se observan dos montes conocidos como *Cuextecatl ichocayan* y *Coatl icamac*. En los *Anales de Cuauhtitlan* existe una explicación de este escenario:

donde se dice *Cuextecatl ichocayan* (lugar en que lloró el *cuexteca*) hablaron con sus cautivos, que apresaron en *Cuextlan*, y les certificaron esto que les dijeron: “Ya vamos a *Tollan*; seguramente llegaremos a la tierra y haremos la fiesta; hasta ahora nunca ha habido flechamiento y nosotros vamos a iniciarlo; nosotros os flecharemos.” Después que lo oyeron sus cautivos, se afligieron y echaron a llorar. Ahí empezó este flechamiento, con que se celebraba la fiesta de las *Ixcuinanme*, cuando se decía (el mes) *Izcalli*.³⁹

El último mes en el sistema de las veintenas, *Izcalli*, “crecimiento,” está relacionado con el fuego nuevo según los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. II). La imagen de la lámina 5 del *Códice Boturini* nos da información sobre sedentarización y fuego nuevo con las fechas primordiales de *2-Calli* y *2-Acatl*. Geográficamente este lugar se ubica cerca de *Tula* y *Coatepec*. En el contexto histórico, el lugar de *Cuextecatl ichocayan* está relacionado con el ocaso de *Tullan* y se vincula con el colapso de los toltecas y el surgimiento de los mexicas.

³⁹ *Anales de Cuauhtitlan*, en *Códice Chimalpopoca*, 1993, p.13.

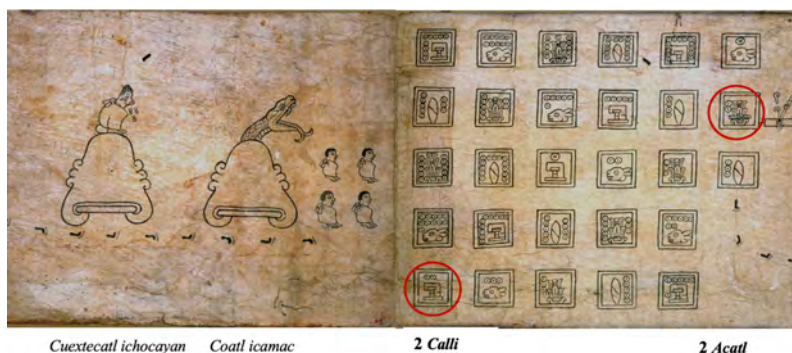


Fig. 6.3. *Códice Boturini*, Láminas 5 y 6.

En este sentido, los dos lugares -*Cuextecatli ichocayan* y *Coatl icamac* (*Coatepec*)- y las dos fechas, *2-Calli* y *2-Acatl*, son el cronotopo y el punto de metamorfosis en el espacio-tiempo de la existencia de los mexicas.

En la figura 6.4 se expresa el primer sacrificio de *mimixcoas*, que tiene los nombres de *xiuhneltzin* y *mimichtzin*, con una mujer no indicada con glifo onomástico pero cuyo rostro afeitado de negro revela su nombre: “*teoxahualli*, la del afeitado divino”.⁴⁰ En la parte superior media hay un individuo sentado con su arco y flecha, quien está conectado por una línea con un águila que tiene incrustada una flecha. Esta persona está representada con plumones en la frente y orejas, lo que indica que los aztecas, ya están marcados como los hijos del Sol, ya que los plumones son insignias del guerrero, particularmente de aquel que ha fallecido en combate o sacrificio, que acompaña al Sol y se transforma en ave.

Huitzilopochtli es el guerrero prototípico y su pueblo mexica debe dedicarse a la guerra y ser como él, lo que se refleja en los atributos que portan sus seguidores, en este caso, el individuo que tiene la flecha, el arco conectado al águila en el *Códice Boturini* (figura 6.4).

⁴⁰ Patrick Johansson, 2004, *La palabra, la imagen y el manuscrito*, pp.104-105.

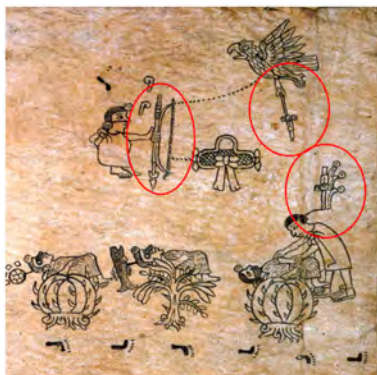


Fig. 6.4. *Códice Boturini*, Lámina 4 (detalle).

La flecha o palo que tiene el águila, *cuauhtli*, en su garra es idéntica al que se utiliza para sacar el fuego. En este mismo códice, en las láminas 6 y 10 se observa un palo idéntico como *tlecuahuitl*. En el contexto simbólico náhuatl el águila representa al Sol, fuego celeste. Además, el sonido *Cuahuitl* /*kʷawil*/, palo, es similar al de *Cuauhtli* /*kʷa:wli*/, Sol y fuego, por lo tanto se evoca y simboliza como el palo de fuego, *tlecuahuitl* /*ʌekʷawil*/.⁴¹

La persona sentada parece dialogar con el águila; de forma similar, en los glifos que representan al sacar el fuego también aparecen volutas (láms. 6 y 10 del mismo códice). La observación anterior permite establecer una conexión entre el águila, la flecha y el *tlecuahuitl*: “*in cohuatl ycamac cohuatepec ycpac huetz in tlequahuitl*, en su boca de la serpiente en el monte de serpiente cayó el palo de fuego” (figura 6.2. *Códice Aubin*).

El Dr. Patrick Johansson menciona que “El nacimiento de *Huitzilopochtli* en el monte *Coatépec* no está explicitado aparentemente en esta lámina, pero podemos deducirlo mediante un análisis semiológico”.⁴² Los dos montes opuestos pictográficamente, *Cuextecatl yhocayan* y *Coatl ycamac*, nos recuerdan a los

⁴¹ Un grupo de académicos de la jeroglífica náhuatl realizaron identificaciones de los glifos, que hemos mencionado, en un inventario magnífico. Véase Marc Zender, 2013, “An Introduction to Nahuatl Hieroglyphic Wrihting”, p.17.

⁴² Patrick Johansson K., 1995, “La gestación y del nacimiento de *Huitzilopochtli*”, p.100.

montes de *Tecciztecatl* y *Nanahuatzin*, los montes artificiales de *Teotihuacan*, donde nacieron el Sol y la Luna de un gran fogón.



Fig. 6.5. *Códice Fejérváry-Mayer*, p. 40 (detalle).

Por otra parte, la lengua (*nenepilli*) se asocia a la fertilidad y el nacimiento del fuego. En una imagen del *Códice Fejérváry-Mayer* (figura 6.5) se observa el fuego que está representado en un altar por una serpiente que a su vez se divide y entrelaza terminado en dos cabezas con sus lenguas bífidas, tal vez como *xiuhcoatl*, insinuado por su color azul, y el sacerdote *tlenamacac* ofreciendo el fuego.

Un texto mítico relacionado, dice:

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, Tlalteuctli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje; y antes de que llegaron abajo, ya había agua, la cual no saben quién la creó, sobre la que caminaba esta diosa. Lo que viendo los dioses, se dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la Tierra”; y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo.⁴³

⁴³ *Histoire du Mexique (Hystoyre du Mexique)*, 2002, pp.151-153.

Una representación arquitectónica en *Malinalco* coincide exactamente con el escenario del nacimiento del Sol, como fuego celeste. El templo de *Cuauhcalli* del sitio arqueológico tiene la entrada a la cavidad de la planta circular en forma de cabeza de serpiente. Según el arquitecto Ignacio Marquina, a los lados de la entrada están los colmillos; en el piso, la lengua bífida.⁴⁴ Su descripción es la siguiente:

“Águila, escultura en piedra que se halla en el centro de la *Cuauhcalli*, ‘Casa del Sol’, que está viendo hacia el sur, es iluminado por un haz de luz solar, que penetra por una puerta de 198 cm de altura, por 126 cm de ancho, en el solsticio de invierno, el 21 de diciembre de cada año.”⁴⁵

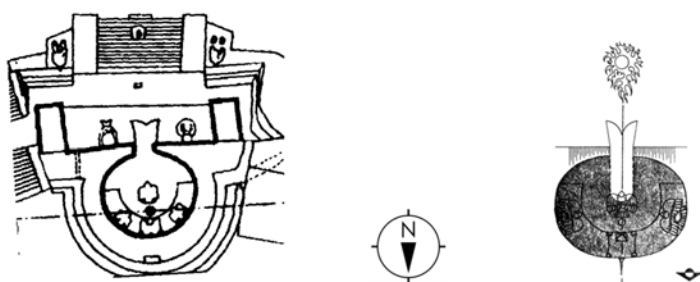


Fig. 6.6. El nacimiento del Sol en el solsticio de invierno, sitio arqueológico de Malinalco y *Coatl icamac* de *Cuauhcalli*. Ignacio Marquina, 1999 y Javier Romero, 1990.

La historia de la interpretación del nacimiento del Sol, *Huitzilopochtli*, iniciada por Eduard Seler, data de finales del siglo XIX. El texto del nacimiento de *Huitzilopochtli* fue vislumbrado como el amanecer, como la salida del Sol.

Al mismo tiempo se manifiesta como el proceso de sacar el fuego. El *Códice Florentino* nos explica con más detalle las escenas del nacimiento de

⁴⁴ Ignacio Marquina, 1964 (facsimil de la primera edición, 1999), *Arquitectura prehispánica*, pp.208-212.

⁴⁵ Javier Romero, 1990, *Nacimiento de Huitzilopochtli, solsticio de invierno en Malinalco 21 de diciembre*, p.78.

Huitzilopochtli. El lugar es *Coatepec*; los actores están en dos grupos: uno es el de *Coatlicue* y *Huitzilopochtli*, y el otro es el de *Coyolxauhqui* y los *Centzonhuitznahuas*. Entre estos dos bandos hay un actor mediador, *Cuahuitl icac*, quien “estaba andando hablando en los dos lados”, como dice nuestro texto: “*necoc quitalitinenca in itlatol*.”

*auh ce itoca Quavitl icac, necoc quitalitinenca in itlatol, in tlein quitooaia centzonvitznaoa, njman conilhujaia, connonotzaia in Vitzilobuchtli.*⁴⁶

Uno llamado *Cuahuitl ihcac* (palo erguido), andaba hablando en ambos lados, lo que decían los *Centzonhuitznahuas* luego se lo platicaba a *Huitzilopochtli*.

El mismo *Cuahuitl ihcac*, en su sentido etimológico, “está erguido (*ihcac*) *cuahuitl* (árbol, palo y leña)”. Literalmente significaría un palo erguido. *Cuahuitl icac*, quien está en posición vertical, tiene la connotación primero, de andar en ambos lados, entre los *Centzonhuitznahuas* y *Huitzilopochtli*; segundo, el de moverse para vigilar y dialogar. Una tercera connotación, quizá la más importante, sería que *Cuahuitl ihcac* corresponderá al **palo para hacer el fuego**.

El proceso del nacimiento de *Huitzilopochtli* se expresa como un diálogo, el de *Tlecuahuitl* o el de *Cuahuitl ihcac* y *Huitzilopochtli*, que sucede en cinco rondas de pláticas, en las cuales *Huitzilopochtli* pregunta, desde el vientre de *Coatlicue*, es decir, el *Coatepetl* mismo. *Cuahuitl icac* contesta: en primer lugar, vienen por *Tzompantitlan*, en segundo, en *Coaxalpan*, en tercero en *Apetlac*, y en el cuarto por *Tlatlacapan*. Estos cuatro lugares son como una tetrapartición cósmica, representada en el *Códice Boturini* por los cuatro personajes sentados. Luego, en la quinta vez, el bando telúrico representado por *Coyolxauhqui* y los *Centzonhuitznahuas*, llega hasta la cumbre, y en el mismo momento el fuego celeste cae, *oalpanvetzi cohuatepetl ipanipa*.

⁴⁶ *Códice Florentino*, 1979, lib. III, cap.1, fol.2r. Traducción y subrayado propios.

Todos estos sucesos ocurren en la dimensión temporal del año *2-Acatl*. Como se ve en el *Códice Boturini* (lámina 5), la migración de los mexicas se despliega en la dimensión espacial de *Aztlan* hasta *Coatepec*, es decir, de *1-Tecpatl* a *2-Calli*. En este asentamiento de *2-Calli*, en *Coatepec*, nace el Sol fuego en el *2-Acatl*. Así se completa el esquema espacio-temporal. En el mundo de *Huitzilopochtli* el eje existencial en el espacio-tiempo es *2-Calli* y *2-Acatl*.

6.1.2. Iconografía y atavíos de *Huitzilopochtli*

A través de imágenes grabadas en piedra y pintadas en códices, podemos observar las expresiones plasmadas directamente por los mexicas. La manera de enunciar visualmente es distinta que la verbal en su imagen conceptual.

No existen muchas imágenes de *Huitzilopochtli* en bulto o en objeto plástico. Como menciona Yólotl González Torres, dado que *Huitzilopochtli* es una deidad reciente, no aparece en los calendarios como numen de las trecenas ni de los días.⁴⁷ Se encuentra más su imagen representada en códices coloniales, como el *Códice Azcatitlan*, que trata precisamente de la migración, y el *Códice Borbónico*, lám.34, que describe el Fuego Nuevo en la veintena *Panquetzaliztli* con la deidad *Huitzilopochtli*.

Por eso en este capítulo analizaremos tres monumentos pétreos valiosos; dos del Museo Nacional de Antropología de México y el otro del Museo de Quai Branly, Francia.

⁴⁷ Yólotl González Torres, 1996, "Huitzilopochtli, su representación metafórica", p.72.



Fig. 6.7. *Huitzilopochtli* (izquierda), *Teocalli* de la Guerra Sagrada (detalle), MNA.

El colibrí, *huitzilin*, con el que está revestida la deidad, y el pie izquierdo, *opochtli*, sustituido una pluma y una serpiente de fuego (*xiuhcoatl*), evocan el nombre de *Huitzilopochtli*: *Huitzil(in) + Opochtli*.

Una representación grabada del dios se encuentra en la parte frontal superior del monumento conocido como *El Teocalli de la Guerra Sagrada* (figura 6.7). Al frente de la parte superior hay un relieve del Sol y en el lado izquierdo está el dios *Huitzilopochtli* y en el otro el *tlahtoani Moteuczoma Xocoyotzin*. *Huitzilopochtli* está con un yelmo de cabeza de colibrí y mirando al Sol. La deidad es representada por el casco de colibrí sobre la cabeza y con el pie izquierdo sustituido por una pluma y una serpiente de fuego. En las manos sostiene un cuchillo sacrificador y una penca de maguey con cuatro púas. Frente a su boca se encuentra el símbolo de *atl tlachinolli*, expresión de la guerra sagrada.

La segunda pieza es una estatua pequeña de piedra verde. Esta figura es la única representación tridimensional conocida de *Huitzilopochtli* (figura 6.8). Se encuentra en el Museo de Quai Branly, París.⁴⁸ La figurilla tiene dos grandes pendientes anulares hechos de concha sostenidos por correas de cuero sobre el pecho y la espalda, que se llaman *anahuatl*. Es un disco perforado de concha, que lo identifica en el *Códice Borbónico* (lámina 34), y entre otros el *Códice*

⁴⁸ Colin McEwan y Leonardo López Luján (eds.), 2009, *Moctezuma Aztec Ruler*, p.159.

Magliabechiano (lámina 43r), *Códice Tudela* (fol. 25r), *Códice Telleriano-Remensis* (fol. 5r) y *Códice Vaticano A* (fol. 49v).

Su tocado está decorado con plumas, porta un chaleco, *xicolli*, adornado con cráneos y huesos cruzados. La pierna izquierda está sustituida por una cabeza de serpiente. El dios tiene un lanzadardos, *atlatl*, y un cuchillo de sacrificio; en la mano derecha sostiene una rodela, *tehuehuelli*, con plumas. En la espalda tiene el colibrí tallado.



Fig. 6.8. *Huitzilopochtli*, 6.7 x 4.1 x 4.7 cm.
Museo de Quai Branly, Paris.

En el fondo de la cavidad circular del *Ocelotl Cuauhxicalli* u *Oceloxicalli* se encuentra la imagen en relieve del dios *Huitzilopochtli* (figura 6.9b. lado derecho); el dios está arrodillado practicando un auto sacrificio en la oreja. La cara del dios está transformada en un cráneo, alrededor del cual tiene la decoración representativa de la noche estrellada (*tlayohualli*),⁴⁹ que toma la forma de un antifaz bordeado con puntos. En lugar de pie izquierdo tiene un espejo. Porta una venda adornada con jades, tocado de plumas de *quetzalli*, *tlaquechpanyotl*, abanico de papel plegado en la nuca. Hay cuatro púas de maguey clavadas en una penca de la misma planta. El personaje que le acompaña es *Tezcatlipoca*.

⁴⁹ *Tlayohualli* es el “nombre específico de una pintura facial, negra, como antifaz ribeteado de círculos blancos que significan estrellas”, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, 2009, *Monte sagrado-Templo mayor*, p.514.



Fig. 6.9. *Oceloxicalli (Ocelocuauhxicalli)* y el grabado en la cavidad interior, MNA.

También el cráneo con un pedernal es la representación metafórica de *Huitzilopochtli*, que simboliza el cráneo de *Huitzilopochtli* en el que reencarnó el dios *Tetzauhteotl* y al mismo tiempo representado éste por la calavera, es decir, el día calendárico de *Tezcatlipoca*; finalmente, el pedernal es el símbolo del día calendárico de *Huitzilopochtli*.⁵⁰

Además de los monumentos pétreos mencionados, abundan datos coloniales pictográficos y alfabéticos sobre los atavíos de *Huitzilopochtli*. Entre ellos, los informantes de Sahagún describen en varias ocasiones a la deidad tutelar del pueblo mexica. Entre otros, son imprescindibles las imágenes y los textos en náhuatl de la deidad en el *Códice Matritense del Real Palacio* (figura 6.10). El dios tutelar del pueblo mexica y su vicario, *Paynal*, comparten atavíos similares, al compararlos es conveniente entender lo característico de la misma deidad. Para no alterar la sensibilidad de su lengua, lo citaremos en náhuatl e intentaremos traducirlo al español:

*Vitzilopuchtli: ynechichihuh
ytopulol quetzaltzoyo, icpac manj,
yezpitza, ixquac, icac,
yixtlan tlanticac in ipā ixayac,
xiuhtotl, in inacuch
yxiuhcoanaval, y yanecuyouh, in quimamaticac,*

⁵⁰ Yólotl González, 1996, *ibíd.*

*yquetzalmāpāca, in imac,
xiuhtlalpilli, inic motzinilpiticac
motexovava, inicxic,
tzitzilli, oyoalli, inicxic catquj,
ytecpilcac,
tevevelli in ichimal
tlaoaçomalli in ipā temi chimalj
ycoatopil, yn imac, icac, çentlapal.*⁵¹

Atavíos de *Huitzilopochtli* :

En la parte alta su tocado tiene plumas de quetzal,
el soplo de sangre está resaltado en su frente,
las rayas están marcadas en el rostro,
las orejeras son de pájaro azul turquesa,
el *nahual* de serpiente turquesa, su *anecuyotl*, lo está cargando,
la bandera de quetzal está en su mano,
el atado de azul turquesa se ata en cadera,
las piernas están rayadas de color azul verdoso,
en los tobillos tiene campanillas y cascabeles,
las sandalias son de *teuctli*,
el escudo es *tehuehuelli*,
el escudo está sobre las flechas en forma de rastrillos,
el cetro de serpiente está erguido en su mano totalmente hacia a un lado.

*Paynal inechichih
ytozpolol, icpac manj,
mixquauhcalichiuhticac in ipā ixayac
mixçitlalhviticac, moteneva tlayoallj
yxiuhyacamjuh, yyacac, icac,
yezpitza, contlalitica, (yuitzitzilnaua).
yteucuitlaanaoauh yelpā manj, (yeltezcatl,)
yxiuhchimal, xiuhtica tlatzaqualli chimalli jmac manj,
xiuhtlalpilli, yniquimiliuhticac
mamallitli, tecuitlapanitl, yn imac, icac.*⁵²

⁵¹ *Códice Matritense del Real Palacio*, fol.261r. Paleografía y traducción propia. Cf. Miguel León-Portilla, 1992, *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*, pp.114-115.

⁵² *Ibid.* Paleografía y traducción propia.

Atavíos de Paynal:

el tocado de plumas amarillas tiene puesto,
 en su rostro, alrededor de sus ojos, tiene figura en forma de *huacal*,
 y formas de estrellas llamada *tlayohualli*,
 en la nariz sobresale la nariguera de turquesa,
 en su nahual de colibrí está puesto el soplo de sangre,
 el *anahuatl* dorado está en su costado, es el espejo del costado,
 el escudo de turquesa, mosaico de turquesa, está en su mano,
 con los atados de color turquesa está vestido,
 en una mano tiene erguida la bandera de oro, que es el palo de fuego.



Fig. 6.10. a) *Painal*, b) *Huitzilopochtli*. *Códice Matritense del Real Palacio*, 261r.

La descripción de los atavíos de dos deidades se basa en el color azul turquesa, *xiuhtlapilli*, sus nahuales *xiuhcoatl* y *huitzitzilin*, entre otros elementos. Los atavíos de *Paynal*, vicario de *Huitzilopochtli*, llaman la atención sobre la auténtica característica de su dios tutelar: *tlayohualli*, *teocuitlapantli* y *mamallitli* que significan la noche con estrellas, la bandera dorada y el palo de fuego. Estos elementos son símbolos que lo identifican como una deidad solar, el vencedor luminoso de la noche, el re-vivificante en la veintena *panquetzalitzli* y también como el portador de la herramienta del fuego nuevo. Todos estos símbolos configuran la imagen emblemática de *Huitzilopochtli* como el Sol nuevo: el ascendente por la mañana y el que se renueva en el solsticio de invierno.

En el primer libro del *Códice Florentino* se menciona las deidades del pueblo náhuatl. El primer lugar lo ocupa *Huitzilopochtli* y nos proporciona información general de la deidad:

*Vitzilubuchtli: çan maceoalli, çan tlacatl catca: naoalli, tetzaujtl, atlacacemelle, teixcuepanj: qujiocoianj in iaoiutl, iaotecanj, iaotlatoanj: caitechpa mjtoia, tepan qujtlaça yn xihcoatl, in mamalhoaztli. q. n. iaoiutl, teuatl, tlachinolli. Auh ynjqvac, ilhujqujxtiloia, malmjcoaia, tlaaltilmjcoaia: tealtiaia, yn pochteca. Auh ynic muchichioaia: xiuhtotonacoche catca, xihcoanaoale, xiuhtlailpile, matacaxe, tzitzile, oiuoalle.*⁵³

Huitzilopochtli era sólo un macehual, era sólo un hombre. Era *nahual*, cosa de agüero, revoltoso, embaucador. Habitualmente hacía la guerra. Era capitán de guerra (*Yaotecani*), era el que organizaba la guerra (*Yaotlatoani*): porque de él se decía que arroja sobre la gente la *xihcoatl* y el *mamalhuaztli*, lo que quiere decir guerra, el agua divina, lo quemado. Cuando se celebraba su fiesta, morían cautivos, morían los *tlaaltilli* (bañados). Los pochtecas los bañaban. De esta manera se ataviaba: tenía orejeras de *xiuhtototl* (pájaro azul), tenía de *nahual* a la *xihcoatl* (serpiente azul), tenía su atado *xiuhtlailpilli* (cinturón azul), tenía su *matacaxtli* (manoplas), tenía su *tzitzilli* (colgajos), tenía su *oyohualli* (cascabeles).

En estos textos citados destacan el carácter como **un hombre, un guerrero sobresaliente**, con su arma fatal de serpiente azul, *xihcoatl*, como el fuego celeste, relámpago. Para sus atavíos también destacan el carácter de *nahual*, *xihcoatl*, y vestimenta especialmente con el color azul, *xihuitl*.

Como alternativa, fray Diego Durán describe la imagen detalladamente, y nos da la información histórica de *Huitzilopochtli*, de que es un guerrero, o sea un **personaje histórico**. Para este fin debemos analizarlo en otro apartado.

⁵³ *Códice Florentino*, 1979, lib.I, cap.1. Paleografía y traducción propias.

Huitzilopochtli en un escaño de palo azul, toda la frente azul y por encima de la nariz otra venda azul que le toma de oreja á oreja, tenía sobre la cabeza un rico penacho á la hechura de pico de pájaro el qual pájaro llamavan *vitzitzilin* en la mano izquierda una rodela blanca con cinco pegujones de plumas blancas puestos en cruz una bandera de oro cuatro saetas en la mano derecha un báculo labrado á la manera de una culebra toda azul y hondeada...⁵⁴

... á causa de que en todo el tiempo que vivió nunca fué alcanzado de nadie ni preso en guerra y que siempre salió vitorioso de sus enemigos y por pies ninguno se le fué ni menos seguido le alcanzó ...⁵⁵

También, los informantes de Sahagún hacen una descripción detallada de la imagen de *Huitzilopochtli* en el ritual de la veintena *Toxcatl*. En la fiesta, la imagen de *Huitzilopochtli* era hecha de amaranto,⁵⁶ la cual pintaban, vestían y adoraban, como una imagen viva. Además había un hombre que lo representaba y que después era sacrificado y que llevaba en la cabeza un adorno con un cuchillo de pedernal. En este caso el joven sin tacha representaba el dios *Tezcatlipoca*, porque esta veintena estaba dedicada principalmente a esa deidad.

Es necesario citar el texto completo en náhuatl, aunque extenso. En los textos se mencionan algunos conceptos importantes que serán discutidos posteriormente, como colibrí, *nahual* de *Huitzilopochtli* y *huitznahuayotl*, luz solar, lunar o estelar.

Auh in ie oacic ilhujtl in toxcatl, teutlacpa in qujpeoaltia in qujtlacatilia in njacaio, qujtlacatlaliaia, qujtlacatlachieltiaia, qujtlacanextia.

⁵⁴ Diego Durán, 1995, *op. cit.*, II., pp.26-28.

⁵⁵ Diego Durán, 1995, *op. cit.*, I, p.282.

⁵⁶ Para el tema de amaranto, especialmente en la ritualidad náhuatl, consultar “El huauhtli y las comidas rituales” del Dr. Salvador Reyes Equiguas, 2005, *El huauhtli en la cultura náhuatl*, pp.83-161.

Auh inin qujnacaiotiaia çan tzoalli, ie in mjchioauhtzoalli, tlacepepechpan in qujtllaliaia, ie in vitzitzillacuti, yoã nacaztlacuti.

Auh in ie utlacat, njmã qujquapotonja, yoan qujchia, ixtlã tlatlaan, yoan icoanacoch xivitl in tlaçalolli: auh in jcoanacoch itech pipilcac in vitznaoaiotl, teucujtlatl xoxopiltic, tlaxoxopilteclli, yoã yiacapilol, mjtl: Teucujtlatl in tlachiuhtli, tlatzotzontli, yoan tlateantli, tlacanaoalli, tlateicujlolloi: no itech pilcaia moteneoa vitznaoaiutl, ixtlan tlatlaan: inje ixtlan tlatlaan, vncan icac texutli, yoan tēcuxtli

yoã icpac conquestza ivitzitzilnaoal: njmã contoqujlia, itoca anecuiutl, hivitl in tlachichioalli, mjmjltic, achitzin vitztic, achi tzimpitzaoc: njmã ie ic in tozpololli icuexcochtlan in contlalilia itech pilcac tziuhcuexpalli,

yoã itzitzicaztilma, tlatlilpalli: macujlcan in tlapotonjlli, quauhtlachcaiotica, qujmololotica, yoan in jtilma in tlanj qujmoquentia, tzotzontecomaio, oomjcallo: auh in panj qujmolpilia, yoan ixicul: inje tlacujlolloi tlaquaquallo, ca much vncã icujliuhtoc in tzontecomatl, nacaztli, iollotli, cujtlaxculli elitapachtli, tochichi, macpalli, xocpalli,

yoan imaxtli: çan in maxtlatl, vellaçotlanquj: auh in jtlamachio inje no tlaquaquallo inje tlaqujttli: auh in jvei[maxtli] çan amatl, iehoatl in quaoamatl, inje patlaoc cematl: auh inje viac cempoalli, inje tlacujlolloi texoacaxilquj,

auh in jquezpan qujmamanticatca iacatecpaio: in jezpan çan amatl catca, tlapalli inje tlacujlolloi, inje tlaezicujlolloi: iacatecpaio, çan no amatl in tlachioalli, çan no iuhquj inje tlacujlolloi, tlaezicujlolloi,

yoan ichimal ietica otlatl in tlachioalli, otlachimalli, nauhcan tlapotonjlli, quauhtlachcaiotica, hivichachapanquj, moteneoa: Tevevelli, auh chimalpaio, çan no iuhquj in ezpanjtl inje tlacujlolloi: yoan navi imjuh ic qujcentzitzquja in jchimal yoan iopochmacuex imacpilcac, coiotomjtl in tlavipantli, yoan itech pilcatica amatl tlaxoxotlalli.⁵⁷

Cuando llegó la fiesta de *Toxcatl*, al ponerse el Sol, empezaban a formar su cuerpo, a componerlo como persona, a darle mirada de persona, a mostrarlo

⁵⁷ *Ibíd.*, lib. XII, fols. 31-32. Paleografía, traducción y subrayado propios.

como persona.

De esto hacían su cuerpo sólo de masa de amaranto, como masa de hueva de pescado. Le colocaban sobre una estructura de varas: varas delgadas y esquinadas.

Ya que se formó, enseguida le ponían plumones en la cabeza y le hacían rayas en el rostro. Las orejeras de serpiente de turquesas ensambladas, y sus orejeras de serpiente están colgadas sus puntas a manera de púas, oro en forma de lámina delgada, cortes laminados. La nariguera colgante es una flecha: su hechura es de oro, soplado y allanado, adelgazado, labrado: también colgaban las llamadas puntas a manera de púas. Su rostro está rayado. En su rostro rayado, allí están de forma vertical el azul y el amarrillo.

Y en su parte alta se levanta su nahual de colibrí. Luego lo sigue el llamado tocado redondo, un poco puntiagudo, de plumas, algo estrecho en su parte inferior. En seguida le ponían en su nuca la borla amarilla. De ella cuelga mechón azul.

Y su tilma de *chichicastle*, pintado de negro, en cinco partes cubiertas de plumones, tenía envueltos plumones de águila. Y el manto con que se le vestía por abajo estaba lleno de cráneos y de huesos aspados. Y por encima lo ceñían, y su chaleco estaba dibujado con el alimento, que enteramente estaba pintado de cabezas, orejas, corazones, intestinos, hígados, pulmones, manos y pies.

Y su *maxtlatl*, solo su *maxtlatl* estaba finamente acabado, y su símbolo era también el alimento. Así estaba tejido. Y su gran *maxtlatl* era solo de papel de árbol, de éste, tan ancho como una braza, tan largo como veinte, y su dibujo era azul por puncionado de cañas.

Y su bandera de color sangre que está puesta tiene pedernal en la punta, la bandera de color sangre solo era de papel, la pintura así es roja, como pintura de sangre. La hechura de punta de pedernal también solamente es de papel; también solamente así era su pintura, pintura de sangre.

Y su escudo estaba hecho de otate; escudo de otate, con plumones de águila pegados en sus cuatro partes, salpicado de plumas, se nombra *tehuehuelli*. Y el teñido de la rodela es semejante a la bandera ensangrentada, así pintada. Y hay cuatro de sus flechas que están cogidas juntas en su rodela. Y su brazalete

izquierdo cuelga de su mano; es un arreglo de piel de coyote; y de él cuelgan tiras de papel.

Estos textos mencionan al colibrí como *nahual* de *Huitzilopochtli*. Es un testimonio verbal muy importante. La deidad con apariencia de colibrí se encuentra en varios monumentos pétreos prehispánicos y documentos coloniales; en textos alfabéticos o de tradición verbal prácticamente son escasos.

Varios de los atavíos del dios llevan las puntas a manera de púas, *huitznahuayotl*, que es un concepto importante relacionado con otros paradigmas como *huitztlampa*, *centzonhuitznahuas*, y especialmente el concepto de *Huitzilopochtli* mismo.

6.2. La conceptualización de *Huitzilopochtli*

En la actualidad, las interpretaciones del nombre de *Huitzilopochtli* todavía están bajo discusión. La traducción habitual lo considera “colibrí zurdo, colibrí del sur.”⁵⁸ Del mismo modo, en inglés se interpreta como “Hummingbird on the left.”⁵⁹ Sin embargo, algunos investigadores⁶⁰ no están de acuerdo con esta forma de interpretación, porque dudan que la lógica del náhuatl clásico en la traducción sea respetada. Por lo tanto, en este apartado, para aprehender la conceptualización de *Huitzilopochtli*, realizaremos un análisis etimológico y gramatical del nombre *Huitzilopochtli* como un compuesto nominal con *huitzilin* y *opochtli*. Considerando el resultado del capítulo 3 de este estudio, tenemos la intención de revisar la gramática de los hablantes antiguos.

⁵⁸ Rafael Tena, 2002, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p.217. Yólotl González Torres, 1991, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, p.86.

⁵⁹ Mary Miller y Karl Taube, 1993, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, p.93.

⁶⁰ *Primeros Memoriales*, paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés de Thema Sullivan, 1997, p.93, nota 82.

6.2.1. *Huitzilopochtli*: compuesto nominal de *huitzilin* + *opochtli*

En el compuesto nominal del náhuatl clásico, el primer elemento, *huitzil(in)*, modifica generalmente al segundo, *opochtli*, y da como resultado *huitzilopochtli* /wiçil-opoçli/. Se puede traducir respetando su lógica de la siguiente manera: #(\emptyset - \emptyset -*huitzil-opoch-tli*- \emptyset)- \emptyset #, “Es de izquierdo como un colibrí.” Lo cual no significa “colibrí zurdo”, como suele decirse.⁶¹

En su libro sobre la gramática del náhuatl clásico, Michel Launey lo explica de la siguiente manera: “el segundo nombre es el sustantivo principal, de éste dependería, en español, el primero bajo la forma de un complemento de nombre, de un adjetivo o de una aposición.”⁶² El gramático del náhuatl clásico agrega: “Por regla general, el primer radical no se refiere a una cosa particular, sino a una clase o una materia que caracteriza al objeto o a la persona a los que se refiere el segundo radical.”⁶³ En la composición del término *Huitzilopochtli*, las dos palabras, *huitzilin* y *opochtli*, poseen cualidades nominales iguales. En este sentido de composición nominal, la relación entre dos nombres varía mucho como analógica, material, de posesión, de destinación y de origen.⁶⁴

Vamos a revisar los dos componentes del concepto formado de *Huitzilopochtli*, *huitzilin* y *opochtli*, siguiendo la lógica de la misma gramática. El significado semántico del término mismo de *opochtli*, siguiendo nuestra metodología lo analizaremos en su contexto. En el *Códice Florentino*, Libro VI, se

⁶¹ El análisis gramatical se continúa tomando el método del Dr. Richard Andrews, 2003b, *Workbook for Introduction to Classical Nahuatl*, p.224.

⁶² Michel Launey, 1992, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, p.159.

⁶³ *Ibid.*, p.161.

⁶⁴ *Ibid.*, pp.160-161

encuentra una expresión en binomio léxico como *nopuchco* /*n(o)-opoč-ko/* y *nitzcac* /*n(o)-iφ-kak/*, en mi izquierdo y en mi derecho.⁶⁵

Nopuchco, nitzcac njmjtztlaliz.

*Injn tlatolli, itechpa mjtoaia: in jquac aca tlatoanj ic tenonotzaia: qujtoaia. In tehoatl in aço tipilli, aço titecutli: vel ximoquetza nonaoac, nopuchco, nitzcac: tinechopuchtiz, tinechitzcactiz intla xitlachia, intla timozcalia: vel xinemj, nopuchco, nitzcac timotlaliz: no yoan ic tlatlauhtiloia, in aqujn tlatoanj: ilhvilioia. Oc yopuchco, oc itzcac timoquetza in tlatoanj: qujtoznequj: ticpalevia, aço tecutlato qujhijoqujxtia, qujtalhvia in jtlatoj tlatoanj.*⁶⁶

Quiere decir esta letra: “A mi siniestra y debaxo de mi subaco te pondré.” Por metáfora quiere decir: “Serás el más allegado a mí de todos. Serás otro yo.” Esto decía el señor a algún *pilli* o *tecuhtli*: “Seime fiel, que yo te haré mi segundo.” También la otra gente decía al que veían que eran más allegado al señor y era como su intérprete, daba las respuestas de lo que él quería que se hiciese; a éste decían: “Tiénele debaxo de su brazo izquierdo y en su sobaco nuestro señor o nuestro rey.”⁶⁷

Esta frase con binomio léxico, *nopuchco, nitzcac njmjtztlaliz*, las entendemos como “Te ubicaré a mi izquierda, a mi derecha”. Aquí presentamos la traducción completa de los textos citados.

Esta palabra se decía: cuando algún gobernante exhortaba. Decía: “Tú eres acaso un noble o acaso un señor. Ponte junto a mí. Estarás a mi izquierda, a mi derecha. Serás mi izquierda, serás mi derecha. Si tienes cuidado, si eres discreto, vives bien. Te pondrás a mi izquierda, a mi derecha. Y también,

⁶⁵ Alonso de Molina, 1992 (1571a), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, fol.76r. *mitzcac: m(o)-itzca-c, totzcalco: to-(i)tzcal-co, itzcalli: costado, flanco.* Rémi Siméon, 1977, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p.208. *itz-tli, cac-tli, itzcal-li.*

⁶⁶ *Códice Florentino*, 1979, lib. VI, fol. 214v.

⁶⁷ Bernardino de Sahagún, 2000, *op. cit.*, tomo II, p.684.

cuando suplicaba a algún gobernante decía: “Tú todavía estás parado a su izquierda, a su derecha del tlatoani.” Significa: “Tú le ayudas, tal vez emite la orden, pronuncia la palabra del gobernante”.⁶⁸

Los términos, *nopuchco*, *njtzcac* son unas de las expresiones típicas del náhuatl clásico como binomio léxico y metafórico. La traducción de algunos autores ofrece como “en mi izquierdo y en mis sandalias de obsidiana”. Expresan la importancia del lado izquierdo y las sandalias de obsidiana (refriéndose al color). Aun así, no se entiende lo que quiere significar. Como menciona el Dr. Johansson en su libro, *Machiotlahtolli, La palabra-modelo*, “se dice poco pero se sugiere mucho”.⁶⁹ Para poder llegar al sentido profundo de expresiones como ésta, es necesario tener “que buscar en los arcanos de la simbología náhuatl la parte intencionalmente omitida.”⁷⁰ Aquí está la traducción interpretada de la frase de *Nopuchco, njtzcac njmjtztlaliz*.

A mi siniestra y debajo de mi sobaco te pondré.

Serás el más allegado a mí de todos, serás otro yo. Esto decía el señor a algún *pilli* o *tecutli*, séme fiel que yo te haré mi segundo. También la otra gente decía al que veían que era más allegado al señor y era como su intérprete y daba las respuestas de lo que quería que se hiciese, a este decían: le tiene debajo de su brazo izquierdo, en su sobaco, nuestro señor o nuestro rey.⁷¹

Es el resultado de una lenta evolución, continúa el Dr. Johansson, del pensamiento, de la sociedad “sobre todo, de las relaciones que se establecieron poco a poco entre una realidad culturalmente objetiva y el lenguaje.”⁷²

⁶⁸ Traducción y subrayado propios.

⁶⁹ Patrick Johansson K., 2004, *Machiotlahtolli. La palabra-modelo*, p.11.

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ *Ibíd.*, p.66.

⁷² *Ibíd.*, p.10.

Al respecto la Dra. Thelma Sullivan interpreta este binomio, “*Nopuchco, njtzcac njmjtztlaliz*” como “Te pondré a mi izquierda, en mis sandalias negras”.⁷³ La Dra. Sullivan agrega una explicación del significado, sin más comentario, “Lo decía el rey al que elegía como su más allegado”.⁷⁴

Hace un poco más de un siglo, el sabio Francisco del Paso y Troncoso interpretó a *Huitzilopochtli* como “El nombre completo significaría «el zurdo (con divisas o traje de plumas) de colibrí» y agregó: “Zurdo es la significación recta de *opochtli*; pero translaticiamamente quiere decir «el allegado de otro», y por elipsis también significa «el (dios) de la mano izquierda»; es decir, colocado al Sur”.⁷⁵

En la interpretación del Códice *Borbónico*, Francisco del Paso y Troncoso proporciona una opinión valiosa:

Es muy singular que al sacerdote de *Teçkàtlipoka* se le llamase *Iópoç*, que literalmente significa «su zurdo», lo cual no tiene sentido claro, según el orden de nuestras ideas; pero sí lo tenía para los indios, quienes, con este vocablo, querían decir «el allegado, la 2ª persona», como se comprueba con la metáfora en que decían: «á mi siniestra y debajo de mi sobaco te pondré»; con lo cual daban á entender «serás el más allegado á mí de todos; serás otro yo». Sospecho que cuando los mexicanos pintaron al dios de la guerra con la librea de *Teçkàtlipoka*, imponiéndole al mismo tiempo el nombre *Opoçtli*, dieron á entender con esto que su antiguo caudillo era el más allegado al dios de la Providencia, o su 2ª persona.⁷⁶

El otro texto importante en el contexto náhuatl, la *Historia Tolteca Chichimeca*, atestigua la misma expresión.

⁷³ Thelma Sullivan, 1992, *Compendio de la gramática náhuatl*, p.358.

⁷⁴ *Ibíd.*

⁷⁵ Francisco del Paso y Troncoso, 1898, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, p.213.

⁷⁶ *Ibíd.*, p.219.

*niman oquimolhuili yn couatzin yn chichimeca yn quauhtichantlaca, tla ximocaquican omotocayotique mayui ca ya qualli tla xiquimilhui mach zan nocel yn onechnequi yn onechtemo yn teouatica yn tlachinoltica auh yn tlacochtli yn teueueli y nomaceual yn nonauatil auh que ya y nitzcac y nopochco onoc yn xicotli yn pepeyolin.*⁷⁷

Couatzin luego le responde a los chichimeca, los *quauhtinchantlaca*: Escuchen, se han nombrado. Así sea; está bien, a ver, díles: ¿acaso a mí solo me necesitan y me buscan para la guerra y para el dardo y el *teueuelli*, que son mi merecimiento y mi mandato, cuando a mi derecha y mi izquierda están el *xicolli* y el *pepeyolli*.

Esta vez, la expresión está escrita como “y *nitzcac* y *nopochco*” y los traductores interpretan “a mi derecha y a mi izquierda”. Literalmente, es factible, que la expresión sea “a mis sandalias de obsidiana, a mi izquierda.” La piedra volcánica de obsidiana es apreciada en la cultura mesoamericana prehispánica. Pero es difícil de entender formar un par con el lado izquierdo. Por lo tanto, nos parece que los traductores de la *Historia Tolteca-Chichimeca*, Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, quisieron entenderla como “a mi izquierda y mi derecha.”

Si es así, qué quiere decir “mi izquierdo, *no-opoch-co*”. En otras palabras, ¿qué sentido tiene en náhuatl “*opochtli*”? La palabra, *opochtli*, tiene el sufijo absoluto “-*tli*”. Por lo tanto, podemos considerarlo como un nominal que significa una oración simple nominal.⁷⁸ Se puede entender de esta manera: #(\emptyset - \emptyset -*opoč*- λ i- \emptyset)- \emptyset #, y traducirlo como “Es de izquierdo.” De todas maneras, en la lógica castellana no está claro su sentido. Falta conectar un eslabón entre el significado “izquierdo” y “*opoch/opoč*”.

En la *Crónica mexicáyotl*, el término *Opochtli* se aplica como nombre de

⁷⁷ *Historia Tolteca-Chichimeca*, 1989, pp.166-167.

⁷⁸ Estructura de palabra-oración del náhuatl clásico: en morfología verbo-nominal en una misma palabra.

persona y lugar, antropónimo y topónimo. *Opochhuacan*⁷⁹ fue un *altepetl* cercano al señorío de *Chalco*. *Opochtli*⁸⁰ fue un nombre personal que se menciona varias veces en el mismo documento.

Las palabras siguientes nos podrían ayudar, tal vez, a captar un poco el significado de “*opochtli*”. En la lexicología náhuatl son conmutables entre radicales /poč/ y /pok/ en algunas palabras: *pochtli*, *poctli*; *pochcomitl*, *pochehua*, *popochtli*, *pochtlan*,⁸¹ *pochtecatl*, *pochotl*, *pochotic* (Molina); *telpochtli*, *ichpochtli*, >> *telpopochtlin*, *ichpopochtlin*; *pochimati*, alegrarse mucho (Molina); *pochquiyahuatl*, *in tlecalli*, *in puchquiaoatl* (*CF*, libs.VII y XII).

Para entender el sentido semántico de la palabra, *opochtli*, revisaremos unos textos del náhuatl de los cronistas coloniales. Principalmente, el cronista chalca de la primera mitad del siglo XVII, *Chimalpahin*, quien menciona el nombre de *Huitzilopochtli* en su libro *Memorial de Culhuacan*:

*Auh yn huey tlamacazqui teopixqui yn oquihualmama yuan yn oquihualtlacanotztia diablo Tetzauhteotl ytoca Huitziltzin; ynin çatepan ohtlipan oquitocayotique Huitzilopochtli ypampa opochmaye catca.*⁸²

El gran servidor y sacerdote que lo cargaba y con el cual hablaba como persona el dios *Tetzauhteotl*, su nombre era *Huitziltzin*; a éste después por el camino le pusieron el nombre de *Huitzilopochtli*, porque era zurdo.

⁷⁹ *Crónica mexicáyotl*, 2021, Gabriel K. Krull, *op. cit.*, pp.266-267.

⁸⁰ *Ibid*, pp.40-41 y siguientes.

⁸¹ *Códice Florentino*, 1979, lib. II, Apéndice 3.

⁸² Domingo Chimalpáhin, 1998, *Memorial de Culhuacan*, fol. 20v. La paleografía es de Rafael Tena, *Las ocho relaciones y el memorial de Cohuacan*. Traducción propia.

También otro cronista náhuatl, de origen texcocano, Cristóbal del Castillo, informa mucho más sobre la deidad tutelar de los mexicas, *Huitzilopochtli*. Él también explica el significado del nombre de forma similar a la de *Chimalpahin*.

*Auh za in yehuatl Huitzilopochtli huitzitlin(sic) itoca, auh yecê opochmaye huel tiacauh inic za contlamelauhcatocayotique Huitzilopochtli ixiptla in tlacatecolotl Tetzauhteotl.*⁸³

El nombre de él, *Huitzilopochtli*, era solamente *Huitzilin*. Empero era zurdo y gran guerrero, por lo que después lo llamaron correctamente *Huitzilopochtli*, la imagen del dios *Tetzauhteotl*.

El nombre del dios protector del pueblo mexica, *Huitzilopochtli*, está compuesto por dos nominales. Respecto a los textos citados, originalmente *Huitzilopochtli* tenía el nombre como *Huitzilin* y luego por ser zurdo, *opochmaye*, agregó *Opochtli* como un modificador. Si hubiera sido de esta manera, podría ser **Opochhuitzilin*. La traducción convencional viola la lógica del náhuatl clásico. Podemos considerar el nombre del segundo *tlahtoani* del pueblo mexica, *Huitzilihuitl*, “plumón de colibrí”, ya que nadie intenta interpretar como “*colibrí de plumón”.

Como hemos revisado (Capítulo 6.1.2), en los monumentos pétreos el dios tiene marcado distintivo en el pie izquierdo, que evoca el valor fonético como *Opochtli*. Todas las imágenes que hemos revisado, tenían algún indicio, serpiente o plumas, en el pie izquierdo.

La forma de expresión de los nahuas prehispánicos tomó el método glotográfico en las imágenes (Cf. Capítulo 3.1.3). Debemos considerar que el significado y el enunciado no coinciden comúnmente. Su interpretación estaba sujeta a su estilo convencional.

⁸³ Cristóbal del Castillo, 2001, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, Ms.263, fol.4r. Traducción propia.

Entre algunas explicaciones de las siguientes acepciones con *opochtli*, fray Alonso de Molina nos da un ejemplo muy interesante como un hilo conductor: *opochquiauatenco* y *opochquiauatentli*, portillo o puerta falsa de casa.⁸⁴ La palabra, *opochquiauatenco*, se puede analizar como #(\emptyset - \emptyset - *opochquiahua-ten-tli* - \emptyset)- \emptyset #. En esta incorporación, el primer nominal *opoch(tli)* da el carácter al término de *quiauatenco*, portillo o puerta de casa, que en otra expresión en náhuatl puede ser *calacohuayan* o *quixohuayan*,⁸⁵ entrada o salida de casa. En este caso, como hemos mencionado (Michel Launey, 1992, p.159), *opochtli* no se refiere a una cosa particular, sino a una clase o una materia que la caracteriza.

En este sentido la interpretación del Dr. Johansson de la expresión *Nopuchco*, *njtzcac njmjtztaliz*, como “otro yo”, “mi segundo” tiene mucho más sentido. La interpretación de *Huitzilopochtli* puede ser “es de izquierdo como colibrí”. El significado más preciso “de izquierdo” es convencional y textual como anotamos en el capítulo 5. Tonatiuh: el Sol náhuatl en su modelo cognitivo.

Ahora bien, revisaremos el sentido nominal de *Huitzilopochtli*. *Huitzilin* o *huitztzilin* es el ave colibrí. La palabra *huitzilin* es un compuesto nominal de dos palabras de *huitztli* y *tzilini*,⁸⁶ *huitz(tli)* /wi ϕ (λ i)/ + *tzilin(i)* / ϕ ilin(i)/. Entre dos fonemas de / ϕ / + / ϕ / se elimina uno de ellos fusionándose, quedando simple como *huitzilini*. Luego el verbal *huitzilini* por apócope se forma, a la manera del náhuatl clásico,⁸⁷ en forma pretérita, como un nombre *huitzilin*. La formación de nombres por apócope de la última sílaba fue la manera común en náhuatl clásico. Las dos palabras, *Quauhchimal* y *Copil*, son ejemplos: *Quauhchimal*

⁸⁴ Alonso de Molina, 1992b (1571), *Vocabulario*, fol. 77v.

⁸⁵ Alonso de Molina, 1992a (1571), *Vocabulario*, fol. 99v.

⁸⁶ Antonio del Rincón, 1595, *Arte mexicana (facs.)*, en Vocabulario. Horacio Carochi, 1645, *Arte de la lengua*, lib.III, Cap.17.

⁸⁷ Richard Andrews, 2003a, *Introduction to Classical Nahuatl*, pp.593-607.

(*Quauhchimal-li*) es el nombre simbólico de mono (*ozomatli*)⁸⁸ y *Copil* (*Copil-li*) es el nombre del hijo de *Malinalxochitl*.

En este sentido, revisaremos unos ejemplos de la misma composición nominal en el contexto del náhuatl clásico. Del *Códice Florentino* en el libro XI se encuentran como ejemplos:

*Vitzitziltetl: in jtoca itech qujça in vitzitzili, ioan tetl: ipampa in itlachieliz, iuhqujnma vitzitzilin iiviio.*⁸⁹

Piedra colibrí (ópalo):⁹⁰ el nombre proviene de *huitzitzilin*⁹¹ (colibrí) y *tetl* (piedra), porque su apariencia se asemeja (de color) a las plumas de colibrí.

En este compuesto nominal de *Vitzitziltetl*, el primer nombre *huitzitzil(in)* indica un carácter del segundo, es decir, “su apariencia se asemeja a las plumas de colibrí”, no al mismo colibrí.

*Vitzitzilmjchi: vel mjchi, injc mjtva vitzitzilmjchi. achi viviac in jatlapal, in jpatlanja, in jtlanelooaia. Auh in jten vel vitztic; viac, vel iuhqujn vitzitziltentli in jten: tenvitzaponatic, tenvitzmalotic, tenvitzmallotl.*⁹²

Un pez se llama *uitzitzilmichin*, sus aletas, sus nadadores, sus remeros son algo largos. Y su pico es como una púa, largo, como el pico de un colibrí; que tiene un pico como una espina, como una aguja y en forma de aguja.

La palabra compuesta también nos indica el mismo carácter del primer componente por decir “porque sus aletas, sus nadadores, sus remeros, son algo

⁸⁸ Alonso de Molina, 1992a (1571), *Vocabulario*, fol. 86v.

⁸⁹ *Códice Florentino*, 1979, lib. XI, fol. 21 lr. Traducción propia.

⁹⁰ Charles Dibble y Arthur Anderson traducen la palabra *vitzitziltetl* como “ópalo” en el *Florentine Codex*, 1963, Book 11. *Earthly Things*, p.229.

⁹¹ En el *Códice Florentino* se usan indistintamente las dos palabras: *vitzili(n)* y *vitzitzili(n)*. *Códice Florentino*, 1979, lib. XI, fols. 24 y 25.

⁹² *Códice Florentino*, 1979, lib. XI, fol. 62v. Traducción propia.

largos como el pico de un colibrí.” De esta manera, añadiendo varios caracteres, se especifica lo que se desea expresar: *huitzitzil-tetl* y *huitzitzil-michin*.

En este sentido en los apartados siguientes vamos a analizar los dos términos, *huiztil* y *opochtli*, como *huitztli* (púa) y *huitzilin* (colibrí) que simbolizan la luz del Sol y el Sol re-vivificante, y *opochtli* por un concepto corporeizado de *Tonatiuh*: lo izquierdo del orden cosmológico náhuatl.

6.2.2. Huitztli (púa) y huitzilin (colibrí): la luz del Sol y el Sol re-vivificante

Huitztli es espina o púa en náhuatl. Especialmente en el contexto cultural de los nahuas, este *huitztli* se vincula con los rayos solares. La raíz *huitz* /wiϕ/ es un elemento principal en el compuesto del nombre de *Huitzilopochtli* y también en los atributos del atavío del dios Sol, de la Luna y otros astros. En el mito del nacimiento de *Huitzilopochtli* en *Coatepec*,⁹³ el dios solar-guerrero, tras vencer a sus enemigos, *Coyolxauhqui* y *Centzonhuitznahuas* se apoderó de sus divisas.

De *Coyolxauhqui*, diosa vencida lunar, se encontraron divisas en las esculturas pétreas de la época prehispánica;⁹⁴ son varios los arqueólogos e historiadores interesados en este rubro, pese a que los textos en náhuatl o en español poco mencionan los atavíos de la deidad. Con especial atención queremos examinar los relacionados con sus orejeras, *nacochtli*, y la nariguera, *yacopiloli*.

Hicimos la traducción de un texto náhuatl (Cap. 6.1.2) sobre los atavíos del dios *Huitzilopochtli* en la fiesta *Toxcatl* del libro XII del *Códice Florentino*. El texto describe la orejera del dios y menciona *huitznahuayotl*. El Dr. López

⁹³ *Códice Florentino*, 1979, lib. III, cap. 1.

⁹⁴ Eduardo Matos Moctezuma, 1999, “La seis Coyolxauhqui, variaciones sobre un mismo tema”, pp.135-154.

Austin lo interpreta como “el llamado [emblema] propio de los [centzon]huitznáhuah [huitznahuayotl]”⁹⁵ en su libro *Monte Sagrado - Templo Mayor* con el coautor Leonardo López Luján. Y agrega como “lo propio de los surianos, lo propio del suriano, redondel de espinas” en el glosario de *huitznahuayotl*.⁹⁶ Por otra parte, Arthur J. Anderson y Charles E. Dibble lo interpretan como “the thorn circlet, the circlet of thorns (El anillo de espinas, la corona de espinas)”.⁹⁷

Coyolxauhqui tiene la cara pintada con figuras de cascabel que evoca su nombre (figura 6.11). En su cabeza tiene un penacho y plumones. En las extremidades desmembradas se ven las dos cabezas de serpientes, llamadas *maquizcóatl*, que indica la relación con su hermano menor *Huitzilopochtli*, que es el mismo *maquizcoatl*; lleva aretes de turquesa como *huitznahuayotl*, término que indica el redondel o el anillo, la forma cuadrada y la púa.



Fig. 6.11. *Coyolxauhqui*, Templo Mayor, *Arqueología Mexicana*, 2000, núm. 102.

En otra figura de la diosa *Coyolxauhqui* esculpida en diorita (figura 6.12), se observan la nariguera y la orejera, *yacapilolli* y *nacazpilolli*, como

⁹⁵ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, 2009, *Monte sagrado-Templo mayor*, p.492.

⁹⁶ *Ibid.*, p.504

⁹⁷ *Florentine Codex*, Book 12. *The Conquest of Mexico*, 1955, traducción por Arthur J. Anderson yñ Charles E. Dibble, p.50.

Huitznahuayotl, es decir, el redondel, la forma cuadrada y la púa. En esta escultura se distingue claramente cómo el colgante de nariguera no puede ser un *pedernal* como es el caso de *Tonatiuh*, en la Piedra del Sol, en la que constituye a la misma deidad solar (Cap. 5.2.4. *Xihuitl*, *Xiuhcoatli* y *Xiuhuitzollil*).



Fig. 6.12. *Coyolxauhqui*, Templo Mayor, *Arqueología Mexicana*, 2000, núm. 102.

El atavío de la imagen del dios *Huitzilopochtli*, se describe de la manera siguiente: “*icoanacoch xivitl in tlaçalolli: auh in jcoanacoch itech pipilcac in vitznaoaiotl*”, “las orejeras de serpiente de turquesa añadida, y de sus orejeras de serpiente están colgando las puntas a manera de espinas”.⁹⁸ Lleva la orejera en la forma de espina como *xiuhcoatli* cuyo símbolo se representa con apariencia triangular como púa.

El dios *Huitzilopochtli* con el arma letal *Xiuhcoatli*, serpiente de fuego, hirió a *Coyolxauhqui* (Cap.5, figura 5.7). La cola puntiaguda de esta arma es el símbolo de *Xiuhcoatli*. Los mexicas usaban un arma llamada *Huitzauhqui*, espina afilada (de obsidiana), que deriva del verbo *huitzahui*, que es parecida en su forma al *macuahuitl* con obsidiana afilada.⁹⁹

⁹⁸ Consúltese Capítulo 5.2 en este trabajo.

⁹⁹ Ross Hassig, 1998, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, p.85.

*in vel muchan in maxcapan, monemacpan: vmpa in tonatiuh ichan in jlhvicac, ticoioviz, ticaviltiz in totonametl in manjc.*¹⁰⁰

Tu verdadero hogar, tu propiedad, tu suerte es el hogar del Sol allí en los cielos. Tienes que elevar, alegrar al magüey que se extendió con esplendor.

Fray Bernardino de Sahagún interpreta la expresión “*totonametl in manjc*” como “el nuestro señor el Sol”.¹⁰¹ El Sol está expresado como un magüey resplandeciendo. Por lo tanto, también se relacionaban los rayos solares con las púas del magüey.

*Oquiçaco in tonatiuh, in tonametl, xiuhpiltontli, in quauhtlevanjtli.*¹⁰²

Ha salido el Sol, el magüey resplandeciente, el niño turquesa, el que asciende como águila.

En este sentido, en la conceptualización de los rayos solares como púa, *huitztli*, se vincula con las de magüey, *tonameyotl*: magüey resplandeciente.

*auh inon catca ixiptla, iehoatl, in motenehoia quauhxicalli, vncan moquetzaia injxiptla, injc micujlovaia in jxiptla iuhq'n tlacaxaiaque itonameio itech quiztoia in jtonatiuh tlatqij iavaltic vej ihujtica tlatzaqualli, tlauhquechol injc tlatzaqualli, vncan ixpan muchioaia nêçoliztli, in tlaçoquistiliztli, in tlamanaliztli, in tlaçotonaliztli.*¹⁰³

Y allí estaba la imagen de aquel (el Sol) en el llamado *Quauhxicalli*. Se erigió su imagen, la imagen se pintó como si tuviera el rostro de un hombre con los rayos del Sol que fluía de ella. Su adorno solar era redondo, rodeado con plumas, plumas de espátula rosada. Ahí en su presencia, se hacía el ayuno, y el paso de las varas, la puesta de ofrendas y el decapitar de la codorniz.

¹⁰⁰ *Códice Florentino*, 1979, Lib VI, fol. 147v. Traducción propia.

¹⁰¹ Bernardino de Sahagún, 2000, *op. cit.*, tomo II, p.619.

¹⁰² *Códice Florentino*, 1979, lib. II, fol. 134v.

¹⁰³ *Ibíd.*, fol. 135r.

En la tradición náhuatl *huitztli*, espina grande o púa, se vincula con los rayos solares. Es un carácter cultural y una expresión convencional. Para comprenderlo mejor revisaremos el contexto náhuatl. En esa tradición se habían vinculado los rayos solares, los lunares y estelares con flechas y espinas, especialmente las púas de maguey, debido a su amplia presencia en el altiplano. Durante un tiempo considerable se realizó esta asociación en sus cogniciones quedando grabada en términos de su lengua.

Así, el dios tutelar del pueblo mexicana, *Huitzilopochtli*, se reconcilia con el modelo cultural y en la historia ejemplar de la identidad y el sentido existencial del pueblo mismo

6.2.3. *Opochtli*, un concepto corporeizado de *Tonatiuh* : lo izquierdo del orden cosmológico náhuatl

Empezamos con el nominal “*opochtli*” que es necesario considerar como un nominal independiente. En varios documentos coloniales del primer período, se encuentra así registrado. En primer lugar, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se describe una lectura de algunos textos pictográficos antiguos, de la siguiente manera:

Y de allí a un cerro que llaman *Tepetocan*, que es junto a *Cuyuacan*, y de allí vinieron camino de *Huitzilopochco*, que es a dos leguas pequeñas de México, el cual pueblo se llamaban *Ciavichilat* en lengua de chichimecas, porque de ellos estaba poblado, los cuales chichimecas tenían por dios a *Opochtli*, que era dios del agua.

Y este dios del agua, topó al indio que tenía el maxtle y la manta de *Huitzilopochtli* y como lo topó, le dio unas armas, que son las que matan los ánades, y una tiradera.

Y como *Huitzilopochtli* era izquierdo, como este dios del agua, le dijo que debía ser su hijo, y fueron muy amigos, y modose el nombre al pueblo do se toparon, que como primero se llamaba *Uichilat* ¹⁰⁴ de allí adelante se llamó *Huitzilopochco*.¹⁰⁵

En este contexto el dios *Opochtli* se presenta como la deidad del agua. Considerando el medioambiente de la zona lacustre del altiplano central de México, la deidad acuática puede ser la protagonista y los viajeros mexicas, como peregrinos, necesitan adaptarse a estas condiciones. Nos parece que el escenario del contexto citado es un arreglo mito-lógico del pueblo mexicana. Por consecuencia, es necesario identificar al dios *Opochtli*.

En el *Códice Florentino* (lib. I, cap.17) se menciona el dios llamado *Opochtli* entre otros tantos dioses del mundo náhuatl:

*Injc castolli umome capitulo, ytechpa tlatoa, ynteutl, ynitoca catca opuchtli: yn qujmoteutiaia ie uecauh, nican tlaca.
Injn opuchtli, ipan mixeoia, tlaloc: atlaca inteuh catca, qujmoteutiaia. Iuh qujtoaia, ca iehoatl itlatzintil, ytlanextil, qujnexti, qujteittiti in matlatl, yn atlatl, yn minacachalli, yn avictli, tzonvaztli.*¹⁰⁶

Capítulo diecisiete, que habla del dios cuyo nombre era *Opochtli*, a quien los nativos adoraron desde la antigüedad.

Este *Opochtli* era un aspecto de *Tlaloc* y el dios de la gente del agua. Ellos lo adoraron. Dijeron que él inició, inventó, reveló e hizo ver a la gente la red, el *atlatl*, el tridente, el remo y el lazo para cazar.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Quiere decir *Huitzilac*.

¹⁰⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Ángel María Garibay K., 1985, *Teogonía e historia de los mexicanos*, p.47.

¹⁰⁶ *Códice Florentino*, 1979, Lib. I, fol. 15. Paleografía y traducción propias.

¹⁰⁷ Lazos para cazar. En el *Códice Florentino*, Lib. I, está registrado como *tzonhuaztli*, pero en el *Vocabulario* de Molina se encuentran como *tzohuaztli*, *tzohuazilpia*, *tzohuaztlalia*.



Fig. 6.13. *Códice Florentino*, Lib. I, fol. 39r. El dios *Opochtli* y las personas con los instrumentos que había inventado su dios protector.

El dios *Opochtli* es el inventor de los instrumentos principales para la vida lacustre: la red, el *atlatl*, el tridente, el remo y el lazo para cazar. Por lo tanto, se presenta como un rostro del dios principal *Tlaloc*, puede ser un avatar como uno de los *tlaloqueh*.

Para comprender mejor su identificación es necesario averiguar más detalles del dios *Opochtli*. Uno de los *Códices Matritenses* describe al sacerdote del dios *Opochtli*:

Atlixelivhqui teuva, opochtli,

*Jn atl ixeliuhqui teuhoan, opuchtli, ipā tlatoaia, quinechicoaia in inechichioal in amatl, in copalli, in olli, yoan in poçolcactli in xicolli, in tzitzilli in iiauhitli, in tllilli, in tiçatl in iappalli yoa[n] aztatzontli papatli in itech monequia obuchtli in icoac miquia ypan tepeilhuitl.*¹⁰⁸

El sacerdote del dios *Opochtli* *Atl ixeliuqui* tenía a su cargo, reunía sus atavíos, el papel, el copal, el hule y las sandalias de hule, el chalequillo, las campanillas, los ajenjos de la tierra, la tinta negra, la tiza, el color moreno y la cabellera de plumas de garza, las guedejas, lo que necesitaba el que representaba a *Opochtli*, cuando moría en la fiesta de *Tepeilhuitl*.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Códice Matritense del Real Palacio*, 260r. *Primeros Memoriales*, 1997, p.90.

¹⁰⁹ Miguel León-Portilla, 1992, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, p.103.

Como se muestra en su nombre, “el izquierdo que divide el agua”, *Opochtli* es un dios de los *Tlaloques*, lo que aclara el Dr. León-Portilla citando al Dr. Ángel M. Garibay, “por hallarse en ese rumbo del universo”.¹¹⁰

En el mismo *Códice Matritense*, se describen los atavíos del dios *Opochtli*:

<i>Opuchtli inechichih.</i>	Atavíos de <i>Opochtli</i>
<i>moçaticac</i>	Está embadurnado
<i>mixchiaviticac.</i>	su rostro con motas como granos de salvia,
<i>y iamacal icpac ca</i>	sobre su cabeza su gorro de papel.
<i>y yatzatzon quetzalmiavayo.</i>	su tocado de plumas de garza con un penacho de quetzal.
<i>y iamaneapanal.</i>	sus tiras de papel sobre el pecho,
<i>y yamamaxtlj</i>	su <i>maxtle</i> de papel,
<i>yztaccac.</i>	sus sandalias blancas.
<i>ytonalochimal</i>	su escudo con la flor del Sol,
<i>yhicavaz imac icac.</i> ¹¹¹	en una mano un palo de sonajas. ¹¹²

Respetando la descripción del código, el dios *Opochtli* se identifica como “un dios con atavíos solares y asimismo de los *tlaloque* o deidades de la lluvia”.¹¹³ Por sus atavíos el dios *Opochtli* se identifica claramente como un dios acuático y al mismo tiempo solar.

En relación con esta noción del dios *Opochtli*, cabe recordar el lado izquierdo en el orden cósmico náhuatl prehispánico en la observación del ciclo anual del movimiento solar. El esquema cosmológico se expresa visualmente en la tetralogía cósmica en torno al Sol, que se observa en la parte superior central, el este, y la parte izquierda del Sol, que es el sur.

¹¹⁰ *Ibíd.*

¹¹¹ *Códice Matritense del Real Palacio, Loc. cit., y Primeros Memoriales*, 1997, p.103.

¹¹² Miguel León-Portilla, 1992, *op. cit.*, p.130.

¹¹³ *Ibíd.*

El Sol como regente del espacio-tiempo se observa en el horizonte del este re-vivificado en la parte izquierda del cosmos en el solsticio de invierno (Cap. 4.3). En este punto, el Sol regente se representa como el niño sol en una fase analógica de su transcurso. En el contexto del nacimiento de *Huitzilopochtli* en *Coatepec* del vientre de *Coatlicue* se presenta como un joven guerrero en el momento del amanecer. En el contexto del orden cósmico del ciclo anual, el Sol se representa apenas como un niño, como un simbolismo de una fase transitoria analógica; también un nahual como colibrí en lugar de un águila. Una conceptualización corporeizada por un colibrí (*huitzilin*) y lo izquierdo del orden cósmico náhuatl (*opochtli*).

Nos llama la atención una excavación, relativamente reciente, en el Templo Mayor, la ofrenda 111,¹¹⁴ por el hecho de que se hayan encontrado los restos de una ofrenda infantil al dios *Huitzilopochtli* (figura 6.14).

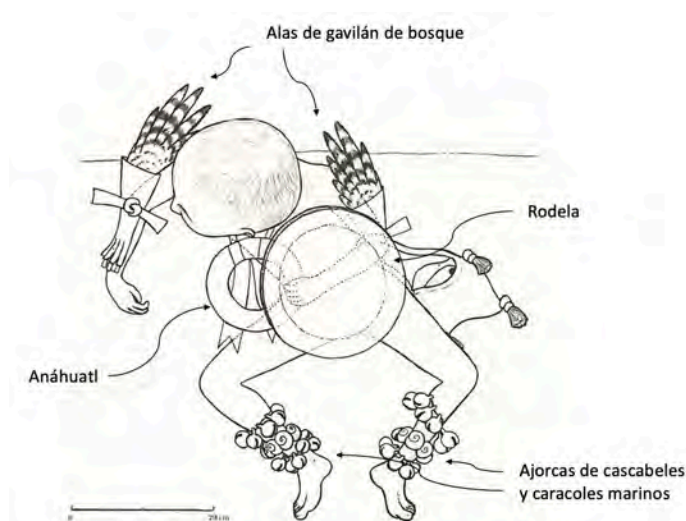


Fig. 6.14. Reconstrucción de la Ofrenda 111 en el momento en que fue inhumado el cadáver del niño. Dibujo de Grégory Pereira. Leonardo López Luján (*et al.*), 2010, "Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan", p.388.

¹¹⁴ Leonardo López Luján, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentín y Aurora Montúfar, 2010, "Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan", pp. 367-394.

Se conoce que el niño murió durante una ceremonia sacrificial en la que se extrajo su corazón, por medio de una cardioectomía practicada por vía abdominal. El pequeño sacrificado está ataviado con plumaje gris azulado con barras horizontales de color ocre, de alas de gavilán de bosque, con una rodela sobre el antebrazo izquierdo, un anillo (*anahuatl*) sobre el pecho, ambos tobillos tienen ajorcas de cascabeles y caracoles marinos.

Los autores de esta excavación consideran que el sacrificio en honor a *Huitzilopochtli* tenía una función oracular pues, supuestamente informaba a los fieles de manera anticipada el desenlace de los enfrentamientos militares por la conexión simbólica entre las víctimas infantiles y la guerra.¹¹⁵ También es interesante la conexión entre el patrono de los mexicas y su propia imagen como niño.¹¹⁶

En resumen, el niño sacrificado estuvo ataviado como el ave que en su plumaje lleva los colores del dios solar, tal vez vestido como el mismo *Huitzilopochtli*, en el momento de su muerte en honor de *Huitzilopochtli*, durante la fiesta de *Panquetzaliztli*. Cabe inducir un posible *ixiptla*, personificador del dios tutelar.

El dios *Huitzilopochtli* o dios guerrero del Sol se suele representar en forma simbólica. En un texto del *Códice Florentino* se describe al dios solar relacionado con el halcón águila:

Quauhtlotli. Auh in iehoantin totome aocmo vel patlanj, in patlaniznequi aocmo vel vi, ça chachapantivetzi. Auh intla centetl vel caci: çan njman ielpā, qujmotzoltzitzquja: njmā qujquechcoiohja, catli in jezço, vel qujtlamja: amo tle cana itla qujchipinja, in eztli.

*Yoan in iehoatl tlootli: qujiollotiaia in vitzilobuchtli. Ipāpa ca qujtoaia: in iehoantin tlotlhotin, inje espa tlaqua in cemjlhujtl: iuhqujnma catlitia in tonatiuh, yoan ipāpa: in jquac catli eztli, moch qujtlamja.*¹¹⁷

¹¹⁵ *Ibíd.*, p.383.

¹¹⁶ *Ibíd.*, pp.384-385.

¹¹⁷ *Códice Florentino*, 1979, Lib. XI, fols. 47 y 48. Traducción propia.

El halcón águila. Estas aves no vuelan bien, si quieren volar no van lejos, sino se caen repentinamente. Si tiene éxito en atrapar a una (víctima), de inmediato aprieta a la víctima por el pecho, luego perfora la garganta y bebe su sangre. La consume toda, no derrama ni una gota de sangre.

Este halcón da vida a *Huitzilopochtli*, decían porque, estos halcones, cuando comen tres veces al día, a la manera de dar de beber al Sol (*Tonatiuh*); también porque cuando beben sangre, todo acaban.

El pensamiento analógico se presenta frecuentemente, por ejemplo, de halcón águila, *cuauhtlotli*, que se relaciona con el Sol, también como el colibrí, *huitzilin*, que por su carácter singular llegó a ser *nahual* de *Huitzilopochtli Tonatiuh*: “ El pájaro-mosca (colibrí) posee también la propiedad de invernar, cuya objetividad sostiene la metáfora de la continuidad existencial que está en el centro del pensamiento náhuatl”.¹¹⁸

Una función oracular, la conexión simbólica entre las víctimas infantiles y la guerra, asociada a *Huitzilopochtli* aparece en su nomenclatura misma *tetzahuitl*. La palabra *tetzāhuitl* designa a un prodigio o un presagio. El término se aplica a todas las manifestaciones, todas las hierofanías, dioses encarnados o incorpóreos, oraculares: incluye el dios mismo, sus oráculos y sus trucos en todas sus formas.¹¹⁹

*Auh in inteyacancauh ocatca tiacauh itoca catca Huitzilopochtli huei tlacatecolopixqui itetlayecolticauh in huei tlacatecolotl Tetzauhteotl cenca quitlacanotzaya, quimottitiaya in Huitzilopochtli inic zatepan oquimixiptlati in tlacatecolotl Tetzauhteotl inic za itoca omochiuh Huitzilopochtli.*¹²⁰

El guía de ellos era un valiente guerrero. Su nombre era *Huitzilopochtli*. Y era el gran cuidador, el servidor del gran *tlacatecolotl Tetzauhteotl*, quien constantemente le hablaba como una persona y se le aparecía a

¹¹⁸ Laurette Séjourné, 1981, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, p.288.

¹¹⁹ Christian Duverger, 1987, *El origen de los aztecas*, p. 191.

¹²⁰ Cristóbal del Castillo, 2001, *op. cit.*, Ms.263, fol.4r.

Huitzilopochtli. Entonces hizo la imagen del *tlacatecolotl Tetzauhteotl*, y se hizo su nombre *Huitzilopochtli*.¹²¹

Vale la pena mencionar la fuerza mágica y ventaja guerrera de un combatiente zurdo, un *opochtli*, que, al ser izquierdo, era más impredecible en una pelea. En el combate lúdico sacrificial de *Tlahuahuanaliztli*, de la veintena de *Tlacaxipehualiztli*, descrito por Sahagún, en el cual a final de cuatro veces de lucha interviene un guerrero zurdo para derrotar al cautivo que estaba atado por la cuerda *centzonmecatl* en la piedra sacrificial redonda, *temalacatl*.

*Auh yn aca malli, iolchicaoac, iollotlapaliuj, vel yujujh in qujcaoa: in naujxtin qujnnamjquj, qujnmaiztlacoa, yn oocelo in quaquauhti(n). Auh intlaca uel qujhiioacaoaltia, njman oiauh, opuchmaie, qujn iehoatl qujmamimictia, qujmaiauj, qujtentimaiauj: injn ipan mixeoia in opuchtli.*¹²²

Y (si) algún cautivo era valiente y animoso, lo vencían con gran dificultad a quien enfrentó y luchó contra los cuatro (guerreros) ocelotes y águilas. Si no podían debilitarlo, luego va allá un guerrero zurdo (el quinto), el cual le vence las manos y lo arroja de bruces (sobre la superficie). Esto último se mostraba de presentando en *opochtli*.¹²³

Este escenario es un combate que representa una alegoría de las fases consecutivas del “nacimiento épico de *Huitzilopochtli*, el Sol”.¹²⁴ Por lo tanto, este combate puede ser más lúdico-simbólico que real, para resaltar la presentación del guerrero *opochtli*.

¹²¹ Traducción propia.

¹²² *Códice Florentino*, lib.II, cap.21.

¹²³ Traducción propia.

¹²⁴ Patrick Johansson, 2016, “La placenta y el cordón umbilical en la cultura náhuatl prehispánica. Consideraciones mito-lógicas”, pp.346-349.

En el texto citado en náhuatl, la última expresión, “*injn ipan mixeoaiá in opuchtli*”, contiene un lexema verbal *ixehua* que, según el *Códice Matritense del Real Palacio*,¹²⁵ se conjuga en la forma reflexiva como “*ipan ixehua, nino-*” que se traduce como “convertirse o tomar figura de otra cosa”, y el mismo código muestra la forma pretérita con las palabras del sentido similar, “*ypan oninixeuuh, ypā oninocuep, yc oninocuep*” que significa “convertirse”.

El quinto y último combatiente en la lucha ritual de *Tlahuahuanaliztli* mencionado se presenta como un guerrero zurdo que en náhuatl se denomina *in opochtli*. Un zurdo podría tener una primacía impredecible en una pelea con efecto espejo, la fuerza mágica. Aun así, el significado primordial del sentido siniestro en el mundo náhuatl antiguo, *opochtli*, se comprende en el orden cosmológico, como forma que guarda su sentido en el nombre propio del dios tutelar *Huitzil-opochtli*, asimismo se llama *Tetzauhteotl*.

La creencia y práctica para obtener este poder de atracción se revela claramente en las exequias de mujeres muertas en el momento de dar luz en la primera ocasión que se denominaban como *mocihuaquetzque*, mujeres erguidas. Estas muertas eran consideradas como guerreras y acompañan al Sol, a su morada, *Tonatiuh ichan*, una especie de paraíso del Sol, junto con los guerreros muertos en el campo de batalla y los pochutecas que mueren en su trabajo.¹²⁶

En la *Historia general de las cosas de Nueva España*, está mencionada minuciosamente esta circunstancia sobre la creencia y practica:

“La razón porque los soldados trabajaban de tomar el dedo y los cabellos desta defuncta era porque yendo a la guerra los cabellos o el dedo metíanlo dentro de la rodela. Y decían que con esto se hacían valientes y esforzados para que

¹²⁵ *Códice Matritense del Real Palacio*, fol.165r. Paleografía propia y tomé la traducción como tal del mismo manuscrito.

¹²⁶ Sobre los pochtecas, mercaderes, se tratan abundante en el libro nono del *Códice Florentino*.

nadie osase tomarse con ellos en la guerra, y para que de nadie tuviese miedo, y para que atropellarsen a muchos, y para que prendiesen a sus enemigos.”¹²⁷

Las mujeres muertas en su primer parto, *mocihuaquetzque*, plural de *mocihuaquetzqui*, sintagma nominal derivado de la forma pretérita del verbo *(mo)quetz(a)*, “siguiendo el modelo ejemplar de la diosa *Chimalma*”,¹²⁸ que murió dando a luz a *Quetzalcoatl*, adquirieron un carácter siniestro nocturno. Lo sagrado de *mocihuaquetzque* puede ser el poder nefasto, así como en el momento calificador que representaba la renovación del fuego nuevo de cada 52 años o la gestación del propio dios tutelar *Huitzilopochtli*-Sol a la media noche.¹²⁹

Es necesario recordar que, por la codicia del poder sagrado de *mocihuaquetzque*, los jóvenes guerreros intentaban cortar el pulgar de su mano izquierda y los brujos y hechiceros, *temacpalihotique*, “los que bailan sobre las palmas”, también querían cortar el brazo izquierdo de las difuntas. Fray Sahagún, con sus informantes indígenas náhuas, nos informa que:

También procuraban unos hechiceros que se llamaban *temacpalitotique* de hurtar el cuerpo desta difunta para cortarle el brazo izquierdo con la mano, porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en la casa donde iban a hurtar.¹³⁰

Lo sagrado siniestro nocturno que corresponde a una maternidad mortal de la existencia a la muerte, en el contexto dual de la vida y la muerte, *nemiliztli* y *miquiliztli*, día y noche en torno al Sol, es una forma expectativa de revancha

¹²⁷ Bernardino de Sahagún, 2000, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib.VI, cap.29.

¹²⁸ Patrick Johansson, 2006, “*Mocihuaquetzqueh*, ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?”, pp.225-229.

¹²⁹ Consular del capítulo 4.2.2. El deslizamiento en la pauta cuatripartita del espacio-tiempo y la figura 4.5. “División dual y cuadripartida del día”.

¹³⁰ Bernardino de Sahagún, 2000, *ibíd.*

de la conciencia cíclica de la episteme náhuatl prehispánica. Asimismo esta dualidad, incluso el mismo acto sexual, era considerado como una escaramuza en el orden espacio-temporal del transitivo cósmico.

La escena de beligerancia que se generaba en el momento de las exequias de mujeres que murieron en su primer parto, *mocihuaquetzque*, revela este modelo cultural de la cosmovisión tradicional. Se menciona en los datos de Sahagún:

La muerta llevaba los cabellos teñidos. Y luego se juntaban todas las parteras y viejas, y acompañaban al cuerpo. Iban todas con rodela y espada y dando voces como cuando vocean los soldados al tiempo del acometer a los enemigos. Enterrábanla en el patio del *cu* de unas diosas que se llamaban mujeres celestiales o *cihuapipiltin*, a quien era dedicado este *cu*. Y llegando al patio, metíanla debaxo de tierra. Y su marido, con otros sus amigos, guardábanla cuatro noches arreo, para que nadie hurtase el cuerpo.¹³¹

Este pensamiento antiguo se interpreta adecuadamente si lo colocamos en el contexto cultural, o sea en el orden cosmológico del pueblo náhuatl: en el momento de mayor inclinación del Sol -el punto de invierno como el lado izquierdo de un cosmos inmanente- en donde está el Sol más débil y desde allí renace como un niño Sol, *Xiuhpiltzin*.

El dios tutelar *Huitzilopochtli*, *tlatohcahteotl* del pueblo *mexica*, en el significado léxico y simbólico de la nomenclatura, proyecta el marco cognitivo en la estructura subyacente del nuevo modelo del Sol del propio pueblo. La renovada conceptualización del Sol náhuatl, *Tonatiuh Yaotequihua*, también, reveló su carácter en la iconografía y atavíos, revisados en esta sección, como el Sol ascendente del ciclo diario, el re-vivificante en el lado izquierdo del orden cósmico náhuatl prehispánico.

¹³¹ *Ibíd.*

Capítulo 7. El prototipo cultural y los modelos ejemplares del pueblo mexicana

*Çan teuxiuhlamatiloltic moiollo toconmacan tonativitz,
oc titzmolinjz y: oc ceppa tixotlaz tlalticpac
aia ve,
vevetitlan tinemjz in vexotzinco y, tiqujmonaviltiz
in tepilhoan in mjtzittazque in mocnjhoan
aoaia, ooaia.¹*

Solo donde entregas tu corazón labrado,
turquesa divina redondita, se asoma el Sol.
Todavía retoñarás, otra vez brotarás en la tierra.
Aya hue
Junto a los atabales andarás aquí en *Huejotzingo*.
Alegrarás a los príncipes, te mirarán tus amigos.
Ahuaya ohuaya

La interiorización del modelo cultural, que hemos evocado en los capítulos anteriores - *Tonatiuh*, el Sol náhuatl en su modelo cognitivo y *Huitzilopochtli*, el nuevo Sol en el modelo del pueblo mexicana - se integró en el modo de vivir y morir a nivel bio-individual y socio-estructural.

El dios tutelar del pueblo mexicana, *Huitzilopochtli Tonatiuh Yaotequihua*, como el prototipo cultural, se transformaba en modelos de existencia para los mexicas. Seguir su modelo ejemplar fue el destino y el *modus vivendi* axio-ontológico del pueblo mismo en el que se expresaba su existencia. Es decir, de

¹ *Códice Florentino*, 1979, lib. VI, fol. 95 r, v. Paleografía y traducción propias.

esta manera se formó la mexicanidad, *mexicayotl*, como la identidad del pueblo mexica, de la que obtenía el significado existencial.

7.1. El prototipo cultural: *Tonatiuh* y *Huitzilopochtli*

De acuerdo con la tradición náhuatl, el pueblo mexica llegó a *Tamoanchan* en donde se separaron de los ancianos sabios, quienes se llevaron todos los libros sagrados. Se quedaron solo cuatro ancianos: *Oxomoco*, *Cipactonal*, *Tlaltetecui* y *Xuchicahuaca*. Ellos deciden re-crear los libros antiguos y dicen lo siguiente:

*Tonaz, tlatviz: quen nemjz, quen onoz in maceoalli: ca oia, ca oqujtqujqque, in tllili, in tlapalli: auh quē onoz in maceoalli, quen manjz in tlalli, tepetl, quen onoz, tlē tlatqujz, tlē tlamamaz, tleh tlavicz, tlē tlaotlatoctiz, tlē machiotl, tlē octacatl iez, tlē neixcujtilli iez, tlē itech pealoz, tlē ocutl tlē tlaujlli mochioaz.*²

Amanecerá, alumbrará, cómo vivirá, cómo permanecerá la gente: por qué se fueron, se llevaron los libros (la tinta negra, la tinta colorada): cómo vivirá la gente, cómo permanecerá la tierra, el cerro, cómo permanecerá, qué es lo que llevará, qué es lo que cargará, qué es lo que guiará, qué es lo que hará seguir el camino, qué dechado, qué medida será, qué ejemplo será, junto a qué se iniciará, qué tea, qué luz será.

La palabra modelo en náhuatl se dice *machiotlahtolli*, *machiyotl* signo, que permanece en el español mexicano como “machote”, que significa un “formulario con espacios en blanco para llenar”.³ El pueblo mexica tuvo la necesidad, en *Tamoanchan*, de tener un machote nuevo de su existencia. *Machiotlahtolli*, lo

² *Ibíd.*, lib. X, fol. 141v -142r. Traducción propia.

³ Guido Gómez de Silva, 2001, *Diccionario breve de mexicanismos*, p.126

traduce el Dr. Patrick Johansson como la palabra-modelo para dichos y refranes de los antiguos.⁴ En la tradición náhuatl, cercanas al término *machiyotl*, se aplicaba también “*octacatl*, dechado y *tezcacatl*, espejo”.⁵ El mejor modelo en la existencia del mundo, en la tradición náhuatl, fue el Sol mismo como lo hemos señalado en los capítulos cuarto y quinto.

El movimiento solar en cuatro fases de la transitoriedad, en la dimensión espacio-temporal, marca pautas para la vida y la muerte, *nemiliztli* y *miquiztli* de un ser, o sea un ciclo completo, *yoliztli*.⁶ Toda la trayectoria del Sol *Tonatiuh*, como agente que se mueve en la dimensión espacio-temporal fue expresada de manera singular en Mesoamérica.⁷ La expresión más conocida, relacionada con la dimensión del movimiento solar, se plasmó en el sistema de la cuenta de los días, *tonalpohualli*, 260 días. Como lo había mencionado el erudito mesoamericanista Eduard Seler, el *tonalpohualli* fue el alfa y el omega del conocimiento sacerdotal antiguo.⁸

Las pautas en la dimensión temporal enlazan también el destino de los seres mortales. Por lo tanto, en el modelo de la vida y la muerte náhuatl el destino ya estaba urdido como redes que están entretrejidas en su dimensión espacio-temporal. Como dice el poeta mexicano Octavio Paz, la muerte está atrapada como una presa en redes, “Dime cómo mueres y te diré quién eres. ... La muerte es un espejo que refleja las vanas gesticulaciones de la vida.”⁹ Cuando nacía un bebé, en la tradición náhuatl, para conocer su destino el sacerdote *tonalpouhqui*

⁴ Patrick Johansson K., 2004, *Machiotlahtolli. La palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas*.

⁵ *Códice Florenrino*, 1979, lib. VI, fol. 204r.

⁶ Patrick Johansson, 2018, *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, pp.43-46.

⁷ Consúltense, *Códice Fejérváry-Mayer*, fol.1 y *Códice de Madrid*, fols. 75-76.

⁸ Eduard Seler, 1902, *Codex Vaticanus No. 5773 (Codex Vaticanus B). An Old Mexican Pictorial Manuscript in the Vatican Library*, p.3.

⁹ Octavio Paz, 1993, “Todos Santos, Día de muertos”, en *El laberinto de la soledad*.

preguntaba la fecha y hora de nacimiento, es decir, si el evento había ocurrido antes o después de la medianoche (Cap. 4.2. “Modelo del ciclo diario”). El calendario de la cuenta del *tonalli*, *tonalpohualli*, sirvió como el espejo que reflejaba los nexos de destino de la vida de quienes vivían en ese modelo cognitivo.

En este sentido, el concepto del Sol náhuatl, *tonatiuh* y *tonalpohualli*, entraña el modo ejemplar de vivir y de morir de la tradición náhuatl. Además, el Sol *Tonatiuh* provee la energía vital en el sentido semántico. *Tonacayotl* fue lo materializado, es decir, el sustento mismo para los vivos. Del verbo *tōna* en náhuatl se forma el concepto *tōna-cā-yōtl* con el sufijo de abstracción *-cāyōtl*. Los vocablos del náhuatl *tōna-cā-yōtl* (sustento) y *to-nacayō* (nuestro cuerpo) tienen orígenes etimológicos distintos.¹⁰ Como explícitamente indica la palabra *tonacayotl* (*tōna + cāyōtl*), el Sol *Tonatiuh* mismo es la fuente principal para la existencia en la tierra, *tlalticpac nemiliztli*.

7.1.1. El modelo de vivir y de morir: *Tonatiuh* y *tonalpohualli*

En el mundo náhuatl el *tlahtoani* representa al Sol *Tonatiuh* y por lo tanto, el mandatario *tlahtoani* guarda la *ixiptla* (imagen) del Sol, como la *ixiptla* del padre es el hijo.¹¹ En el caso de los mexicas, el dios *Huitzilopochtli* representaba el Sol mismo. Así, con la observación del Sol, el pueblo tomó su prototipo cultural.

Al adquirir el modelo solar, el pueblo mexica se relaciona con la transformación de grupo dominado a dominante. Varios documentos de la

¹⁰ Gabriel Kruell, 2020, “¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica”.

¹¹ *Huehuetlahtolli*, 2011, p.444.

migración del pueblo mexicana lo revelan claramente.¹² Desde el inicio de la partida, el pueblo mexicana aún en fase de tinieblas o en obscuridad, ya tenía su dios en el *tlaquimilolli*; posteriormente, en *Coatepec* nace el Sol, *Huitzilopochtli*. A su vez, el *Coatepec* sirvió como punto de metamorfosis para el futuro pueblo mexicana que puede considerarse como un pueblo nuevo. Ahora, el pueblo mexicana ya tiene el modelo solar. La manera axio-ontológica, en el sentido general, se refiere al modo de vivir siguiendo el modelo de la forma mimética.

Para representar a la naturaleza se necesitaba conocerla bien. Así, la observación de los fenómenos naturales tiene un origen remoto: “Su control de los fenómenos naturales, y entre ellos destacadamente de los fenómenos astronómicos, garantiza a su vez el buen gobierno y es el fundamento ideológico del poder político”.¹³

7.1.2. *Tonacayotl* y *nemiliztli*: el sustento y la existencia terrenal

Existir es estar en un orden fenoménico. Formar una existencia es limitar las condiciones de un ser en una serie de sentidos; es la forma de evolucionar del caos al cosmos.

El término “existir”, etimológicamente, proviene del latín clásico *ex* y *sistĕre*. La preposición de genitivo *ex-* (del griego *ἐκ*, o *ἐξ*) es, en español más o menos, “fuera de”, “sobre”, por lo tanto, implica “salida o procedencia”. El verbo *sistĕre* es colocar(se), poner, establecer, mantener(se). Entonces, de *exsistĕre*, quiere decir “salir de”, “elevarse de”, “elevarse encima de” significa existir como “haber, estar, hallarse, tener la vida”.

¹² Los pictográficos como la *Tira de peregrinación* y los verbales como la *Crónica Mexicayotl*.

¹³ Johanna Broda, 1978, “Cosmovisión y estructura de poder en el México prehispánico”, p.169.

En la cosmogonía náhuatl los seres humanos viven por la gracia de la tierra misma. Por existir en la Tierra, *tlalticpac*, son merecidos por ella misma, y por el Sol.

Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese **todo el fruto necesario para la vida del hombre**. ... Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, **deseando comer corazones de hombres**, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres.¹⁴

Para los antiguos nahuas la existencia en la Tierra, *tlalticpac nemiliztli*, fue considerada como un momento de tránsito hacia la muerte. En este sentido, los antiguos mexicanos cantaban de esta manera.

*campa neltiyazque?
ca çan titlacatico
ca ompa huel tochan
in canin ximoayan
yn ocapa (sic.) in yolihuayan aic tlamian.*¹⁵

¿A dónde en verdad iremos?
En verdad sólo vinimos a hacernos personas,
Porque allá está nuestra verdadera casa,
en el lugar de los descarnados,
en donde se vive y nunca se perece.

¹⁴ *Historia de México* en Ángel María Garibay K., 1985, *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, p.108.

¹⁵ *Cantares mexicanos II*, tomo 1, 2011, Edición de León-Portilla, pp.32-33.

7.2. Modelos ejemplares: el *tlahtoani* y el guerrero

En *Cantares mexicanos* se encuentra una expresión sobre el mandatario del pueblo náhuatl que nos permite entender su modo de percibir el cosmos.

*in tipacta, in tixiptla, in tixtelolo, in ticamachal; in tix, in tinacaz tommuchiuhlica, ca ticnahuatlatalhuiya, tictlatenquixtilia, tictlahtolquixtilia.*¹⁶

(*Tlahtoahuani*) tú lo (*in Tloque in Nahuaque*) representas, tú eres su imagen, sus ojos, su mandíbula; tú su rostro, su oído te haces porque le sirves de intérprete, haces que broten su voz, sus palabras.

7.2.1. Imagen del *tlahtoani* mexicana en las obras plásticas

En las palabras antiguas, *huehuetlahtolli*, se encuentran las expresiones directas sobre las ideas del mandato máximo del mundo náhuatl. Cuando se instalaba un *tlahtoani* nuevo, le saludaban y le daban sus buenos deseos para su mandato (*vncan mjtoa in tlatolli: injc qujtlapaloaia, ioan injc qujtlatlauhtiaia in tlatoanj in qujn omotlali*).¹⁷

*yn axcan ca otiteut, maço titotlacapo, maço titocnjuh, maço titopiltzin, manoço titiccauh titachcauh ca aocmo titotlacapo ca amo timjztlacaitta, ca ie titeviviti, ca titepatilloti, ca ticnotza, ca ticpopolotza in teutl in tloque, naoaque: auh ca mjtíc mjtznótza, ca mjtíc, ca mocamacpa oallatoa, ca tiiten ca tiicamachal, ca tiinenepil, ca tiix, ca tiinacaz, ca omjztlamamacac, ca omjztmavizioti ca omocoatlan, ca moztí omjztlatlalili.*¹⁸

¹⁶ *Huehuetlahtolli*, 2011, p.380.

¹⁷ *Códice Florentino*, 1979, lib. VI, fol. 38r.

¹⁸ *Ibíd.*, fol.44r, v. Traducción propia.

Ahora te has convertido en dios; aunque eres humano como nosotros, aunque eres nuestro amigo y nuestro príncipe, aunque eres nuestro hermano menor o mayor, ya no eres como nosotros, ya no te vemos como persona, ya eres imagen y representante, y llamas, y hablas en lenguaje extraño al dios, a *Tloque Nahuaque*, y él te llama dentro de ti, y viene a hablar en tu interior y en tu boca, y tu eres su labio, su quijada, su lengua, su ojo, su oreja; él te ha dado sus dones, te ha glorificado, te ha puesto colmillos y uñas.

En un monumento del Museo Nacional de Antropología, *Teocalli de la Guerra Sagrada* (figura 7.1), en la parte superior frontal están grabados el *tlahtoani Moteuczoma Xocoyotzin* (lado derecho) y el dios tutelar *Huitzilopochtli* (lado izquierdo). Con el glifo onomástico de la figura del lado derecho se identifica como al *tlahtoani* mexicana. El glifo *xiuhuitzollí* evoca el valor fonético, también ideográfico, es decir, es un logograma porque une la idea y la palabra, como *tēuctli* /te:kʷli/, junto con la nariguera, alguna vez con la voluta torcida, puede ser la forma náhuatl de expresar el signo nominal *Moteuczoma Xocoyotzin*.¹⁹



Fig. 7.1. *Teocalli* de la Guerra Sagrada, se representan *Huitzilopochtli* y *Moteuczoma Xocoyotzin* en ambos lados del disco solar, MNA, México.

¹⁹ El Dr. Velásquez García interpreta este glifo de nariguera como uno de los alógrafos del silabograma *so*, y sugiere que se lea, junto con *xiuhuitzollí*, como **TEK^w-so** que puede evocar el antropónimo *Moteuczoma*. Consúltese Erik Velásquez García, 2019, “Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista”, en *ECN*, vol.58, pp.86-91, y la figura 3. “Ejemplos del silabograma *So*₃ y de un posible fonograma *mo* en la escultura mexicana”.

En las Piedras de *Tizoc* y del Antiguo Arzobispado (figuras 7.2 y 7.3), los *tlahtoqueh* / *guerreros* están representados como *Xiuhteuctli*, *Tezcatlipoca* y *Huitzilopochtli* acompañados de sus enemigos con los glifos toponímicos de los pueblos vencidos. En el caso de la Piedra de *Tizoc* (figura 7.2), los grabados se muestran en conjunto y, por tanto, representan el imperio mexica creado por sus conquistas y conmemoran el reinado de *Tizoc* con los quince capturados que se identifican por sus topónimos.²⁰



Fig. 7.2. Piedra de *Tizoc*, MNA, México.

En la parte central de la Piedra de *Tizoc* está grabada la imagen en bajorrelieve del *tlahtoani* *Tizoc* (lado izquierdo) con el glifo de su nombre y acompañado de un guerrero enemigo con su topónimo. En la imagen el *tlahtoani* se presenta ricamente y representando a sus dioses principales ya mencionados.

También en la Piedra de *Tizoc* están grabados 15 topónimos: 1. *Culhuacan*, 2. *Tenayuca*, 3. *Xochimilco*, 4. *Chalco*, 5. *Temazulapan* o *Xaltocan*, 6. *Acolman* o *Acolhuacan*, 7. *Tepanhuayan* o *Teaxic*, 8. *Tlatelolco* (*Yanhuitlan*), 9. *Tonatiuhco*,

²⁰ Esther Pasztory, 1998, *Aztec Art*, p.150.

10. *Mixtlan*, 11. *Cuetlaxtlan*, 12. *Matlatzinco* (con la figura de *Tizoc*), 13. *Tochpan*, 14. *Ahuitzilapan*, 15. *Huexotzingo* (*Axocopan*).²¹

Este monumento prehispánico es un excelente ejemplo de representación de su dios tutelar *Huitzilopochtli* y su modelo cultural. Aquí, este *tlahtoani* es *ixiptla* de su dios tutelar y se presenta como guerrero ejemplar conquistando a otros *altepetl*, pueblos.

Asimismo, en la “Piedra de Motecuhzoma” o “Piedra del Antiguo Arzobispado” (figura 7.3), el prototipo se representa como un guerrero al estilo tolteca -que recuerda al representado en el Templo de los Jaguares en Chichen Itzá (Cap.5.2.4), también conquistando a otros pueblos: 1. *Culhuacan*, 2. *Tenayuca*, 3. *Xochimilco*, 4. *Chalco*, 5. *Temazulapan*, 6. *Acolhuacan*, 7. *Tecaxic* o *Tepanoaya*, 8. *Tlatelolco*, 9. *Tonatiuhco*, 10. *Mixtlan*, 11. *Cuetlaxtlan*.²²



Fig.7.3. Piedra del Antiguo Arzobispado (izquierda) y guerrero estilo tolteca (derecha).

²¹ Eduardo Matos Moctezuma, 2012, “La Piedra de *Tizoc* y la del Antiguo Arzobispado” en Eduardo Matos Moctezuma y Leonardo López Luján, *Escultura monumental mexicana*, pp.291-326.

²² *Ibíd.*

En un estudio reciente de la interpretación de la Piedra del Sol, David Stuart destaca el papel histórico del emperador *Moteuczuma II* en su importante papel como actor mítico y cósmico.²³ El autor del artículo “El emperador y el cosmos”, citando las investigaciones anteriores del tema, estudios de Emily Umberger, concluye que se trata de un rey deificado, *Moteuczuma Xocoyotzin*, encarnado o asumiendo la identidad sobrenatural del patrón mexica *Huitzilopochtli*.²⁴

En la parte superior del círculo interior de la Piedra del Sol (figura 7.4) se encuentran la *Xiuhuitzollí* y la fecha calendárica 1 *Tecpatl*. El primero simboliza al *tlahtoani* mexica, *Moteuczuma Xocoyotzin*, y el otro, el día del *tonalli* del dios tutelar *Huitzilopochtli*.



Fig. 7.4. Piedra del Sol (detalle), MNA, México. David Stuart, 2018, “El emperador y el cosmos”, *Arqueología Mexicana*, núm. 149, p.21.

En los monumentos pétreos prehispánicos como el *Teocalli de la Guerra Sagrada*, *Piedra de Tizoc*, *Piedra del Antiguo Arzobispado* y *Piedra del Sol*, el *tlahtoani* mexica se representó como el modelo ejemplar o el primer guerrero para el pueblo mexica a través de la imagen (*ixiptlayotl*) del dios tutelar y del modelo primordial de la tradición náhuatl.

²³ David Stuart, 2018, “El emperador y el cosmos”, *Arqueología Mexicana*, núm. 149, p.21; 2021. *King and Cosmos. An Interpretation of the Aztec Calendar Stone*.

²⁴ *Ibid.*, p.24.

7.2.2. El recuerdo de los guerreros ejemplares

Entre los mexicas antiguos existían muertes floridas y dichosas. En algunos cantos y relatos se encuentran los nombres de los guerreros ejemplares. Al mencionar sus nombres, en los rituales, los hacían revivir y mantenerse en el presente. Entre ellos, revisaremos los relatos de *Huehue Tlacahuepan*, quien murió capturado en Chalco y otros dos guerreros muertos en la batalla contra los de *Huexotzinco*, *Ixtlilcuechahuac* y *Tlacahuepantzin*.

La muerte ejemplar de *Huehue Tlacahuepan*

Huehue Tlacahuepan, primo hermano de *Moteuczoma Ilhuicamina*²⁵ y valiente guerrero mexica con alto rango, *Ezhuahuacatl*,²⁶ se suicidó en circunstancias muy particulares. Al ser tomado prisionero en la guerra contra los chalcas, después de haber pedido que se elevara un palo en la plaza, se mató por despeñamiento.

El autosacrificio de *Tlacahuepan* determina, mágicamente, la futura sumisión de los chalcas a México-Tenochtitlan.²⁷ En la cruel batalla que los chalcas dieron a los mexicas entre *Amecameca* y *Tepupula*, murieron tres hermanos del Rey de México, y al fin los chalcas fueron vencidos.²⁸ En los documentos coloniales -sobre todo *La historia* de Diego Durán, *Crónica mexicana* de Tezozomoc y *Relaciones* de Chimalpahin- describen detalladamente el asunto histórico.

²⁵ Diego Duran, 1995, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, I, p.196.

²⁶ *Ibíd.*, p.148.

²⁷ Patrick Johansson, 2014, "Nenomamictiliztli. El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico", pp.88-90.

²⁸ Diego Duran, 1995, *ibíd.*, cap.XVII, pp.195-196.

La guerra en que más dificultad tuvo fué la de la provincia de *Chalco*, porque como queda dicho era gente casi tan valerosa como los mexicanos, y assí estuvieron mucho tiempo en rendirlos: acaescieron en esta guerra grandes hechos y valentías de prodigios extraordinarios, entre los quales fué uno muy digno de memoria; porque acaeció que habiendo preso los de *Chalco* algunos mexicanos fué entre ellos un hermano del Rey, al qual en su modo y autoridad conocieron que era tal persona, y teniéndole preso los de Chalco le quisieron elegir por su Rey, y dándole la embajada hizo donaire dello y respondió que si querían que fuesse su Rey le trujessen el madero mas alto que hallassen y arriba le pusiesen un tablado. Los de Chalco, pensando que era modo aquel para ser ensalzado por su Rey, obedecieron y pusieron en la plaza un madero altísimo y en la cumbre un tablado donde se subió este hermano del Rey mexicano, y abajo, al pié del madero hizo poner á los demas mexicanos que habian captivado con él, y puesto en la cumbre con unas flotes en la mano estaban atentos todos los de Chalco a ver que les diría, y él comenzando á cantar y bailar, habló con sus compañeros diciéndoles.²⁹

“Oh valerosos mexicanos, á mí me quiere hazer su Rey esta gente; nunca permitan los dioses que yo me pase á los extraños, haziendo traicion á los mios, porque no lo lleva de suelo ni generoso de vuestros enemigos: y porque tomeis ejemplo en mí, mirad como yo hago;” y diciendo esto se arrojó de la cumbre abajo, y hizoce pedazos. Quedáronse espantados y asombrados los de chalco.³⁰

²⁹ *Códice Ramirez*, 1987, pp.63-64.

³⁰ *Ibíd.*, p.64.



Fig. 7.5. Suicidio (*Nenomamictiliztli*) de *Huehue Tlacahuepan*, Durán I, lam.16.

“Hubo entre todos principales y señores chalcas grande alboroto entre ellos, y dijeron: ¿qué es esto que sobre nosotros ha hecho *Tlacahuepan*, que nos echó á todos á dormir de sueño mortal, y que nos hemos de perder, y ser esclavos y vuestros y vasallos de los mexicanos?”³¹

Durán menciona a los guerreros mexicas con sus nombres y rangos militares: *Tlacaelel* como *Tlacochealcateuctli*, *Moteuczoma Ilhuicamina* como *Tlacatecatl* y *Tlacahuepan* como *Ezhuahuacatl*.³² Según el autor, el tercer rango militar, *Ezhuahuacatl* se compone de *eztli*, sangre y *uauana*, arañar ó arrasguñar, que quiere decir el derramador de sangre, arañando ó cortando.³³ En lengua náhuatl, *Chimalpahin* explica claramente la situación de denominar a *Tlacahuepan* como *Ezhuahuacatl*.

Auh yn ontepehuato Coyohuacan mexica pipiltin yn ohuالمocuepque y huehuentin otiyacauhtito, niman yc moteuhctocamacaco: yn Tlacaeleltzin tlacochealcocatl mochiuh yn itlahtocatoca, oncan in quicauh ynic atecpanecatl

³¹ *Crónica Mexicana*, 1987, p.297.

³² Diego Durán, 1995, *ibíd.*, p.148.

³³ *Ibíd.*, p.153

*catca; yn Huehue Moteuhcçomatzin Ylhuicamina ytoca tlacateccatl mochiuh yn itlahtocatoca; auh yn Huehue Tlacahuepan ytoca yezhuahuacatl yn itlahtoca; yn Cuatlecouatl ytoca tlillancalqui yn itlahtocatoca; yehuantin in yn tlahtoque nahuintin yn quinanamiquizque tlahtohuani Ytzcohuatzin.*³⁴

Los nobles mexicas fueron a conquistar a *Coyohuacan* y regresaron (3 ácatl, 1431), se habían mostrado muy valerosos. Y luego se les otorgaron títulos señoriales: *Tlacaeltzin* tomó el título de *tlacochcalcatl* y dejó el de *atecpanecatl*; *Huehue Mocteuçomatzin Ilhuicamina* tomó el título de *tlacateccatl*; *Huehue Tlacahuepan* tomó el título de *ezhuahuacatl* ; y *Cuatlecohuatl* tomó el título de *tlillancalqui* ; estos cuatro señores debían asistir al *tlatohuani Itzcohuatzin*.

La muerte en campos de batalla

Además del caso conocido de *Huehue Tlacahuepan*, en *Cantares Mexicanos* se mencionan varias veces nombres de guerreros caídos heroicamente en batalla. Entre otros, los dos guerreros mexicas nobles, *Ixtlilcuechahuac* y *Tlacahuepantzin*. El primero, séptimo hijo del *tlahtoani Axayacatl*, y el otro, hermano del *tlahtoani Moteuczoma Xocoyotzin*, murieron en combates contra los de *Huexotzinco* en el año 3-caña, correspondiente a 1495.

*Aztayhuixochitl oncuepontoc
ye oncan ycahuaca
ontlatohua yehuaya yn quetzalayachtototl Ixtlilcuechahuac
teocuitlaxochitototl yn Tlacahuepantzin
patlantonemi
o ach in ye iuhcan cuicaxochithualli imanican na ohuaya.*³⁵

³⁴ Chimalpahin, *Séptima Relación*, 164v, 165r en *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacan*, edición de Rafael Tena. Traducción propia.

³⁵ *Cantares mexicanos*, 2011, *Yaocuicatl*, fol.64r, *Cantares mexicanos II*, tomo 2, edición de Miguel León-Portilla, pp. 932-935.

Flores cual plumas de garza están brotando,
allá gorjea,
canta el precioso pájaro sonaja, ***Ixtlilcuechahuac***,
ave de flores de oro, ***Tlacahuepantzin***,
andan revoloteando,
en donde está el patio de los cantos floridos.

Aço tle nelli hueh,
ahmo itla in topatiuh
yhuan a ayyahue y ça ye xochitl onnenenecoya elehuilo ya
xochiamicohua yehuaya
çan ahuilizmicohua yeehuaya
Tlacahuepantzin y Ixtlilcuechahuac
*y huixahue yao hayyo hohui.*³⁶

¿Acaso algo es verdadero?
¿Nada es nuestro precio?
Sólo las flores son deseadas, anheladas.
Hay muerte florida,
hay muerte dichosa,
la de ***Tlacahuepantzin*** e ***Ixtlilcuechahuac***.

Ye hueli a ho iztac quauhtli maponpoyahua
yehuaya ye quetzaltototl oo ye tlauhquechol
y mopopoyauhque ilhuicatl ytic aya
Tlacahuepantzin y Ixtlilcuechahuac
*y huixahue yao hayyo hohui.*³⁷

Resplandece el águila blanca.
El ave quetzal, el *tlauhquechol*,
brillan en el interior del cielo,
Tlacahuepantzin, Ixtlilcuechahuac.

³⁶ *Ibíd*, tomo 2, pp.1016-1017.

³⁷ *Loc. cit.*

7.2.3. Reproducción del modelo ejemplar en rituales

En la vida con el modelo cultural lo más importante es la asimilación de su prototipo e incorporarlo a sí mismo. Los modelos ejemplares del prototipo de su historia se conmemoraban grabados en monumentos o en la memoria de los que hemos estudiado en los casos del *tlahtoani* y de los guerreros en el apartado anterior.

Los mitos se reproducían constantemente en los rituales. Por ser repetidos y recitados mantienen el significado de los mitos. Los cantos se ejecutaban en un performance. En este sentido los himnos sagrados, *teocuicatl*, desempeñaban un papel importante en el mundo náhuatl.

Por lo tanto, en este apartado analizaremos dos himnos sacros en torno al Sol: *Huitzilopochtli icuic* y *Huitznahuac yaotl icuic*. Nuestro estudio del saber y el modelo cultural se enfoca en el tema de *Huitzilopochtli*, *Tonatiuh Yaotequihua*. De acuerdo con nuestro estudio, *Huitzilopochtli* fue un concepto personificado como el Sol naciente caracterizado como un guerrero joven. En este sentido, con el esquema de imagen conceptual de *Huitztli* interpretaremos dos cantos sagrados.

Dos cantos sacros en torno al Sol:

Huitzilopochtli icuic* y *Huitznahuac yaotl icuic

Para entender el *teocuicatl* se requiere poner mucha atención en la sensibilidad del texto y el contexto del náhuatl clásico que rodea la palabra para que no pierda su sentido exacto. El estudio de las concepciones, principalmente en sus raíces, *nelhuayotl*, implica o entraña la comprensión de la etimología náhuatl en su contexto filológico. Debido al alto grado de codificación del idioma náhuatl clásico, la mayoría de los textos antiguos están tejidos con símbolos verbales, lo que hace necesario comprenderlo en su contexto cultural. A

continuación se muestra un fragmento de la obra de Ruiz de Alarcón traducido literalmente al castellano con la intención de ilustrar cómo se traduciría el náhuatl sin atender a las características contextuales y de sentido ya señaladas.

*Tlacuel tlaxihuallauh, tlatlāhuic chichimecatl, canican ýcac tlamacazqui cēatl ytonal anquitlātizō anquipòpolozque tleyn ticmati tlatlāhuic chichimecatl? Ca nican nicyōlitiz ý nohueltiuh yztac cihuatl.*³⁸

¡Vamos! Ven, chichimeca bermejo. Aquí está erguido un dador cuyo *tonal* es uno-agua. Vosotros lo quemareis, lo consumareis. Tú, chichimeca bermejo, ¿qué sabes? Aquí daré vida a mi hermana mayor, mujer blanca.

Estas expresiones son muy simbólicas y estilizadas, o mejor aún disfrazadas. No deben leerse simplemente sin re-interpretarlas en su texto y contexto náhuatl. Si se logra lo anterior, el texto quedaría de la siguiente manera:

“¡Vamos! Ven, hacha mía. Aquí está un árbol. Con mi mano y tú, el hacha, lo cortarán, lo quemarán. Prepararé cal blanca, le daré vida.”

Re-interpretadas en su contexto, el hablante quiere preparar cal y necesita leña para su horno. En el momento de cortar un árbol, el leñador, también calero, ofrece una oración o un conjuro. Las palabras citadas son de *nahuallahtolli* - en la literatura náhuatl es un subgénero de *tlahtolli*- que se distingue como palabras disfrazadas o palabras de los nahuales. Puede suceder que el pasaje citado difícilmente se entendería sin conocer su contexto náhuatl. A su vez, las palabras

³⁸ Hernando Ruiz de Alarcón, 1629, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, Tratado segundo, Cap. V, p.158. Traducción propia.

configuradas de manera simbólica, como íconos verbales, se necesitan decodificar en su contexto para que muestren su manera de codificarse, o sea, que revelen su código cultural.

Las palabras rituales son disfrazadas, como lo indica etimológicamente el término, *nahualtahtoli*. Asimismo, este fenómeno se presenta con cualquier texto en náhuatl clásico como “Cantares mexicanos”, “Himnos sacros”, “*Huehuehtlahtoli* ” e incluso algunos textos mito-históricos, “Leyenda de los Soles”, “Anales de *Cuauhtitlan*”, etc. Lo que este trabajo quiere destacar es la importancia del esquema de imagen conceptual, incluyendo su iconografía e iconología ya sea verbal y/o gráfica.

Los cantos sagrados se encuentran en el *Códice Florentino*, Lib. II, fol. 137r. Además, en el *Códice Matritense*, *Huitzilopochtli icuic* tiene explicaciones con notas en náhuatl en cada frase y sus significados. En estudios previos la interpretación varía considerablemente. En muchos casos, para interpretarlos es muy importante paleografiar fielmente el texto y hacerlo comprensible. El significado varía considerablemente dependiendo de la división entre palabras y la identificación de algunas letras.

Realizamos las paleografías del canto *Huitzilopochtli icuic* con sus notas, puntuaciones y divisiones como se encuentran en el *Manuscrito Matritense del Palacio Real*.

Vitzilopochtli icuic (Paleografía)

*Vitzilopuchi, yaquetlaya, yyaconay, ynohvihi
hvia: anenicuic, toçiquemitla, yya, ayya, yya
yyovia, queyanoca, oyatonaqui yyaya, yya
yyo.*

q.n.

*Jinivitzilopochtli ayacnovivi, i, ayacnechnene
vilia, ayac iuhqui, inihqui. anenicuic, i,
amocanēnonicujc. ŷ quetzallj inchalchiviti
inixquich ynotlatquj, tociquemiti / queyanoca
oyatonaqui. id est. onocatonac onocatlatvic.*

*Tetzaviztli yamixtecatl, ceymocxi pichavazteca
tla pomaya, ovayyeo, ayyayye.*

q.n.

*Tetzaviztli. idest oquintetzviato. inmixtureca
inicoquiyaochiuhque: oquimanjlito inimic
xi nopichavazteca, ioā inmixtureca*

*Aytlaxotla tenamiti yvitli macoc mupupuxo
tiuh, yauhtlatoaya, ayya yyo, noteuh aya
tepanquizqui mitoaya*

*Ay tlaxotla tenamiti. q.n. quitopeoa inin
tena inaquiq ~ yauchivallo. ivitli macoc. q.n.
oncā quitema intiçatli, iniviti, mopopuxo
tiuh, yautlatoaya. q.n. inicmopupuxoticalaqui
yauc, ioā q.n. yevati quitemoca ŷyauyuti
quitemacevaltia. tepanquizqui mitoaya q.n.
yehuati quichioa yauyuti.*

*Oyayeva velmamavia, ytlaxotecati teutla, teuh
tlamillacatzoaya, itlaxotecati teutla, teuh tla mi
lacatzoaya.*

*Oyayeva velmamavia. q.n. çanocmoma
mauhtiaya inayamomochiva yauyuti. teuh
tla milacatzoaya. q.n. ŷ olin in opeuh yau
yuti. aocac momamauhtiaya iniquac yeteuh
tli moquetza ŷoteuhtica tlayoac.*

*Amanteca toyavā xinechon centlalizquia,
yçalipā yautiva xinechon centlalizqui.*

*Amanteca toyauā. q.n. yniyaoā ynaqui
que incan̄ omocentlaliq̄ caincalipā ȳ yauti
oa ca tlatlaz ynincal.*

*Pipiteca toyavan xinechoncentlalizqujvia;
ycalipan yautiva xinechon centlalizquj.*

*Yni pipiteca toyaoā xinechōcentlalizq̄. q.n.
yn pipiteca yyaoā mochiuhq̄ ȳ calla in,
mochioa yauyutl incalipā.
(Códice Matritense del Real Palacio, fol. 273 v.)*

Luego normalizamos el canto paleografiado en forma comprensible y lo interpretamos. La traducción al español la hemos basado en los estudios realizados en los capítulos anteriores, en el análisis etimológico y gramatical de los términos y su comprensión en su contexto histórico-cultural.

Huitzilopochtli icuic³⁹

*Huitzilopuchtli yaquetl(aya)
y (y)ac[c]onay y no(hui)huihuia
Anen[n]ic[c]uic, toz(i)quemtl(a) iya aiya iya iyo huiia
Quey(a) noca o(ya)tonaqu(i) iya ya iya iyo*

*Huitzilopochtli es el guerrero.
¿Quién lo hace como yo?
No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas, iya ayya iya iyohuia.
Así, ya por mí salió el Sol, iya ya iya iyo.*

*Tetzahuiztli ya mixtecatl cey mocxipichavazteca
tlapo ma ya ohua iyeo aiya iye.*

³⁹ Normalización y traducción propias.

Es tiempo de presagios.
Mixtecatl ya estaría atemorizado todo por sus pies.
Se consultó para que fuera, *ohua iyeo aiya iye*.

Ay tlaxotla tenamitl ihuitli macoc
Mopopoxotih yauhtlatoaya aiya iyo
noteouh aya tepanquizqui mitoaya

Ay! El muro destruye. Se ha dado la pluma.
Va reventando el jefe de guerra, *aiya iyo*.
Mi dios, *aya!*, se decía el defensor de la gente.

Oya yeva huel mamahuia
y tlaxotecatl teutla teuhtla milacatzoyaya
y tlaxotecatl teutla teuhtla milacatzoyaya.

Ya atemoriza mucho.
Los pisoteados se revuelcan entre polvos.
Los pisoteados se revuelcan entre polvos.

Amanteca toyaohuan
xinechoncentlalizqui huia,
ycal ipan yautihua
xinechoncentlalizqui.

Los *amantecas* son nuestros enemigos.
Reúnanse conmigo, *huia*.
En sus casas se hace la guerra.
Reúnanse conmigo.

Pipiteca toyaohuan
xinechoncentlalizqui huia;
ycal ipan yautihua
xinechoncentlalizqui.

Los *pipitecas* son nuestros enemigos.
Reúnanse conmigo, *huia*.
En sus casas se hace la guerra.
Reúnanse conmigo.

El canto *Huitzilopochtli icuic*, se entonaba por un joven guerrero vestido de *Huitzilopochtli*. En la primera parte se canta un ceremonial en honor al Sol naciente. El cantante, ataviado como el dios Sol y el joven guerrero declarará: “*Huitzilopochtli* es el guerrero”, el guerrero (*yaquetl*) es el que va delante de los demás.

Huitzilopochtli es el guerrero.

¿Quién lo hace como yo?

No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas.

Así, ya por mí salió el Sol.

En la siguiente parte, el cantor pronuncia una batalla, ya está un presagio y los enemigos están asustados. Los gritos se elevan, *johua iyeo aiya iye!*

Es tiempo de presagios.

Mixtecatl ya estaría atemorizado todo por sus pies.

Se consultó para que fuera, *ohua iyeo aiya iye*.

Para esta estrofa el Dr. van Zantwijk ofrece una interpretación interesante en el artículo, “Los dos himnos en honor de *Huitzilopochtli*”, aprovechando la experiencia de haber vivido en Milpa Alta, Ciudad de México. El autor relaciona el canto con el escenario de “cómo se despierta en el momento en que se levanta el Sol.”⁴⁰ La traducción que ofrece van Zantwijk es la siguiente: “El portentoso que origina en región de nubes, // uno es tu pie // habitador de la región fría // se abrió tu mano (brazo)”.⁴¹

⁴⁰ Rudolph van Zantwijk, 2017, “Los dos himnos en honor de *Huitzilopochtli* y sus implicaciones rituales, históricas y sociales”, p.59.

⁴¹ *Ibid.*, p.58.

Comparando esta interpretación con la nuestra, parece otro texto. Aun siendo el mismo texto, si se coloca en un marco proposicional distante, se puede interpretar de manera diferente. Como hemos demostrado en el caso de la palabra “izquierda”, el significado es totalmente diferente según el modelo cognitivo idealizado.

El canto continúa describiendo la escena del campo de batalla, muros de guerreros, enrollados en polvos, jefes de guerra y enemigos asustados.

Se destruye el muro. Se ha dado la pluma.

Va reventando el jefe de guerra.

Mi dios, se decía el vencedor de la gente.

Ya atemoriza mucho.

Los pisoteados se revuelcan entre polvos.

Los pisoteados se revuelcan entre polvos.

El canto convoca a los enemigos, *amantecas*, *pipitecas* y termina aludiendo a la victoria repitiendo la misma estrofa pudiéndose cambiar los nombres de sus enemigos.

Los *amantecas* son nuestros enemigos.

Reúnanse conmigo.

En sus casas se hace la guerra.

Reúnanse conmigo.

Los *pipitecas* son nuestros enemigos.

Reúnanse conmigo.

En sus casas se hace la guerra.

Reúnanse conmigo.

Este himno puede pertenecer al guerrero mexicana, al jefe o noble de sociedad. Es un canto en honor a *Huitzilopochtli*, un canto de un joven guerrero disfrazado de dios Sol naciente. Un guerrero ataviado revive el mito a través de una actuación de su dios tribal, el prototipo.

Para la interpretación del canto, *Huitznahuac yaotl icuic*, primero hicimos la paleografía tal como se encuentra en el *Códice Matritense del Palacio Real*. En seguida lo normalizamos para su interpretación y, por último, realizamos la traducción al español.

Vitznaoac yautl icujc (paleografía)⁴²

*Ahvia tlacochcalco notequioa ayayvi
noc aquiatlacatl yanechyapinavia, aya
ca nomati nitetzavitli, avia, ayaca no
mati niya, yautla, aquitoloc tlacoch
calco notequioa, ivexcatlatoa ay nopil
chã.*

*Jhiyaquetl tocuilehcatl quaviquemitl
nepapanoc vitzetla*

*Hvia oholopa telipuchtla, iviyoc ÿ no
malli yenimavia, yenimavia, yviyoc
ÿ nomalli*

*Hvia vitznavac telipuchtla iviyoc, ÿ
nomalli, yenimavia, yenimavia, yvi
yoc, ÿnomalli*

*Hvia ytzicotla telipuchtla, iviyoc ÿ
nomallj yenimavia yenimavia yviyoc
ÿ nomallj.*

*Vitznavac teuaqui machiyotla tetemo
ya, ahvia oyatonac yahua, oyatonac
ya machiyotla tetemoya.*

*Tocuiltila teuaquj, machiyotla tetemo
ya, ahvia oyatonac yahvia oyatonac
via machiyotla tetemoya.*

⁴² *Códice Matritense del Palacio Real*, 1906, fol. 274r. Paleografía propia.

Huitznahuac yaotl icuic (normalizado)⁴³

*Ahuia tlacochcalco
notequihua aya ihuiyoc
aquiya tlatatl ya nechypinahua
aya ca nomati nitetzahuitl i avia
aya ca nomati niya yautla
aquitoloc
tlacochcalco
notequihua ivexca tlatoa
ay nopilchan.*

*Jhi yaquetl tocuilehcatl
Quaviquemitl nepapanoc vitzetla*

*Hvia oholopa telipuchtla
ihuiyoc in nomalli
ye nimahuia,
ye nimahuia
ihuiyoc in nomalli*

*Hvia huitznahuac telipuchtla
ihuiyoc in nomalli
ye nimahuia,
ye nimahuia,
ihuiyoc in nomalli*

*Hvia ytzicotla telipuchtla,
ihuiyoc in nomalli
ye nimahuia
ye nimahuia
ihuiyoc in nomalli*

*Uuitznavac teoaqui machiyotla tetemoya,
ahvia oyatonac
ahuia oyatonac
ya machiyotla tetemoya.*

*Tocuiltila teuaquj machiyotla tetemoya
ahvia oyatonac
yahvia oyatonac
via machiyotla tetemoya.*

⁴³ Normalización propia.

Canto de guerrero solar (traducción)⁴⁴

Ahuia! En *Tlacochoalco*
mi capitán está emplumado.
¿Qué persona me hace avergonzar?
Yo soy el portento mismo. *Ahuia!*
Yo mismo voy a la guerra.
¿A quién se ha mencionado?
En *Tlacochoalco*
su grandeza habla mi capitán.
Ay! Mi honorable hogar.

El jefe guerrero es *Tocuiltecatl*.
Ropaje de águila está entrepuesto con espinas.

Huia! Entre los mancebos de *Oolopan*,
está emplumado mi cautivo.
Yo temo.
Yo temo.
Está emplumado mi cautivo.

Huia! Entre los muchachos surianos,
está emplumado mi cautivo.
Yo temo.
Yo temo.
Está emplumado mi cautivo.

Huia! Entre los muchachos de *Tzicotla*,
está emplumado mi cautivo.
Yo temo.
Yo temo.
Está emplumado mi cautivo.

El Sol entra en *Huitznahuac*, la señal descende.
Ahuia! «El sol salió».
Ahuia! «El sol salió».
La señal descende.

⁴⁴ Traducción propia.

El Sol entra en *Tocuilan*, la señal desciende.

Ahuia! «El sol salió».

Ahuia! «El sol salió».

La señal desciende.

El canto se divide en tres partes. La primera es la iniciación con una estrofa larga. El cantor joven guerrero evoca que su jefe se emplume en *Tlacochealco* y una participación pronta en la guerra. La siguiente parte comprende desde la segunda estrofa hasta la quinta. El guerrero novato refiere con más detalle lo que mencionó en la estrofa anterior y propone el asunto de cautivos de guerra. Por insinuar los posibles cautivos de *Oolopan*, *Huitznahuac* y *Tzicotla* alude al sacrificio. La tercera parte se compone de dos últimas estrofas proponiendo la señal (*machiyotl*) de los sacerdotes y aclara la salida del Sol, en la voz del pretérito: *ahuia oyatonac*, o (grafema del pasado) + *ya* (instrucción de epéntesis en sentido pasado) + *tona* (verbo de irradiar el Sol) + *c* (grafema de pretérito).

Este es también un canto en torno al Sol y a la guerra como *Huitzilopochtli icuic*. El canto de *Huitzilopochtli* pertenece al guerrero mexica de alto rango en tanto que el canto de *Huitznahuac yaotl icuic* se dedica, más bien, a las categorías menores.⁴⁵

Relacionando el *Huitznahuac yaotl icuic* con el nacimiento de *Huitzilopochtli* en *Coatepec*, los *huitznahuas* eran homólogos de los *mimixcoas* de la tradición antigua de *Mixcoatl*. En el capítulo anterior mencionamos que la diosa lunar *Coyolxauhqui* se había ataviado con la insignia *huitznahuayotl* como la nariguera y la orejera. Este sintagma *huitznahuayotl* en el sentido semántico de los marcos no indica simplemente una espina o púa sino que es la púa esplendorosa de *tonametl*, maguey como rayos solares.

⁴⁵ Rudolph van Zantwijk, 2017, *op.cit.*, pp.55-71.

En el esquema de imagen conceptual del náhuatl clásico, *huitztli* perfila hacia los rayos solares, lunares y también estelares como flechas o lanzas. Estas armas volátiles insinúan a *quecholli*, plumas (*mamaztli*) de ciertos pájaros, que indican a los mismos animales en antonomasia y luego en sentido metafórico alude a la misma arma, flecha o lanza (Cap.5.2.3.).

En este esquema de imagen, por excelencia, quien posee mejores armas debe ser el astro máximo en la tradición náhuatl antigua. Dentro de este marco *huitznahuac yaotl* indica el guerrero en torno al Sol. Por eso, el canto *Huitznahuac yaotl icuic* se comprende como un “Canto de guerrero solar” en lugar de “Canto de guerrero sureño” o “Canto del enemigo del Sur”, en congruencia con el canto de un guerreño novato con honor de ser militante solar.

El canto inicia elevando un grito, “¡Ahuia!” y continua “En *Tlacochealco* está emplumado mi jefe”. Este *tlacochealco* podría entenderse y traducirse como simple “armería”, aun así ¿cómo abarcar todo lo que alude el esquema de imagen conceptual náhuatl: armas volátiles como rayos de los astros e implicación metafórica de *quecholli*? Es tan solo el inicio para la comprensión del saber y del modelo cultural a través de los modelos cognitivos en la episteme náhuatl prehispánica.

La forma de vivir siguiendo el modelo ejemplar cultural conlleva una actitud mimética que tenía un significado ontológico en la que las actividades cotidianas tendrían vínculos directos con los seres divinos o sagrados. Como mencionó Mircea Eliade,⁴⁷ incluso las cosas cotidianas como la nutrición y las actividades sexuales pueden representar lo sagrado. Los seres y valores se funden en los fenómenos de la existencia. Esta manera de pensar se puede calificar como mimética, en la que se obtiene el sentido por la imitación axio-ontológica.⁴⁸

⁴⁷ Mircea Eliade, 1998, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, pp.34-39.

⁴⁸ Axio-ontológico viene de axiología, teoría de los valores, y ontología, el ser en general, metexis.

Es por eso que la mimesis tiene un vínculo entre el modelo y las prácticas para llevar la vida en este mundo, *tlalticpac nenemiliztli*. Este modo predomina en todos los seres, incluso se puede decir que el prototipo cultural determina el carácter individual y social. La ausencia de este modelo, o bien el significado mítico con modelos ejemplares, no asume su sentido. El modelo externo e interiorizado, se reproduce miméticamente, en la vida cotidiana, adquiriendo más sentido en el mundo existencial.

Capítulo 8. El modelo cognitivo y la episteme náhuatl prehispánica

*auh quē onoz in maceoalli, quen manjz in tlalli, tepetl,
quen onoaz, tlê tlatqujz, tlê tlamamaz, tleh tlavicz,
tlê tlaotlatoctiz, tlê machiotl, tlê octacatl iez,
tlê neixcujtilli iez, tlê itech pealoz, tlê ocutl tlê tlaujlli
mochioaz.¹*

Cómo vivirá la gente, cómo permanecerá la tierra, el cerro,
cómo permanecerá, qué es lo que llevará, qué es lo que cargará,
qué es lo que guiará, qué es lo que hará seguir el camino,
qué dechado, qué medida será, qué ejemplo será,
junto a qué se iniciará, qué tea, qué luz será.

La historia “ejemplar” es ahistórica, es decir, es aquella en la que los sucesos históricos se desvanecen en modelos cognitivos. En este apartado revisaremos los relatos históricos de los mexicas para definir los modelos cognitivos en las condiciones existenciales en el carácter étnico y político. Para localizar la conciencia de la historia ejemplar del pueblo mexica, es necesario acudir directamente al campo epistémico del pueblo mismo y analizar los textos en su contexto mito-histórico.

¹ *Códice Florentino*, 1979, lib. X, fol. 141v -142r. Traducción propia.

8.1. El relato “ejemplar” y la reconstrucción del pasado

Con el tiempo los sucesos humanos se diluyeron en el pasado. La reflexión sobre los hechos acaecidos trae consigo la conciencia del tiempo, la cual induce a la memoria y al recuerdo. Aun así, no es posible recordar todo el pasado o memorizarlo; por eso surge el problema de adquisición de los criterios para lograrlo.

En náhuatl el tiempo, *cahuitl*, deriva del verbo *cahua*, “dejar”, de ahí que *cahuitl* es “lo que se deja o queda”. De acuerdo al Dr. León-Portilla, para el pensamiento náhuatl, el tiempo va dejando un sedimento.² Esta conciencia temporal recuerda al Sol *Tonatiuh* como regente del espacio-tiempo (Cap.5.1).

La historia se basa en un eje temporal: “El que investiga sobre el pasado toma ante todo conciencia de que el objeto de su atención no es algo estático o fosilizado sino que se sitúa en el tiempo, más precisamente en momentos determinados del tiempo”.³

La conciencia del tiempo, sobre todo de la memoria y del recuerdo se relaciona con la concepción histórica. En este sentido, “La historia es la memoria colectiva, el almacén de la experiencia a través de la cual la gente desarrolla un sentido de su identidad social y su futuro próspero”.⁴

Para comprender a los antiguos y su tradición es necesario suponer una ruptura epistemológica, ya que los “sucesos” fueron percibidos como un texto en el sentido de la otredad. Especialmente, para nosotros “es mucho más difícil comprender en qué medida gestos fisiológicos, tales como la nutrición o acto sexual, o ideogramas tales como el del año pueden reivindicar el mismo título

² Miguel León-Portilla, “El tiempo y la historia”, en *El historiador frente a la historia. Corrientes historiográficas*, p.62.

³ *Ibíd.*, p.57.

⁴ John Tosh, 1994, *The Pursuit of History*, p.1.

(hierofanía)".⁵ Las palabras de Eliade acerca de esta ruptura entre el mundo antiguo y el moderno, en un encuentro de dos epistemes en la dimensión vertical, son más evidentes cuando menciona que "una de las principales diferencias que separan al hombre de las culturas arcaicas del hombre moderno, reside precisamente en la incapacidad en que se encuentra este último de vivir la vida orgánica (en primer lugar la sexualidad y la nutrición) como un sacramento".⁶ No obstante Eliade resalta la importancia de las similitudes generales de los rasgos culturales, ya que las diferencias son menos importantes,⁷ y en este sentido, respecto a la ontología antigua del mundo náhuatl, se pone mayor atención a su forma autóctona.

En la historia existen algunas discontinuidades entre epistemes. Podría objetarse que las palabras antiguas en ciertas comunidades indígenas nahuas aún mantienen la continuidad. Es cierto. Aun así estas palabras y costumbres cotidianas son únicamente huellas epistémicas de la antigüedad, porque la forma de concebir el mundo estaba codificada por el lenguaje simbólico. Esta forma corresponde a la dimensión espiritual, conformada por la religión y la ideología, ya que en la evolución de una cultura, lo comprimido y lo abstracto aumentan acumulándose de acuerdo con las pautas sociales .

La comunidad lingüística contiene una temporalidad que se consigue con la pauta acordada y acumulada que anula al lenguaje con el silencio. Almacenando el sigilo, aumenta la eficiencia del lenguaje, pero esta eficiencia lingüística es para los que dominan la regla. Los *pipiltin* están a cargo de guardar los recuerdos, las palabras y cuidar los libros, los *amoxtli*. El lenguaje de este grupo minoritario, los *tecpillahtolli*, no es continuo -a causa de la

⁵ Mircea Eliade, 1995, *Tratado de historia de las religiones*, p.54

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*

conquista.⁸ Así, la dificultad de exégesis de la cultura antigua se deriva de esta discontinuidad de pauta acumulada, implícita, durante milenios en el lenguaje de *tecpillahtolli*, intervalo lleno de experiencias en el espacio-tiempo epistemológico.

A esta discontinuidad pertenece la estratificación epistemológica. Lo más importante subsiste en el tejido cultural mismo, o sea, cuando se codifica un orden cultural, se omiten las pautas que tienen en su conciencia común. Por eso, se contraen las concepciones más abstractas y simbólicas, que contienen conocimientos tácitos en significantes vacíos. Con este silencio la codificación se hace más eficaz. El antiguo mundo náhuatl compartía la forma productora de *in tllili in tlapalli*, la sabiduría en su metáfora conceptual.

Lo que queremos indicar es el silencio que queda desvanecido detrás del alfabetismo latino, la pauta implícita que se hallaba en el modo inherente en su tejido cultural. Los *tlamatinime* eran los principales usuarios de los libros, eran funcionarios en *tecpán*, los sacerdotes en *teopan*, y también guías en las labores agrícolas, comerciales y las guerras.

*Auh in quitzticate, in qujpouhticate, in qujtlatlazticate in amoxtlj, in tllili, in tlapalli in tlacujloli quitqujticate. Ca iehoantin techitqujticate, Techiacana, techotlatoltia.*⁹

Los que están mirando (leyendo), los que cuentan (o refieren lo que leen) los que despliegan (las hojas de) los libros, la tinta negra, la

⁸ En la historia estructural se pone más atención en la continuidad. Por ejemplo, F. Braudel en su libro magistral, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, investiga la historia poniendo más importancia en las situaciones geográficas que en los sucesos; el término braudeliano es “larga duración”. En el estudio mesoamericano, podríamos mencionar las obras del doctor Alfredo López Austin. En su artículo “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp.47-65, se observa muy claramente su postura respecto a esta idea.

⁹ *Coloquios y Doctrina cristiana*, 1986, pp.140-141.

tinta roja, los que tienen a su cargo las pinturas. Ellos nos llevan, nos guían, dicen el camino.

Entre los antiguos nahuas se registraban los acontecimientos mediante un drama. Los hechos en su conjunto eran representados, con música y danza, utilizando atavíos de dramaturgia en un *performance*. Pero, los frailes españoles, a partir de los informantes indígenas -los *tlamatinime* - sacaron únicamente palabras en el alfabeto latino: “Pues lo pictórico, de lo cual la escritura es sólo una parte, desde sus inicios fue capaz de transcribir cualquier otra cosa diferente al <lenguaje articulado>”.¹⁰

“Seguir el camino del código” -*amoxohtoca*- implicaba “des-codificar” su contenido. En tal proceso “se hacía oír” lo que con glifos y pinturas expresaba el libro. La oralidad, con raíces en la antigua tradición, podía enriquecer a veces la evocación, estimulada por lo representado en el código. Quiero decir con esto que las “lecturas” del código podían tener variantes.¹¹

En el caso del historiador su interés es integrar una imagen coherente de las antiguas culturas de Mesoamérica. La tarea es diferente al pretender integrar una visión coherente de acontecimientos pretéritos.¹² La historia y la ficción se unen como los dos rostros de Jano: la primera proporciona el rigor y la veracidad que permiten que el salto imaginativo de la segunda no sea un gesto vacío, sino que logre crear un “tiempo ahora”, un instante de auténtico peligro que haga tambalearse las historias escritas por el poder y para el poder.¹³

¹⁰ Louis-Jean Calvet, 2001, *Historia de la escritura*, p.25.

¹¹ Miguel León-Portilla, 1996, “Del código pictográfico a la luminosa prisión del alfabeto”, en *Destino de la palabra*, p.74.

¹² Miguel León-Portilla, 1992, “El tiempo y la historia”, *op.cit*, pp.64-67.

¹³ Federico Navarrete Linares, 2000, “Historia y ficción: las dos caras de Jano”, en *El historiador frente a la historia, Historia y Literatura*, p.35.

Pero la capacidad de memoria de la gente está limitada por el tiempo. La memoria se desvanece con el correr del tiempo, por eso tenemos la conciencia del tiempo, es decir, la conciencia del pasado. El olvido es un fenómeno natural, y al contrario, el intento de memorizar algo es un contra fenómeno natural. Este esfuerzo en contra de la corriente (memorizar), es un fenómeno cultural de los seres humanos, frente a las condiciones físicas del animal: “Pero cada ocasión de experiencia es bipolar. Es experiencia mental integrada con experiencia física. ... La forma ínfima de experiencia mental es ciego impulso hacia una forma de experiencia, es decir, un apremio hacia una forma para su realización”.¹⁴

Este fenómeno cultural se desarrolla diferente en cada cultura. Aun así podemos pensar generalmente en la historiografía, “Todas las cosas operan entre límites. Esta ley se aplica incluso a la Razón especulativa. La comprensión de una civilización es la comprensión de sus límites”.¹⁵

México-Tenochtitlan fue el lugar central y real en el que experimentaban su vida cotidiana los mexicas. Fue la morada final de los migrantes procedentes del lugar de origen, *Aztlan Culhuacan*. Posteriormente, el Proyecto Templo Mayor (1978-82)¹⁶ proporcionó para la recuperación de su historia una base de la realidad material, obtenida de la arqueología y de sus textos arquitectónicos.

El espacio es una isla en el lago de *Texcoco*, lugar señalado por su dios tribal *Huitzilopochtli*, México-Tenochtitlan. Estos topónimos, también como

¹⁴ Alfred N. Whitehead, 1985, *La función de la Razón*, Madrid, Editorial Tecnos, pp.70-71.

¹⁵ *Ibid.* p.81.

¹⁶ Eduardo Matos Moctezuma (coord.), 1982, *El Templo Mayor: excavaciones y estudios*.

antropónimos, son de sus fundadores y según los documentos pictográficos están registrados con dos nombres yuxtapuestos.¹⁷

En el ámbito del tiempo la fundación de México-Tenochtitlan está anotada en el año *Ome Calli*, 2 Casa. Respecto a este año, el arqueólogo Matos Moctezuma opina que “estudios de astronomía y otros nos señalan que en 1325 ocurrió un eclipse, acontecimiento de gran importancia en el mundo prehispánico, lo cual significa el combate entre el Sol y la Luna; era una lucha representada por deidades”.¹⁸ En adelante tratamos este tema en detalle.

En los primeros años, después de instalarse los mexicas en México-Tenochtitlan, el Señor de *Azcapotzalco* les asigna esa ubicación para el pago del tributo del lago y también para que le ayudasen. Además, los asienta en un lugar fronterizo con *Culhuacan* por cualquier eventualidad que pudiera haber con aquel pueblo. Ésta fue la realidad histórica.¹⁹

Por otro lado, el lugar de origen puede considerarse un espacio sagrado, como lo mítico, simbólico o histórico. Este lugar se encuentra en los documentos con el nombre de: *Aztlan* (*Aztatlan*, *Azcatitlan*), *Culhuacan*, *Chicomoztoc*, *Aztlan-Culhuacan*, *Aztlan-Chicomoztoc*, *Aztlan-Culhuacan-Chicomoztoc*, *Culhuacan-Chicomoztoc*, *Quinehuayan*, etc. La mayoría de los nahuas del altiplano central de tradición chichimeca mencionan a *Chicomoztoc* como su lugar de origen. Aun sabiéndolo, los aztecas insisten en que su lugar de origen es *Aztlan*.²⁰ En la tradición sedentaria entre los nahuas, *Culhuacan* es su lugar legítimo y de tradición, como se revela en la etimología de *culhuacan* -*col(li) + hua + can*- “lugar de los abuelos.”

¹⁷ Sobre todo en los documentos de Durán, Tovar, Ramírez (*Crónica X*) y *Códice Mendoza*.

¹⁸ Eduardo Matos Moctezuma, 1999, “La arqueología y las fechas de fundación de Tenochtitlan”, en *Obras, Estudios mexicas*, vol.I, tomo 1, pp.225-226.

¹⁹ *Ibid.*, p.227.

²⁰ Elizabeth Hill Boone, 2010, *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*, pp.220-262.

Pese al reclamo de *Aztlan* por los aztecas-mexicas como su lugar de origen, muchos documentos y tradiciones no coinciden en identificar este sitio. Los investigadores contemporáneos, *nahuatlantos*, todavía están divididos en dos corrientes: una que quiere identificar dicho lugar en la geografía histórica, y la otra, que trata de identificarlo como figura simbólica o una reflexión desde el presente. En las fuentes históricas, este punto es aún más confuso. Así, Durán menciona en su libro y en lámina 1, que los aztecas se ven idénticos a los chichimecas; por otro lado en el *Códice Boturini*, lámina 1 (figura 8.1), se representa a los aztecas vestidos como los *culhuas*, y *Aztlan* está yuxtapuesta a *Culhuacan*, lo que quiere decir que los aztecas pertenecían desde principio a la tradición culhuacana, no a la chichimeca.

Relativo al discurso migratorio, el elemento tiempo está más vinculado a lo mítico y a lo simbólico, no es un factor independiente, ya que está relacionado con un espacio determinado en la cosmología náhuatl. Así, el tiempo primordial *Ce Tecpatl*, 1 Pedernal, significa un momento temporal de la migración y también un lugar septentrional que sigue el modelo cognitivo idealizado como el marco cosmológico. El modelo se ha formado en tetralogía cosmológica en el sentido levógiro (Cap.4.4).

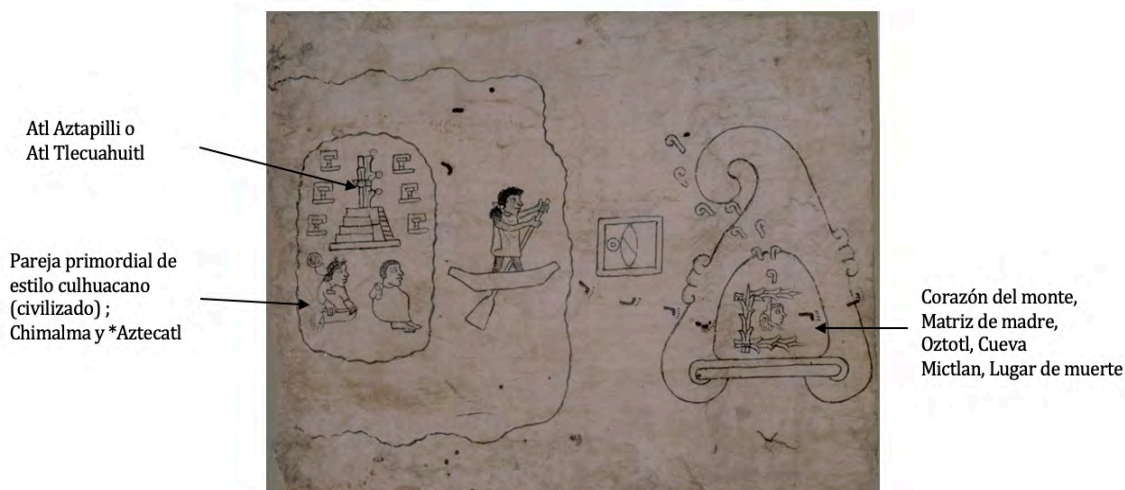


Fig. 8.1. Salida de *Aztlan Culhuacan*, *Códice Boturini*, lám.1.

En la misma lámina se representa la pareja primordial, gemelidad incipiente. La mujer se identifica como *Chimalma* por el glifo onomástico *Chimalli*, que insinúa a la madre de los toltecas de los que se consideran herederos; el hombre no tiene glifo que lo indentifique. La figura que está encima del templo probablemente refiere a su nombre como *atl+aztapilli* -agua, caña blanca-, o *atl+tlecuahuitl* -agua, palo de fuego, glifo que en el mismo documento aparece dos veces más: primero, en el momento de la separación del pueblo azteca de los siete pueblos vecinos, y después, en el momento del primer tributo para sacrificar a los mimixcohuas (figura 8.2.).



Fig.8.2. Códice *Boturini*, lám.3 (detalle) y lám.4 (detalle).

En la lámina 4 el dios tribal, representado por su *nahual cuauhtli*, águila, les otorga a los aztecas el arco, la flecha y la marca de plumón blanco que los identifican como mexicas. El texto verbal de la *Crónica Mexicayotl* menciona y detalla, además, que el dios tutelar del pueblo les modifica el nombre de *azteca* a *mecitin*:

Auh ca? niman oncan oquincuepilli yn intoca yn azteca oquimil[hui] yn axcan aocmo amotoca yn amazteca ye anmexitin oncan no quinacazpotonique ynic oquicuique yn yntoca mexitin, ynic axca<n> ye

*mitohua mexica, yhuan oncan no quinmacac yn mitl yhuan tlahhuitolli, yhuan chitatli yn tleyn aco yauh huel quimina yn mexiti<n>.*²¹

Ahora ya no son vuestros nombres de vosotros aztecas, ya sois mexitin vosotros; entonces también les emplumó las orejas cuando tomaron los mexitin su nombre, entonces ahora se llaman ya mexica, y allá también les dió la flecha, y el arco y la redecilla que algo ven arriba bien lo flechan los mexitin.

Sedentarización en Coatepec

El momento crucial de la migración *azteca* fue la estancia en *Coatepec*. Fue el intento de sedentarización y luego sirvió como el modelo del futuro *altepetl: Tenochtitlan*. El cerro de serpiente, *Coatepetl*, había servido como el modelo primordial del centro ceremonial y del corazón del *altepetl* desde la temporada primaria de la cultura mesoamericana.²² El origen de este modelo prototípico, una montaña pirámide con una cancha de juego de pelota en su base de *Tollan* y *Coatepec*, se remonta hasta en la geografía física de la tierra de los olmecas en La Venta.²³

²¹ Paleografía del Dr. Gabriel Kruell, 2021, *Crónica mexicáyotl. Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc, editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin, con fragmentos de Alonso Franco*, p.106. Traducción propia.

²² Linda Schele y Julia Guernsey Kappelman, 2001, “What the Heck’s Coatepec? The Formative Roots of an Enduring Mythology”, pp.29-53.

²³ *Ibid.*, pp. 47-48.

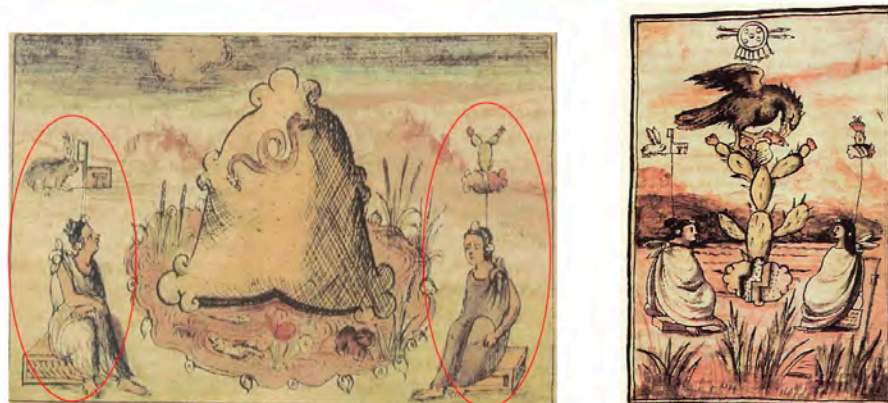


Fig. 8.3. *Mecih, Tecpan y Tenoch, Tenochtitlan, Códice Durán I, lám.4 y Durán II, lám. 1.*

En los códices de Durán y Tovar, dos personas están representadas con sus glifos onomásticos. Una de las figuras se identifica como *Tenoch*, un fundador principal de *Tenochtitlan*. Mientras que el glifo de la otra persona no está bien identificado (figura 8.3). Algunos investigadores intentaron explicar los glifos sin éxito: *Tochpancel*,²⁴ *Tochpantitlan*.²⁵



Cuextecatl ichocayan Coatl icamac (Coatepec) 2 Calli

Fig. 8.4. El año 2 *Calli* en *Coatepec*, *Códice Boturini*, lam. 5 y 6 (detalle).

El glifo del personaje de la izquierda contiene una liebre (*cihtli*) y un palacio con bandera (*tecpan*). Al parecer *cihtli* es el nombre de la persona y

²⁴ Doris Heyden, 2000, *El Templo Mayor de Tenochtitlan en la obra de fray Diego Durán*, p.14.

²⁵ Gutierre Tibón, 1993, *Historia del nombre y de la fundación de México*, p.601.

tecpan indica autoridad según la interpretación basada en la consulta de los códices de *Azcatitlan*²⁶ y *Mapa Sigüenza*,²⁷ donde se representa a *Acacihтли* como una persona principal entre los fundadores del *altepetl*. Además, Sahagún menciona como un caudillo y líder de los mexicas a *Mecihтли*, liebre de maguey, que proviene *metl*, maguey y *cihtli*, liebre.²⁸ En el *Códice Mendoza*, sobre este personaje está escrito en letra latina como *Meçineuh*, pero el glifo pictórico está compuesto de *metl*, maguey, y *tzintli*, trasero humano, por lo que se puede leer como *Metzin*,²⁹ que evoca al antropónimo *Meci* o *Mexi*. Dos personajes principales de la migración, *Meci* (*Mexi*) y *Tenoch*, una pareja gemelar, se representan en *Coatepec* y en *Tenochtitlan*, en láminas del *Códice Durán* (figura 8.3), que revelan el modelo cognitivo del marco dual inmanente.



Fig.8.5. *Códice Mendoza*, lám.2r (detalle).

²⁶ *Códice Azcatitlan*, 1995. En el momento de la fundación de *Tenochtitlan*, uno entre ocho señores sentados, con el glifo más grande.

²⁷ *Mapa Sigüenza*, 2020. En el momento de salida de *Aztlan*, uno entre diez hombres, y en la fundación de *Tenochtitlan*, uno entre siete personas.

²⁸ Bernardino de Sahagún, 2000, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo II, p.972.

²⁹ La liebre, *cihtli*, no es un logograma, sino un silabograma. Para escribir el nombre *Meci* [Me]si[´], /mesi?/, la /me/ se abrevia por aféresis y el saltillo glotal se abrevia por apócope. Este glifo antroponímico de *Meci*, o *Mexi* puede ser como *Me[si]tzin*, en este caso /si/ está abreviado por síncope y se queda en *Metzin*. Comentario del Dr. Velásquez García.

Christian Duverger en su libro, *El origen de los aztecas*, realiza un inventario de los datos de la migración del pueblo azteca-mexica, y razona sobre estos dos postulados: “Si se considera que en el origen de la historia se halla una memoria, se justifica que se intente localizar *Aztlan*. A la inversa, es posible considerar que las únicas realidades del relato de los orígenes son representaciones míticas estructuradas por una red de símbolos”.³⁰

	AZTLAN		TENOCHTITLAN	
Códice Boturini	1 Tecpatl		X	x
Códice Azcatitlan	1 Tecpatl	1116	2 Calli	1377
Códice Mexicanus	1 Tecpatl		2 Calli	1325
Códice Aubin	1 Tecpatl		<u>2 Técpatl</u>	1364
Códice Vaticanus A	1 Tochtli	1193	2 calli?	1376
Códice Mendoza	X	X	2 Calli	1324
Tira de Tepechpan	X	X	<u>4 Tochtli</u>	1366
Anales de Tlatelolco	<u>1 Acatl</u>		2 calli	1325
Leyenda de los Soles	1 Tecpatl		2 calli	
HMP	1 Tecpatl		<u>1 Tecpatl</u>	1324
Anales de Cuauhtitlan	<u>1 Tochtli</u>		<u>8 Tochtli</u>	1318?
Histoire de Mechique	--	--	2 Calli	1321
Crónica mexicáyotl	1 Tecpatl	1069	2 Calli	1325
Chimalpahin	1 Tecpatl	1064	2 Calli	1325
Sahagún	--	--	--	--
Durán				1318
Tovar				1318
Mendieta				1324
Motolinía				1300
Ixtlilxóchitl			1 tochtli	1194
Clavijero			2 calli	1325
Cristóbal del Castillo	--	--	--	--

Fig. 8.6. Christian Duverger, 1987, *El origen de los aztecas*, p.194.

Para el estudio de la historia de los mexicas se requieren los nudos de tiempo y experiencias que tienen sentido, se memorizan, repiten, y luego rebasan los límites cronológicos, guardándose en la memoria, formando la conciencia sobre el pasado. Es decir, se quedan grabados o escritos en la

³⁰ Christian Duverger, 1987, *El origen de los aztecas*, p.115.

memoria, es lo “hablado”, en la *cosmovivencia*, lo que en la tradición náhuatl se nombra como *tlahtollotl, ihtoloca in mexihcatl*, historia de los mexicas, que es repetirse y mantener su presencia en la conciencia de la historia ejemplar.

La mito-historia de los mexicas refiere a lo que iba a formarse a través de su apego al Sol, *Tonatiuh*, en su modelo cultural. Los mexicas narraron lo que percibieron de los hechos históricos basándose en su sistema cognitivo y su visión cosmológica. Esta narración es sumamente importante para esta tesis interesada en su modelo cultural. La migración de los mexicas hasta México-Tenochtitlan es lo que han contado. Durante la migración, *Coatepec* fue un lugar puntual en su metamorfosis: “El cambio de nombre constituye un elemento actancial importante, el cual corresponde a un cambio de estado, a un nacimiento”.³¹

Por medio de la interpretación y descodificación de los rastros documentales y monumentales -que son tradiciones orales (verbales), recuerdos inscritos (imágenes) y también rituales (actos)-, se puede rescatar lo que los mexicas intentaron y realizaron para formar la perspectiva del sistema de existir.

*Auh in iquac mochiuh in tonacayotl ome acatl in ipan xiuhtonalli. Auh ipan çe tecpatl in ye pollihui toltecatl; ye icuac in callac in çincalco in huemac.*³²

Cuando se dio el sustento fue en el año 2 ácatl. En el año 1 técpatl perecieron los *toltecas*, entonces entró *Huemac* al *cincalco*.

El año 1 *tecpatl* fue el fin del pueblo tolteca, pero fue el punto de inicio del pueblo mexica. El año 2 *acatl* se dio sustento, *tonacayotl*, término que deriva de

³¹ Patrick Johansson K., 2004, *La palabra, la imagen y el manuscrito*, p.363.

³² *Leyenda de los soles*, 1992, pp.197-199.

tona, calor de *Tonatiuh*, la ligadura *-ca-* y *-yotl* del grafema de abstracto. El mismo año, 2 Caña se hizo fuego nuevo, inicio simbólico de un nuevo ciclo. El pueblo mexica emprendió la migración en el año 1 *Tecpatl* y posteriormente intentan transformarse en sedentarios en el año 2 *Calli* en *Coatepec* (figura 8.4).

Más tarde, en este mismo signo 2 *Calli* culmina su migración al fundarse México-Tenochtitlan. En consecuencia, los signos de *Ome Calli*, *Ome Acatl* son los ejes existenciales del espacio y del tiempo de los mexicas.

Sabemos que los mexicas dejaron grabado la fecha de 2-Calli como la fundación de México-Tenochtitlan en el monumento del *Teocalli* de la Guerra Sagrada del Museo Nacional de Antropología. Como revisamos, los documentos sobre la salida de *Aztlan* y la fundación de *Tenochtitlan* no coinciden entre los datos. Nos parece que la fundación fue aprobada retrospectivamente. Ya que el día del eclipse debió existir mucho espanto y alboroto entre mexicas y la situación prevaleciente impediría la fundación inmediata. Al paso del tiempo pudo tomarse ese evento como el nuevo inicio del pueblo. Por lo tanto ese mismo día no podría fundarse nada.

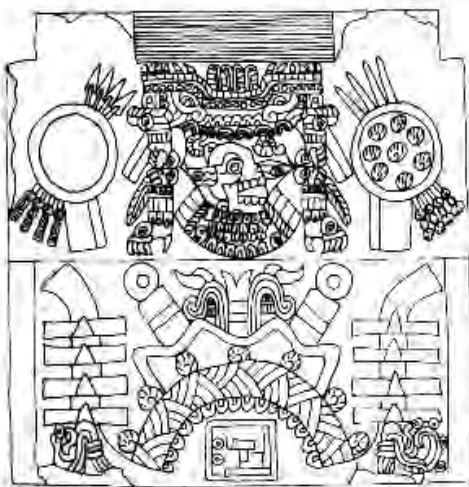


Fig. 8.7. La fundación de México-Tenochtitlan (*Mēxihco Tenōchtitlan*) en el año 2-*Calli*, 1325. *Teocalli* de la Guerra Sagrada (detalle), MNA.

Respeto a los datos contemporáneos de *National Aeronautics and Space Administration* (NASA, EUA, figura 8.8), podemos conocer lo que ocurrió en ese tiempo en la observación del cielo en el altiplano central de México.

El día 13 de abril de 1325 un eclipse solar total fue visible en la parte central de México. La ciudad de México, tuvo una obscuridad del 99.58%. El eclipse duró aproximadamente 3 horas. El fenómeno natural impactó considerablemente al pueblo mexicana.

El mapa de la figura 8.9 muestra la trayectoria del eclipse solar a través de la superficie del altiplano central de México. La línea roja muestra la trayectoria del Sol y los límites norte y sur están representados por las líneas azules. Este fenómeno natural legitimaría la fundación de México mediante la lucha entre la Luna y el Sol. El arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma dice: “este diera pie para que el año de 1325 aparezca como la fundación de la ciudad”.³³

El Dr. Patrick Johansson se opone a la posición del arqueólogo y opina lo siguiente: “En un eclipse el Sol es comido (*teocualo*) por la Luna, lo que sería contrario, según me parece, al destino heliaco que representa la cratofanía del águila sobre el tunal. El eclipse, mitológicamente procesado, significaría más bien el predominio, todavía, de la luna sobre el Sol”.³⁴ Nos parece que en cuanto a la reflexión: “lo que sería contrario”, el Sol comería a la Luna, tiene razón.

En el contexto náhuatl un día comenzaba a la medianoche, *yohualnepantla*, para fijar el signo exacto del *tonalli* de un recién nacido, el *tonalpouhqui*, sabio de *tonalpohualli*, preguntaba si el niño había nacido antes o después de la medianoche (Cap.4.2); esto es significativo porque en el modelo cognitivo náhuatl del sistema inmanente, el momento máximo de una parte del

³³ Eduardo Matos Moctezuma, 2006, *Tenochtitlan*, p.41.

³⁴ Patrick Johansson K., 2015, “La fundación de México-Tenochtitlan”, p.74.

dualismo sería el inicio de la otra parte. De la misma forma, en el ciclo anual del movimiento solar, cuando el Sol se inclinaba a su máximo en el solsticio de invierno, el re-nacimiento del Sol, *Huitzilopochtli*, se celebraba en la veintena *Panquetzaliztli*, del calendario del horizonte, que correspondía al lado izquierdo del cosmos náhuatl (Cap.4.3).

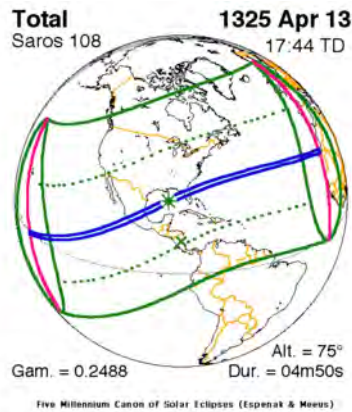


Fig. 8.8. Eclipse solar total en la parte central de México, el día 13 de abril de 1325.

<https://eclipse.gsfc.nasa.gov/5MCSEmap/1301-1400/1325-04-13.gif>

National Aeronautics and Space Administration (NASA).

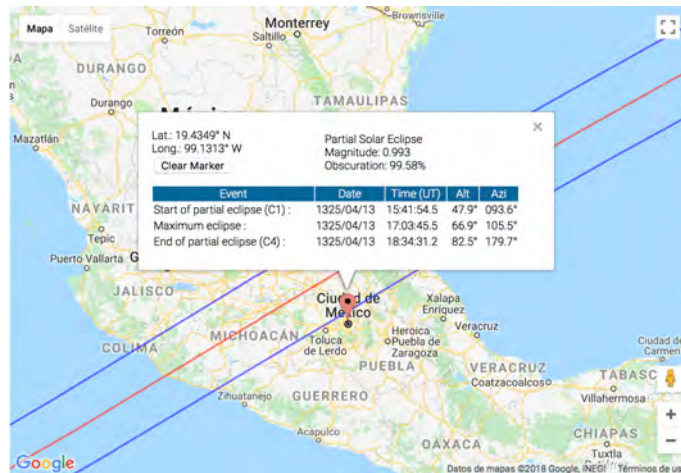


Fig. 8.9. El camino del eclipse solar a través de la superficie de la Tierra.

<https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearchmap.php?Ecl=13250413>

National Aeronautics and Space Administration (NASA)

Entonces el oscurecimiento total del Sol (eclipse solar total) simbolizó su muerte y cuando renacía se interpretaba como el comienzo del nuevo Sol. En la estructura náhuatl de los mitos, el hermano pequeño o el más débil era el victorioso al final. El punto más débil es el momento justo de iniciarse en el dualismo inmanente como símbolo de *Taichi*. Los puntos de nadir y cenit son momentos de inicio y declive del equilibrio relativista. El hermano menor que estuvo sujeto al mayor en *Aztlan*, el niño *Huitzilopochtli* en el vientre de su madre *Coatlicue* contra la hermana mayor *Coyolxauhqui*, igualmente el buboso *Nanahuatzin* contra el rico dios *Tecciztecatl* en *Teotihuacan*, todos estos personajes fueron los débiles pero resultaron ser los vencedores.

En este marco cognitivo, iniciaba el nuevo Sol en medio de la oscuridad y en el ciclo anual en el momento más inclinado y débil, el eclipse total en un día pleno fue un presagio. Este fenómeno natural fue un *tetzahuitl* mostrado por *Tetzauhteotl Huitzilopochtli* para los mexicas.

En el mito del pueblo mexica, *Huitzilopochtli* había comido los corazones de *Coyolxauhqui* y los *Centzonhuitznahuas* a **medianoche** en *Teotlachco*, y los dejó todos agujerados. Pero **hasta la mañana** se dieron cuenta de que todos estaban agujerados de su corazón.³⁵

En las fuentes documentales, sin embargo, no se encuentran menciones explícitas relativas a un eclipse solar en el año 1325, 2 *Calli*, fundación de México-Tenochtitlan. En este rubro, el arqueoastrónomo Dr. Jesús Galindo, iniciador de la hipótesis sobre la fundación de México-Tenochtitlan por la señal de un eclipse solar, propone datos comprobables en la *Crónica Mexicáyotl* de

³⁵ *Crónica mexicáyotl*, Gabriel Kruell, 2021, *op.cit.*, pp.116-125.

Alvarado de Tezozómoc y el monumento arqueológico de “la Guerra Sagrada” en el Museo Nacional de Antropología de México.³⁶

De acuerdo con el arqueoastrónomo, un juego de colores rojo, azul, blanco y amarillo aluden a un eclipse, en lenguaje simbólico, y corresponden a los cuatro rumbos del *nahui olin*. En los años de la renovación del fuego nuevo del pueblo mexicana, 1351, 1403, 1455 y 1507 sucedieron eclipses de Sol.³⁷ En consecuencia, el investigador sugiere el 17 de mayo de 1325 como posible fecha fundacional, cuando ocurrió el primer paso cenital del Sol, tras el citado eclipse.³⁸

El día que México se sumergió en la oscuridad, es decir, el evento astronómico “eclipse solar” puede relacionarse con la futura fundación de México-Tenochtitlan. En el mismo contexto, en el *Códice Aubin*, se menciona que *Axolohua* se sumerge en el lago y al día siguiente regresa y cuenta a sus compañeros lo siguiente:

*Ca oniquitlato yn tlaloc ca onechnotzcaquitohua. Ca oacico ŷ nopiltzin yn huitzilopochtli ca nican ychan yez ca yehuatl ôtlaçotiz ynic tinemizque in tlaltipac ca tonehuan.*³⁹

Fui a ver a *Tlaloc*, me llamó y me dijo: “Ya llegó mi hijo *Huitzilopochtli*, aquí será su casa, él será adorado, así viviremos nosotros dos juntos en la Tierra”.

³⁶ Jesús Galindo Trejo, 1994, *Arqueoastronomía en la América Latina*, p.73. El Dr. Galindo Trejo, desde el año 1991 hasta presente, mantiene y desarrolla la perspectiva de esta hipótesis. Consultar el Boletín núm 82, de INAH, 4 de marzo de 2021 y “La fundación de Tenochtitlan” en el canal de INAH TV, 3 de marzo de 2021 (<https://www.youtube.com/watch?v=xTFGKjIwDXI>).

³⁷ Jesús Galindo Trejo, 1994, *op.cit.*, p.74.

³⁸ INAH, 4 de marzo de 2021, Boletín núm. 82.

³⁹ *Códice Aubin* (1576), fol.24v-25r. Paleografía y traducción propias.

Los dos eventos, el eclipse solar y el sumergimiento de *Axolohua*, representan una nueva fase en el contexto dual, es decir, día y noche, lo ígneo y lo acuático.

En una visión retrospectiva de la fundación de México-Tenochtitlan, el Dr. P. Johansson la interpreta como una doble fundación. El reinado del líder *Tenoch* se considera un período mítico como el propio personaje.⁴⁰ De la misma manera, también los tres personajes principales entorno a la fundación de México-Tenochtitlan, *Cuauhtlequetzqui*, *Axolohua* y *Tenoch*, parecen ser misteriosos, pero al mismo tiempo, sus nombres aluden a significados mitológicos.

La fundación de México-Tenochtitlan empezó desde el momento que *Cuauhtlequetzqui* tiró el corazón de *Copil* en el peñasco, *Tlalcocomocco*, al lago entre cañas y tules. De allí, al paso del tiempo, deambulando por *Chapultepec*, *Tizapan* y *Chulhuacan*, por fin descubren el *Tenochtli* (nopal sobre peñasco), que es el brote del propio corazón de *Copil*, que junto con el nopal emblemático forman *Tenochtitlan*, *tenōch(tli) + ti + itlan*: “*yn oncan oztotenpa yn oncan yhcac yn tenochtli*, en la orilla de la cueva, donde está erguido *Tenochtli* (nopal de piedra)”.⁴¹

El nopal (*tenōchtli*) que brotó del corazón de *Copil* es el propio *axis mundi* y un altar de tierra, *tlalmomoztli*, ocupaba el centro de centros en el momento de la Fundación. En este sentido *Tlalcocomocco*,⁴² sobre el cual se erguía *Cuauhtlequetzqui*, podría ser México mismo como el ombligo del mundo o del lago de luna, *metztli*, el cual se menciona en los documentos de Cristóbal del Castillo y Antonio del Rincón.

⁴⁰ Patrick Johansson, 2019, “La fundación de México-Tenochtitlan”, en Vicente Quirarte (ed.), *Tenochtitlan 1519*, pp.33-53.

⁴¹ *Crónica Mexicáyotl*, Gabirel Kruell, 2021, *op.cit.*, pp.156-157.

⁴² *Ibid.*, pp.30-31.

El término mismo *Mēxihco* es un paradigma como lo es *Tlalxicco*, ombligo de la Tierra. En la asimilación de consonantes (*tz* y *x*) como, por ejemplo, en *mētzzicco* >> *mexxicco* podemos considerar la raíz del verbo *meya* (manar la fuente)⁴³ como *mex-* y corroborar la interpretación que hace el Dr. Johansson en su estudio sobre el término *Mēxco* (ojo de agua).⁴⁴

De esta manera, México es el centro del mundo como el ombligo de la tierra, del lago de la luna, donde brota el agua, que pertenece al reino de *Tlaloc*, donde se paraba *Cuauhtlequetzqui*, como Sol naciente,⁴⁵ para arrojar el corazón de *Copil*, hijo de la luna (*Malinalxoch*), *Tlalcocomocco*, donde brama la tierra. Desde el mundo de *Tlaloc* brotó el nopal (*tenōchtli*), el corazón de *Copil*, en la orilla de la cueva, que forma ya el *axis mundi*, junto con él se forma el *altepetl*, *Tenochtitlan*.

En el cosmos de los antiguos nahuas, el concepto espacio-temporal se despliega dentro del marco de tetralogía cósmica, doble división dualista en el orden levógiro en transitoriedad (Cap.4., figura 4.5. División dual y cuatripartita del día). Aunque el Sol fue engendrado a medianoche para mostrarse en el mundo fenoménico, debe esperarse hasta el alba para aparecer. Incluso en el Sol de invierno, *Panquetzaliztli*, se necesita tiempo para estar en equilibrio en el equinoccio, *Tlacaxipehualiztli*. Este fenómeno, deslizamiento en la transitoriedad de cuatro fases, lo hemos revisado en el apartado sobre Tonatiuh, el Sol en el modelo cultural náhuatl (Cap.5).

⁴³ Alonso de Molina, 1992 (1571b). *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, fol. 55r.

⁴⁴ Patrick Johansson, 2019, *op.cit.*, pp.52-53.

⁴⁵ Consultar Cap. 5.2.2. en comparación de los términos *Cuauhtlehuanitl* y *Cuauhtlequetzqui*.

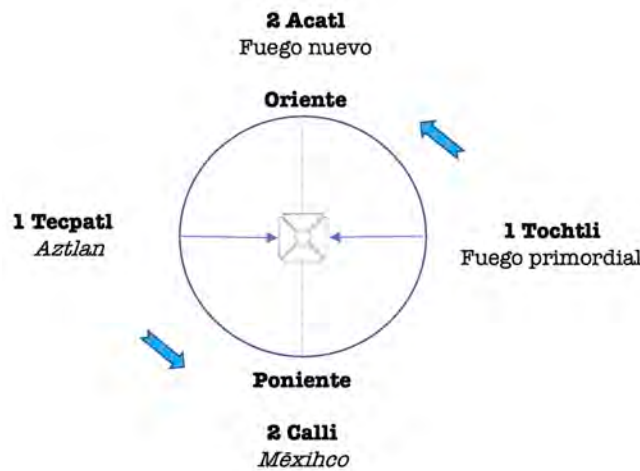


Fig. 8.10. El cambio del eje existencial del pueblo mexica.

El presagio del dios *Tetzauhteotl Huitzilopochtli*, en el eclipse total del año *2 Calli* (1325), se realiza, después en la historia al fundar *Mēxihco-Tenochtitlan*. La migración del pueblo mexica iniciada en *1 Tecpatl* culmina con la fundación de *Tenochtitlan* en *2 Calli*. El fuego primordial, en *1 Tochtli*, renace como fuego nuevo en el año *2 Acatl*. El cambio del espacio-temporal en el eje existencial es un proceso de metamorfosis para nacer en un pueblo nuevo mexica. Todo esto es una explicación retrospectiva basada en su modelo cognitivo ideal del marco de tetralogía cósmica en el sentido levógiro náhuatl. En este estrato epistémico náhuatl, los hechos históricos se diluyen en su modelo cognitivo.

8.2. El modelo cultural y la visión cosmológica del mundo

En la ontología de las sociedades tradicionales, las concepciones culturales se han constituido generalmente por la forma simbólica en los mitos y los ritos. Estas concepciones se expresan a través de su modelo cultural basado en su sistema convencional. Por lo tanto, en la sociedad antigua, la

forma de percibir los fenómenos del mundo era muy diferente a la nuestra. En este sentido Mircea Eliade menciona que: “Es esencial comprender el sentido profundo de todos esos símbolos, mitos y ritos para lograr traducirlo a nuestro lenguaje habitual”.⁴⁶

En la vida cotidiana de estos antiguos, el modo de vivir asumía sentido axio-ontológico. Este modo de vida podría denominarse como la *cosmovivencia* que está ligada a su cosmovisión. Es decir, “cosmovisión y *cosmovivencia* se complementan”.⁴⁷ La cosmovisión, modo de ver el mundo y una manera determinada de percibir la realidad, “no es sólo de modos muy diferentes [concebir el mundo], sino también de captar otros aspectos de la misma realidad, aspectos no percibidos por nuestro enfoque acostumbrado”.⁴⁸

En el sentido cultural, el cosmos es un hecho histórico y una creación primigenia. El cosmos mismo puede ser como la obra ejemplar de su existencia. Como menciona Eliade, todo lo que está “cosmificado”, todo lo que se parece a un cosmos es sagrado.⁴⁹ Por tal razón, en una cultura la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar de toda situación creadora. En consecuencia, la sociedad tradicional estaba relacionada de forma congruente con la cosmovisión debido a que el mundo humano era una réplica del mundo natural donde el cosmos se erigió como modelo ejemplar.

Por lo tanto, los entes que asumen el prototipo se asemejan en carácter de ser los reproducidos, “*ressemblance*”, que indican una relación entre la cosa y su modelo; la cosa suministra la imagen del modelo. En el *modus vivendi* acorde con el modelo de prototipos, lo más importante son los grados de semejanza con su

⁴⁶ Mircea Eliade, 1998, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, p.13.

⁴⁷ Carlos Lenkersdorf, 1999, *Cosmovisión maya*, p.20.

⁴⁸ Carlos Lenkersdorf, 2002, *Tojolabal para principiantes*, p.40.

⁴⁹ Mircea Eliade, 1991, *Mito y realidad*, p.39.

prototipo. Seguir y asimilarse a su prototipo garantiza la existencia axio-ontológica (Cap.2, figura 2.4. Prototipo y ejemplares).

En el orden cosmológico náhuatl prehispánico, dentro de la propia sociedad, el *tlahtoani* servía como modelo ejemplar del modelo cognitivo idealizado de su dios protector, *tlahtocateotl*. Esta visión cosmológica del mundo, en un sistema congruente y coherente con el cosmos, es un modo de “ver el mundo y se refiere a una manera determinada de percibir el mundo o realidad.”⁵⁰ Asimismo, respecto a la Dra. Johanna Broda, la cosmovisión corresponde a “la visión estructurada en la cual las nociones cosmológicas eran integradas en un sistema coherente”.⁵¹

Precisamente la cosmovisión es percibida como el meta-sistema de una sociedad, nuevamente en palabras de los dos mesoamericanistas citados, “la cosmovisión (se concibe) como un sistema de sistemas en el que se da un alto nivel de congruencia”.⁵² Johanna Broda detalla a la cosmovisión como: “La visión estructural en la que los antiguos mesoamericanos combinaron las nociones de cosmología relacionadas con el tiempo y el espacio en un todo sistemático”.⁵³

La visión cosmológica del mundo se basa en el modelo cognitivo idealizado, donde el esquema de imagen del cosmos se considera como una presencia hierofánica. El mundo natural donde viven los seres humanos puede ser un orden sagrado en sí mismo. Los humanos también forman una parte del cosmos, o mejor dicho derivan de él. Por tal causa, llevan su origen al modelo

⁵⁰ Carlos Lenkersdorf, 1999, *op.cit*, p.16

⁵¹ Johanna Broda, 1996, “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, p.453.

⁵² Alfredo López Austin, 1996. “La cosmovisión mesoamericana”, p.472.

⁵³ Johanna Broda, 1987, “Templo Mayor as Ritual Space”, en *The Great Temple of Tenochtitlan, Center and Periphery in the Aztec World*, p.108. Traducción propia.

sagrado del orden del cosmos, su existencia misma se convierte en modelo cultural.

Con esta visión ontológica y axiológica todas las existencias del mundo poseen su propio valor y contienen algún rasgo del cosmos, del modelo sagrado. Por consecuencia, esta visión determina la existencia de la vida cotidiana de la sociedad humana; es la visión estructurada de una cultura en un momento dado, según el proceso dialéctico con el cosmos durante su formación histórica.

En este sentido, compartimos la opinión de Silvia Limón Olvera quien sugiere que para acercarse al conocimiento de los mexicas, es preciso “abordar el estudio de su religión, porque dicha sociedad estuvo regida e influida por lo religioso en todos sus aspectos, desde los actos más cotidianos de la vida diaria, ... hasta la acción de gobernar ...”⁵⁴

En la tradición noreste asiática, por ejemplo, lo que las imágenes de la naturaleza han desarrollado en el sistema onto-epistemológico, es *Yin Yan Wu Shing*; en el de imagen-numerológico, del *I Ching*; en el de imagen-signo (en forma de *kua*). Esta epistemología subsiste en el pensamiento moderno del Lejano Oriente, entre otras partes, Corea, Japón y China. Durante milenios ha estado vigente a través del modelo cultural que *Confucio* explicó de la siguiente manera: “En el cielo penden imágenes que revelan venturas y desventuras: el santo y el sabio las reproducen. El río *Amarillo* hizo surgir un plano y el río *Lo* hizo surgir una escritura: los santos los tomaron por modelo”.⁵⁵

Por su parte, el semiólogo italiano, *Umberto Eco*, estudioso del Medioevo de Europa, a través de la voz de un fraile franciscano, nos dice lo siguiente sobre la cognición medieval: “...las huellas por las que el mundo nos habla son como por medio de un gran libro. ... *omnis mundi creatura, quasi liber et*

⁵⁴ Silvia Limón Olvera, 2001, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, p.13.

⁵⁵ Es el comentario de *Confucio* a los Dictámenes Anexos en *Ta Chuan, I Ching*, en la versión de Richard Wilhelm, *I Ching. El libro de las mutaciones*, 1989, p.408.

pictura, nobis est in speculum (toda la creación del mundo, como un libro y una pintura, es como un espejo para nosotros)⁵⁶

Así, en este estudio sobre el saber y el modelo cultural, compartimos el punto de vista de Johanna Broda, quien al respecto dice: “La observación de la naturaleza influye en la construcción de la cosmovisión mezclándose con elementos míticos...”⁵⁷ Los modelos culturales se toman de la naturaleza.⁵⁸ El modo de entender la naturaleza plasmado en un modelo cognitivo varía atendiendo a la sociedad en el que se desarrolla. La visión del mundo se conforma a partir del modo cómo se percibe al mundo, de la cual se define el modo de existir, es decir, en el mundo de *tlalticpac*.

En la tradición mesoamericana, especialmente entre los nahuas, este pensamiento es más enfático. Al respecto podemos citar el estudio de León-Portilla: “El mundo está pintado y sólo existe en su (*Tloque Nahuaque*) portentoso libro. Flores y cantos le dan vida. ... Sólo en tu libro de pinturas vivimos aquí sobre la tierra”.⁵⁹ El libro más típico a la manera cultural es el *tonalamatl*, en caso de los nahuas y el *tzolkin*, en caso de los mayas. El célebre estudioso Eduard Seler lo denominó como alfa y omega de la ciencia sacerdotal en la cultura náhuatl.⁶⁰

En el entender del sentido y de la invención de una tradición, la visión cosmogónica está relacionada directamente con el problema de la cognición. Porque la creación es un camino de regreso al momento *ab origine*, de cuando se partió en gemelidad incipiente el cosmos mismo. En otras palabras, una nueva creación puede ser la re-organización de los códigos generados en el

⁵⁶ Umberto Eco, 1998, *El nombre de la rosa*, p.32.

⁵⁷ Johanna Broda, 1991, “Cosmovisión y observación de la naturaleza”, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), p.462.

⁵⁸ En los capítulos anteriores, Cap. 4 y 5, hemos considerado este tema.

⁵⁹ Miguel León-Portilla, 2003, *Códices, los antiguos libros del Nuevo Mundo*, p.286.

⁶⁰ Eduard Seler, 1963, *Comentarios al Códice Borgia I*, p.11.

momento primordial. De ahí que, para resolver problemas en la “historia ejemplar” se requiere migración al origen, basado en su visión cosmogónica. Esto es la génesis y el sentido de una tradición nueva, la invención de una tradición.

Por tal razón, la estructura del poder presta mucha atención al sistema del saber. Desde luego, el ordenamiento del saber explica el sistema social y el cosmos, al igual que el mecanismo de generación y racionalización del poder, que se puede interpretar como una manera de razonar deductivamente. Es así como se explica la cosmovisión, *post facto*, una explicación retrospectiva. De ahí que la interpretación y la regeneración de un texto puede ser un paradigma para analizar la estructura subyacente de una cultura.

En el estudio de *La genealogía de la moral* Nietzsche busca explicar “la conciencia de la culpa” o “la mala conciencia”. En este análisis, se menciona claramente lo siguiente: “el capital concepto moral «culpa» (*Schuld*) procede del muy material concepto tener «deudas» (*Schulden*)”.⁶¹

Por su parte, Michel Foucault estudia sobre este tema en su libro *Nietzsche, la genealogía, la historia*, y señala la siguiente expresión: “la genealogía no se opone a la historia como la visión altiva y profunda del filósofo se opone a la mirada de topo del sabio; se opone, por el contrario, al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías”.⁶²

Entonces, oponerse a la búsqueda del origen, en el sentido histórico, significa precisamente, “buscar tal origen es tratar de encontrar ‘lo que ya existía’, el ‘eso mismo’ de una imagen exactamente adecuada a sí misma”.⁶³ El buscar origen no es una explicación histórica, sino una manera *ex post facto* (después de ocurrido el hecho), es decir, una explicación retroactiva. La forma

⁶¹ Friedrich Nietzsche, 1997, *La genealogía de la moral*, p.82.

⁶² Michel Foucault, 2000, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p.13.

⁶³ *Ibid.*, pp.17-18.

debe ser genealógica, “como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia”.⁶⁴ La historia es el “cuerpo mismo del devenir”.⁶⁵

En este sentido, la genealogía “quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. ... Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen”.⁶⁶ En esta parte, Gilles Deleuze menciona dos sentidos del origen en el sentido filosófico, sobre todo con el problema del valor.

Los mitos, búsqueda del origen, reconstruyen los hechos. Es porque los hechos, menciona Patrick Johansson, se alinean sobre el prototipo: “A la vez que se va alineado lo que fue sobre *lo que debe haber sido* de manera “retrospectiva”, una multitud de detalles históricos se modifican para integrarse a la trama mitológica que se va uniendo”.⁶⁷

El prototipo y sus ejemplares del modelo cultural de los nahuas prehispánicos se pueden comprender en su propia estructura a partir del modelo cognitivo, es decir “lo que fue en lo que debió haber sido”.⁶⁸

Al tener un modelo exterior e interiorizarlo, lo reproducen miméticamente hasta en la vida cotidiana que fue el modo típico en la episteme náhuatl prehispánica. Los seres y valores se fundieron en los fenómenos de la existencia, en la que obtuvo el sentido axio-ontológico.

⁶⁴ *Ibid.*, p.32.

⁶⁵ *Ibid.*, p.24.

⁶⁶ Gilles Deleuze, 1986, *Nietzsche y la filosofía.*, p.9.

⁶⁷ Patrick Johansson K., 2010, “La muerte de Moctezuma. La historia y el mito desde una perspectiva levistraussiana”, en *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, p.220.

⁶⁸ *Ibid.*, p.228.

Se necesita la interpretación precisa del significado intrínseco que los nahuas implicaban en su cognición y en su modelo cultural. Con la aprehensión sensorial y la explicación inteligible de los modelos cognitivos de los antiguos nahuas se entenderá un poco más el meollo de la tradición cultural, es decir, la episteme náhuatl prehispánica.

Conclusión

El modelo cultural del pueblo mexicana, legado de la antigua tradición náhuatl, fue la base de su cotidianidad, es decir, sirvió de prototipo en su quehacer existencial. La regulación cognitiva con la naturaleza, así como el modelo ejemplar de dicho pueblo, se formaron a partir del orden cósmico y en función de una dualidad correspondiente a este orden. Este complejo cultural evolucionó en un proceso dialéctico con la naturaleza en modelos cognitivos de tradición milenaria. **La estructura subyacente del modelo cultural (*machiyotl*, en nahuatl) es la que entendemos como la formación de la episteme náhuatl prehispánica.**

La observación continua del movimiento solar se desarrolló en un auténtico sentido cultural y así prosperó **un genuino patrón espacio temporal como signos calendáricos**: la transitoriedad en cuatro fases del espacio-tiempo del orden cósmico. Como resultado, los tres calendarios característicos - *Tonalpohualli* (la cuenta de los días), *Cempohuallapohualli* (la cuenta de las veintenas) y *Xiuhpohualli* (la cuenta de los años) - formaron un modelo singular, de modo que su sistema se expresa en el esquema visual (Códice *Fejérváry-Mayer*), en la tetralogía cósmica y lo levógiro en torno al Sol, que se observa en la parte superior central, el este. Esta pauta arquetípica es compartida, en general, por varios pueblos mesoamericanos. Sin embargo, los datos demuestran que **la aplicación del modelo es variable y por ende el argumento de carácter étnico y político, del pueblo mexicana.**

La construcción y simbolización de los significados más elaborados de expresiones complejas son posibles gracias al lenguaje. En efecto, los términos cuyo sentido intrínseco y significado es vulnerable según la perspectiva del modelo proposicional y el esquema de imagen conceptual. Así, **los conceptos motivados en su modelo cultural revelan la lógica interna, pauta cognitiva, por el análisis de la conceptualización en su lengua misma, el náhuatl clásico, en su**

propio marco proposicional; no solo es una parte integral de la cognición, sino también una clave para entenderla.

El saber náhuatl, la percepción sensorial del movimiento solar de rotación y traslación, en su estructura cognitiva *a priori*, nos dejó los conceptos *Cuauhtlehuanitl*, *Cuauhtemoc* - como Sol ascendente y Sol descendente - y *Cuauhtli* (águila), *Huitzilin* (colibrí) - como dos nahuales del Sol, *Tonatiuh*. Por la perspectiva vertical del ciclo diario, se figuraron los conceptos relativos durante el día luminoso, en el punto del cenit (*Tonalnepantla*). Por las fases del ciclo anual del Sol, la noción corporeizada en el lado derecho y el izquierdo del cosmos náhuatl, se formaron la concepción simbólica del Sol re-vivificante, *Huitzilopochtli*, en la posición izquierda sureña y solsticial invernal.

En la nomenclatura en la que se proyecta la perspectiva del marco cognitivo en el orden cósmico, el sintagma *Huitzilopochtli* es un concepto clave para entender la episteme náhuatl en torno al Sol, especialmente para el pueblo mexica. El significado léxico y simbólico del término representa el modelo nuevo del Sol en la visión cosmológica del mundo. La imagen conceptual alude a la manera de renovar el Sol, como colibrí (*huitzilin*) en la parte izquierda (*opochtli*) del espacio-temporal del cosmos náhuatl.

La conceptualización de *xiuhuitzollli* (diadema real de turquesa) simboliza una insignia de máxima autoridad que puede ser una ventana para aproximarse a la episteme náhuatl prehispánica a través del saber y el modelo cultural del mundo. La espina o púa (*huitztli*) simboliza los rayos estelares, sobre todo el rayo solar, y su forma puntiaguda (*huitzollli < huitzoa*) con la piedra azul (*xihuitl*) representa la diadema real, *copilli* azul de piedra turquesa.

De esta forma, el Sol náhuatl, *Tonatiuh*, forjó la imagen conceptual a partir del esquema cultural que se configura como un guerrero vencedor (*cuauhtli*) de lo telúrico en el día luminoso del ciclo diario del Sol, por el ciclo anual del solsticio de invierno, como el joven guerrero zurdo que lo simboliza con el atavío de colibrí, el Sol re-vivificante. Así, se expresa la imagen conceptual en el esquema cognitivo,

una simbolización antonomástica de la fuerza de la naturaleza, una *kratofanía*, y se configura el prototipo cultural.

En el marco definido del orden cósmico, el pueblo náhuatl ajustó el eje existencial de la dimensión tradicional, desde *Ce-Tecpatl* y *Ce-Tochtli* a *Ome-Calli* y *Ome-Acatl* con respecto al marco cognitivo espacio-temporal en la pauta del *Xiuhpohualli*. La conciencia de la historia ejemplar considera el pasado como “lo que debe haber sido”, así es notable en su modelo cognitivo: el año *Ome-Calli* (2 Casa, 1325), fundación simbólica de México-Tenochtitlan, y los años del signo *Ome-Acatl* (2 Caña), celebración del fuego nuevo. Por esta cognición histórica todo se vuelve a contar en su modelo cognitivo idealizado.

En el contexto existencial que imperaba en tiempos anteriores a la Conquista, según los datos registrados, este esquema se plasma directamente en la vida cotidiana en los rituales del calendario de veintenas, *Cempohuallapohualli*. En los rituales periódicos se practicaban *performances* con los cantos y areitos. El canto en honor al dios tutelar del pueblo mexicana, *Huitzilopochtli icuic*, fue un canto en el que un joven guerrero se presenta como el Sol ascendente. Un guerrero ataviado del dios tutelar revive el mito (Modelo) a través de una actuación ritual. El mismo esquema de imagen conceptual, *Huitznahuac yaotl icuic*, se dedica al guerrero en torno al Sol, como “Canto del guerrero solar”. La posibilidad de ser un *cuauhpilli*, nobleza adquirida en batalla, fungió como la motivación de seguir el modelo ejemplar para los *macehuales*, una puerta abierta al ascenso social.

Esta forma de vivir siguiendo el modelo ejemplar conlleva una actitud mimética que tenía un significado ontológico en la que las actividades cotidianas adquieren razones existenciales. Los seres y valores se funden en los fenómenos, en los que se obtiene el sentido por la imitación axio-ontológica. Un vínculo entre el modelo y las prácticas para llevar la vida en este mundo -*tlalticpac nemiliztli*, la condición existencial- determina el carácter individual y social. Lo que no tiene el modelo, o bien un significado mítico mediante modelos ejemplares, no asume

ningún sentido. **Al tener un modelo externo e interiorizarlo, lo reproducen miméticamente hasta en la vida cotidiana que era el modo típico en la episteme prehispánica.**

Por esta razón, el recuerdo de los guerreros ejemplares en su experiencia histórica se hace revivir en rituales miméticos, en relatos y en cantos. **Así, con el modelo cultural del Sol naciente los mexicas configuraron una imagen conceptual corporeizada de su modelo prototípico y la invención de una tradición nueva hasta en la cotidianidad.**

La interpretación del mundo de los mexicas es una “re-creación” que podemos entender como una renovación, con **la inserción de una perspectiva propia para su realización en la condición existencial y una conceptualización corporeizada en la percepción sensorial del orden epistémico.** La imagen conceptual renovada del Sol náhuatl tradicional, *Tonatiuh Yaotequihua*, por *Huitzilopochtli* desde la perspectiva del pueblo mexica que expresó **el Sol ascendente y re-vivificante en su modelo cultural instaurando una nueva tradición en la historia ejemplar.**

En suma, la episteme náhuatl prehispánica es un proceso dialéctico de corporeización con el modelo cultural cosmológico, que se formó durante una larga experiencia existencial, con lo que se interioriza e interpreta en sus sentidos sensoriales. Saber algo es sentirlo e interiorizarlo en el corazón (*yollotl*), cuya vitalidad (*yoliliztli*) permite existir en el mundo (*nemilizli*).

Esta episteme prehispánica se evidencia en el saber de su propio modelo cultural en torno al Sol, *Tonatiuh*; inspira la condición primordial del principio cosmológico dual, existente e inmanente; proclama el prototipo “mito-lógico” cuyo ciclo “histórico” se proyecta en la auténtica transitoriedad espacio-temporal como orto solar; es un danzar en la plenitud de un presente, entre el pasado y el futuro.

Bibliografía

1. ABREVIATURAS

Conaculta. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

DRAE. Diccionario de la Real Academia Española.

ECN. Estudios de Cultura Náhuatl, UNAM.

FCE. Fondo de Cultura Económica, México.

IIA. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

IIE. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

IIH. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

IIFL. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

INAH. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MNA. Museo Nacional de Antropología, México.

UNAM. Universidad Nacional Autónoma de México.

2. OBRAS CONSULTADAS

Acosta, José de, 2006. *Historia natural y moral de las Indias*, edición de Edmundo O'Gorman. México: FCE (edición conmemorativa 70 aniversario).

Aguilera, Carmen, 2001. "El simbolismo del Quetzal en Mesoamérica", en Yólotl González Torres (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. México: INAH / Conaculta / Plaza y Valdés

_____, 1985 (2ª ed.). *El arte oficial tenochca, su significación social*. México: UNAM / IIE.

Aitchison, Jean M., 1987. *Words in the Mind. An Introduction to the Mental Lexicon*. Oxford: Basil Blackwell.

Alarcos Llorach, Emilio, 1994. *Gramática de la lengua Española*. Madrid: Editorial Espasa Calpe (Real Academia Española, Colección Nebrija y Bello).

Aldama y Guevara, Joseph Augustín de, 1998 (facsimil de 1754). *Arte de la lengua mexicana*, en *Obras clásicas sobre la lengua náhuatl*, ed. digital por Ascensión Hernández de León-Portilla. Madrid: Fundación Histórica Tavera / Mapfre Mutualidad / Digibis.

Alvarado Tezozómoc, Hernando, 2021. *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117*. Coordinación de la edición de José Rubén Romero Galván y estudio codicológico y paleografía de Gonzalo Díaz-Migoyo. México: UNAM / IIH.

_____, 2021. *Crónica mexicáyotl*. Estudio introductorio, paleografía, traducción, notas, apéndice calendárico e índice de Gabriel K. Kruell. México: UNAM / IIH.

_____, 1992 (2ª ed.). *Crónica mexicáyotl*, traducción directa del Náhuatl por Adrián León. México: UNAM / IIH (Primera Serie Prehispánica, 3).

- _____, 1987 (4ª ed.). *Crónica mexicana*, anotada por Manuel Orozco y Berra con *Códice Ramírez, manuscrito del siglo XVI*. México: Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa, 61).
- Anales de Tlatelolco, unos anales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco*, 1980. Versión preparada y anotada por Heinrich Berlin, con un resumen de los anales y una interpretación del código por Roberto H. Barlow. México: Ediciones Rafael Porrúa.
- Anales de Tlatelolco*, 2004. Paleografía y traducción por Rafael Tena. México: Conaculta.
- Anderson, Arthur & Frances Berdan & James Lockhart, 1976. *Beyond the Codices, The Nahua View of Colonial Mexico*. Los Ángeles: University of California Press.
- Andrews, J. Richard, 2003a. *Introduction to Classical Nahuatl* (edición revisada). Norman: The University of Oklahoma Press.
- _____, 2003b. *Workbook for Introduction to Classical Nahuatl* (edición revisada). Norman: The University of Oklahoma Press.
- _____, 1975. *Introduction to Classical Nahuatl*. Austin y Londres: University of Texas Press.
- Atlas ilustrado del cielo*, 2014. Madrid: Susaeta Ediciones.
- Arizmendi, María del Coro & Humberto Berlanga, 2014. *Colibríes de México y Norteamérica*. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (Conabio).
- Aveni, Anthony F., 2005. *Observadores del cielo en el México Antiguo*. México: FCE (Selección de Obras de Antropología).
- Bacon, Francis, 2009. *Novum Organum*. México: Editorial Porrúa (Sepan cuantos... 293).
- Bandelier, Adolph, 1983. "Organización social y forma de gobierno de los antiguos mexicanos", en *Antología de Teotihuacán a los Aztecas: fuentes e interpretaciones históricas*, Miguel León-Portilla (ed.). México: UNAM (Lecturas Universitarias 11).
- Barlow, Robert H., 1992. *La extensión del imperio de los culhua Mexica*. México / Puebla: INAH / Universidad de las Américas.
- Barthes, Roland, 1980. *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- _____, 1990. *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.
- Baudot, Georges, 1990. "Nota sobre el discurso histórico náhuatl", en *Historia Mexicana*, vol. XXXIX, núm. 3, pp. 687-699. México: El Colegio de México.
- _____, 1983. *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Berdan, Frances F. (et al.), 1996. *Aztec Imperial Strategies*. Washington: Dumbarton Oaks.
- Berdan, Frances y Patricia Rieff Anawalt, 1992. *The Essential of Codex Mendoza*. Berkeley y Los Ángeles: Univ. of California Press.
- Berlin, Brent & Paul Kay, 1969. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Bernal, Ignacio, 1984 (2ª ed.). *Tenochtitlan en una isla*. México: FCE / Secretaría de Educación Pública (Lecturas Mexicanas, 64).
- Beuchot, Mauricio, 2005. "Hermenéutica, analogía, ícono y símbolo", en Blanca Solares, María del Carmen Valverde Valdés (editoras), 2005. *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*. México: UNAM / IIFL.

- Beutelspacher, Carlos R., 1999. *Las mariposas entre los antiguos mexicanos*. México: FCE (Tezontle)
- Beyer, Hermann, 1921. *El llamado "Calendario Azteca": descripción e interpretación del cuauhxicalli de la "Casa de las águilas"*. México: Verbend Deutscher Reichsangehöriger.
- Bierhorst, John, 1992. *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*. Tucson y Londres: The University of Arizona Press.
- Bonifaz Nuño, Rubén, 1996. *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*. México: UNAM (Dirección General de Publicaciones).
- _____, 1995. *Cosmogonía antigua mexicana. Hipótesis iconográfica y textual*. México: UNAM (Dirección General de Publicaciones).
- Boone, Elizabeth Hill, 2016. *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*. México: FCE (Selección de Obras de Antropología).
- _____, 2010. *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*. México: FCE (Selección de Obras de Antropología).
- _____, 2000. "Bringing Polity to Place: Aztec and Mixtec Foundation Rituals", en *Códices y documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, pp.547-573. Constanza Vega Sosa (coord.). México: INAH.
- _____, 1996. "Manuscript Painting in Service of Imperial Ideology", in Frances F. Berdan (comp.), *Aztec Imperial Strategies*. Washington: Dumbarton Oaks.
- _____, 1994. "Aztec Pictorial Histories: Records without Words", in Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo (editores), *Writing without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham y Londres: Duke University Press.
- _____, 1991. "Migration Histories as Ritual Performance", in David Carrasco (ed.), *To Change Place, Aztec Ceremonial Landscapes*, pp.121-151. Boulder: University Press of Colorado.
- Braudel, Fernand. 1989. *La historia y las ciencias sociales*. México: Alianza Editorial.
- Brewer, Forrest & Jean G. Brewer (comp.), 1971. *Vocabulario mexicano de Tetelcingo, Morelos*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Broda, Johanna, 2004. "La percepción de la latitud geográfica y el estudio del calendario mesoamericano", en *ECN*, núm. 35, pp.15-43.
- _____, 2004. "El tiempo y el espacio, dimensiones del calendario y la astronomía en Mesoamérica", en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, pp. 75-108. México: UNAM / IIH.
- _____, 2001. "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszenwski y Arturo Montero (cords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, pp.173-199. México: INAH / Conaculta.
- _____, 1998. "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico", en *Historia de la astronomía en México*, Marco Arturo Moreno Corral (comp.), pp.64-101. México: FCE / SEP.
- _____, 1996. "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (cords.), *Temas mesoamericanos*, pp.427-469. México: INAH / Conaculta.
- _____, 1993. "Observación y cosmovisión en el mundo prehispánico", en *Arqueología Mexicana*, vol. I, núm.3, pp.5-9.

- _____, 1991. "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), pp.461-500. México: UNAM / IIH.
- _____, 1982. "Los estamentos en el ceremonial mexicana", en *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Pedro Carrasco (et al.), pp.37-66. México: INAH.
- _____, 1978. "Cosmovisión y estructura de poder en el México prehispánico", en *Comunicaciones*, núm.15, pp.165-172. Puebla: Fundación Alemana para la Investigación Científica.
- _____, 1987. "Templo Mayor as Ritual Space", en Johanna Broda, David Carrasco & Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, pp.61-123. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Cabrera Castro, Rubén, 2000. "Teotihuacan Cultural Traditions Transmitted into the Postclassic According to Recent Excavations", en David Carrasco, Lindsay Jones & Scott Sessions (eds.), *Mesoamerica's Classic Heritage: from Teotihuacan to the Aztecs*, pp.195-218. Boulder: University of Colorado Press.
- Calvet, Louis-Jean, 2001. *Historia de la escritura*. Barcelona: Paidós.
- Campbell, Joseph, 1949. *The Hero with a Thousand Faces*. Nueva York: Princeton University Press.
- Campbell, R. Joe, 1985. *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl*. Madison: The University of Wisconsin.
- Campbell, R. Joe & Frances Karttunen, 1989. *Foundation Course in Nahuatl Grammar*. vol. 1: *Text and Exercises*, vol. 2: *Vocabulary and Key*. Austin: The University of Texas at Austin / Institute of Latin American Studies.
- Canger, Una, 2018. "¿Por qué los topónimos México y Chapultepec tienen acento en la primera y en la última sílaba?", en *ECN*, núm. 56, pp.87-95.
- _____, 2011. "El nauatl urbano de Tlatelolco / Tenochtitlan, resultado de convergencia entre dialectos. Con un esbozo brevísimos de la historia de los dialectos", en *ECN*, núm. 42, pp.243-258.
- _____, 2010. "(Changing) Word Prosody in Nahuatl", en Claudine Chamoreau, Zarina Estrada Fernández y Yolanda Lastra (eds.), *A New Look at Language Contact in Amerindian Languages*, pp.49-69. Múnich: Lincom Europa.
- _____, 1980. *Five Studies Inspired by Nahuatl Verbs in -OA*. Copenhagen: The Linguistic Circle of Copenhagen.
- _____, 1980. "Ochpaniliztli and Classical Nahuatl Syllable Structure", en *ECN*, núm. 14, pp.361-373.
- Cantares mexicanos* (edición facsimilar), 1994. México: UNAM / Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- Cantares mexicanos* (3 vols.), 2011. Edición de Miguel León-Portilla, paleografía, traducción y notas de Miguel León-Portilla, Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda y Salvador Reyes Equiguas. México: UNAM / IIH / IIFL / Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- Carreón Blaine, Emilie, 2016. "Del hule al chapopote en la plástica mexicana. Una revisión historiográfica", en *Trace (Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre)*, vol.70. <https://journals.openedition.org/trace/>.

- _____, 2014. “Un giro alrededor del ixiptla”, en Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine (eds.), *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*, pp.247-274. México: UNAM / IIE.
- _____, 2007. “Los usos medicinales del olli entre los nahuas”, en *ECN*, vol.38.
- _____, 2006. *El olli en la plástica mexicana. El uso del hule en el siglo XVI*. México: UNAM / IIE..
- Carochi, Horacio, 1983 (1645). *Arte de la lengua mexicana con la de declaración de los adverbios della, edición facsimilar de la publicada por Juan Ruyz en la ciudad de México*, con un estudio introductorio de Miguel León-Portilla. México: UNAM / IIFL / IIH.
- _____, 2001 (1645). *Grammar of the Mexican Language with an Explanation of its Adverbs (1645)*, con traducción y comentarios de James Lockhart. Stanford: Stanford University Press.
- Carrasco, David, 1996. *Religions of Mesoamerica: Cosmvision and Ceremonial Centers*. San Francisco: Harper & Row.
- Carrasco, Pedro, 1996. *Estructura político-territorial del imperio Tenochca*. México: El Colegio de México / FCE (Sec. Historia).
- _____, 1994 (4ª ed.). “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, en *Historia general de México*, 2 vols., tomo I, pp.165-288. México: El Colegio de México.
- _____, 1990. “Sobre mito e historia en las tradiciones nahuas”, en *Historia Mexicana*, vol.XXXIX, núm.3, pp.677-686.
- _____, 1971. “Social Organization of Ancient Mexico”, en *Handbook of Middle American Indians*, vol.10, pp.349-375. Austin: University of Texas Press.
- _____, 1971. “The Peoples of Central Mexico and Their Historical Traditions”, en *Handbook of Middle American Indians*, Vol.11, pp.459-474. Austin: University of Texas Press.
- Carrasco, Pedro & Jesús Monjarás-Ruiz, 1998. “La estructura interna de la Triple Alanza”, *Arqueología Mexicana*, núm.32, pp.42-49.
- Casas, Bartolomé de las, 1965 (2ª ed.). *Historia de las Indias* (3 tomos), edición de Agustín Millares Carlo. México: FCE (Biblioteca Americana).
- Caso, Alfonso, 1983 (3ª ed.). *El pueblo del Sol*. México: FCE (Colección Popular, 104).
- _____, 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: UNAM / IIH.
- _____, 1959. “Nuevos datos para la correlación de los años aztecas y cristiano”, en *ECN*, vol. 1, pp.9-25.
- _____, 1946. “ El águila y el nopal”, leído en la Sesión 11 de febrero en la Academia Mexicana de la Historia. México: Academia Mexicana de la Historia.
- Cassirer, Ernst, 1963. *Antropología filosófica. Introducción a la filosofía de la cultura*. Mexico, FCE (Colección popular 41).
- Castañeda de la Paz, María, 2006. *Pintura de la peregrinación de los culhuaque - mexitin (Mapa de Sigüenza)*. México: El Colegio Mexiquense / INAH / Conaculta.
- Castellón Huerta, Blas Román, 1997. *Análisis estructural del ciclo de Quetzalcóatl. Una aproximación a la lógica del mito en el México Antiguo*. México: INAH.
- _____. 1987. “Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos”, en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, pp.125-176. México: INAH.

- Castillo, Cristóbal del. 1908. *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos. Escrita en lengua náhuatl por Cristóbal del Castillo á fines del siglo XVI. Los tradujo al castellano, Francisco del Paso y Troncoso*. Florencia: Tipografía de Salvador Landi.
- _____. 2001. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, con estudio preliminar de Federico Navarrete Linares. México: Conaculta.
- Castillo F., Víctor M., 2019. *La práctica social en el lenguaje de los nahuas*. México: UNAM / IIH.
- _____, 2010. *Los conceptos nahuas en su formación social. El proceso de nombrar*. México: UNAM / IIH.
- _____, 1996 (3ª ed.). *Estructura económica de la sociedad Mexica según las fuentes documentales*. México: UNAM / IIH (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 13).
- _____, 1971. "El bisiesto náhuatl", en *ECN*, vol. 9, pp.75-104.
- Celestino Solís, Eustaquio, 2002. *Siuateyuga: Una norma indígena de control social*. México: CIESAS.
- Chevalier, Jean & Alain Gheerbrant, 1999 (6ª ed.). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, 1991. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Estudio, paleografía, traducción, notas e índice analítico por Víctor M. Castillo. México: UNAM / IIH.
- _____, 1997. *Primer Amoxtli libro, 3ª relación de las diferentes historias originales*. Estudio, paleografía, traducción, notas, repertorio y apéndice por Víctor M. Castillo. México: UNAM / IIH.
- _____, 1998. *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacan (2 tomos)*. Paleografía y traducción por Rafael Tena. México: Conaculta.
- Chomsky, Noam, 1957. *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton & Co.
- _____, 1959. *Aspects of the Theory of Syntax*. Massachusetts: The M.I.T. Press.
- Clavijero, Francisco Javier. 1987 (8ª ed.). *Historia antigua de México*. Prólogo de Mariano Cuevas. México: Editorial Porrúa (Sepan Cuantos ..., núm. 29).
- _____, 1974. *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*. Edición, introducción, paleografía y notas de Arthur J. O. Anderson. México: UNAM / IIH.
- Codex Azcatitlan (Códice Azcatitlan)*, 1995. Con introducción de Michel Graulich, comentario de Robert H. Barlow, traducción al español de Leonardo López Luján. París: Bibliothèque nationale de France / Société des Américanistes.
- Codex Telleriano Remensis*, 1995. *Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.
- Códice Aubin*, 1963. *Historia de la nación mexicana, reproducción a todo color de Códice de 1576*. Edición, introducción, notas, índices, versión paleográfica y traducción directa del náhuatl por Charles E. Dibble. Madrid: Ediciones José Porrúa Turaznas (Colección Chimalistac).
- Códice Aubin*, 1979. *Manuscrito Azteca de la Biblioteca Real de Berlin, Anales en mexicano y jeroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlan hasta la muerte de Cuauhtemoc*. Versión de 1902, publicada por Antonio Peñafiel y versión enriquecida con un suplemento de Alfredo Chavero. México: Editorial Innovación.

- Códice Borbónico*, 1993. *Descripción, historia y exposición del códice borbónico* (edición facsimilar). Francisco del Paso y Troncoso con un comentario explicativo por E.T. Hamy, México: Siglo XXI.
- Códice Borgia*, 1993. *Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia, libro explicativo de llamado Códice Borgia*. Introducción y explicación por Ferdinand Andres, Marten Jansen & Luis Reyes García. México: FCE (Códices Mexicanos V) / Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Códice Boturini, o Tira de la Peregrinación*, 2007. *Arqueología Mexicana*, edición especial, núm. 26.
- Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles)*, 1992 (3ª ed.). Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez. México: UNAM / IIH (Primera Serie Prehispánica, 1).
- Códice Cozcatzin*, 1994. Estudio y paleografía de Ana Rita Valero de García Lascuráin y paleografía y traducción de los textos nahuas de Rafael Tena. México / Puebla: INAH / Benemérito Universidad Autónoma de Puebla.
- Códice Fejérváry-Mayer (El tonalámatl de los Pochtecas)*, 2005. Facsímil con estudio de Miguel León-Portilla. *Arqueología Mexicana*, edición especial núm. 18.
- Códice Florentino*, 1979. *El manuscrito 218 - 220 de la colección palatina de la biblioteca Medicea Laurenciana* (3 vols., edición facsimilar). México: Gobierno de la República.
- Códice Magliabecchiano*, 1996. *Libro de la vida, texto explicativo del llamado Códice Magliabecchiano*. Introducción y explicación de Ferdinand Andrés y Maarten Jansen, con contribuciones Jessica Davilar y Anuschka Van't Hooft. México: FCE (Códices Mexicanos).
- Códices Matritenses en lengua mexicana (I. Primeros memoriales, II. Memoriales con escolios)*, 1905. *Historia de las cosas de Nueva España de Fr. Bernardino de Sahagún*. vol. VI. Edición de Francisco del Paso y Troncoso. Madrid: Fotocopia de Hauser y Menet.
- Códice Matritense del Real Palacio*, 1906. *Historia de las cosas de Nueva España de Fr. Bernardino de Sahagún*. vol. VII. Edición de Francisco del Paso y Troncoso. Madrid: Fotocopia de Hauser y Menet.
- Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, 1907. *Historia de las cosas de Nueva España de Fr. Bernardino de Sahagún*. vol. VIII. Edición de Francisco del Paso y Troncoso. Madrid: Fotocopia de Hauser y Menet.
- Códice Mendoza*, 1985. *Un inestimable manuscrito azteca*. Con comentarios de Kurt Ross. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Códice Ramírez*, 1987 (4ª ed.). *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, con Crónica mexicana*. Anotada por Manuel Orosco y Berra. México: Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa, 61).
- Códice Vaticano A*, 1996. *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos; libro explicativo del llamado Códice Vaticano A, Codex Vatic. Lat. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*. Introducción y explicación por Fernando Andres y Maarten Jansen. México: FCE (Códices Mexicanos) / Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Códice Xolotl* (2 vols.), 1996. Con estudio y apéndice de Charles Dibble. México: UNAM / IIH / Instituto Mexiquense de Cultura.

- Códices mayas (Códice de Dresde, Códice de Madrid, Códice de París, Códice Grolier)*, 1985. Introducción y Bibliografía por Thomas A. Lee, Jr. Edición Conmemorativa X Aniversario. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Coloquios y Doctrina cristiana, con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua mexicana y española*, 1986. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. México: UNAM / Fundación de Investigaciones Sociales.
- Conrad, Geoffrey W. & Arthur A. Demarest, 1990. *Religión e imperio, dinámica del expansionismo Azteca e Inca*. México: Conaculta.
- _____ (ed.), 1992. *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Cortés, Hernán, 1960. *Cartas de relación*. México: Editorial Porrúa (Sepan Cuantos..., núm.7).
- Cortés Moreno, Maximiano, 2002. *Didáctica de la prosodia del español: la acentuación y la entonación*. Madrid: Edinumen.
- Craveri, Michela, 2013. *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*. México: UNAM / IIFL / CEM (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 21).
- _____, 2012. *El lenguaje del mito. Voces, formas y estructura del Popol Vuh*. México: UNAM / IIFL / CEM (Cuaderno 37).
- Croft, William & D. Alan Cruse, 2008. *Lingüística cognitiva (Cognitive Linguistics, 2004)*. Madrid: Ediciones Akal.
- Crónica mexicana*. Véase *Códice Ramírez*, 1987 (4ª ed.). *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*.
- Crónica mexicana*, Véase Hernando Alvarado Tezozómoc.
- Crónica mexicáyotl*, Véase Hernando Alvarado Tezozómoc.
- Crowley, Terry & Claire Bower, 2010. *An Introduction to Historical Linguistics* (4ª ed.), Nueva York: Cambridge University Press.
- Dakin, Karen, 2008. "La imagen de Tláloc de Rubén Bonifaz Nuño y las etimologías yutonahuas: Dos recorridos paralelos", en *Chicomóztoc, Boletín de Seminario de Estudios para la Descolonización de México*, núm. 8, noviembre, pp.17-26.
- _____, 1996. "El náhuatl de las *Memorias*: los rasgos de una *lingua franca* indígena", en *Nuestro pesar, nuestra aflicción (tunetuliniliz, tucucuca). Memorias en lengua náhuatl enviadas a Felipe II por indígenas del valle de Guatemala hacia 1572*, pp.167-189. Paleografía, traducción, ensayos y notas de Karen Dakin. Introducción y notas históricas de Christopher H. Lutz. México: UNAM / IIH.
- _____, 1993. "In nahuatlahto:lli i:huan in tlahto:lmachiliztli, el náhuatl y la lingüística", en José María Muriá (coor.), *La antigua y la nueva palabra. Coloquio de nahuatlatos en Zapopan, Jalisco*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- _____, 1982. *La evolución fonológica del protonáhuatl*, México: UNAM / IIFL.
- Davies, Nigel, 1992. *El imperio azteca, el resurgimiento tolteca*. México: Alianza Editorial.
- Deleuze, Gilles, 1986. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Derrida, Jacques, 1998. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

- _____, 1997. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.
- _____, 1971. *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- DeWitt, Richard, 2010. *Cosmovisiones. Una introducción a la historia y la filosofía de la ciencia*. Barcelona: Biblioteca Buridán.
- Díaz Álvarez, Ana, 2019. *El cuerpo del tiempo: Códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México*. México: UNAM / IIE / Bonilla Artigas Editores.
- _____, 2018. “Nombrar las veintenas en los códices. Estrategias coloniales de reconfiguración gráfica del año entre los nahuas”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. xl, núm.113.
- _____, 2013. “Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas”, en *ECN*, vol. 46, pp.159-197.
- _____, 2011. *Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México Central* (tesis doctoral). México: UNAM / FFyL.
- Díaz del Castillo, Bernal, 1991. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Alianza Editorial.
- Diccionario de la sabiduría oriental: Budismo, Hinduismo, Taoísmo, Zen*, 1993. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Duran, Diego, 1579. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (Manuscrito). Madrid: Biblioteca Nacional de España / Biblioteca Digital Hispánica.
- _____, 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e Isla de la Tierra Firme (2 vols.)*, Estudio preliminar por Rosa Camelo y José Rubén Romero. México: Conaculta.
- Duranti, Alessandro, 1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duverger, Christian, 2007. *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*. México: UNAM / INAH / Conaculta / Editorial Taurus.
- _____, 1987. *El origen de los aztecas*. México: Grijalbo.
- _____, 1983. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México: FCE (Sec. Antropología).
- Eco, Umberto, 1999. *La estructura ausente*. Barcelona: Editorial Lumen.
- _____, 1998. *El nombre de la rosa*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Edmonson, Munro S., 1995. *Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del año solar*. México: UNAM / IIH.
- Eliade, Mircea, 1994. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Labor.
- _____, 1991. *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor.
- _____, 1998. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____, 1995. *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.
- Escandell Vidal, M. Victoria, 2007. *Apuntes de semántica léxica*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Evans, Vyvyan & Melanie Green, 2006. *Cognitive Linguistics. An Introduction*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

- Fillmore, Charles, 1982. "Frame Semantics", en Linguistic Society of Korea (ed.), *Linguistics in the Morning Calm*, pp. 111-137. Seoul: Hanshin.
- Florentine Codex*, 1950-1982. *General History of the Things of New Spain, fray Bernardino de Sahagún's* (13 vols.). Traducción y notas por Arthur J. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research / The University of Utah.
- Flores Arce (Xochime´), José Concepción, 2005. *Quetzaltlahtolli. Palabra náhuatl contemporánea*. México: Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal.
- Florescano, Enrique, 2017. *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. México: Debolsillo.
- _____, 2016. *¿Cómo se hace un dios?* México: Taurus.
- _____, 2002. *Historia de las historias de la nación mexicana*. México: Taurus.
- _____, 1990. "Mito e historia en la memoria nahua", en *Historia Mexicana*. vol. XXXIX. núm.3, pp.607-661.
- _____, 1990. "Réplica: Hacia una reinterpretación de la historia mesoamericana a través del mito", en *Historia Mexicana*. vol. XXXIX, núm.3, pp.701-725.
- Foley, William A, 1997. *Anthropological linguistics. An Introduction*. Carlton: Blackwell Publishing.
- Foucault, Michel, 1999. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- _____, 2000. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- _____, 1996. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Fromm, Erich, 1965. *Escape from Freedom*. Nueva York: Avon Books.
- Galarza, Joaquín, 1980. *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*. México: Archivo General de la Nación.
- Galindo Trejo, Jesús, 2006. "La astronomía prehispánica en México", en *Anuario Astronómico*. Madrid: Instituto Geográfico Nacional.
- _____, 1994. *Arqueoastronomía en la América Latina*. Madrid: Editorial Equipo Sirius.
- Garduño, Ana, 1997. *Conflictos y alianzas entre Tlatelolco y Tenochtitlan*. México: INAH (Colección Biblioteca).
- Garibay K., Ángel María, 1995 (2ª ed.). *Veinte himnos sacros de los nahuas*. México: UNAM / IIH (Serie Cultura Náhuatl, Fuentes, 2).
- _____, 1995 (2ª ed.). *Vida económica de Tenochtitlan, 1. Pochtecáyotl*. Paleografía, versión, introducción y apéndices preparados. México: UNAM / IIH (Serie Cultura Náhuatl, Fuentes, 3).
- _____, 1994 (1940). *Llave del náhuatl. Colecciones de trozos clásicos, con gramática y vocabulario náhuatl - castellano, para utilidad de los principiantes*. México: Editorial Porrúa (Sepan Cuantos..., núm. 706).
- _____, 1993 (2ª ed.). *Poesía náhuatl* (3 vols.), paleografía, versión, introducción, notas y apéndices. México: UNAM / IIH (Serie Cultura Náhuatl, Fuentes 4).
- _____, 1992. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Editorial Porrúa (Sepan Cuantos..., núm. 626).

- _____, 1985 (4ª ed.). *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México: Editorial Porrúa (Sepan Cuantos..., núm. 37).
- _____, 1943. "Huehuetlatolli, Documento A", en *Tlalocan*, vol. 1, pp.31-53.
- _____, 1943. "Huehuetlatolli, Documento A" en *Tlalocan*, vol. 2, pp.81-107.
- Garza, Mercedes de la, 2001. "La serpiente en la religión maya", en Yólotl González Torres (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. México: INAH / Conaculta / Plaza y Valdés.
- _____, 1996. "La religión. Los dioses, el mundo y el hombre", en Gerardo Bustos y Ana Luisa Izquierdo (eds.), *Los Mayas. Su tiempo antiguo*, pp.197-220. México: UNAM / IIFL.
- _____, 1983. "Análisis comparativo de la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* y la *Leyenda de los Soles*", en *ECN*, vol.16, pp.123-134.
- _____, 1984. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México: UNAM / Dirección General de Publicaciones.
- Geeraerts, Dirk, 2010. *Theories of Lexical Semantics*. Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford, 2000. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gelb, Ignace, 1963 (1952). *A Study of Writing*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Gibson, Charles, 1996. *Los aztecas bajo el dominio español, 1519 - 1810*. México: Siglo XXI.
- _____, 1971. "Structure of Aztec Empire", en *Handbook of Middle American Indians*, vol.10, part I, pp.376-394. Austin: University of Texas Press.
- Gillespie, Susan D., 1993. *Los reyes aztecas, la construcción del gobierno en la historia Mexica*. México: Siglo XXI.
- Ginzburg, Carlo, 2000. *El queso y los gusanos; el cosmos según un molinero del siglo XVI*. México: Océano.
- Glass, John B., 1964. *Catálogo de la colección de códices*. México: Museo Nacional de Antropología.
- Glass, John B. y Donald Robertson, 1975. "A Sensus of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en *Handbook of Middle American Indians: Guide to Ethnohistorical Sources*, vol.14, pp.81-252. Austin: University of Texas Press.
- Gómez de Silva, Guido, 1988. *Breve diccionario etimológico de la lengua Española*. México: FCE / El Colegio de México.
- _____, 2013 (1999). *Diccionario internacional de literatura y gramática*. México: FCE.
- González Torres, Yólotl, 1998. "Los trece signos de poder de China y Mesoamérica", en Beatriz Barba de Piña Chan (coord.), *Iconografía mexicana I*, pp.219-233. México: INAH.
- _____, 1996. "Huitzilopochtli, su representación metafórica", en *Arqueología Mexicana*, núm. 22, pp.70-72.
- _____, 1991. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Larousse.
- _____, 1975. *El culto a los astros entre los mexicas*. México: SEP (Setentas).
- Gran diccionario náhuatl* (en línea), 2012. México: UNAM. <http://www.gdn.unam.mx>.

- Graulich, Michel, 2000. "Entre el mito y la historia", en *Arqueología Mexicana*, núm.45, pp.74-79.
- _____, 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- _____, 1998. "El rey solar en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, núm.32, pp.14-21.
- _____, 1997. "Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la piedra del calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (cords.), *De hombres y dioses*, pp.155-207. México: El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense.
- _____, 1990. *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid: Ediciones Istmo.
- _____, 1992. "La Piedra del Sol", en José Alcina Franch, Miguel León-Portilla & Eduardo Matos Moctezuma (eds.), *Azteca-Mexica*, pp.291-295. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario / Lunwerg Editores.
- Grimal, Pierre, 1981. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Gutiérrez González, Ma. Eugenia, 2013, "El método Lacadena en el desciframiento de la escritura jeroglífica náhuatl", en *Kin Kaban* (revista digital), núm.3, pp.25-31.
- Guiteras Holmes, Calixta, 1986. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE (Sec. Antropología).
- Hasler Hangert, Andrés, 1996. *El náhuatl de Tehuacán-Zongolica*. México: CIESAS
- Harari, Yuval Noah, 2014. *Sapiens. De animales a dioses*. Madrid: Debate
- Hassig, Ross, 2001. *Time, History, and Belief in Aztec and Colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- _____, 1990. *Comercio, tributo y transportes; la economía política del Valle de México en el siglo XVI*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- _____, 1988. *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Hauser, Arnold, 1998. *Historia social de la literatura y el arte* (2 vols.). Madrid: Debate.
- Havelock, Eric A., 2008. *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós (Bolsillo).
- Heidegger, Martín, 2000. *El ser y el tiempo*. México: FCE (Sec. Filosofía).
- Hermann Lejarazu, Manuel A., 2011. "La serpiente de fuego en la iconografía mesoamericana", en *Arqueología mexicana*, núm. 109, pp.67-70.
- _____, 2009. "La serpiente de fuego o *yahui* en la Mixteca prehispánica: iconografía y significado", en *Anales del Museo de América*, XVII, pp. 64-77.
- Hernández Díaz, Miguel, 2013. *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas maya, náhuatl y quechua-aymara* (tesis doctoral). México: UNAM / FFyL.
- _____, 2011. "La filosofía maya", en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta & Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino*. México: Siglo XXI.
- Hernández, Severo, 2007. *Totlajtelpialis. Diccionario náhuatl-castellano*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

- Hernández R., José, 1998. "La ideología y práctica militar mexicana del cuauhcalli de Malinalco", en Henryk Karol Kocyba y Yólotl González T. (coords.), *Historia comparada de las religiones*, pp.379-424. México: INAH / Eduvem.
- Herrera Meza, Ma. del Carmen, 2004. "Valores metafóricos de *po:c-tli* 'humo' en los antropónimos nahuas", en Mercedes Montes de Oca Vega (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, pp.95-122. México: UNAM / IIFL.
- Herrera Meza, Ma. del Carmen (et al.), 2005. "Un trayecto por los signos de escritura", en *Memoria textual indígena: elementos de escritura*, Diario de campo, suplemento núm. 35, agosto, pp.4-37.
- Heyden, Doris, 2000. "From Teotihuacan to Tenochtitlan, City Planning, Caves, and Streams of Red and Blue Waters", en David Carrasco, Lindsay Jones & Scott Sessions (eds.), *Mesoamerica's Classic Heritage: from Teotihuacan to the Aztecs*, pp. 165-184. Boulder: University of Colorado Press.
- _____, 2000. *El Templo Mayor de Tenochtitlan en la obra de fray Diego Durán*. México: INAH.
- _____, 1998. *México. Orígenes de un símbolo*. México: INAH.
- _____, 1982. *Mito, simbolismo e iconografía en la fundación de México -Tenochtitlan* (tesis doctoral).,México: UNAM / FFyL.
- Hill, Jane H. y Bruce Mannheim, 1992. "Language and World View", en *Annual Reviews of Anthropology*. núm.21, pp. 381-406.
- Histoire du Mechique (Historia de México)*, en Ángel María Garibay K., 1985. *Teogonía e historia de los mexicanos*, pp.91-120. México: Editorial Porrúa (Sepan Cuantos..., núm.37).
- Histoire du Mechique (Hystoyre du Mechique)*, en Rafael Tena, 2002. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. pp.113-166, México: Conaculta (Cien de México).
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Ángel María Garibay K., 1985. *Teogonía e historia de los mexicanos*, pp.21-90, México: Editorial Porrúa (Sepan Cuantos..., núm.37).
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Rafael Tena, 2002. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, pp13-111. México: Conaculta (Cien de México).
- Historia Tolteca-Chichimeca*, 1989 (2ª ed.). Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes & Luis Reyes García. México: FCE / Estado de Puebla / CIESAS.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.), 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, 2011 (2ª ed.). Edición y estudio introductorio de Miguel León-Portilla y transliteración del texto náhuatl, traducción al español y notas de Librado Silva Galeana. México: FCE (Biblioteca Americana).
- (*Huehuetlahtolli*) *Testimonios de la antigua palabra*, 1990. Edición de Miguel León-Portilla y Librado Silva Galeana. Madrid: Historia 16.
- Hunt, Lynn (ed.), 1989. *The New Cultural History*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Ibarretxe-Antuñano, Iraide, 2013. "La lingüística cognitiva y su lugar en la historia de la lingüística", en *Revista Española de Lingüística Aplicada*. pp.245-266.

- _____ & Javier Valenzuela (cords.), 2016 (2ª ed.). *Lingüística cognitiva*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Iggers, Georg G., 1997. *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover: Wesleyan University Press.
- Ixtlilxochitl, Fernando de Alva, 1985 (4ª ed.). *Obras históricas (2 vols.)*. Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman. México: UNAM / IIH (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 4).
- Izeki, Mutzumi, 2016. "La turquesa. Una piedra verde cálida", *Arqueología Mexicana*, núm.141, pp.34-38.
- Jiménez Moreno, Wigberto, 1974. *Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún*. México: INAH.
- Johansson K., Patrick, 2021. *De Aztlán a Tenochtitlán. La gesta fundacional de la ciudad de México*. México: Academia Mexicana de la Lengua.
- _____, 2020. *La palabra florida de los aztecas. Xochitlahtolli*. México: Editorial Trillas.
- _____, 2019. "Año 1 ácatl, 1 caña (1519). Un encuentro de dos epistemes", *Arqueología mexicana*, núm.159, pp.13-17.
- _____, 2019. "La fundación de México-Tenochtitlan", en Vicente Quirate (ed.), *Tenochtitlan 1519*, pp.33-53. México: UNAM (Divulgación de Humanidades) / El Equilibrista Otra Vez.
- _____, 2018. *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- _____, 2016. *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*. México: Primer Círculo.
- _____, 2016. "La placenta y el cordón umbilical en la cultura náhuatl prehispánica. Consideraciones mito-lógicas", en *The Placenta Chambers of Korea and the Placental Burial Culture of the World* (título en coreano), pp.307-422. Daegu: Youngnam Culture Institute / Kyungpook National University.
- _____, 2016. "El desliz cronológico de los meses en el calendario náhuatl cempoallapohualli", en *ECN*, núm. 52.
- _____, 2015. "La fundación de México-Tenochtitlan. Consideraciones crono-lógicas", en *Arqueología mexicana*, núm.135, pp.70-77.
- _____, 2015. "La ley de Topiltzin", en *ECN*, vol. 50.
- _____, 2011. "De azteca a mexica. Cambio de gentilicio y metamorfosis en una etapa de la peregrinación", en *La quête du serpent à plumes: Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*. Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete & Guilhem Olivier (editores), pp.351-371. Turnhout: Brepols Publishers (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, 146).
- _____, 2010. "La muerte de Moctezuma. La historia y el mito desde una perspectiva levistraussiana", en *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coors). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____, 2006. "*Mocihuaquetzqueh*, ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?", en *ECN*, vol. 37.
- _____, 2005. "Especulación filosófica indígena", en *Revista de la Universidad de México*, núm.21.

- _____, 2005. “*Cempoallapohualli*. La *crono-logía* de las veintenas en el calendario solar náhuatl”, en *ECN*, vol.36.
- _____, 2004. *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*. México: UNAM / IIH.
- _____, 2004. “¿Ie ixiloiocan, yn imiyaoayocan o acico tlatolli? ¿Ya llegó a jilote, ya llegó a mazorca el discurso?”, en *ECN*, vol. 35.
- _____, 2004. “Coatépel: la montaña sagrada de los mexicas”, en *Arqueología mexicana*, núm.67, pp.44-49.
- _____, 2004. *Machiotlahtolli. La palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas*. México: McGraw-Hill.
- _____, 2004. *Zazanilli. La palabra-enigma. Acertijos y adivinanzas de los antiguos nahuas*. México: McGraw-Hill.
- _____, 2001. “La imagen en los códices nahuas: consideraciones semióticas”, en *ECN*, vól.32, pp.69-124.
- _____, 2000. “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, en *ECN*, vol.31, pp.149-183.
- _____, 1999. “Estudio comparativo de la gestación y del nacimiento de Huitzilopochtli en un verbal, una variante pictográfica y un ‘texto’ arquitectónico”, en *ECN*, vol.30, pp.71-111.
- _____, 1998. “Tlahtoani y Cihuacoatl. Lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica”, en *ECN*, vol. 28, pp.39-75.
- _____, 1997. “La fecundación del hombre en el mictlan y el origen de la vida breve”, en *ECN*, vol. 27, pp.69-88.
- _____, 1997. “Mito y cognición en el mundo náhuatl precolombino”, en Marie-Odile Marion (coord.), *Simbólicas*, pp.51-58. México: Plaza y Valdés.
- _____, 1995. “La gestación mítica de México-Tenochtitlan”, en *ECN*, vol. 25, pp.95-130.
- _____, 1994. *Voces distintas de los Aztecas, estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*. México: Fernández Editores.
- _____, 1994. “Análisis estructural del mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del Códice Florentino”, en *ECN*, vol. 24, pp.93-123.
- _____, 1993. *La palabra de los aztecas*. México: Trillas.
- _____. 1993. “Tezcatlipoca o Quetzalcóatl: una disyuntiva mítico - existencial precolombina”, en *ECN*, vol. 23, pp.179-199.
- Joseph, Brian D. & Richard D. Janda, 2005. *The Handbook of Historical Linguistics*. Malden: Blackwell Publishing.
- Josep Cuenca, María & Joseph Hilferty, 1999. *Introducción a la lingüística cognitiva*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Kant, Immanuel, 2009. *Crítica de la razón pura* (edición bilingüe alemán-español). México: FCE (Sec. Filosofía) / UAM / UNAM (Coordinación de Difusión Cultural).
- Karttunen, Frances, 1992. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman: University of Oklahoma Press.

- Karttunen, Frances & James Lockhart, 1987. *The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues*. Los Ángeles: University of California Press.
- Katz, Friedrich, 1966. *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*. México: Conaculta.
- Kay, Paul & Willett Kempton, 1984. "What Is the Sapir-Whorf Hypothesis?" in *American Anthropologist*. vol.86, núm.1, pp. 65-79.
- _____ & Terry Regier, 2009. "Language, thought, and Color: Whorf was half right", in *Trends in Cognitive Science*, vol.13, núm.10, pp.439-446.
- _____ & Chad K. McDaniel, 1978. "The Linguistic Significance of the Meanings of Basic Color Terms", *Language*, Linguistic Society of America, vol. 54. núm. 3. Linguistic Society of America, pp.610-646.
- Kirchhoff, Paul, 1955. "Quetzalcóatl, Huemac y el fin de Tula", en *Cuadernos Americanos*. núm.6, pp.163-196.
- Kövecses, Zoltán, 2006. *Language, Mind, and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Krickeberg, Walter, 1961. *Las antiguas culturas mexicanas*. México: FCE (Sec. Antropología).
- Kruell, Gabriel K., 2021. *Crónica mexicáyotl. Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc, editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin, con fragmentos de Alonso Franco*, estudio introductorio, paleografía, traducción, notas, apéndice calendárico e índice de Gabriel K. Kruell, México: UNAM / IIH.
- _____, 2021. *El valle de Anáhuac en el siglo XV. La conquista del imperio tepaneca y el surgimiento de la Triple Alianza*. México: UNAM (Colección México 500).
- _____, 2020. "¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica", en *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, vol. XV, núm. 29, pp. 23-55.
- _____, 2017. "Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario náhuatl", en *ECN*, núm.54, julio-diciembre, pp.135-164.
- _____, 2015. *La historiografía de Hernando de Alvarado Tezozómoc y Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin a la luz de un estudio filológico y una edición crítica de la Crónica mexicáyotl I, II* (tesis doctoral). México: UNAM / Doctorado en Estudios Mesoamericanos.
- _____, 2011. "Panquetalitzli: el nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca", en *Estudios Mesoamericanos*, Nueva Epoca 10, enero-junio, pp.81-93.
- Lacadena, Alfonso, 2008. "Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing", *The PARI Journal*, vol. VIII, núm. 4, primavera, pp.1-22.
- Lakoff, George, 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Lakoff, George & Mark Johnson, 2003 (1980). *Metaphors We Live by with a New Afterword*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Lameiras Olvera, José, 1993. "La guerra en el México antiguo", en *Arqueología Mexicana*. núm.4, pp.6-15.

- Landa, Diego de, 1994. *Relación de las cosas de Yucatán*. Estudio preliminar, cronología y revisión del texto por María del Carmen León Cázares. México: Conaculta.
- Langacker, Ronald W., 2008. *Cognitive Grammar. A Basic Introduction*. Nueva York: Oxford University Press.
- _____, 2000. "Estructura de la cláusula en la gramática cognitiva", en *Revista española de lingüística aplicada*, pp.19-65.
- _____, 1999. *Grammar and Conceptualization*. Berlín y Nueva York: Mouton de Gruyter.
- _____, 1991. *Concept, Image, and Symbol: The Cognitive Basis of Grammar*. Berlín y Nueva York : Mouton de Gruyter.
- _____, 1987. *Foundations of Cognitive Grammar* (vol. 1). *Theoretical Prerequisites*. Stanford: Stanford University Press.
- _____ (ed.), 1979. *Studies in Uto-Aztecan Grammar* (vol. 2). *Modern Aztec Grammatical Sketches*. Dallas: University of Texas at Arlinton / Summer Institute of Linguistics.
- Lara, Luis Fernando, 2006. *Curso de lexicología*. México: Colegio de México.
- Lasso (Laso) de la Vega, Luis, 1649. *Huei Tlamahviçoltica (...)*. México: Imprenta de Juan Ruiz.
- Lastra de Suárez, Yolanda, 1986. *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*. México: UNAM (Dirección General de Publicaciones)
- _____, 1991. *Sociolingüística para hispanoamericanos*. México: El Colegio de México.
- Launey, Michel. 1992. *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. México: UNAM / IIA.
- _____, 2011. *An Introduction to Classical Nahuatl*. Traducción y adaptación por Christopher Mackay. Nueva York: Cambridge University Press.
- Leander, Birgitta, 1991 (1972). *In xochitl in cuicatl. Flor y canto. La poesía de los aztecas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- _____, 1972. *Herencia cultural del mundo náhuatl a través de la lengua*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Lenkersdorf, Carlos, 1996. *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.
- _____, 2002. *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- _____, 2002. *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*. México: Plaza y Valdés.
- _____, 1999. *Cosmovisión maya*. México: Ce-Acatl A.C.
- León-Portilla, Miguel, 2011. "La filosofía náhuatl", en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta & Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*. México: Siglo XXI.
- _____, 2004. "En el mito y en la historia. De Tamoanchan a las siete ciudades", en *Arqueología mexicana*, núm.67, pp.24-31.
- _____, 2003. *Códices, los antiguos libros del Nuevo Mundo*. México: Aguilar.

- _____, 2002 (3ª ed.). *Nezahualcōyotl. Poesía. Estudio preliminar, versión y notas*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.
- _____, 2001. “Exégesis de la imagen y la palabra indígenas”, en Miguel León-Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americana, Indagaciones en la diferencia*, con la colaboración de Manuel Gutiérrez Estévez y Gary H. Gossen, pp.305-326. México: FCE (Sec. Antropología).
- _____, 2000. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*. México: El Colegio Nacional / FCE (Sec. Antropología).
- _____, 1999. *Visión de los vencidos, relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario)
- _____, 1997. “El binomio oralidad y códices en Mesoamérica”, en *ECN*, núm.27, pp.135-154.
- _____, 1997. *Quince poetas del mundo náhuatl*. México: Editorial Diana.
- _____, 1996. *El destino de la palabra*. México: FCE(Sec. Antropología) / El Colegio Nacional. .
- _____, 1993 (7ª ed.). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes con un nuevo apéndice*. México: UNAM / IIH (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 10).
- _____, 1992 (2ª ed.). *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. México: UNAM / IIH.
- _____, 1992. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE (Colección Popular, 88).
- _____, 1992. “El tiempo y la historia.”, en Horacio Crespo (ed.), *El historiador frente a la historia. Corrientes historiográfica*, pp.57-67. México: UNAM / IIH.
- _____, 1988 (2ª ed.). *México-Tenochtitlan, su tiempo y espacio sagrado*. México: Plaza y Valdés.
- _____, 1983. “Cuícatl y tlahtolli, las formas de expresión en náhuatl”, en *ECN*, núm.16, pp.13-108.
- _____, 1980. *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE (Sec. Antropología)
- _____, 1958. “Itzcóatl, creador de una cosmovisión místico-guerrera”, en Miguel León-Portilla, *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, pp.117-143. México: UNAM / FFyL (31).
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____, 1979. *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI.
- _____, 1972. *Mitológicas. De la miel a las cenizas*. México: FCE (Sec. Antropología).
- _____, 1968. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: FCE (Sec. Antropología).
- Leyenda de los Soles. Véase Códice Chimalpopoca.*
- Leyenda de los Soles. Véase Mitos e historias de los antiguos nahuas*, 2002. Rafael Tena, Paleografía y traducciones. México: Conaculta.
- Li, Charles N. & Sandra A. Thompson, 1976. “Subject and Topic: A New Typology of Language”, en Charles N. Li. (ed.), *Subject and Topic*. Nueva York: Academic Press.
- Limón Olvera, Silvia, 2001. “El dios del fuego y la regeneración del mundo”, en *ECN*, núm.32, pp.51-68.

- _____, 2001. *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*. México: INAH / UNAM.
- _____, 1990. *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*. México: Conaculta.
- Lockhart, James, 2001. *Nahuatl as Written, Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts*. Stanford: Stanford University Press.
- _____, 1999. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: FCE (Sec. Historia).
- _____, 1991. *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*. Stanford: Stanford University Press.
- López Austin, Alfredo, 2006. “Mitos e íconos de la ruptura del eje cósmico: un glifo toponímico de las piedras de Tízoc y del Ex Arzobispado”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 89, pp.93-134.
- _____, 2005. “Modelos a distancia: Antiguas concepciones nahuas”, en Alfredo López Austin (coord.), *El modelo en la ciencia y la cultura*, pp.68-93. México: UNAM / Siglo XXI.
- _____, 2001. “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda & Félix Báez-Jorge (cords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp.47-65. México: FCE / Conaculta (Biblioteca Mexicana).
- _____, 1997. “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (cords.), *De hombre y dioses*, pp.209-227, México: El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense.
- _____, 1996 (3ª ed.). *Los mitos del tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*. México: UNAM / IIA.
- _____, 1996. “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo & Enrique Nalda (cords.), *Temas mesoamericanos*, pp.471-507. México: INAH / Conaculta.
- _____, 1995. “La religión, la magia y la cosmovisión”, en Linda Manzanilla & Leonardo López Luján (cords.), *Historia antigua de México* (tomo III), pp.419-458. México: INAH / UNAM / Miguel Ángel Porrúa.
- _____, 1995. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE (Sec. Antropología).
- _____, 1990. “Del origen de los mexicas: ¿nomadismo o migración?”, en *Historia Mexicana*, vol. XXXIX, núm.3, pp. 663-675.
- _____, 1989 (2ª ed.). *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM / IIA (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 15).
- _____, 1989 (3ª ed.). *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas* (2 vols.). México: UNAM / IIA (Serie Antropológica, 39).
- _____, 1987. “The Masks God of Fire”, en Elizabeth Hill Boone (ed.), *The Aztec Temple Mayor. A Symposium at Dumbarton Oaks 8th and 9th October 1983*, pp.257-291. Washington: Dumbarton Oaks.
- _____, 1974. “Organización política en el Altiplano central de México durante el Posclásico”, en *Historia Mexicana*, vol. XXIII, núm.4, pp.515-550.
- _____ & Erik Velásquez García, 2018. “Un concepto de dios aplicable a la tradición maya”, en *Arqueología Mexicana*, núm.152.

- López Austin, Alfredo & Leonardo López Luján, 2009. *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición mesoamericana*. México: UNAM / IIA.
- _____, 2004. "Tollan y su gobernante Quetzalcóatl", en *Arqueología Mexicana*. núm.67, pp.38-43.
- _____, 1999. *Mito y realidad de Zuyuá*. México: El Colegio de México / FCE (Fideicomiso Historia de las Américas).
- _____, 1996. *El pasado indígena*. México: El Colegio de México / FCE (Fideicomiso Historia de las Américas).
- López Austin, Alfredo & Leonardo López Luján & Saburo Sugiyama, 1991. "El Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán su posible significado ideológico", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol.62, pp.35-52.
- López Luján, Leonardo, 2019. "Bajo el signo del Sol: plumas, pieles e insignias de águila en el mundo mexicana", *Arqueología Mexicana*, núm. 159, pp.28-35.
- _____, 2006. *La casa de las águilas (I, II). Un ejemplo de la arquitectura religiosas de Tenochtitlan*. México: INAH / FCE / Conaculta / Harvard University.
- _____, 1995, "Xochicalco, el lugar de la casa de las flores", en Leonardo López Luján, Robert H. Cobean T. & Alba G. Mastache F., *Xochicalco y Tula*, México: Conaculta / Jaca Book.
- _____, 1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: INAH.
- _____, 1989. *La recuperación mexicana del pasado teotihuacano*. México: Asociación de Amigos del Templo Mayor.
- López Luján, Leonardo, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentín & Aurora Montúfar, 2010. "Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan", Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, pp. 367-394. México: INAH / UNAM / IIH.
- Lucy, Johan A., 1996 (1992). *Language diversity and thought. A reformulation of the linguistic relativity hypothesis*. Nueva York: Cambridge University Press.
- _____, 1992. *Grammatical categories and cognition. A case study of the linguistic relativity hypothesis*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Maldonado Jiménez, Druzo, 1997. "El simbolismo de los glifos onomásticos de los grupos nahuas: un caso peculiar", en Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa & Rodrigo Martínez Barcas (editores), *Códices y Documentos sobre México. Segundo Simposio* (vol.II), pp.285-299. México: INAH.
- Mapa de Sigüenza*. Véase en María Castañeda de la Paz, 2006. *Pintura de la peregrinación de los culhuaque - mexitin (Mapa de Sigüenza)*.
- Marcus, Joyce, 2003. "Escritura y representación en el Viejo y el Nuevo Mundo", en María de los Ángeles Romero Frizzi (coord.), *Escritura zapoteca*, pp.73-93. México, CIESAS / Miguel Ángel Porrúa.
- Marquina, Ignacio, 1999 (2ª ed.). *Arquitectura prehispánica* (Facsimil de la primera edición, 1964). México: INAH.
- Martínez González, Roberto, 2015. *El nahualismo*. México: UNAM / IIH.
- _____, 2006. "El tonalli y el calor vital", en *Anales de Antropología*, vol. 40-II, pp.177-151.

- Martínez Marín, Carlos, 1996. "El registro de la historia", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (cords.), *Temas mesoamericanos*, pp.397-425. México: INAH / Conaculta.
- Matías Alonso, Marcos & Constantino Medina Lima, 1996 (2ª ed.). *Vocabulario náhuatl-español de Acatlán, Guerrero*. México: CIESAS / Plaza y Valdés.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 2006. *Tenochtitlan*. México: El Colegio de México / FCE (Sec. Historia, Serie Ciudades).
- _____, 1999. "La seis Coyolxauhqui, variaciones sobre un mismo tema", en *Obras de Eduardo Matos Moctezuma. Estudios mexicas*, vol. I, tomo 1, pp.135-154. México: El Colegio Nacional.
- _____, 1999. "La arqueología y las fechas de fundación de Tenochtitlan", en *Obras de Eduardo Matos Moctezuma. Estudios mexicas*. vol. I, tomo 1, pp.225-229. México: El Colegio Nacional.
- _____, 1996. *Muerte a filo de obsidiana*. México: FCE / Asociación de Amigos del Templo Mayor.
- _____, 1994 (2ª ed.). *Vida y muerte en el Templo Mayor*. México: INAH.
- _____, 1994. *The Great Temple of Aztecs. Treasures of Tenochtitlan*. Londres: Thames and Hudson.
- _____, 1992. "Arqueología urbana en el centro de la Ciudad de México", en *ECN*, vol.22.
- _____, 1987. "The Templo Mayor of Tenochtitlan: History and Interpretation", en Johanna Broda, David Carrasco & Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, pp.15-60. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Matos Moctezuma, Eduardo (coord.), 1982. *El Templo Mayor: excavaciones y estudios*. México: INAH.
- Matos Moctezuma, Eduardo & Felipe Solís, 2004. *El Calendario azteca y otros monumentos solares*. México: INAH / Conaculta.
- Matos Moctezuma, Eduardo & Leonardo López Luján, 2012. *Escultura monumental mexicana*, México: FCE (Tezontle).
- Matrícula de Huexotzinco* (edición facsimilar), 2020. Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/15282/>.
- Matrícula de Tributos*, 1997. Nuevos estudios por Víctor M. Castillo & Ma. Teresa Sepúlveda y Herrera. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Matrícula de Tributos*, 2003. Interpretación y análisis de Ma. Teresa Sepúlveda y Herrera. Introducción de Miguel León-Portilla. Historia de la Matrícula de Víctor M. Castillo Farreras. *Arqueología Mexicana*, edición especial 14.
- McEwan, Colin & Leonardo López Luján (ed.), 2009. *Moctezuma. Aztec Ruler*, Londres: The British Museum Press.
- Medina, Andrés, 2003. *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: UNAM / IIA.
- Mendieta, Fray Gerónimo de, 1997. *Historia eclesiástica indiana (2 tomos)*. Noticias del autor y de la obra de Joaquín García Icazbalceta. Estudios preliminar de Antonio Rubial García. México: Conaculta (Cien de México).

- Miller, Mary Ellen, 1986. *The Art of Mesoamerica from Olmec to Aztec*. Londres: Thames and Hudson.
- Miller, Mary & Karl Taube, 1993. *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. Londres: Thames and Hudson.
- Mohar Betancourt, Luz María, 1996. “Trajes de guerreros mexica”, en *Arqueología Mexicana*, núm.17, pp.60-65.
- Molina, Alonso de, 1992 (1571a). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa de Historia, 44).
- _____, 1992 (1571b). *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. México: Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa de Historia, 44).
- _____, 2014 (1571). *Arte de la lengua mexicana y castellana compuesta por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina de la Orden del Señor Sant Francisco*. Edición crítica, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández de León-Portilla. México: UNAM / IIH (Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas, 10).
- Monjarás-Ruiz, Jesús, 1995. “La Triple Alanza”, en *Arqueología Mexicana*, núm.15, pp.20-25.
- Moreno, Manuel, 1962. *La organización política y social de los Aztecas*. México: INAH.
- Moreno de los Arcos, Roberto, 1967. “Los cinco soles cosmogónicos”, en *ECN*, núm. 7.
- Motolinia, Toribio de Benavente, 1996. *Memoriales (Libro de oro, MS JGI 31)*. Edición crítica, introducción notas y apéndice de Nancy Joe Dyer. México: El Colegio de México.
- _____, 1969. *Historia de los indios de la Nueva España, relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los Indios de la Nueva España, y de la maravilla conversión que dios en ellos ha obrado*. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman. México: Editorial Porrúa (Sepan Cuantos ..., núm. 129).
- Muñoz Camargo, Diego, 1998. *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Nájera C., Martha Iliá, 1966. “La religión. Los rituales”, en Gerardo Bustos & Ana Luisa Izquierdo (eds.), *Los Mayas, su tiempo antiguo*, pp.221-257. México: UNAM / IIFL.
- _____, 1987. *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*. México: UNAM / IIFL.
- Navarrete Linares, Federico, 2015. *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. México: UNAM / IIH.
- _____, 2011. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*. México: UNAM / IIH.
- _____, 2004. “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”, pp.29-52, en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*. México: UNAM / IIH.
- _____, 2000. *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México* (tesis doctoral). México: UNAM / Doctorado en Estudios Mesoamericanos.
- _____, 2000. “Historia y ficción: las dos caras de Jano”, pp.7-39, en Federico Navarrete Linares (et al.), *El historiador frente a la historia. Historia y literatura*, México: UNAM / IIH.

- _____, 1998. *La migración de los mexicas*. México: Conaculta (Tercer Milenio).
- _____, 1997. “Medio siglo de explorar el universo de las fuentes nahuas: entre la historia, la literatura y el nacionalismo”, en *ECN*, núm. 27, pp.155-179.
- Nicholson, Henry B., 1971. “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico” en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*. vol.10, pp. 395-446. Austin: University of Texas Press.
- _____, 2000. “The Iconography of the Solar Deity, Tonatiuh, in the Late Prehispanic Central Mexican Pictorials”, en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y Documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, pp. 61-81, México: INAH.
- Nietzsche, Friedrich, 1997. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____, 1999. *El culto griego a los dioses*. Estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca. Madrid: Alderabán Ediciones.
- Noguez, Xavier, 2001. “El símbolo de *Malinalli*” en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Malinalco*, pp.29-70. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Obregón Rodríguez, Ma. Concepción, 1995. “La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza”, en Linda Manzanilla & Leonardo López Luján (cords.). *Historia antigua de México*, tomo III, pp.265-306. México: INAH / UNAM / Miguel Ángel Porrúa.
- Oliver, Guilhem, 2017. “Ocultar a los dioses y revelar a los reyes: el tlatoani y los bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas”, en Guilhem Oliver y Johannes Neurath (cords.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, pp.209-238. México: UNAM / IIE.
- _____, 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, Serpiente de Nube*. México: FCE (Sec. Antropología).
- _____, 2015. “Enemy Brothers or Divine Twin? A Comparative Approach between Tezcatlipoca and Quetzalcoatl. Two Major Deities from Ancient Mexico”, en Elizabeth Baquedano (ed.), *Tezcatlipoca. Trickster and Supreme Deity*. Boulder: University of Colorado Press.
- _____, 2004. *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: FCE (Sec. Antropología).
- _____, 2004. “También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana”, en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la Historia. El tiempo en Mesoamérica*, pp.149-180. México: UNAM / IIH.
- Olivier, Guilhem y Leonardo López Luján. 2017. “De ancestros, guerreros y reyes muertos. El simbolismo de la espátula rosada (*Platalea ajaja*) entre los antiguos nahuas”, en Eduardo Mares Moctezuma y Ángela Ochoa (cords.), *El saber ha hecho su razón de ser... : homenaje a Alfredo López Austin*. México: Secretaría de Cultura / INAH / UNAM / IIA.
- Olmos, Fray Andrés de, 2002. *Arte de la lengua mexicana (1547)*, Edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla. México: UNAM / IIH.
- Olson, David R. & Nancy Torrance (comp.), 1998. *Cultura, escrita y oralidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Ong, Walter J., 1987. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: FCE (Lengua y Estudios Literarios).

- Ortiz de Montellano, Bernardo. 1993. *Medicina, Salud y Nutrición aztecas*. México: Siglo XXI.
- Ovidio, 1998. *Metamorfosis*. Introducción y notas de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Editorial Alianza.
- Panofsky, Erwin, 2000. *El significado en las artes visuales*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____, 2012. *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Paso y Troncoso, Francisco del, 1898. *Descripción, historia y exposición del códice borbónico* (edición facsimilar, 1993), con un comentario explicativo por E.T. Hamy. México: Siglo XXI.
- _____, 1908. *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos escrita en lengua náuatl por Cristóbal del Castillo á fines del siglo XVI*. Florencia : Tipografía de Salvador Landi.
- Pastrana Flores, Gabriel Miguel, 1998. *Las historias de la Conquista: un análisis de las obras de tradición indígena* (tesis doctoral). México: UNAM / FFyL.
- Pasztory, Esther, 1998. *Aztec Art*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Paz, Octavio, 1972. *El arco y la lira*. México: FCE (Lengua y Estudios Literaturas).
- _____, 1993. *El laberinto de la soledad*. México: FCE (Colección Popular 471).
- _____, 1994. *Obras completas* (vol.VII). *Los privilegios de la vista II. Arte de México*. México: FCE (Círculo de Lectores).
- Pérez Zevallos, Juan Manuel, 2002. *Xochimilco Ayer (I)*. México: Instituto Mora.
- Piaget, Jean, 1995 (1960). *El estructuralismo*. México: Publicaciones Cruz O.
- Piho, Virve, 1972. "Tlacatecutli, Tlacohtecutli, Tlacatécatl y Tlacohcácatl", en *ECN*, vol.10, pp.315-328.
- Popol Vuh, Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*. 2013. Traducción al español, notas gramaticales y vocabulario de Michela Craveri. México: UNAM /IIFL.
- Popol - Vuh, o Libro del concejo de los indios Quichés*, 1998. Traducción de Miguel Ángel Asturias y J. M. González de Mendoza de la versión de Georges Raynaud. Buenos Aires: Losada.
- Poupard, Paul, 1987. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Editorial Herder.
- Prem, Hanns, 2004. "La escritura de los mexicas", en *Arqueología Mexicana*. núm.70, pp.40-43.
- _____, 2000. "La extensión del dominio mexica", en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, pp.595-615. México: INAH.
- Primeros Memoriales* de Fray Bernardino de Sahagún, 1974. Traducción directa, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno. México: INAH.
- Primeros Memoriales by Fray Bernardino de Sahagún*, 1997. Paleografía y traducción por Thelma D. Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.
- Ramírez Celestino, Cleofas & José Antonio Flores Farfán, 2008. *Huehuetlatolli náhuatl. La palabra de los sabios indígenas hoy*. México: CIESAS.
- Real Academia Española, 2014. *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Madrid: Espasa.

- _____, 2011. *Nueva gramática básica de la lengua Española*. Madrid: Asociación de Academias de la Lengua Española.
- Regier, Terry & Paul Kay, 2009. "Language, thought, and Color: Whorf was half right", en *Trends in Cognitive Science*, vol. 13, núm. 10, pp.439-446.
- Reyes Equiguas, Salvador, 2011. "Identificación de las aves mencionadas en los Cantares", en edición de Miguel León-Portilla, *Cantares mexicanos* (vol. I). *Estudios*. México: UNAM / IIH / IIFL / Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- _____, 2005. *El huauhtli en la cultura náhuatl* (tesis). México: UNAM / Posgrado en Estudios Mesoamericanos..
- Reyes García, Luis. 1996. "El término *calpulli* en documentos del siglo XVI", en *Documentos nauas de la Ciudad de México del siglo XVI*. México: AGN / CIESAS.
- Ricoeur, Paul, 1996. *Tiempo y narración* (3 vols.). México: Siglo XXI.
- Rincón, Antonio del, 1595. *Arte mexicana (Fax)*. México: Casa de Pedro.
- _____, 1885 (1595). *Arte mexicana* por Dr. Antonio Peñafiel. México: Oficina TIF de la Secretaría de Fomento.
- Rodríguez Cano, Laura & Alfonso Torres Rodríguez, 2009. *Calendario y astronomía en Mesoamérica*, México: UNAM / IIA.
- Rojas, José Luis de, 1997 (2ª ed.). *La mujer azteca*. Toluca: Universidad Autónoma de Estado de México.
- _____, 1988. *México Tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo XVI*. México: FCE / El Colegio de Michoacán.
- Rojas Rabiela, Teresa, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima, 1999. *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos* (3 vols.). México: CIESAS.
- Romero Quiroz, Javier, 1990. *Nacimiento de Huitzilopochtli. Solsticio de invierno en Malinalco, 21 de diciembre*. México: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Rorty, Richard, 1990. *El giro lingüístico: Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística (The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method, 1967)*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Rosa, Agustín de la, 1889. *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*. Guadalajara: Establecimientos Tipográficos del Gobierno.
- _____, 1871. *Lecciones de la gramática y la filosofía de la lengua mexicana*. Guadalajara: Tip. Rodríguez.
- Rosch, Eleanor, 1978. "Principles of Categorization", en Eleanor Rosch and Barbara B. Lloyd (eds.), *Cognition and categorization*, pp. 27-48. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, 1900, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España; Escrito en México por el BR. Hernando Ruíz de Alarcón. Año 1629. Primera edición, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892", en *Anales del Museo Nacional de México*, pp.123-223.
- _____, 1987. *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629*. Traducción y edición por J. Richard Andrews y Ross Hassig. Norman: University of Oklahoma Press.
- Russell, Bertrand, 1995. *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Editorial Labor.

- Sahagún, Bernardino de. Véase también *Códice Florentino, Florentine Codex y Primeros Memoriales*.
- _____, 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino* (3 tomos). Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Conaculta.
- _____, 1992 (8ª ed). *Historia general de las cosas de Nueva España y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales*. Nueva edición por Ángel Ma. Garibay. México: Editorial Porrúa (Sepan Cuantos..., núm. 300).
- _____, 1993. *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*. Edición facsimilar, paleografía, versión española y notas de Arthur J. O. Anderson. México: UNAM / IIH.
- Sampson, Geoffrey, 1997. *Sistemas de escritura (Writing Systems, 1985)*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Sapir, Edward. 2004. *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*. México: FCE (Breviarios 96).
- Sartori, Giovanni, 2002 (3ª ed.). *La política, lógica y método en las ciencias sociales*. México: FCE (Sec. Política y Derecho).
- Saussure, Ferdinand de, 1986. *Curso de lingüística general*. México: Fontarama.
- Schele, Linda & Julia Guernsey Kappelman, 2001. "What the Heck's Coatepec? The Formative Roots of an Enduring Mythology", en Rex Koontz (et al.), *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*, pp.29-53. Boulder: Westview Press.
- _____, & Peter Mathews, 1999. *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. Nueva York: Touchstone.
- _____, David Freidel & Joy Parker, 1993. *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Nueva York: Quill William Morrow.
- _____, & David Freidel, 1990. *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*. Nueva York: Quill William Morrow.
- Ségota, Dúrdica, 1995. *Valores plásticos del arte mexicana*. México: UNAM / IIE.
- _____, 1995. "El panteón mexicana", en *Arqueología Mexicana*, núm.15, pp.32-41.
- Séjourné, Laurette, 1981. *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*. México: Siglo XXI.
- _____, 1962. *El universo de Quetzalcóatl*. México: FCE (Sec. Antropología)
- _____, 1957. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México: FCE (Breviarios, 128).
- Seler, Eduard, 1963. *Comentarios al Códice Borgia I, II*. México: FCE (Sec. Antropología).
- _____, 2014a. "Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos (primera parte, cantos 1 a 10)", en *ECN*, vol. 47, Enero-Junio. pp. 254-236,
- _____, 2014b. "Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos (segunda parte, cantos 11 a 20)", en *ECN*, vol.48, Julio-Diciembre. pp.335-411.
- _____, 1902-1903. *Codex Vaticanus No. 3773 (Codex Vaticanus B). An Old Mexican Pictorial Manuscript in the Vatican Library*. Berlin y Londres: Edinburgh University Press.

- _____, 1900-1901. *The Tonalamatl of the Aubin Collection. An Old Mexican Picture Manuscript in the Paris National Library (Manuscript Mexicains No. 18-19)*. Berlin y Londres: Edinburgh University Press.
- Serna, Jacinto de la, 1892. *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ella*. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Signorini, Italo & Alessandro Lupo, 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Siméon, Rémi, 1977. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.
- Smith, Michael E., 1996. *The Aztecs*. Massachusetts: Blackwell Publisher.
- Solares, Blanca, 2007. *Madre terrible. La diosa en la religión del México Antiguo*. México: UNAM / IIFL / Anthropos.
- Solares, Blanca & María del Carmen Valverde Valdés (editoras), 2005. *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*. México: UNAM / IIFL.
- Solís, Felipe, 1992. "El Temalacatl-Cuauhxicalli de Moctezuma Ilhuicamina", en José Alcina Franch, Miguel León-Portilla & Eduardo Matos M., *Azteca-Mexica*, pp.225-232. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario / Lunwerg Editores.
- Sotelo Santos, Laura Elena, 1988. *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*. México: UNAM / IIFL.
- Soustelle, Jacques, 1983. *El universo de los Aztecas*. México: FCE (Sec. Antropología).
- _____, 1974. *La vida cotidiana de los Aztecas en vísperas de la Conquista*. México: FCE (Sec. Antropología).
- Sprajc, Ivan, 2001. *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*. México: INAH.
- Stuart, David, 2021. *King and Cosmos. An Interpretation of the Aztec Calendar Stone*. San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press.
- _____, 2018a. "La diadema real: un jeroglífico pan-mesoamericano", pp.13-37, en María Elena Vega Villalobos y Miguel Pastrana Flores (coords.), *El gobernante en Mesoamérica, representaciones y discursos del poder*. México: UNAM / IIH.
- _____, 2018b. "El emperador y el cosmos", en *Arqueología Mexicana*, núm.149, pp.20-25.
- _____, 2002. "Glyphs for 'Right' and 'Left'?", en *Mesoweb*, disponible en <http://mesoweb.com/stuart/notes/rightleft.pdf>
- Sullivan, Thelma D., 1992 (2ª ed.). *Compendio de la gramática náhuatl*. México: UNAM / IIH.
- _____, véase también *Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún*.
- Swadesh, Mauricio, 1966. *El lenguaje y la vida humana*. México: FCE (Colección Popular).
- Swadesh, Mauricio & Madalena Sancho, 1966. *Los mil elementos del Mexicano clásico, Base analítica de la lengua nahua*. México: UNAM / IIH.
- Taube, Karl, 1996. *Mitos Aztecas y Mayas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Tena, Rafael, 2002. *Mitos e historias de los antiguos nahuas (Historia de los mexicanos por sus pinturas, Histoire du Mechique, Leyenda de los Soles)*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena. México: Conaculta (Cien de México).

- _____, 2012. *Tres crónicas mexicanas. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena. México: Conaculta (Cien de México).
- _____, 2000. "El calendario mesoamericano", en *Arqueología Mexicana.*, núm.41, pp.4-11.
- _____, 1993. *La religión mexicana*. México: INAH.
- _____, 1992. *El calendario mexicana y la cronografía*. México: INAH.
- _____, 1998. *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacan* (2 tomos) de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. Paleografía y traducción por Rafael Tena. México: Conaculta (Cien de México).
- Thompson, Eric S., 1978. "Los señores de la noche en la documentación náhuatl y maya", en *ECN*, vol. 13.
- Thouvenot, Marc, 2005. "El elemento *calli* 'casa' y las diversas unidades territoriales", en *Memoria textual indígena: elementos de escritura*, Diario de Campo, suplemento núm. 35, agosto, pp.92-113.
- _____, 2005. *Códice Xolotl: Dictionnaire des éléments des glyphes*, www.sup-infor.com.
- _____, 2000. "Pohua / tlachia", en *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, Constanza Vega Sosa (coord.), pp.293-301. México: INAH.
- Tibón, Gutierre, 1993 (3ª ed.). *Historia del nombre y de la fundación de México*. México: FCE (Sec. Historia).
- Tira de Tepechpan*, 1996. *Códice colonial procedente del Valle de México*. Edición facsimilar (2 vols.). Edición y comentarios de Xavier Noguez. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Todorov, Tzvetan, 1987. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Torquemada, Juan de, 1975. *Monarquía indiana* (7 vols.). México: UNAM / IIH.
- Tosh, John, 1994. *The Pursuit of History*. Nueva York: Longman.
- Tovar, Juan de, 2001. *Historia y creencias de los Indios de México*. Edición, prólogo, notas y comentarios de José J. Fuente de Pilar, Transcripción del Manuscrito Tovar al castellano moderno de Susana Urraca Uribe. Madrid: Miraguano Ediciones.
- Townsend, Richard F., 1992. *The Aztecs*. Nueva York: Thames and Hudson.
- _____, 1979. *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*. Washington: Dumbarton Oaks.
- Toynbee, Arnold J., 1994, *Estudio de la historia* (3 vols.). Madrid: Alianza Editorial (Libro de Bolsillo).
- Troncoso Pérez, Ramón, 2012. *Crónica del nepantla: estudio, edición y anotación de los fragmentos sobre la historia de Anáhuac, de Cristóbal del Castillo* (tesis doctoral). *Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona*.
- Tuggy, David, 2008 (edición revisada electrónica, 1981). *The Transitivity-Related Morphology of Tetelcingo Nahuatl: An Exploration in Cognitive Grammar*. San Diego: University of California.
- _____, 2002 (2da ed.). *Lecciones para un curso del náhuatl moderno. Nawatl de Orizaba o de la Sierra de Zongolica*. México: Instituto Lingüístico de verano.

- _____, 1987. "La incorporación de sustantivos en el náhuatl", en *Workpapers* del Instituto Lingüístico de Verano, México, vol. 8, pp.1-13.
- Umberger, Emily, 1984. "El trono de Moctezuma", en *ECN*, núm. 17.
- Valiñas Coalla, Leopoldo (coord.), 2007. "Descubriendo una nueva imagen de Huitzilopochtli oculta en el texto náhuatl del Códice Florentino", en *Diario de Campo. Cuadernos de Lingüística 1*.
- Velásquez García, Erik, 2022. *Morada de dioses: los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*. México: UNAM / FCE / Editorial Raíces.
- _____, 2019. "Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista", en *ECN*, vol.58.
- Villoro, Luis, 2002 (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- Westheim, Paul, 1972. *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*. México: Era.
- _____, 1970. *Arte antiguo de México*. México: Era.
- White, Hayden, 1992. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: FCE (Sec. Historia)
- Whitehead, Alfred N., 2003. *La función de la razón*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Whittaker, Gordon, 2021. *Deciphering Aztec Hieroglyphs. A guide to Nahuatl writing*. Oakland: University of California Press
- _____, 2009. "The Principles of Nahuatl Writing", en *Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft*, núm.16, pp.47-81.
- Whorf, Benjamin Lee, 1956. *Language, Thought and Reality*. Edited and with Introduction by John B. Carroll. Nueva York: The Massachusetts Institute of Technology.
- Wilhelm, Richard, 2019. *I Ching. El libro de las Mutaciones*. México: Grijalbo.
- Wittgenstein, Ludwig, 2017. *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM / Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- _____, 2013. *Observaciones sobre los colores*. Barcelona: Paidós.
- _____, 2012. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wolgemuth, Carl, 2002. *Gramática náhuatl (Mela'tájtol) de los municipios de Mecayapan y Tatahuicapan de Juárez, Veracruz (2ª ed.)*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Wright Carr, David Charles, 2016. *Lectura del náhuatl. Versión revisada y aumentada*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- _____, 2012. "Los signos glotográficos en el Códice de Huichapan", en *Relaciones. Estudios de historia y Sociedad*, vol. XXXIII, núm. 132, pp.33-73.
- _____, 2009. "Semasiografía y glotografía en las inscripciones de dos esculturas mexicas", edición y prólogo de Benjamín Valdivia. *Estudios acerca de las artes. Análisis, técnicas y reflexión*, pp. 226-253. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Zantwijk, Rudolph van, 2017. "Los dos himnos en honor de Huitzilopochtli y sus implicaciones rituales, históricas y sociales", en *ECN*, vol.53.
- _____, 1985. *The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Zender, Marc, 2013. "An Introduction to Nahuatl Hieroglyphic Wrihting", en *2013 Maya Meetings & Workshops*, University of Texas, Austin. 15 al 17 de enero de 2013.

Glosario

Antonomasia. Sinécdoque consistente en emplear un nombre apelativo en lugar de uno propio (DRAE). Adj. antonomástico, -ca. Cf. Metonimia.

Arbitrario (lingüístico). Que depende del arbitrio o la voluntad sin atender a reglas o a razones. El vínculo entre el significante y el significado es arbitrario. Cf. Motivado.

Arquetipo. Modelo original. Representación que se considera modelo de cualquier manifestación de la realidad (DRAE).

Cempohuallapohualli, Cecempohuallapohualli. Cuenta de las veintenas. Equivale al calendario solar. Forma de contar basada en el sistema vigesimal con 18 veintenas (360 días) y 5 días sobrantes (*nemontemi*).

Cero (∅). Un glifo sin representación fonética. En la conjugación verbal del náhuatl el prefijo subjetivo de tercera persona es cero.

Coacalco, Coateocalli. Casa de diversos dioses conquistados.

Coatepec. Palabra compuesta por *coa(tl)*, serpiente y *tepe(tl)*, cerro y con un locativo *c(o)*. Lugar del cerro de serpiente, es un topónimo mítico - histórico.

Cognado. En lingüística histórica se llama idiomas cognados a aquellos términos con un mismo origen pero con distinta evolución.

Concebir. Formar una idea o un designio en la mente (DRAE).

Concepto. Idea que concibe o forma el entendimiento (DRAE).

Convención social. Norma o práctica admitida socialmente. Conveniencia, conformidad a la precedente o a la costumbre social.

Corporeizar. Dar cuerpo a una idea o a otra cosa no material.

Cosmos, cosmología, cosmogonía. De cosmos en griego, se los considera como un todo del orden, del logos, de la generación.

Cosmovisión. Se aplica a la visión del mundo, de un calco del alemán *Weltanschauung*. También, “cosmo-visión” por la visión estructurada con las nociones cosmológicas en un sistema coherente.

Cuauhtlehuanitl. El Sol ascendente. *Cuauh(tli) + tlehua-ni + tl*.

Cuauhtemoc. El Sol descendente, el que desciende como águila. Nombre del último *tlahtoani* mexica. *Cuauh(tli) + temo + c*.

Ejemplar. Que sirve de ejemplo.

Elisión. La supresión vocálica, un morfema o una sílaba, en una palabra.

Epéntesis. Introducción una vocal o una sílaba para hacer posible la pronunciación de secuencias de consonantes.

Episteme (ἐπιστήμη). Conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas (M. Foucault). Conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo en determinadas épocas (DRAE).

Etimología. Origen de las palabras, razón de su existencia, de su significación y de su forma.

Etimología vulgar. Interpretación espontánea que se da vulgarmente a una palabra relacionándola con otra de distinto origen.

Exégesis. Explicación, exposición.

Existencial. Perteneciente o relativo al acto de existir, por oposición a esencia, aparece hacia fuera.

Fonema. Cada una de las unidades fonológicas mínimas

Glotografía. Glifos se convierten en secuencias de las imágenes esquemáticas que tienden a representar alguna palabra de un idioma particular.

Grafema. Unidad mínima e indivisible de la escritura de una lengua.

Gramatical. Que expresa contenidos o conceptos propios de la gramática, por oposición a los característicos del léxico. (DRAE)

Hierofanía. Manifestación de lo sagrado. Neologismo (del gr. ἱερός y φάνεια) por Mircea Eliade en *Tratado de historia de las religiones*. Cf. *Kratofanía*.

Hilemorfismo. Teoría ideada por *Aristóteles*, todo cuerpo se constituye por dos principios esenciales: ὕλη *hýlē* 'materia' y μορφή *morphé* 'forma'.

Historia ejemplar. Historia o conciencia histórica que contiene un ejemplo prototípico como su modelo.

Huitzilopochtli. Deidad tutelar del pueblo mexicana.

Huitztlampa. Lugar de espinas que representa la parte sureña en el contexto náhuatl.
Huitz(tli) + tlan + pa.

Huitztl. *Espina, púa. Punta aguda de pencas de maguery.*

Ilhuicatl. Cielo, en náhuatl.

Ilhuicatl xoxouhqui. Cielo azul, en náhuatl.

Inmanente. Que es inherente a algún ser, un modo de pertenecer dentro de una esencia.

Iihtoloca. Historia, glosa. En náhuatl clásico, el verbo (*i*)*hto(a)*, hablar, incorpora con los morfemas gramaticales de *i*, *-lo-*, *-ca* y resulta como un nominal.

Ixtlilcuechahuac. Guerrero mexicana.

Jeroglífico. Una escritura que no representa las palabras mediante signos fonéticos o alfabéticos, sino su significado con figuras o símbolos (DRAE).

Kratofanía. Manifestación de poder. Neologismo (del gr. κράτος y φάνεια) por Mircea Eliade en *Tratado de historia de las religiones*. Cf. Hierofanía.

Machiyotl. Modelo, dechado en náhuatl. En mexicanismo, machote como un molde.

Macehualli, Mahcehualli. Antonio del Rincón y Horacio Carochi distinguen como sigue: *mācēhualli*, gente común y *mahcēhualli*, algo merecido.

Maquizcoatl. Serpiente con extremidades. Se entiende como *Xiuhcoatl* y también está relacionado con la serpiente de dos cabezas. *Ma(itl) + quiz(a) + coatl*.

Metátesis. Transposición de letras o sonidos dentro de una palabra.

Mexicatl. Gentilicio singular de *Mexico* o *Méxihco*

Mexicayotl. Noción abstracta como la mexicanidad o la cultura mexicana

Mictlan. Lugar de muerte. *Miqu(i) + -tlan*.

Mimético. Del griego mimesis, relacionado con la acción de imitar, o imitación física del otro.

Mítico. Del mito. Mitológico.

Modelo. Esquema teórico, o punto de referencia para imitarlo o reproducirlo.

Modelo cognitivo idealizado. Estructura cognitiva que designa conceptos construidos por el conocimiento.

Morfema. Unidad mínima analizable que posee solo significado gramatical

Motivado (lingüístico). Dícese del signo lingüístico cuyo significado está vinculado por la naturaleza o la forma del significante está ligado en el referente. Cf. Arbitrario.

Náhuatl clásico. Náhuatl de la época del encuentro de dos mundos en el altiplano central, sobretodo de los mexicas.

Nahui Olin Tonatiuh. Sol de cuatro movimientos; el quinto sol.

Nehtotiliztli. El bailar, hablar con todo el cuerpo. En náhuatl moderno *mitotiliztli*.

Nelhuayotl. Verdad, fundamento o principio.

Nemiliztli. Vivir en el sentido existencial, vida.

Nóumeno. Objeto, tal como es en sí no tal como se nos aparece (I. Kant).

Ontológico. Del ser en general y de sus propiedades trascendentales.

Opochtli. Lo izquierdo. Deidad acuática náhuatl, avatar de *Tlaloc*.

Palabra-oración. Carácter de la lengua polisintética de formarse la oración en una palabra.

Panquetzaliztli. Fiesta principal de la veintena que se había dedicado al dios tutelar *Huitzilopochtli*.

Paradigma. Cada uno de los esquemas en un cierto contexto

Penitencia. Acto de mortificación interior o exterior. En náhuatl, *tlamahcehualiztli*.

Perspectivismo. Doctrina según la cual la realidad solo puede ser interpretada desde un punto de vista o perspectiva. (DRAE)

Polisintética, lengua. Lenguaje altamente aglutinante, en el que las palabras se incorporan mediante la unión de verbos y sustantivos.

Prototipo. Ejemplar original, ejemplar perfecto, que sirve como modelo.

Quechollí. Nombre de una veintena. Palabra antonomástica de las plumas de ciertas aves.

Saber. Conocimiento adquirido por aprendizaje que exige una garantía objetiva y válida.

Saltillo. En náhuatl, fonema del oclusiva glotal /?/, o un ligero fricativo glotal /j/. Se representa en un morfema como *h*.

Semasiografía. Imágenes que representan alguna escena sin correspondencia con la expresión lingüística particular.

Significado contextual. Significado tradicional o convencional en un contexto dado.

Teocalli. Casa divina. Templo.

Teomama. Cargador de bulto sagrado.

Tetzahuitl. Designa a un prodigio que se suele interpretar como un presagio. Se aplica a las manifestaciones hierofánicas y dioses mismos.

Teyolia. Alma en la expresión del náhuatl colonial. *te+yoli+a*.

Tlakahuepan, huehue ; Tlakahuepan Cuexcoch. Guerreros mexicas

Tlahtoani. Rey o máximo mandatario en náhuatl. *Tla+(i)htoa+ni*.

Tlahtohcateotl. Dios protector de un pueblo. *Tla+(i)hto(a)+ca+teotl*.

- Tlahtolli.** Palabra. En la literatura náhuatl representa como prosa, en cambio *cuicatli*, verso. *tla+(i)htol(o)+(t)li*
- Tlahtollotl.** Historia. Sentido abstracto de *tlahtolli*.
- Tlalticpac.** Superficie de la tierra, es decir, el mundo fenoménico. *tlal(li)+ t(i) + icpac(tli)*
- Tlalticpac nemiliztli.** La vida en este mundo fenoménico. La vida existencial.
- Tlamahcehualiztli.** Del verbo *mahcehua*, merecer, significa penitencia en el sentido de merecer y bailar.
- Tlamaniliztli.** Tradición como “costumbre de pueblo, ordenanzas que en el se guardan”.
- Tocenchan.** Nuestra morada conjunta. En el sentido náhuatl es una morada inmanente, un hogar allende del mundo fenomenal, después de la muerte.
- Tonacayotl.** Sustento, maíz. *Tona + cayotl*.
- Tonalco.** Temporada de sequía en el contexto náhuatl. *Tonal(li) + co*.
- Tonalli.** Sol, día, espíritu.
- Tonalpohualli.** Cuenta de los días. Forma de contar los 20 signos del *tonalli* que combinan una serie de 13 numerales en el ciclo de 260 días.
- Tonametl, tonameyotl.** Rayos del Sol. *tona+metl*
- Tonatiuh.** Equivale al Sol en castellano.
- Tonatiuh ichan.** La morada del Sol, o el paraíso relacionado con el Sol.
- Trascendente.** Contraposición a lo inmanente. Estado o condición del principio o del ser que está fuera de si mismo.
- Xihuitl.** Año, en náhuatl. Además, significa hierba, piedra de color turquesa.
- Xippilli.** Hijo del fuego. Sol naciente. *xihu(itl) + pilli*, como *xiuhpilli* o *xippilli*.
- Xiuhcoatl.** Serpiente de fuego. Arma letal de *Huitzilopochtli* y *Tlaloc*, entre otros.
- Xiuhpohualli.** Cuenta de los años. Forma de combinación de 13 numerales con 4 signos portadores (*acatl, tecpatl, calli* y *tochtli*) del año en el ciclo de 52 años.
- Xiuhteuctli.** Dios del fuego, también denominado *Huehuetectl*.
- Xiuhuitzollí.** Diadema de turquesa en forma de púa. Símbolo de máxima autoridad de los mexicas. *Xiuhhuitzollí: xihu(itl) + huitzollí << huitzoa*.
- Xopan.** Temporada de lluvia en el contexto náhuatl.

El saber y el modelo cultural

Una aproximación a la episteme náhuatl prehispánica

Resumen

El modelo cultural del pueblo *mexica* fue la base de su vida cotidiana y sirvió de prototipo para sus percepciones cognitivas. El complejo cultural evolucionó en un proceso dialéctico con la naturaleza en patrones cognitivos de tradición náhuatl milenaria. La observación aparente en torno al Sol se desarrolló con un auténtico sentido cultural y así prosperó un genuino patrón espacio-temporal. La estructura subyacente del modelo cultural es lo que entendemos como la formación de la episteme náhuatl prehispánica.

Los conceptos motivados por su modelo cultural revelan la lógica interna, la pauta cognitiva, mediante el análisis de la conceptualización en su propia lengua, el náhuatl clásico en su marco proposicional; esto no es solamente una parte integral de la cognición, sino también una clave para entenderla. Los datos demuestran que la aplicación del modelo es variable y, por ende, el argumento del carácter étnico y político del pueblo *mexica*. El significado léxico y simbólico de la nomenclatura en la que se proyecta la perspectiva del marco cognitivo es el nuevo modelo del Sol en la visión cosmológica, *Huitzilopochtli: Tonatiuh Yaotequihua*.

Palabras clave

Modelo cultural, episteme, saber, prototipo, náhuatl clásico, Huitzilopochtli, cognición, lenguaje, visión del mundo, epistemología.

Knowledge and Cultural Model

An Approach to the Pre-Hispanic Nahuatl Episteme

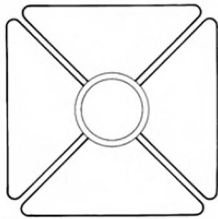
Abstract

The Cultural Model of the *Aztec-Mexica* was the foundation of their everyday life and served as a prototype for their cognitive perceptions. The cultural complex evolved in a dialectical process imbricated with nature in cognitive patterns of millennia-old Nahuatl tradition. The apparent observation around the Sun developed with an authentic cultural sense and thus a genuine spatio-temporal pattern flourished. The underlying structure of the Cultural Model is what we understand as the formation of the pre-Hispanic Nahuatl Episteme.

The concepts motivated by their Cultural Model reveal the internal logic, the cognitive pattern, by analyzing the conceptualization in their own language, the Classical Nahuatl in their own propositional framework; this is not only an integral part of cognition, but also a key to understanding it. The data show that the application of the model is variable and, therefore, the argument of the ethnic and political character of the *Aztec* people. The lexical and symbolic meaning of the nomenclature on which the perspective of the cognitive framework is projected, the new Model of the Sun in the cosmological vision, *Huitzilopochtli: Tonatiuh Yaotequihua*.

Keywords

Cultural model, episteme, knowledge, prototype, classical nahuatl, *Huitzilopochtli*, cognition, language, worldview, epistemology.



Ye ixquich

