

RESÚMENES / ABSTRACTS

El *chalchihuitl* y el *tzilacayotli*: la esencia humana

Tomás Jalpa Flores

Resumen

En las ceremonias fúnebres del centro de México convergen varias prácticas en las que se incluyen objetos que tienen una función específica. En este artículo se analiza el uso de un objeto: el chilacayote (o *tzilacayotli*, *cucurbita ficifolia*) durante la velación del cuerpo y su destino al final de los nueve días. A partir del estudio iconográfico y de las fuentes indígenas, se plantea su relación con el *chalchihuitl*, el jade, y la función que tenían ambos para contener una de las fuerzas animistas que integran el cuerpo humano.

Palabras clave: *chalchihuitl*, chilacayote, códices, ritos funerarios, iconografía, etnohistoria.

Abstract

Several practices that include objects each with a specific function converge in funerary ceremonies of Central Mexico. The use of *chilacayote* (or *tzilacayotli*, *Cucurbita ficifolia*) in a ritual that was performed during nine days after the death of a person, is analyzed in this paper. Based on the study of pictorial manuscripts and other indigenous sources the author explores the relationship between the *chilacayote* and the *chalchihuitl* (jade), as well as their function as containers of one of the animistic forces that constitute the human body

Key words: *chalchihuitl*, chilacayote, codices, funerary rites, iconography, ethnohistory.

El *chalchihuitl* y el *tzilacayotli*: la esencia humana

TOMÁS JALPA FLORES*

*A David Martínez Jalpa (enero 2012)
In memoriam*

En las ceremonias fúnebres de los pueblos del centro de México es común que durante la velación del cuerpo se coloque debajo del féretro un chilacayote partido por la mitad. En ocasiones se le pone vinagre y en otras creolina, aunque por lo regular se coloca sin otra sustancia. Junto a él se incluyen elementos como arena, cal y, a veces, pedazos de ladrillo. Se tiene la creencia de que es necesario ponerlo debajo del cuerpo y en la parte central porque recoge los malhumores del difunto y evita la propagación de éstos en el espacio al que acuden los dolientes. Estos elementos se mantienen después del entierro para acompañar los rezos durante el novenario. El último día, cuando se levanta la cruz se recogen todos ellos: la arena y cal, así como la cera que cayó y el chilacayote, se guardan en una caja y al día siguiente, después de la misa, se lleva la cruz a la sepultura y los materiales se entierran a los pies de la tumba. No importa en qué mes ocurra el deceso, siempre es importante tener el chilacayote para tal ocasión. Cuando no es temporada se busca entre los vecinos, que suelen guardar algunos frutos durante el año, tal vez previendo su requerimiento.

* Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

En varios años de recorrido de campo por los pueblos de la zona oriente del Estado de México, cuando fue necesario estar presente en una ceremonia fúnebre, me llamó la atención esta práctica. La conocía porque era común en el pueblo donde he vivido y la he presenciado en los velorios de muchos familiares que han partido. Pero también empecé a verla en otras partes y la encontré como una constante en los pueblos vecinos.¹ En momentos oportunos interrogué a los dolientes, familiares y vecinos; todos han coincidido que es una práctica que se realiza desde hace tiempo. Hay desde luego algunas variantes respecto a la función que tiene el chilacayote; algunos señalan que recoge el mal humor, otros el cáncer, pero todos coinciden en que es importante colocarlo porque recoge algo del difunto, sin saber exactamente qué. Si bien en la actualidad se realiza este acto con fines sanitarios, detrás de esta práctica hay un contexto cultural que explica el empleo del chilacayote para este fin. Cabría preguntarse, ¿por qué se elige este fruto y no otro? ¿Cuál es el propósito de colocarlo en ese lugar y cuál es su asociación con la vida humana y con la muerte?

Las siguientes líneas son resultado de una búsqueda y un interés por explicar las prácticas cotidianas en los pueblos de la cuenca que guardan muchos de los elementos de la cultura prehispánica que subsistieron a lo largo del tiempo. Son algunos planteamientos que se manejan en calidad de hipótesis con el fin de explicar el uso de los objetos en las ceremonias y su significado. Para tal propósito se ha consultado la documentación indígena, presente en códices y textos en náhuatl, así como las obras que se han interesado en estos temas. El trabajo no podía dejar de lado la investigación de campo. El rescate de la tradición oral ha sido fundamental para ofrecer estos resultados. El trabajo analiza únicamente el empleo del chilacayote y su significado como uno de los rasgos importantes para comprender la relación entre el hombre y su entorno en su tránsito al más allá.

Considero que en cualquier ceremonia se tiene la oportunidad de analizar gestos y actitudes que recrean prácticas ancestrales, donde están presentes objetos con un significado particular. Los estudiosos dedicados a estos asuntos han señalado la importancia de atender a todos estos puntos para comprender mejor los rituales.²

¹ Los pueblos donde se hizo el trabajo de campo fueron Huexoculco, Cuautlalpa, Amalinalco, Cuauhtzingo, Tezompa, Tlapala, Amecameca, Tehuiztitlan, Atlautla, Tepetlixpa, Ozumba, Pahuacan, Tenango y Ecatzingo durante el periodo 2005-2010.

² Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, 1991.

Para los historiadores es un campo que apenas empieza a develarse y nos ofrece múltiples expresiones. Es desde el enfoque antropológico donde se ha analizado el significado de los objetos que pueden proporcionarnos algunas pistas para comprender la cultura ancestral. Este trabajo tiene como propósito tender un puente entre la historia y la etnohistoria, aprovechando los materiales y estudios a nuestra disposición para comprender el significado de un objeto en un contexto particular y su evolución en el tiempo. Para tal propósito se analizan dos objetos, *el tzilacayotli* y *el chalchihuitl*, en el contexto de las ceremonias fúnebres. La relación entre estos dos objetos la encontramos sugerida en diversos textos indígenas en lengua náhuatl. Las referencias desde luego no son tan pródigas como quisiéramos; sin embargo, algunas pistas permiten establecer una relación visual y simbólica entre ambos objetos.

El *tzilacayotli*

El *tzilacayotli* (chilacayote) es una planta perteneciente a la familia de las cucurbitáceas (*cucurbita ficifoli*). Como la mayoría de las especies de cucurbita, es de hábito rastrero, a veces trepadora, casi silvestre y herbácea. Arroja zarcillos que utiliza para trepar en la vegetación adyacente, y en su madurez cobra características semileñosas. Tiene raíces fibrosas. Es excepcional entre las cucurbitas por ser perenne en su estado silvestre, aunque los cultivos se efectúen por lo general anualmente. Tiene hojas pecioladas, con nervaduras palmadas, penta- o heptalobuladas, de gran tamaño, color verde oscuro y dorso pubescente; similares a la higuera en apariencia, de ello deriva su nombre científico (*ficifolia*, “de hojas de higuera” en latín) e inglés (*fig-leaf gourd*). Las hojas son vellosas a pubescentes, en ocasiones hirsutas, con tricomas cortos, rígidos, algo engrosados y punzantes. Hojas con pecíolos de hasta 30 cm, flores masculinas en pedicelos de 10 a 20 cm; flores femeninas sobre pedúnculos robustos.

Está estrechamente emparentada con las distintas variedades de zapallo (*Cucurbita* spp.), aunque es atípica en sus caracteres cromosómicos y bioquímicos con respecto a ellas y, excepcionalmente en el género, rara vez produce híbridos. Su producción es anual en zonas templadas, y perenne en zonas tropicales; el tallo ligeramente anguloso y vellosos alcanza una extensión de 5 m, aunque no es raro que alcance 15 m.

La planta es monoica invariablemente, es decir, en la misma planta se presentan flores de los dos sexos. Las flores son solitarias, pentámeras y axiliares; grandes y de pétalos carnosos, con corola de hasta 7.5 cm de diámetro y color amarillo o naranja. Las masculinas tienen un cáliz en forma de campana, y son largas y pediceladas, con tres estámenes. Las femeninas presentan un ovario ovoide multilocular, y una corola mayor que las masculinas. La polinización tiene lugar mediante insectos, especialmente abejas del género *Peponapis*.

El fruto es globoso y de forma oblonga; de 20 cm de diámetro, y no supera los 5 o 6 kg de peso. La piel, verde o blanquecina, protege una pulpa conformada básicamente por mesocarpio, seca, fibrosa, de color claro y dulce. Puede contener hasta 500 semillas de forma aplanada y color blanco, oscuro, parduzcas o negras según las variedades. Una misma planta puede dar hasta 50 frutos en condiciones favorables. Se reproduce generalmente en zonas de clima templado, cálido y algo seco. Esta especie no es tolerante a temperaturas muy bajas, lo que limita su cultivo a las altitudes mencionadas. La única forma de propagación es la siembra de semilla. Las variedades cultivadas de *cucurbita argyrosperma* las encontramos en los sistemas de agricultura tradicional de temporal y generalmente se propaga de manera silvestre. El periodo de desarrollo de estas variedades es de 4 a 5 meses. Los frutos tiernos para verdura se cosechan aproximadamente a los 3 meses de haberse sembrado.

Se ignora con exactitud su origen. Distintas hipótesis apuntan a México o la región andina, pero no se ha podido constatar. La evidencia lingüística favorece un origen mexicano pues el nombre empleado casi universalmente es de origen náhuatl. Sin embargo, los restos arqueológicos más antiguos conservados provienen del Perú. Se desconoce la variedad silvestre que la originó. Las hipótesis apuntan a una especie aún desconocida, posiblemente nativa de la región oriental de la cordillera andina.

Es la menos intensamente cultivada de las especies comerciales de cucurbita, pero quizá la que muestra una distribución geográfica más amplia. En estado silvestre la encontramos a alturas que van de 1 000 a 3 000 msnm en el continente americano. Esta facilidad se debe en parte a su probada resistencia a varios virus que afectan a otras especies afines, lo que complica obtener híbridos sin medios muy sofisticados. La *cucurbita ficifolia* requiere suelos húmedos y clima templado; prefiere condiciones de día largo, aunque en regiones

cálidas se le cultiva todo el año. En el primer año de vida no es resistente a las heladas, pero paulatinamente se va aclimatando. En algunos sitios se emplea como patrón para el injerto de plantas de melón (*cucumis melo*), que es otra cucurbitácea. Hoy se cultiva desde Chile y Argentina hasta el sur de Estados Unidos y en la región mediterránea de Europa, a donde fue llevada en el siglo XVII. Los europeos parecen haberla introducido en la India, Japón y las Filipinas, que hoy son importantes productores.

Recientemente se han descubierto algunas propiedades medicinales del chilacayote para disminuir los niveles de glucosa en la sangre, favorable para personas con diabetes. Los investigadores identificaron el compuesto *d-qui-ro-inositol*, el cual nivela los efectos de insulina; pero como lo advierten, este extracto únicamente presenta acción cuando se administra conjuntamente con otros elementos obtenidos (flavonoides) del mismo vegetal. Los extractos obtenidos del chilacayote también mostraron efectos antiinflamatorios, antioxidantes y antivirales, así como acción sobre enzimas que regulan el metabolismo de carbohidratos.³

Actualmente el *tzilacayotli* es una especie botánica, cultivada en todo el mundo para uso en gastronomía. Se aprovecha casi toda la planta: las flores y brotes tiernos se utilizan como verdura, de manera similar a la *fiore di zucca* (la flor de *cucurbita pepo* y *cucurbita máxima*) utilizada en la cocina italiana; el fruto tierno, pelado y hervido, se utiliza para elaborar diferentes guisos. El fruto maduro presenta una importante concentración de azúcares, por lo que se consume como dulce y se utiliza para elaborar bebidas. En confitura se emplea para la confección del cabello de ángel, un dulce que se prepara acaramelando las hebras de la pulpa con canela o corteza de limón. En México, al igual que la calabaza, suele prepararse cristalizado (confitado), y se conoce como chilacayote en dulce. Las semillas, ricas en lípidos y proteínas, son el ingrediente principal de un típico postre de la región mexicana de Chiapas, las palanquetas. Éstas también se comen saladas y tostadas en diversas regiones de México.

Debido a la similitud de los nombres populares, suele confundirse a la *cucurbita ficifolia* con el *chayote*; o sea el *sechium edule*; sin embargo, aunque en muchas zonas de América se use el mismo nombre para ambas plantas, sólo la *cucurbita ficifolia* es la utilizada para el

³ Investigación y desarrollo [http://www.invdes.com.mx/salud/1211-identifican-propiedades-del-wereke-y-chilacayote-contra-la-diabetes], consultado en febrero 2012.

genuino postre llamado cabellos de ángel, en el noroeste argentino: *dulce de cayote*, en Chile, y en Cuyo *dulce de alcayota*.⁴

En estado silvestre, en el centro de México el *tzilacayotli* madura durante el mes de octubre. Tal vez este ciclo natural lo asocia a las actividades de las ceremonias del Día de Muertos. De hecho, además de la elaboración de dulce como la palanqueta, el pelo de ángel y otras confituras, el fruto tiene un papel importante durante estos primeros días de noviembre. Entonces se elaboran las famosas calaveras que utilizan los niños para pedir cabito. Hay pues varios aspectos que relacionan este fruto con la muerte de una u otra forma.

El *tzilacayotli* en el México prehispánico

En el México prehispánico el uso del *tzilacayotli* estaba muy extendido. Formaba parte de la dieta mexicana y era utilizado en las prácticas religiosas. Su presencia es discreta tanto en la gráfica indígena como en la narrativa. Sin embargo, ocupó un lugar importante dentro de la vida ordinaria, como dejan ver algunos testimonios gráficos y descriptivos acerca de sus funciones. Sahagún la registró en su magna obra al describir las ceremonias dedicadas a los *tlaloque*, celebra-

da en el mes de *atemoztli* o descendimiento de las aguas. En el capítulo 21, donde se refiere al culto a éstos, señala que la fiesta era realizada por las personas que padecían alguna enfermedad como la gota, los tullidos o todos aquellos que presentaban algún síntoma relacionado con las enfermedades asociadas a los dioses pluviales.

Dichas personas mandaban elaborar efigies de los montes y les ponían los atributos de los dioses del aire, del agua y la lluvia. Mandaban hacer sus figuras de *tzoalli* y “ofrecían ansi mismo a estas imágenes vino o uctli o pulcre, que es el vino de la tierra. Y los vasos en que lo ofrecían eran desta manera: *ay unas calabazas lisas, redondas, pecosas entre verde y blanco o manchadas*



Fig. 1. Sahagún, Códice Florentino, libro I, fol. 23r.

⁴J.E. Hernández Bermejo y J. León (eds.), *Neglected Crops: 1492 from a Different Perspective*, 1994; USDA, ARS, National Genetic Resources Program. GRIN. National Germplasm Resources Laboratory, Beltsville, Maryland [http://www.ars-grin.gov/cgi-bin/npgs/html/taxon.pl?12589], Información tomada de Wikipedia el 8 de febrero de 2008.

que las llaman *tzilacaiutli*, que son tan grandes como un gran melón: a cada una destas partíanla por la mitad y sacabanle lo que tenía dentro, y quedaba hecha como una tasa y henchíanle del vino dicho, y poníanlas delante de aquella imagen o imágenes. Y decían que aquellos eran vasos de piedras preciosas que llaman *chalchihuitl*".⁵

Después de la celebración de la ceremonia los objetos eran llevados a la laguna. "Acabada toda la fiesta: los papeles y aderezos con que habían estas imágenes: y todas las vasijas, que avyan sido menester, para el combite, tornavanlo todo y llevabanlo a un sumidero que está en la laguna de México que se llama Pantitlan y allí lo arrojaban todo".⁶ En la viñeta que describe la ceremonia de los *tlaloque* el *tlacuilo* representó los objetos que eran arrojados a Pantitlan, entre los cuales figuran unos círculos verdes que parecen estar asociados con los chilacayotes descritos en el texto. Junto a éstos aparecen otros objetos, unos jarros y una efigie en verde presumiblemente asociada con la figuración de una de las deidades.⁷ Más adelante (libro segundo, f. 91, p. 145) retoma la descripción de la fiesta y agrega que las personas que mandaban hacer las efigies las colocaban en sus casas y les ponían todos los objetos arriba descritos, pero agrega que al concluir la fiesta los objetos eran quemados y los restos se llevaban a la laguna o bien a los montes. Indica que se trata de un *tzilacayotli* partido por la mitad y utilizado como cuenco para depositar el pulque.⁸



Fig. 2. Matrícula de tributos, Lám. 10v.

En los códices coloniales tenemos algunas representaciones que sugieren su presencia como topónimo y en algunas ceremonias; sin embargo, no está clara su representación figurativa con la realidad y su asociación con el *chalchihuitl*, como se puede apreciar en la "Matrícula de tributos". En ésta aparece el topónimo del actual pueblo

de Tzilacayoapan del estado de Oaxaca que se representa por un *apantli* y un *tzilacayotli* figurado como un fruto ovalado con rayas

⁵ Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, libro 1, f. 21, 1980, p. 33r, v.

⁶ *Ibidem*, libro 1, f. 22 v.

⁷ *Ibidem*, libro 1, f. 23r.

⁸ *Ibidem*, libro 2, f. 91, p. 145; libro 2, f. 23r.

onduladas y una corola. No obstante, se trata de una figuración más próxima a una calabaza, pues *los tzilacayotli* tiernos generalmente presentan pequeñas manchas y en raras ocasiones aparecen rayas. En cambio, en la gráfica indígena las calabazas están bien identificadas y se representan con rayas onduladas como rasgo característico.⁹ El *tlacuilo* tal vez no le dio importancia a este detalle y su intención no fue hacer una descripción próxima a la realidad, sino plasmar una imagen general.

Dentro del inventario del Códice Badiano sólo se registró una especie de cucurbita pero no tiene relación con el chilacayote.¹⁰ En la obra de Hernández tampoco lo encontramos registrado. En varios documentos —entre ellos el Códice Telleriano Remensis, el Códice Xolotl, el Códice Azcatitla y el Lienzo de Tlaxcala— hay una equivalencia figurativa más clara entre ambos objetos. Éstas son las únicas referencias en relación con el empleo del *tzilacayotli* y su asociación con el *chalchihuitl*. A partir de esta relación trataré de mostrar qué vínculo existía entre esos objetos. ¿Esta analogía figurativa fue solamente un recurso utilizado para esclarecer la forma y características del *tzilacayotli* del que se derivó la forma oblonga del *chalchihuitl*, o existían otros elementos que permitían una relación más significativa entre ellos?

En primer lugar es importante recuperar de las descripciones proporcionadas por Sahagún la relación entre el *tzilacayotli* y el *chalchihuitl*. Esta aproximación se apoya, entre otros aspectos, en la forma y el color, características de las que quizá se desprenden sus propiedades y asociaciones. La forma del *tzilacayotli* es de un ovalo perfecto, con una corteza lisa y brillante de colores llamativos. La forma pudo servir de modelo para elaborar los sartales y darles ciertas equivalencias visuales. Pero además trasladar a la piedra las propiedades de este fruto, al resaltar la dureza y color en el proceso de pulido del *chalchihuitl*. En suma se trata de dos joyas: una natural y percedera, que nacía y moría cada ciclo, y otra artificial y perenne.

En este contexto es importante resaltar la presencia del *tzilacayotli* en la ceremonia del descendimiento de las aguas y la relación

⁹ Marc Thouvenot y Carmen Herrera, “Matrícula de tributos. Diccionario de elementos constitutivos”, en *Compendio Enciclopédico del Náhuatl*, 2009 (DVD). Veáanse otros ejemplos en varios documentos contenidos en el mismo DVD.

¹⁰ Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552*, 1991, vol. 1, f. 59.

con el culto a los montes, ya que establece también otra línea de interés. Thouvenot señala que los *chalchiuhxicalli* (vasos de *tzilacayotli*) eran utilizados por quienes tenían ciertas enfermedades o temían los peligros del agua. En ellos se rendía un culto particular a los *tepichton*, pequeños dioses que representaban los puntos culminantes donde se reunían las nubes provocando las lluvias, y en un ritual ofrecían pulque a esos dioses en los *chalchiuhxicalli*, equivalentes al *chalchiuhtecomatl*.¹¹ Considerando lo anterior, podemos destacar que el *tzilacayotli* se equipara al *chalchihuitl* por su forma, color y características de su corteza. Pero además es un objeto cultural íntimamente relacionado con el agua. De este fruto destacaremos más

adelante dos cosas: su interior acuoso y su exterior duro.

El chilacayote tiene la función de recipiente. Como una primera asociación lo encontramos vinculado con las deidades pluviales, pues aparece asociado a los *tlaloques* y se relaciona con los vasos en que derraman el líquido precioso: la lluvia. Hay pues una primera equivalencia: son recipientes que contienen el agua de lluvia, el agua celeste. Como tales pueden equipararse a las nubes. Por otro lado los informes indican que se utilizaban como vasijas en las ofrendas que se hacían a los cerros. Son pues los contenedores de la bebida sagrada.

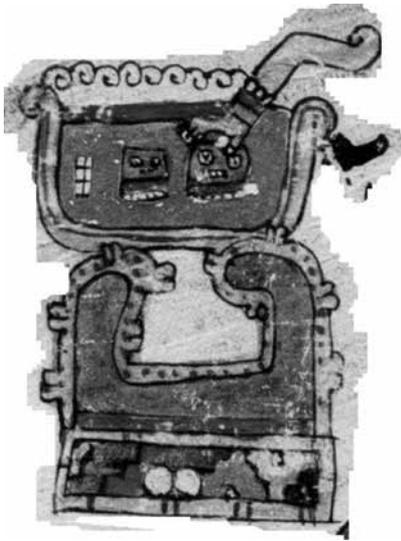


Fig. 3. Códice Vindobonensis, f. 8.

Como contenedores existe una relación en primera instancia entre montaña y *tzilacayotli*, pues ambos son cuencos que contienen diferentes líquidos. Las fuentes mencionan que las montañas son como grandes ollas invertidas, en cuyo interior están cubiertas por agua; el *tzilacayotli* es un cuenco artificial para contener el agua de lluvia y la bebida sagrada. Esto puede sugerir que por este motivo estaban vinculados a las ofrendas que se

¹¹ Marc Thouvenot, *Chalchihuitl. Le jade chez les aztèques*, 1982, p. 150.

hacían a los cerros.¹² Como contenedor, el chilacayote cumple la función de un cuenco, un equivalente al cuenco que se colocaba cerca del lecho de los niños para albergar el *tonalli* durante el sueño. Ésta es la única fuerza que cotidianamente podía abandonar el cuerpo, y generalmente buscaba lugares húmedos. Hay una relación entre el interior de la montaña, en tanto grandes vasijas que resguardan el agua, y el *tzilacayotli*. Son dos elementos que por su característica tienen muchos significados, y uno de ellos es su vínculo con el líquido precioso y con la esencia de las cosas.

¿Qué relación puede establecerse entre el *tzilacayotli* y el *chalchihuitl*? La primera es su semejanza por el color, y la segunda por sus propiedades culturales. La comparación me parece que es resultado de un proceso cultural que encontró afinidades simbólicas entre ambos objetos, y los dotó de significados especiales que es preciso analizar. Gráficamente el *chalchihuitl* se representó de tres formas: como pequeños sartales, como pequeños círculos que forman parte del elemento *atl*, y —la más conocida— una forma compleja, a la que es difícil encontrar una expresión de la realidad. Consta de una forma circular compuesta de tres círculos concéntricos: el interior en color verde, luego una banda roja y el último está integrado por varias secciones rectangulares y que algunos autores han identificado como plumas. En los extremos a veces puede incorporar cuatro círculos concéntricos, como lo encontramos en el glifo de Chalco, aunque también puede aparecer sin ellos.

Equivalencias figurativas y simbólicas

La relación entre el *tzilacayotli* y el *chalchihuitl* la proporcionan algunas fuentes gráficas. En códices como el Xolotl, Azcatitla, el Mapa de Cuauhtinchan 2, el Telleriano Remensis, el Lienzo de Tlaxcala y el Mapa de Coatepec encontramos la primera figuración. La segunda la tenemos en casi todos los códices de tradición indígena, donde se representa el tradicional glifo del agua, compuesto por un chorro de agua y en los bordes pequeños círculos alternados con caracoles. La tercera la tenemos en los códices mixtecos y los del centro de México, que proceden de una larga tradición, pues los encontramos

¹² Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1989, t. I, libro 1, cap. XXI, p. 108.

en representaciones escultóricas, como la piedra del arzobispado y la piedra de Tizoc, y en documentos como la “Matrícula de tributos”, el Códice Mendocino, el Códice de Cruz, la Tira de Tepechpan y una gran cantidad de documentos donde se impuso el estereotipo del *chalchihuitl*.



Fig. 4. El chilacayote emula un sartal trabajado en forma ovalada.

entre el *tzilacayotli* y el *chalchihuitl*, pudo haber tomado esta figuración visual.

En varios códices se utilizó la forma ovalada, que figura un sartal, para representar el *chalchihuitl*. Ésta se aproxima a la figuración del *tzilacayotli*, como lo podemos apreciar en el topónimo figurado en el Mapa de Cuauhtinchan 2. En este caso se utilizaron dos convenciones. Una simple con la figuración ovalada y otra más compleja que tiene un

Considero que la primera figuración tiene una estrecha relación con el *tzilacayotli*. El chilacayote completo emula un sartal trabajado en forma ovalada. Se puede representar uno o más como parte de un collar.¹³ Este fruto pudo haber sido el referente para figurar una joya por lo perfecto de su forma y lo llamativo de sus colores. Si comparamos todas las representaciones de los sartales hay un parecido entre ambos, y de ahí la referencia de los colaboradores de Sahagún, que establecieron una similitud

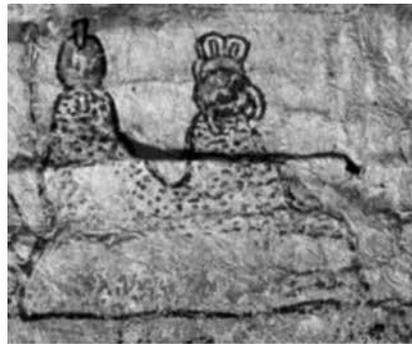


Fig. 5. Mapa de Cuauhtinchan 2.

¹³ Del fruto destaca su forma ovalada y su perfección; su corteza se muestra con varias tonalidades de verde intercaladas con manchas blancas que le dan un tono jaspeado. Es un fruto que tiene una vida corta pues su tiempo de formación es durante el verano y madura en otoño. Su corteza es dura y resiste algún tiempo, pero expuesto al sol tiende a deshidratarse por lo que debe resguardarse en la sombra para conservarse, manteniendo sus colores. Aún así después de maduro sobrevive entre tres o cuatro meses, no más.

segmento rojo y dos especie de plumas o pétalos que retoman los rasgos peculiares de la figuración tradicional, la primera para representar la pieza de un sartal mientras la segunda tiene un aro, probablemente asociado con una joya, ya sea un anillo, un arete o una nariguera. De cualquier manera los dos son joyas preciosas.

El *chalchihuitl* como cuenta o sartal la encontramos figurado en varios códices para expresar los valores fónicos de una palabra. Fue empleado por los *tlacuiloque* de diferentes regiones para expresar el valor fónico *chal*. Por ejemplo, esta figuración se utilizó para representar el topónimo de Chalco en el Códice Xolotl, en el Lienzo de Tlaxcala y en el Códice Azcatitla, lo cual muestra su difusión en el mundo mesoamericano como un elemento reconocido por las diferentes sociedades. En ocasiones se le incorporó otro elemento para dotarlo de un rasgo específico. Por ejemplo, en el Códice Xolotl se utilizó una cuenta o joya compuesta por un ovalo verde, una banda roja y otra de otro color dividida en secciones y rematada con un círculo. A ésta se agregó una olla para recuperar el sonido *co* y formar



Fig. 6. Códice Xolotl.

la palabra Chalco. Pero además el *tlacuilo* se valió de otra forma, compuesta por un chorro de agua y la mitad inferior del rostro, destacando particularmente los labios, para formar la palabra Atenco y poder expresar la lectura de Chalco Atenco con el propósito de indicar un lugar específico situado al borde de la laguna de Chalco. En el Lienzo de Tlaxcala un sartal de forma ovalada perfecta, sin el agua y los labios, se utilizó para referirse a la provincia de Chalco en su conjunto.

Cortado por la mitad, el chilacayote puede estar asociado a la tercera representación del *chalchihuitl*, que se figura como un círculo dividido en tres secciones que comprenden un núcleo, un círculo concéntrico con divisiones trapezoidales y un borde. Si consideramos la representación estereotipada de la gráfica mexica es casi imposible encontrarle una equivalencia figurativa; sin embargo, analizando otras representaciones en relieves prehispánicos —por ejemplo el de

Ixtacamaxtitlan— o las figuraciones en códices coloniales como la Matrícula de Huexotzinco, es posible encontrar determinados rasgos que nos permiten considerar ciertas afinidades.

Aunque no es la representación exacta del corte del chilacayote, considero que guarda cierta similitud, o por lo menos una referencia general de algo tomado de la realidad, como se puede apreciar en el relieve de Ixtacamaxtitlan y en el glifo de Xonotla

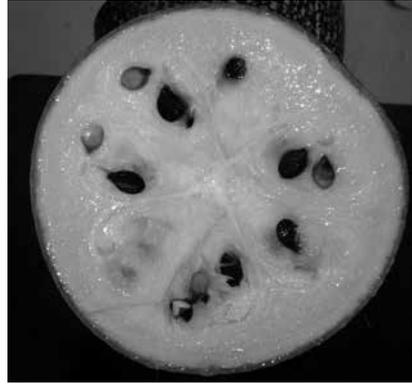


Fig. 7. *Tzilacayotli* partido por la mitad.

representado en la Matrícula de Huexotzinco. En estas figuraciones se insiste en las divisiones internas y en algunas incluso se colocan puntos que pueden estar asociados a las semillas. A veces los mismos rasgos se utilizan para representar el glifo de Pochtlan o en otros casos el del glifo del *tianquiztli*. En este sentido, así como encontramos

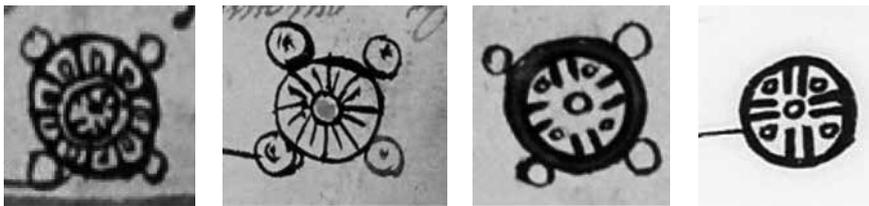


Fig. 8. Figuraciones de *chalchihuitl* en la Matrícula de Huexotzinco (Matrícula de Huexotzinco, BNF, 387, expedientes 02, 03,06, 19).

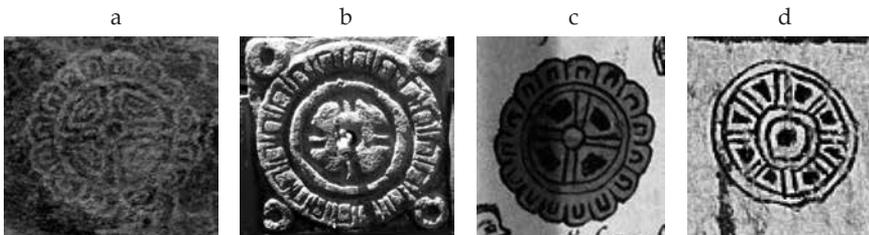


Fig. 9. Figuración del *chalchihuitl* con otros valores. En los cuatro glifos se aprecian elementos comunes: tres círculos concéntricos, cuatro divisiones internas en los tres primeros y las divisiones del último círculo. a) Ixtacamaxtitlan, b) Santa Isabel Chalma Amecameca, c) Xonotla, Matrícula de Huexotzinco, BNF d) Pochtlan, Amecameca (BNF).

palabras cuyo sonido es idéntico, probablemente también la figuración manejó elementos y trazos comunes para referirse a glifos diferentes como lo podemos apreciar en el elenco de topónimos y antropónimos de la Matrícula de Huexotzinco que utilizan los rasgos del *chalchihuitl* para referirse a cosas distintas.¹⁴

Esta figuración con un significado más complejo se representó en la gráfica indígena con algunas variantes, pero mantuvo los rasgos principales hasta llegar a su expresión acabada en el topónimo convencional asociado a la región de Chalco. Todos los glifos con estos rasgos se componen de tres círculos concéntricos y algunos, como el que se encuentra en el Mapa Sigüenza o en el Códice Mendocino tiene un núcleo que parecen las arterias que dividen las secciones del chilacayote.

Es probable que en esta figuración estén representados varios elementos del *chalchihuitl-tzilacayotli*. En primer lugar, el núcleo, generalmente de color verde y nos recuerda el color de estos dos objetos, en este caso el *chilacayotl* completo, y se asocian al centro de la tierra. El centro es importante como lugar de gestación. Varios dioses nacen de un *chalchihuitl*. Quetzalcoatl debe su vida a un *chalchihuitl*. Mientras barría, su madre Chimalma se encontró un *chalchihuitl* y se lo tragó, quedando preñada, de ahí nació el dios;¹⁵ Tezcatlipoca también emerge de un *chalchihuitl*. Al asociarse con el centro se vincula con el corazón. Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla la tierra como ser vivo tiene corazón y el sitio del corazón de la tierra es el *talokan*, que también recibe los nombres de *tepeyol*, *yolotlamanik* o *tepeyolome* (los corazones cerriles) que se asocian con el *chalchihuitl* y se ubican en el punto axial de todos los pueblos, es su corazón.¹⁶ Es probable que el centro como corazón de la tierra, como montaña primordial, corresponda al núcleo de este glifo y se vincule con el *chalchihuitl* y con la figuración completa del *tzilacayotli*.

El segundo componente es el anillo rojo. En la gráfica indígena este elemento equivale a un corte o una separación. Este anillo es importante porque, además de indicar que se trata del corte de algo, y sugerir que el objeto representado es algo que está dividido, puede remitirnos también a un significado. En los mitos de creación la for-

¹⁴ Carmen Herrera y Marc Thouvenot, "Matrícula de Huexotzinco: Coyotzinco. Diccionario de elementos constitutivos de los glifos y personajes", en *Compendio Enciclopédico del Náhuatl*, 2009.

¹⁵ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994, p. 138.

¹⁶ *Idem*.

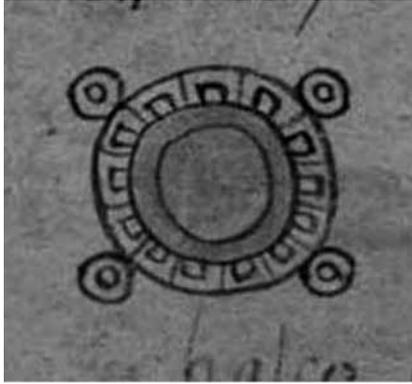


Fig. 10. Matricula de Tributos.

mación del cielo y la tierra tiene lugar con la partición del *cipactli*. Si consideramos este espacio como el núcleo de la tierra es preciso recordar una variante del mito de la partición de la diosa donde sus hijos se internan por las cuatro partes y llegan al centro para quitarle el corazón. Si atendemos a esta descripción, el último círculo dividido en secciones rectangulares, probablemente tenga alguna relación con la piel del monstruo telúrico y,

por tanto, esté asociado al elemento tierra. Aunque algunos autores los vinculan con plumas, para señalar lo precioso, cabe la posibilidad de que dichos trapecios o rectángulos también puedan estar asociadas al elemento tierra, tal y como lo apreciamos en varias representaciones de este elemento compuesto por un rectángulo y varios picos, ya sean ondulados, curvos o cuadrados. Finalmente, en el glifo convencional del *chalchihuitl* encontramos cuatro secciones que pueden estar vinculadas a las extremidades del monstruo telúrico y ser metáforas de los cuatro rumbos.

Sin embargo, entre esta figuración y la imagen del *tzilacayotli* partido no encontramos una relación clara, sólo la acción de la división. El corte transversal del chilacayote permite apreciar la disposición de las semillas, que están separadas en secciones. Tal vez este corte se tomó para figurar el *chalchihuitl* en su representación estereotipada que, sin ser precisamente una copia fiel de la naturaleza, pudo servir de referente para indicar las divisiones internas del elemento. El número de semillas del *chilacayotl* varía entre 80 o más, y lo mismo sucede con el número de cuadrantes de la última sección. Esta hipótesis, desde luego, se maneja como tal, pues hasta el momento no tenemos algún dato que nos pueda ayudar a establecer un vínculo entre esta figuración y el *tzilacayotli*, con la única excepción de la comparación estilística y el objeto real.

El *tzilacayotli* se equiparó al *chalchihuitl* tal vez por lo perfecto y llamativo de su forma, pero también debido a sus propiedades mágico-religiosas. El *chalchihuitl* era utilizado para expresar diferentes aspectos de la realidad, ya fuera imágenes que remitían a objetos

asequibles o bien símbolos que a través de metáforas aludían a la fertilidad, lo precioso en general y ambos se consideraban objetos sagrados.¹⁷ Resumiendo: en este glifo encontramos en el núcleo la representación de la piedra preciosa y su equivalente en la naturaleza que es el *tzilacayotli* y partido probablemente sea el referente para la representación clásica. La carga simbólica les confiere a los dos objetos un carácter sagrado, asociado a principio creador y los dota de valores divinos y mágicos. Veamos algunas de las propiedades del *chalchihuitl*.

El *chalchihuitl*

Chalchihuitl es un término utilizado por la sociedad indígena nahua para referirse a un conjunto de piedras preciosas que en gran parte corresponde con lo que llamamos jade. El término jade fue empleado por los españoles que la denominaron como piedra de ijada o piedra de riñones, porque supuestamente aliviaba los dolores de este tipo.¹⁸ El término se emplea para designar dos piedras mineralógicamente diferentes. Una es la jadeíta: roca de silicato de aluminio y sodio, la otra la *nefrita*: roca de silicato de calcio y magnesio. En México no existen yacimientos de jade, solamente se encuentra jadeíta, de ahí que fuera un material muy apreciado. La sociedad mesoamericana lo obtenía a través del tributo, de tierras muy lejanas; una de las principales fuentes de abasto era la región de Guatemala. La jadeíta fue la más utilizada y variaba en colores y tonos, dependiendo de la composición. Los componentes de la jadeíta (sodio, aluminio y silicato) son blancos; cualquier otro color de la jadeíta que no sea blanco es causado por la inclusión de otros minerales; si la inclusión es cromo, la jadeíta será verde claro, si es cobre y hierro, será verde oscuro; el manganeso y hierro ferroso le dan un tono negro y azul de cobalto; el cobalto y níquel dan un color verde azulado.¹⁹ El jade posee gran resistencia a las fracturas. Este conjunto de piedras fueron consideradas como piedras preciosas por excelencia y con una equivalencia similar tanto en el mundo mesoamericano como en otras civilizaciones. En este sentido Walburga Wiesheu y

¹⁷ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, libro 1, cap. XXI, 1989, p. 108.

¹⁸ Mary Louise Ridinger, "El jade", en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 27, septiembre-octubre de 1997, p. 56.

¹⁹ *Ibidem*, p. 54.

Xingcan Chen, en su estudio sobre el jade en China, consideran que es posible emplear el término de jade social o jade cultural para referirnos a minerales de atributos parecidos y con simbolismo semejante.²⁰ Estos minerales se caracterizan por su belleza, producto de una gama de colores que van desde el blanco al verde marrón, e incluso al negro; se distinguen además por la sonoridad de su tintineo, así como la sensación táctil que brinda la piedra pulida que le confiere otros atributos e incluso sensaciones mágico religiosas.²¹

El *chalchihuitl* era considerado la piedra preciosa por excelencia. Se utilizó como equivalente para representar uno de los elementos más preciados: el agua. Fue utilizado desde el Preclásico como adorno en la indumentaria de los dignatarios y como objeto suntuario portado por los dioses, sacerdotes y guerreros; lo encontramos en sus atuendos y como parte de su ajuar en tocados, rostro, brazos, piernas, lo cual indica que no sólo era reconocido por su valor simbólico, sino económico y cultural. En Mesoamérica el más apreciado era el jade verde, símbolo de la inmortalidad, pues mientras otros materiales son maleables, el jade resiste cualquier intento de cambiarlo por algo menos duro. Se consideraba el único material disponible de mayor dureza, resistencia y durabilidad, y para trabajarlo se requiere un abrasivo más duro como el cuarzo. Era un objeto de uso práctico y consumido por los grupos en el poder; utilizado para elaborar máscaras, collares, orejeras, anillos, pendientes y un sinfín de objetos decorativos que integraban la parafernalia de esos grupos de elite. El jade hacía referencia en general a la vida, al aliento y a varias acepciones relacionadas con la fertilidad; símbolo de lo precioso por excelencia, se utilizaba como metáfora para referirse al poder. También remitía a otros objetos de carácter ritual. Se considera una piedra de origen celeste. La forma de los sartales es parecida al *tzilacayotli* y ambos se consideraban como objetos sagrados.²² El elemento era utilizado para expresar diferentes aspectos de la realidad, ya fuera imágenes que remitían a objetos asequibles o bien símbolos que a través de metáforas aludían a la fertilidad, a lo precioso en general.

²⁰ Walburga Wiesheu y Xingcan Chen, "El paso a la vida eterna. Uso del jade en las prácticas funerarias de las dinastías Zhou y Han en China", en Patricia Fournier *et al.*, *Ritos de paso. Arqueología y antropología de las religiones*, 2009, p. 83.

²¹ *Ibidem*, p. 82.

²² Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1989, libro 1, cap. XXI, p. 108.

Con el término *chalchihuitl* se incluía un conjunto de piedras preciosas que tenían ciertos rasgos comunes: entre éstas se encontraba su color y dureza. Para localizarlas, los expertos señalaban que los lugares donde podían encontrarse se reconocían porque por la mañana salían ligeras columnas de humo que permitían ubicarlas. En este sentido se destacaron dos propiedades. En primer lugar, eran piedras que exhalaban un vapor fresco o húmedo, o un humo sutil que indicaba su presencia; en segundo lugar, los sitios donde se encontraban siempre estaban verdes.²³ Destacaba el hecho de que —a diferencia del *xihuitl*, localizado en cavernas y minas—, el *chalchihuitl* es superficial, es decir en contacto con la corteza terrestre. Thouvenot considera que la palabra *chalchihuitl*, según su contexto de empleo, puede referirse a una piedra particular o a un grupo de piedras, y que el mismo grupo puede subdividirse en dos: los verdaderos y otros cualesquiera; esto es, se trata de un grupo con aspectos comunes pero que son variantes con algunas características diferentes de nombres distintos.²⁴ Sahagún describe ocho de esas variedades: “unas de color verde intenso y translúcidas, llamadas *quetzalchalchihuitl*, otras son verdes mezcladas con blanco pero no son transparentes y las llaman *chalchihuites*; otra tiene vetas verdes y vetas blancas conocida como *iztacchalchihuitl*”.²⁵

Entre las propiedades de esas piedras destaca su capacidad para absorber y exhalar la humedad. En el grupo de piedras verdes, agrupadas bajo el genérico de *chalchihuitl*, se destacan características casi semejantes, pero con pequeñas diferencias que muestran sus cualidades y grado e intensidad de funciones. Todas tienen la peculiaridad de atraer la humedad, aunque también de propagarla.²⁶ Para describir esta acción se utilizó la palabra *ihiyotl*, traducida como aliento, soplo, respiración,²⁷ la palabra *ihiyotl* se empleó también para referirse a una de las esencias animistas ubicada en el hígado. Sahagún señala que en los lugares donde se encuentran, la yerba está siempre verde: “Y es porque estas piedras siempre echan de sí una exhalación fresca y húmeda, y donde esto está, cava, y hallan las piedras en que se crían estos *chalchihuitl*”.²⁸ Pero además de exhalar

²³ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1980, libro XI, cap. VIII, ff. 144, 203v y 204.

²⁴ Marc, Thouvenot, *op. cit.*, 1982, pp. 153, 156 y 162.

²⁵ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1980, libro XI, cap. VIII.

²⁶ *Idem.*

²⁷ Marc Thouvenot, *op. cit.*, 1982, p. 147.

²⁸ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1980, libro XI, cap. VIII.

humedad también la atrae: “El verdadero jade atrae la humedad [...] se moja, tiene rocío.²⁹ El *quetzalchalchihuitl* (jade de color verde uniforme) su cuerpo es tan denso como el de la piedra verde. También atrae humedad. Atrae, exuda humedad. El *chalchihuitl* (jade común, de color verde y blanco), tiene una apariencia verde hierba, como la hierba de amaranto. También es uno de los que atrae humedad. En suma, las características de estas piedras eran su poder de atracción y exhalación de humedad, de aliento, de luminosidad.

El término se utilizó como referente y clasificador para referirse a otras piedras preciosas, con las cuales —aun cuando que no pertenecían al género— guardaban ciertos rasgos comunes. Tal es el caso del *xiuhtomoltetl*, es como *chalchihuitl* verde y blanca mezclada para curar de espanto causado por un rayo; el *quetzalchalchihuitl* se dice así porque es muy verde y *tiene manera* de *chalchihuitl*, aclarando que las buenas no tienen manchas y son transparentes; el *tlilaiotic* que tiene mezcla de negro y verde. Otra es el *xoxouhqui tecpatl*, aunque corresponde a otro género, se aproxima a esta piedra únicamente por su color. En todas estas descripciones es interesante resaltar cómo se emplea el término *chalchihuitl*, ya sea como parámetro o referente para indicar que las otras piedras son iguales o menores en cualidades, lo cual concede a este elemento un rasgo particular al servir de modelo a partir del cual se clasifican otros.³⁰

Los valores culturales del *chalchihuitl*

En este contexto, al servir de modelo dicho término, podemos suponer que fueron concentrados una serie de valores culturales, morales y simbólicos que le permitieron ser empleado como referente. Veamos algunos aspectos. Thouvenot recopiló el gran conjunto de valores culturales y simbólicos adjudicados al *chalchihuitl*. De éstos destacaré solamente algunos para el propósito de este trabajo. En primer lugar señala la relación entre el *chalchihuitl* y la vida. Se denominan *chalchihuitl* a los seres que nacen y renacen; estos seres viven en parte gracias a su corazón y en parte al alimento y también a los principios morales que rigen la vida nahua. El *chalchihuitl* se vincula con la sangre como el agua de la vida. En este sentido aparece asociado

²⁹ *Ibidem*, libro XI.

³⁰ *Idem*.

a la vida y en oposición a la muerte.³¹ En tercer lugar destaca su vínculo con el corazón; decir a un hombre que su vida es como un *chalchihuitl* equivale a decir que su corazón es un jade, pero lo que se toma del *chalchihuitl* es su perfección, su pureza, atributos a los que se agrega la frescura y lo inmaculado. Una expresión dice así: “tu corazón es como un jade como una turquesa fina, él es aún fresco, nada lo ha echado a perder, es aún perfecto, en ningún momento no se ha inclinado, está entintado puro, aún perfecto, el no está en nada ensuciado”.³² Thouvenot concluye que el término se utilizó para referirse a la perfección y la pureza, de la que derivan o rasgos como su relación con los alimentos, vinculado con la abundancia de los mismos, al corazón y a las personas equilibradas.³³

A los niños se les asociaba con la pureza y se equiparaban al *chalchihuitl*. Son denominados *chalchihuitl* después de su nacimiento, y para quitarle las impurezas del parto llamaban a la diosa Chalchiuhtlicue haciéndole ciertos ruegos: “tenga ella por bien de apartar de ti la suciedad que tomaste de tu padre y madre, tenga por bien de dar buenas costumbres”.³⁴ Las oraciones de los niños eran recibidas con benevolencia por los dioses porque tenían corazón limpio y sin mezcla de pecado, perfecto y sin mancha, como una piedra preciosa, *chalchihuitl* o zafiro.³⁵ Los niños que morían en su tierna niñez eran como piedras preciosas. Éstos iban a la casa que se llamaba *tonacatecuhtli*; vivían en los vergeles llamados *tonacacauhtitlan*, donde había toda manera de árboles y flores y frutas que cuidaban allí como zinzones,avecitas pequeñas de diversos colores que andan chupando las flores de los árboles. “Y estos niños cuando mueren, sin razón los entierran junto a las troxes donde se guarda el maíz y los otros mantenimientos, porque esto quiere decir que están sus ánimas en lugar muy deleitoso y de muchos mantenimientos, porque murieron en estado de limpieza y simplicidad”.³⁶ Las Casas señaló

³¹ Marc Thouvenot, *op. cit.*, 1982, pp. 237 y 238.

³² “Ca oc chalchihuitl, ca oc teuxiuitl in moiollo, ca oc iztica, caiatle quitlacoa, cao c quiztica, ca aiacanpa itzcaliui, cao c motquítica, ca oc macítica, aiatile neneliuhqui” ton coeur est encore un jade, encore une turquoise fine, il est encore frais, rien ne l’a gâté, ils est encore parfaite, a aucun moment il n’est pas incliné, il est encre pur, encore parfaite, il n’est en rien souillé”; Marc Thouvenot, *op. cit.*, p. 233.

³³ *Ibidem*, p. 235.

³⁴ *Ibidem*, p. 236.

³⁵ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1980, libro VI, cap. XXI.

³⁶ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, 2009, p. 124.

que las piedras colocadas en la boca significaban el corazón del difunto. Mendieta agregó la carga simbólica que tenían, “como si a los muertos y a las estatuas ovieran de dar aquellas piedras alguna vida”.³⁷ Estos ejemplos destacan que esos pedazos de piedra aludían al corazón del difunto y confirman que el *chalchihuitl* era equivalente del corazón y la vida. De manera que a los desamparados, quienes no habían tenido en vida un corazón de *chalchihuitl*, se les daba simbólicamente uno a su muerte.³⁸ El corazón no era exclusivo de los seres humanos; la tierra como ser vivo tenía corazón. El jade es el corazón de la montaña; ahí se concentra la fuerza animista, el espíritu de la misma. Cada *altepetl* tenía una montaña sagrada como referente, donde se concentraba la esencia y las fuerzas del grupo; cada asentamiento tenía un centro que es el corazón del pueblo, ubicado en el interior de la montaña.³⁹

Las esencias animistas y sus rasgos

Los nahuas creían que el ser humano estaba compuesto por tres fuerzas animistas que se ubicaban en diferentes partes del cuerpo y tenían funciones específicas para el crecimiento, el desarrollo y la fisiología del cuerpo, e incluso para su destino después de la muerte: el *tonalli* se localizaba en la cabeza; el *teyolia* en el corazón y el *ihiyotl* en el hígado. La salud de un individuo dependía de las cantidades relativas de cada alma, en un momento dado, y de la conservación de un equilibrio entre ellas.⁴⁰ Sin embargo, la salud del hombre no podía comprenderse sin tener en cuenta el entorno y su relación con el universo. La estructura y la función del cuerpo humano reproducían la estructura y organización del universo. El cuerpo se vinculaba con éste, y los acontecimientos astronómicos podían afectar las funciones corporales, y a la inversa: el comportamiento humano podía afectar el equilibrio y estabilidad del univer-

³⁷ Marc Thouvenot, *op. cit.*, 1982, p. 242.

³⁸ *Idem.*

³⁹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, p. 138.

⁴⁰ Consideraban que el cuerpo era una representación del microcosmos. Había una correspondencia entre el cuerpo y el universo. El universo estaba dividido en tres niveles, el nivel superior, el bajo cielo y el inframundo. Se vinculaba con las tres fuerzas animistas: el *ilhucatl* con el *tonalli*, el bajo cielo con el *teyolia* y el inframundo con el *ihiyotl*; Bernardo Ortiz de Montellano, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, 1993, p. 61.

so.⁴¹ Para gozar de salud había que estar en equilibrio en lo físico, en lo social y con las deidades, es decir con el cosmos; cualquier desequilibrio producía disturbios que alteraban la armonía tanto individual como colectiva.

La armonía entre las tres fuerzas mantenía el equilibrio y la salud del hombre. Éstas guardaban determinados elementos que conferían al ser humano su peculiaridad. *Tonalli* proviene de la raíz *tona*, que significa calor. Tiene varios significados, irradiación, calor del sol, signo astrológico, sino de una persona, alma y espíritu. El tonal es la cosa que está destinada a determinada persona o es de su propiedad; es una fuerza exógena que procede originalmente de los astros. Se relaciona con el sino del individuo y se le otorgaba dependiendo de la fecha del *tonalpohualli*.⁴² No era una cualidad fija, sino más bien un temperamento o una propensión a comportarse de determinada manera, y podía interactuar con las otras fuerzas animistas, con el medio social o con las experiencias de la vida para producir un resultado final. De esta forma eran posibles diferentes destinos de acuerdo con el *tonalli* de un individuo o sus circunstancias particulares. Desde el momento de la concepción el *tonalli* vinculaba a una persona con los dioses y con el universo.

El *tonalli* era la fuerza que le daba al individuo bravura, vigor y calor, y que hacía posible el crecimiento. Su cantidad variaba con la edad, las circunstancias y la posición social; aumentaba con la edad, y podía incrementarse al desempeñar importantes tareas para el Estado. Las diferencias en la cantidad del *tonalli* surgían de diversas fuentes. Una parte de las fuerzas animistas residía en el interior del cuerpo y estaban encerradas en el cordón umbilical, éstas se dejaban en el campo de batalla, si eran niños, o junto al fogón doméstico cuando eran hembras; otra parte se depositaba en objetos que eran colocados en los templos, donde se dejaban guardados en las cuentas de *tlacopatli* (semillas del colorín) depositadas en el *calmecac* en sustitución del niño, mientras éste no tenía la edad suficiente para acudir a cumplir sus funciones.⁴³ Los *pipiltzin* nacían con un *tonalli* más fuerte.

El *tonalli* podía reducirse al emborracharse o abandonar el cuerpo por breves intervalos, ya fuera en el sueño, durante el acto sexual

⁴¹ *Ibidem*, pp. 45 y ss.

⁴² Bernardo Ortiz de Montellano, *op. cit.*, p. 165.

⁴³ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, p. 40; del mismo autor véase *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 1980, vol. 1, pp. 243-247.

o por algún susto a causa de un accidente. La pérdida del *tonalli* provocaba trastornos emocionales que se traducían en desinterés, desgano, falta de apetito y otros comportamientos, que se interpretaban como parte de esta enfermedad. Los niños estaban más propensos a perder el *tonalli* debido a que todavía no se cerraba la sutura craneana. La caída de la mollera era un caso extremo de pérdida del *tonalli*. Cuando éste salía del cuerpo buscaba lugares húmedos; cuevas y barrancas eran sus sitios predilectos. En el caso de los niños, para evitar que el *tonalli* abandonara el recinto durante el sueño, solía colocarse cerca de ellos un cuenco para albergarlo.⁴⁴

La otra fuerza animista era el *teyolia* (“lo que da vida a la gente”), que se ubicaba en el corazón. Dicha fuerza impartía vitalidad, conocimiento y habilidad vocacional a su poseedor, pues el corazón era el centro del pensamiento y la personalidad. Involucraba la voluntad, la memoria, la emoción y la actividad mental. Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla el *yolo* (corazón) trasmite al organismo la energía necesaria para la vida. Se infunde al individuo desde que se gesta y regresa a su fuente tras la muerte; el hombre como todos los seres de su mundo tiene un corazón que le trasmite las características de su especie y le da fuerza vital. Este corazón, como los otros, procedía de la gran bodega de riquezas ubicada en la montaña prístina.⁴⁵ El *teyolia* se consideraba invisible e inmortal, y a diferencia del *tonalli*, que se vincula con un animal y los seres humanos, el *teyolia* no era plenamente social, se caracterizaba más por ser una posesión individual. A diferencia del *tonalli*, esta fuerza animista era inseparable del cuerpo humano y se le identificaba como el alma que va más allá de la muerte. El corazón podía dañarse por la conducta inmoral, como por ejemplo el exceso sexual.⁴⁶

La tercera fuerza era el *ihiyotl* (aliento, respiración). Se concentraba en el hígado y le daba a los seres humanos vigor, pasión y sentimientos tales como el deseo, la envidia y la ira. Se pensaba que era un gas luminoso con la propiedad de atraer a otros seres. Actuar con el hígado era ser cuidadoso o hacerle el amor a alguien; la pereza era carácter del hígado y tener el hígado hinchado significaba estar enojado. Una persona cuyas fuerzas interiores estaban en armonía tenía un *cemelli* (hígado unido), era feliz y estaba llena de placer; una per-

⁴⁴ Bernardo Ortiz de Montellano, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁵ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, p. 164.

⁴⁶ Bernardo Ortiz de Montellano, *op. cit.*, p. 79; Alfredo López Austin, 1994, p. 139.

sona virtuosa tenía el hígado limpio, mientras un hígado sucio se asociaba con la inmoralidad, en particular con las transgresiones sexuales.⁴⁷ Atacaban a esta fuerza animista un grupo de enfermedades llamadas *tlazolmiquiliztli* (enfermedades inmundas o de la basura). Eran males que emitían emanaciones nocivas producidas por los dioses, los nahuales, o las personas que incurrían en transgresiones. En la época colonial dentro de este grupo de enfermedades se incluyó el mal de ojo.⁴⁸

Como lo han destacado varias investigaciones, el *tonalli* tenía una naturaleza fragmentada debido a que abandonaba el cuerpo durante el sueño o durante el coito, y quedaba parcialmente adherido a las uñas y los cabellos. El ser humano iba dejando porciones de su *tonalli* en todos los lugares en que vivía. Tras su muerte el *tonalli* quedaba vagando sobre la tierra.⁴⁹ Por alguna razón se estimaba necesario que éste se reintegrara después de la muerte, por lo que dicha entidad anímica realizaba un viaje en el que debía recoger sus disgregadas porciones.⁵⁰ Los restos del individuo reposaban en una caja y se guardaban en el hogar. Se procuraba reunir los cabellos quitados al individuo al nacer y los quitados después de morir. De esta forma el *tonalli* quedaba materialmente formando parte de la fuerza familiar, misma que podía ser revitalizada si se repetía en los descendientes el nombre de los antepasados.⁵¹ Esta fuerza era la que se quedaba en el hogar.

En el caso del *teyolia* el corazón debía cumplir un ciclo de presencia ausencia sobre la tierra. De acuerdo con López Austin, el corazón viene de la gran bodega mítica, pasa un tiempo sobre la tierra, regresa a la bodega y espera el momento de otro nacimiento. El *teyolia* iba al mundo de los muertos y, en función de la muerte de su poseedor, tenía tres destinos: la casa del sol, el *tlalocan*, el *chichihualco* para los lactantes, y el Mictlan. La separación del *teyolia* del cuerpo no era inmediata, de manera que el centro de la conciencia se mantenía cercano al cadáver. Después de las exequias el *teyolia* quedaba cuatro días más sobre la superficie de la tierra y al final iniciaba su camino hacia el Mictlan. En el caso de los guerreros y los *tlatoani* que iban a la casa del sol, el fuego servía como vehículo que

⁴⁷ Bernardo Ortiz de Montellano, *op. cit.*, pp. 79-83.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 266 y 277.

⁴⁹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, p. 139.

⁵⁰ López Austin, *op. cit.*, 1980, vol. 1, p. 367.

⁵¹ *Ibidem*, p. 368.

comunicaba la superficie de la tierra con el camino del *teyolia* viajero. Previamente en estado agónico se había preparado físicamente al *teyolia* para resistir las penalidades del viaje con una bebida vigorizante llamada *cuauhñexatolli*.⁵² Los que iban al *tlalocan* se enterraban para alimentar la tierra.

Es preciso destacar que el ciclo que cumplía el corazón en la tierra formaba parte de un proceso de eterno retorno. Se consideraba que el corazón llegaba limpio a la tierra y debía regresar a ella en el mismo estado. López Austin señala que cuando el corazón salía del cuerpo del hombre fallecido debía pasar por una purificación que lo volvía a su estado original, de tal manera que quedaba listo para tornar al mundo, sin deudas, sin pecados, sin edad, sin memoria. Debía regresar íntegro a la bodega, como lo hacía el espíritu de los otros seres. Al fenecer la persona su *teyolia* podía empezar a pagar y enmendar culpas sobre la tierra en calidad de espíritu en pena, después iba al mundo de los muertos donde se purgaba totalmente de la vida y de la memoria, tornando a su estado original, quedando depositado en la bodega en espera de su nacimiento en otro ser humano, que iniciaba nuevamente con otra purificación, cuando se lavaba al niño y se hacían las oraciones pertinentes a Chalchiuhtlicue.⁵³

El *ihiyotl* se concebía como un gas luminoso que cuando salía del cuerpo era una sustancia maligna que atacaba a los seres humanos. Actualmente se concibe como un gas frío que se posee en vida, y difuso e informe durante la muerte. Es un gas maloliente que provoca enfermedades. Esta fuerza había que expulsarla cortando la carne del cuerpo con pedernal. En la etnografía nahua se concibe como una esencia mal oliente, que emana del cuerpo del difunto. Lo emanan las personas vivas pero en cantidades menores. Era un aliento comunicado por *citlalicue*, *citlallatonac* y los *ilhuicac chaneque*. Se limpiaba con el baño después del nacimiento.⁵⁴ Esta fuerza animista está íntimamente ligada al *tonalli* y se procuraba recogerla a la muerte del individuo.

⁵² *Ibidem*, vol. 1, p. 365.

⁵³ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, p. 164.

⁵⁴ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1980, vol. 1, p. 258.

El *chalchihuitl* y la muerte

El *chalchihuitl* era considerado un material con propiedades sagradas, por lo cual fue el privilegiado para proteger al muerto en su camino en el más allá. En las culturas mesoamericana y china cumplió con funciones semejantes. Para el caso chino los autores consideran que, además de brindar protección al muerto, funcionaba también como instrumento cosmológico para entablar comunicación con entidades sobrenaturales.⁵⁵ El jade materializaba la creencia de que podía evitar la descomposición del cadáver, y así retener la fuerza vital de la persona muerta. Se le colocaba una pieza en la boca. Se utilizaban para tapar los orificios corporales para evitar que escapara la sustancia vital. En el caso chino se tapaban los nueve orificios corporales.⁵⁶ Las máscaras y trajes de jade se colocaban con la idea de que debían transferir su esencia a los cuerpos, para conservar su integridad y seguir su existencia tanto en la tumba como en la inmortalidad.

En el mundo mesoamericano el *chalchihuitl* cumplió un papel importante en los ritos funerarios. Era considerado un material de gran pureza, asociado a un corazón limpio, por eso los niños que morían en su tierna niñez eran considerados como piedras preciosas, como *chalchihuitl*, dignos de ir a residir a la gran bodega, al *tonacacuahuitlan*; a ellos se les enterraba cerca de las trojes donde se guardaba el maíz y otros mantenimientos: “porque esto quiere decir que están sus ánimas en lugar muy deleitoso y de muchos mantenimientos, porque murieron en estado de limpieza y simplicidad”.⁵⁷ Los hombres que iban al *tlalocan* eran elegidos por el dios por varios motivos: o porque eran muy buenos o porque tenían en su poder alguna piedra preciosa por lo cual estaban enojados los *tlaloque*. De esta manera Tlaloc elegía a los hombres que tenían un *chalchihuitl* —en sentido figurado o propio—, a quienes tenían un *qualli in iollo*, un corazón de jade o un gran corazón.⁵⁸ A las personas que iban a morar al *tlalocan* les ponían en la quijada semillas de bledo y les pintaban el rostro de azul. A éstos no los incineraban sino que los enterraban.⁵⁹

⁵⁵ Walburga Wiesheu y Xingcan Chen, *op. cit.*, 2009, pp. 83-84.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 87 y 92.

⁵⁷ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p. 124.

⁵⁸ Marc Thouvenot, *op. cit.*, 1982, p. 241.

⁵⁹ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1980, libro III, cap. I. Apéndice.

¿Pero qué pasaba con aquellos que no eran perfectos ni elegidos por Tlaloc e iban al Mictlan? Entre los nahuas, quienes morían de alguna enfermedad les realizaban varias ceremonias fúnebres en las cuales el jade jugaba un papel importante en dos momentos. Al morir se colocaba un *chalchihuitl* en la boca de los nobles que iban al Mictlan, mientras a los *macehuales* se les colocaba una piedra de poco valor llamada *texoxoctli*. Dicen que lo ponían por corazón del difunto. Después de las exequias, donde se quemaba el cuerpo, se recogían las cenizas y se colocaban en una vasija agregando un *chalchihuitl*. Los restos se guardaban en la casa.⁶⁰ En estos rituales encontramos dos acciones: por un lado recuperar las piedras preciosas entregadas a los hombres, aquellas que no se habían fracturado ni manchado durante su uso y que conservaban las cualidades originales del *chalchihuitl* en sentido metafórico; para tal acción la presencia de estos materiales en la ceremonia eran importantes para absorber las fuerzas animistas contenidas en el cuerpo de los individuos, ya sea mediante la colocación del *chalchihuitl* en la boca, para evitar que escaparan, mientras que esencias más sutiles podían recuperarse a través del *tzilacayotli*. Sólo así podemos explicar la presencia de estos dos objetos en los ritos funerarios.

Si bien con la muerte las fuerzas animistas se disgregaban e iban a diferentes lugares, no todo el problema se puede resolver como unidad, pues así como cada una de las fuerzas animistas tenía un destino diferente, cada una estaba fragmentada y dispersa, según explica López Austin.⁶¹ De esta manera es posible comprender la función de diferentes objetos en la ceremonia fúnebre. Quizá esta creencia se mantuvo en el inconsciente colectivo y encontró otra explicación en la cultura popular cristiana, de ahí que el jade y el chilacayote se colocaran para recoger la esencia de las tres fuerzas animistas. La piedra preciosa que se colocaba en la boca del difunto tenía la función de recoger las emanaciones del *teyolia*. A los bultos mortuorios se les colocaba un jade en el pecho y se asociaba con su corazón. Se concentraba en esta piedra la esencia emanada del *teyolia*, aquellas que no salían instantáneamente del cuerpo. El jade probablemente podría recibir o proteger la fuerza animista antes de desprenderse del cuerpo. El *tzilacayotli* cumplía con otra función y recogía aquellas emanaciones que salían a través de los poros y los

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, vol. 1, 1980, pp. 361-363 y 376.

orificios corporales, tanto las esencias del *tonalli* y el *ihiyotl*; es probable que en los ritos funerarios el chilacayote cumpliera esta función sustituyendo la función del cuenco.

¿A dónde van los *chalchihuitl*?

Considerando que el *chalchihuitl* y el *tzilacayotli* cumplen funciones complementarias en la concentración de las esencias, la fiesta a los cerros puede darnos una pista del destino de estos objetos cargados de esa energía. En primer lugar el *tzilacayotli*, junto con los otros objetos, se llevaba al sumidero de Pantitlan, con la idea de que en este lugar los objetos viajaran al corazón de la tierra a través de estas rutas fluviales. Considerando que la laguna era un espacio liminal que permitía el contacto con los diferentes niveles del cosmos, y en particular con el inframundo a través de sus corrientes subterráneas. El sumidero era el camino idóneo para enviar las esencias que se recuperaban durante las ceremonias y alimentar la gran bodega. En tanto, los *chalchihuitl* que se colocaban en la boca del difunto se guardaban en la casa con la idea de dotar a este espacio de una carga particular, pues en el centro de la misma se ubicaba el corazón de la tierra como una réplica del espacio infinito, pues ahí se guardaba la esencia de los ancestros recuperada en su paso por el mundo en esos objetos preciados.

El *chalchihuitl* y el chilacayote son dos objetos complementarios, cuya asociación podría corresponder a una relación que implica dos partes de un objeto: lo duro y lo blando, contraposición o complemento. El *chalchihuitl*, como piedra dura apreciada por la sociedad mesoamericana, absorbe y exhala humedad; en este sentido se entiende su vínculo con el elemento agua como símbolo de la fertilidad; a su vez, el *tzilacayotli*, blando, acuoso tiene la capacidad de absorber las esencias volátiles que forman parte del conjunto acuoso. El *tzilacayotli* y el *chalchihuitl* se encargaban de recoger las tres fuerzas animistas que al ser atacadas por una enfermedad se encontraban dispersas. El *tonalli*, como fuerza animista que prefería los sitios húmedos, podía recuperarse en este objeto acuoso, mientras el *teyolia* probablemente trasladaba sus propiedades a la piedra preciosa, junto con la luminosidad del *ihiyotl*.

Bibliografía

- Cruz, Martín de la, *Libellus de medicinalibus indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552*, según traducción latina de Juan Badiano, 2 vols., México, FCE/IMSS, 1991.
- Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, trad. Antonio Feros, Madrid, Alianza, 1991.
- Fournier, Patricia, Carlos Mondragón y Walburga Whesheu (coords.), *Ritos de paso. Arqueología y antropología de las religiones*, vol. III, México, Promep/ENAH-INAH, 2009.
- Fuente, Beatriz de la, *Arte funerario. Coloquio Internacional de Historia del Arte*, 2 vols., México, IIE-UNAM, 1987.
- Hernández Bermejo, J.E. y J. León (eds.), *Neglected Crops: 1492 from a Different Perspective*, Roma, FAO, 1994.
- Herrera, Carmen y Marc Thouvenot, “Matrícula de Huexotzinco: Coyotzinco. Diccionario de elementos constitutivos de los glifos y personajes”, en Marc Thouvenot et al. (coords.), *Compendio Enciclopédico del Náhuatl* (DVD), México, INAH, 2009.
- Lomnitz, Claudio, *Idea de la muerte en México*, trad. Mario Zamudio Vega, México, FCE (Sección de Obras de Antropología) 2006.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA-UNAM (Serie Antropológica, 39), 1980.
- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza, 1992.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH/IIA-UNAM, 2009.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, trad. Victoria Schussheim, México, Siglo XXI, 1993.
- Ridinger, Mary Louise, “El jade”, en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 27, septiembre-octubre de 1997.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Laurenziana* (edición facsimilar), 3 vols., México, AGN, 1980.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta (Cien de México), 1989.
- Thouvenot, Marc, *Chalchihuitl. Le jade chez les aztèques*, París, Centre National de la Recherche Scientifique/Muséum National d’Histoire Naturelle (Mémoria del l’Institut d’Ethnologie-XXI)/Institut d’Ethnologie-Musée de l’homme, 1982.

- _____ y Carmen Herrera, "Matrícula de tributos. Diccionario de elementos constitutivos de los glifos y personajes", en *Compendio Enciclopédico del Náhuatl* (DVD) México, INAH, 2009.
- Wiesheu, Walburga y Xingcan Chen, "El paso a la vida eterna. Uso del jade en las prácticas funerarias de las dinastías Zhou y Han en China", en Patricia Fournier *et al.*, *Ritos de paso. Arqueología y antropología de las religiones*, vol. III, México, Promep/ENAH-INAH, 2009.