

El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz

Alfredo López Austin
y Leonardo López Luján

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Museo del Templo Mayor, INAH

Todo monumento es un gran símbolo. A su valor como obra material humana se suma un ingente cúmulo de relaciones mentales en juegos de espejos. No es extraño, por lo tanto, que una de las

tareas fundamentales de los estudiosos de las grandes creaciones culturales sea la búsqueda de sus contenidos simbólicos. Entre los monumentos más imponentes de la historia universal destacan los templos, síntesis materiales de una cosmovisión que se proyecta —se retroproyecta— en el orden humano. Es frecuente que tales construcciones representen secciones del universo, lugares míticos, alegorías morales o piezas esenciales del aparato cósmico. Cuando el templo impone durante siglos su masiva materialidad, los juegos especulares se multiplican, ajustando el paso de los tiempos a la prolongada permanencia. Si los significados se ratifican en la interacción ritual, el monumento se enriquece paulatinamente con cuerpos que se adosan y con obras que se yuxtaponen o se incluyen —a la vista de los fieles y ocultas a su mirada—, creando así un magno complejo arquitectónico de significantes.

El Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan¹ (fig. 1), hasta donde las investigaciones arqueológicas e históricas permiten suponerlo, mantuvo un mismo contenido simbólico global desde su más remoto origen.² Tuvo el carácter de corazón

1 Abrimos aquí un paréntesis para precisar la nomenclatura que emplearemos más adelante. Siguiendo a Sahagún, algunos autores llaman *Templo Mayor* al conjunto de 78 edificios, y *Coatépétl* a la gran pirámide (v.g. Seler, 1992a: 115). Otros autores se refieren a todo el conjunto como *Recinto Sagrado* y llaman específicamente *Templo Mayor* a la gran pirámide. Debido al tema de nuestra investigación, en este trabajo seguiremos la segunda corriente, utilizando el término *Templo Mayor* para referirnos a la pirámide principal de Mexico-Tenochtitlan.

2 Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965: 57), los mexicas comenzaron a echar los cimientos del templo en el segundo año de su asentamiento en Mexico-Tenochtitlan. Se asegura que este templo primigenio fue erigido al borde de dos cuevas de donde brotaban corrientes dobles de aguas sagradas, las llamadas Tléatl-Atlatlayan y Matlálatl-Tozpálatl (Alvarado Tezozómoc, 1949: 63 y 73; cf. Seler, 1992a: 115). De acuerdo con el *Códice Aubin* (1979: 95), desde el interior del manantial hallado por los migrantes, Tláloc dijo: “Ya llegó mi hijo Huitzilopochtli, ésta es su casa, que es el único a quien debe quererse y permanecerá conmigo en este mundo.”

de la tierra prometida al enlazarse al lugar, al momento y al significado del milagro fundacional de la capital mexicana. Muy cerca del sitio de esta prodigiosa hie-rofanía —marcado, según las diversas fuentes, por el corazón de Cópil, una sabi-na, un hormiguero, dos cuevas, dos promontorios, arroyos de características dobles o un águila sobre un nopal— se erigió esta pirámide como sobreposición constructiva de la voluntad de los dioses y de la esperanza de los hombres. Se hizo centro, el centro absoluto, el centro de centros que, por obra del rito, se consti-tuyó como inicio del mundo.

Así, como la gran pirámide, el Templo Mayor tomó iconográficamente el lugar de un promontorio anecuménico. Los mexicas lo llamaron *Coatépetl*, “Monte de las Serpientes”³ (fig. 2), denominación que encierra profundos significados históri-cos y cosmológicos. En efecto, *Coatépetl* es, en primera instancia, el nombre de la fundación que los migrantes mexicas creyeron definitiva. Muchos años antes de llegar al lago, se establecieron en Coatépec —cerca de Tollan—, viéndolo como la tierra prometida por su dios Huitzilopochtli;⁴ pero la estancia fue efímera: los mexi-cas decidieron reemprender su paso, dejando allí a los viejos demasiado aferrados a la idea del descanso que anhelaban. Además, la voz *Coatépetl* remite a otros dos renombrados escenarios de carácter mítico: en sentido estricto, al sitio donde la dio-sa Coatlicue había parido a Huitzilopochtli,⁵ patrono de los mexicas, y, en sentido amplio, al Monte Sagrado, imagen misma del eje cósmico de fuego y de agua.⁶

Es obvio que, con esta carga de significados, el Templo Mayor haya interese-sado vivamente a los estudiosos desde tempranas épocas coloniales.⁷ Sin embar-go, es hasta principios del siglo xx cuando se discurre sobre el significado de la

3 Donde los informantes indígenas dijeron: *yn icpac Coaté-petl: in vmpa ca Vitzilobuchtli* (“Sobre el Coatépetl, donde está Huitzilopochtli”), fray Bernardino de Sahagún tradujo “al cu de Vitzilobuchtli” (Sahagún, 1979: Lib. II, fol. 180r). Alvarado Tezozómoc (1944: cap. Ixix, 318 y cap. xciv, 454) también llama *Coatépetl* a este templo.

4 Véase Alvarado Tezozómoc (1944: cap. ii, 10-14; 1949: 31-36); Durán (1984: Historia, cap.iii, v.II, 31-34); *Códice Ramírez* (1944: 26-28); Acosta (1962: Lib. VII. cap. v, 326-327); Torque-mada (1975-1983: Lib. II, cap. ii, v. I, 118-119).

5 Sahagún (2000: Lib. III, cap. i, v. I, 300-302). Algunas inter-pretaciones sobre el significado de este mito y sobre la rela-ción Huitzilopochtli-Coyolxauhqui pueden localizarse en Seler (1992b: 232-235; 1993: 161;1996); Aguilera (1978: 75), León-Portilla (1978: 24-25), Nicholson (1985) y Broda (1988: 72-73, 78-80).

6 Como más adelante lo anunciamos, estamos por concluir una investigación sobre el tema.

7 Véase León-Portilla (1987).

- Sahagún, Bernardino de
1959-82 *Codex Florentine: The General History of the Things of New Spain*, translated and edited by Arthur J. O. Anderson and Charles Dibble. 12 books. Santa Fe: School of American Research and the University of Utah.
- Seler, Eduard
1901-02 *Codex Fejérváry-Mayer. An Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums (12014/M). Published at the Expense of His Excellency the Duke of Loubat*. Berlin and London: T. and A. Constable. German edition is 1901.
1963 *Comentarios al Códice Borgia*. 2 vols. and facsimile. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Stryer, Lubert
1988 *Biochemistry*. 3rd edition. San Francisco: W. H. Freeman.
- Watson, James D. and F. H. C. Crick
1953a "Molecular Structure of Nucleic Acid: A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid". *Nature* 171: pp. 737-738.
1953b "Genetic Implications of the Structure of Deoxyribonucleic Acid". *Nature* 171: pp. 964-967.
- Zagat
2002 *Zagat Survey 2000: New Orleans Restaurants*, edited by Sharon Litwin and Pat Denechaud. New York: Zagat Survey.

El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz

Alfredo López Austin
y Leonardo López Luján

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Museo del Templo Mayor, INAH

Todo monumento es un gran símbolo. A su valor como obra material humana se suma un ingente cúmulo de relaciones mentales en juegos de espejos. No es extraño, por lo tanto, que una de las

tareas fundamentales de los estudiosos de las grandes creaciones culturales sea la búsqueda de sus contenidos simbólicos. Entre los monumentos más imponentes de la historia universal destacan los templos, síntesis materiales de una cosmovisión que se proyecta —se retroproyecta— en el orden humano. Es frecuente que tales construcciones representen secciones del universo, lugares míticos, alegorías morales o piezas esenciales del aparato cósmico. Cuando el templo impone durante siglos su masiva materialidad, los juegos especulares se multiplican, ajustando el paso de los tiempos a la prolongada permanencia. Si los significados se ratifican en la interacción ritual, el monumento se enriquece paulatinamente con cuerpos que se adosan y con obras que se yuxtaponen o se incluyen —a la vista de los fieles y ocultas a su mirada—, creando así un magno complejo arquitectónico de significantes.

El Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan¹ (fig. 1), hasta donde las investigaciones arqueológicas e históricas permiten suponerlo, mantuvo un mismo contenido simbólico global desde su más remoto origen.² Tuvo el carácter de corazón

1 Abrimos aquí un paréntesis para precisar la nomenclatura que emplearemos más adelante. Siguiendo a Sahagún, algunos autores llaman *Templo Mayor* al conjunto de 78 edificios, y *Coatépétl* a la gran pirámide (v.g. Seler, 1992a: 115). Otros autores se refieren a todo el conjunto como *Recinto Sagrado* y llaman específicamente *Templo Mayor* a la gran pirámide. Debido al tema de nuestra investigación, en este trabajo seguiremos la segunda corriente, utilizando el término *Templo Mayor* para referirnos a la pirámide principal de Mexico-Tenochtitlan.

2 Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965: 57), los mexicas comenzaron a echar los cimientos del templo en el segundo año de su asentamiento en Mexico-Tenochtitlan. Se asegura que este templo primigenio fue erigido al borde de dos cuevas de donde brotaban corrientes dobles de aguas sagradas, las llamadas Tléatl-Atlatlayan y Matlálatl-Tozpálatl (Alvarado Tezozómoc, 1949: 63 y 73; cf. Seler, 1992a: 115). De acuerdo con el *Códice Aubin* (1979: 95), desde el interior del manantial hallado por los migrantes, Tláloc dijo: “Ya llegó mi hijo Huitzilopochtli, ésta es su casa, que es el único a quien debe quererse y permanecerá conmigo en este mundo.”

de la tierra prometida al enlazarse al lugar, al momento y al significado del milagro fundacional de la capital mexicana. Muy cerca del sitio de esta prodigiosa hierofanía —marcado, según las diversas fuentes, por el corazón de Cópil, una sabina, un hormiguero, dos cuevas, dos promontorios, arroyos de características dobles o un águila sobre un nopal— se erigió esta pirámide como sobreposición constructiva de la voluntad de los dioses y de la esperanza de los hombres. Se hizo centro, el centro absoluto, el centro de centros que, por obra del rito, se constituyó como inicio del mundo.

Así, como la gran pirámide, el Templo Mayor tomó iconográficamente el lugar de un promontorio anecuménico. Los mexicas lo llamaron *Coatépetl*, “Monte de las Serpientes”³ (fig. 2), denominación que encierra profundos significados históricos y cosmológicos. En efecto, *Coatépetl* es, en primera instancia, el nombre de la fundación que los migrantes mexicas creyeron definitiva. Muchos años antes de llegar al lago, se establecieron en Coatépec —cerca de Tollan—, viéndolo como la tierra prometida por su dios Huitzilopochtli;⁴ pero la estancia fue efímera: los mexicas decidieron reemprender su paso, dejando allí a los viejos demasiado aferrados a la idea del descanso que anhelaban. Además, la voz *Coatépetl* remite a otros dos renombrados escenarios de carácter mítico: en sentido estricto, al sitio donde la diosa Coatlicue había parido a Huitzilopochtli,⁵ patrono de los mexicas, y, en sentido amplio, al Monte Sagrado, imagen misma del eje cósmico de fuego y de agua.⁶

Es obvio que, con esta carga de significados, el Templo Mayor haya interesado vivamente a los estudiosos desde tempranas épocas coloniales.⁷ Sin embargo, es hasta principios del siglo xx cuando se discurre sobre el significado de la

3 Donde los informantes indígenas dijeron: *yn icpac Coatépetl: in vmpa ca Vitzilobuchtli* (“Sobre el Coatépetl, donde está Huitzilopochtli”), fray Bernardino de Sahagún tradujo “al cu de Vitzilobuchtli” (Sahagún, 1979: Lib. II, fol. 180r). Alvarado Tezozómoc (1944: cap. Ixix, 318 y cap. xciv, 454) también llama *Coatépetl* a este templo.

4 Véase Alvarado Tezozómoc (1944: cap. ii, 10-14; 1949: 31-36); Durán (1984: Historia, cap.iii, v.II, 31-34); *Códice Ramírez* (1944: 26-28); Acosta (1962: Lib. VII. cap. v, 326-327); Torquemada (1975-1983: Lib. II, cap. ii, v. I, 118-119).

5 Sahagún (2000: Lib. III, cap. i, v. I, 300-302). Algunas interpretaciones sobre el significado de este mito y sobre la relación Huitzilopochtli-Coyolxauhqui pueden localizarse en Selser (1992b: 232-235; 1993: 161;1996); Aguilera (1978: 75), León-Portilla (1978: 24-25), Nicholson (1985) y Broda (1988: 72-73, 78-80).

6 Como más adelante lo anunciamos, estamos por concluir una investigación sobre el tema.

7 Véase León-Portilla (1987).

Sobre reglas y excepciones gramaticales

Cualquier estudio sobre el significado iconográfico del Templo Mayor debe tomar en cuenta esta doble posibilidad de traducción. Nosotros abordaremos el problema desde cinco perspectivas distintas. La primera es gramatical. En la oración *auh niman ye namoyello in tlaloque in tonacayotl* está presente el verbo *namoya* (“robar”) en voz pasiva. Zimmermann se niega a aceptar que los *tlaloque* sean mencionados en el mito como agentes de la acción, y los hace pacientes del verbo: los *tlaloque* serían los robados. Su interpretación se basa en una regla gramatical que es mencionada por Horacio Carochi: en lengua náhuatl no se expresa el agente de la acción de la voz pasiva:

Los verbos passiuos no tienen persona, que haze, que en latin se pone en ablatiuo cō *a*, vel *ab*. por que no se dize en esta lengua yo soy amado de Pedro, lo qual es menester dezir por activo, *nēchtlaçotla in Pedro*. Los passivos desta lengua solo tienen el nominatiuo paciente, *nitlaçòtlalo*, yo soy amado.³⁵

Por el contrario, en defensa de la traducción de Velásquez, Bierhorst sostiene que hay tres posibles excepciones a la regla de la que habla Carochi: cuando el agente es señalado con la palabra *ic*, cuando está inserto en la palabra y cuando hay un “agente libre” en la oración. Este último caso lo aplica explícitamente al texto de los *tlaloque*.³⁶ La aceptación por nuestra parte de la generalidad o la excepción de la regla implicaría un simple reconocimiento de autoridad en materia gramatical. Ni el valor absoluto ni la excepción nos parecen bases suficientes para solucionar el problema, por lo que continuamos con el análisis literario de la frase.

35 1983: fol. 33r-33v.

36 “(a) Named agent with *ic*: *ynin çaçanillahtōlli yc timachtilo yn quenin huel achto monequi ticnemilizque y tlein tic-chihuaazque* = we are taught *by this fable* how we must think before act... (b) Embedded agent: *ocelloqualloque* =

they were eaten *by jaguars*... (c) Free-floating agent: *namoyello in tlaloque in tonacayotl* = the foods are stolen *by the tlalocs*...” Bierhorst, “Grammatical notes”, en *Codex Chimalpopoca* (1992: 198). Véase también su comentario en *History and Mythology of the Aztecs* (1992: 147).

Sobre la posible formación de un pareado

El pareado es una figura literaria frecuente en los textos nahuas. Consiste, según Garibay K., en armonizar la expresión de un mismo pensamiento en dos frases que, o repiten la misma idea con diversas palabras (*sinonímico*), o contraponen dos pensamientos (*antitético*), o completan el pensamiento, agregando una expresión variante, que no es pura repetición (*sintético*).³⁷ Precisamente, en el pasaje del robo parece existir un pareado sinonímico. En las oraciones que corresponden a los números 33, por una parte, y 34-37, por la otra, parece existir una misma idea repetida:

- a. [33] *auh niman ye namoyello in tlallope in tonacayotl...*
- b. [34] *in iztac in yahuitl in coztic [35] in xiuhtoctli in etl [36] in huauhtli in chian in michihuautli [37] ixquich namoyaloc in tonacayotl...*

Hay que notar, sin embargo, que el pareado sólo se produce si se acepta la traducción de Velásquez, en la cual el sustento es el paciente de la acción:

- a. Entonces es robado nuestro sustento por los *tlallope*...
- b. el [maíz] blanco, el negro, el amarillo, el maíz rojo, el frijol, el amaranto, la chía, el michihuautle, todo nuestro sustento fue robado...

En cambio, en la traducción de Zimmermann se producen dos oraciones con sentido muy diferente:

- a. Entonces los *tlallope* son desposeídos de nuestro sustento...
- b. el [maíz] blanco, el negro, el amarillo, el maíz rojo, el frijol, el amaranto, la chía, el michihuautle, todo nuestro sustento fue robado...

37 Garibay K. (1953-1954: v. I, 65-67).

En este sentido, la traducción de Velásquez es más próxima a los usos del náhuatl. No obstante, el argumento no parece suficiente. Veamos el contenido del mito.

Sobre la acción de Nanáhuatl en el mito

Para saber si los dioses de la lluvia son responsables o víctimas del robo, debemos aclarar cuál es el carácter de la intervención de Nanáhuatl. En el texto se dice que Oxomoco y Cipactónal —arquetipos femenino y masculino del género humano, y especialistas en la adivinación— predijeron que Nanáhuatl sería el destinado a liberar la riqueza encerrada en el monte dirigiendo su fuerza contra éste:

[24] *auh niman quitoque in oxomoco in çipactonal* [25] *ca çan quihuitequiz in nanahuatl in tonacatepetl...*

Lo que corrobora cuando posteriormente se afirma:

[32] *niman ye quihuitequi in nanahuatl.*

Velásquez, al traducir el verbo *quihuitequi* como “desgranar a palos”, nos proporciona las siguientes versiones:

[24] Luego dijeron Oxomoco y Cipactónal [25] que solamente Nanáhuatl (el buboso) desgranaría a palos el Tonacatépetl...

[32] y Nanáhuatl desgranó el maíz a palos.

No estamos de acuerdo con esta traducción, aun aceptando que uno de los significados del verbo *tlahuitequi* es “desgranar a palos”. En efecto, en el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina la palabra *tlauitectli* tiene el significado de “aprovechada cosa, o herida, o semilla desgranada con golpes”,³⁸ pero Molina también

38 1944: n-e, fol. 145r.

consigna el vocablo *tlauitequiliztli* como “rayo, o golpe grande” y como “rayo del cielo”,³⁹ y la palabra *tlauiteco* como “caer rayo”.⁴⁰ Al igual que otros autores,⁴¹ preferimos traducir “golpear con el rayo”. Nos basamos, en primer lugar, en el sentido de los mitos actuales, que hablan de los rayos —los antiguos *tlaloque*— como los personajes que tratan de romper el monte. Además, Nanáhuatl, independientemente de su antigua figura de dios que se transforma en Sol en Teotihuacan, aparece en las creencias actuales como la principal divinidad pluvial y rayo mayor.⁴² Con esto nos acercamos, aunque sea en un detalle, al significado original del mito, y por tal medio al carácter pasivo o activo de los *tlaloque*.

Sobre la función de los *tlaloque* en el mito

Una cuarta vía de aproximación al mito es la determinación del papel que desempeñan los *tlaloque* en la aventura. Oxomoco y Cipactónal predijeron que Nanáhuatl debería realizar la hazaña en que había fracasado Quetzalcóatl. Es lógico que, tras este augurio, Nanáhuatl fuera convocado junto con sus congéneres, los *tlaloque* de los cuatro extremos del mundo, identificados por sus colores particulares. La frase dice literalmente:

[27] auh nima ye netlalhuilo in tlaloque...

Velásquez vertió: “se apercibió a los *tlaloque*”; pero preferimos en este caso traducir en forma muy puntual, apegada a la gramática, aunque el resultado sea una frase sumamente literal en español: “entonces hay incitación recíproca de *tlaloque* en la empresa”. Nos basamos para ello en Molina, quien afirma que el verbo *tlalhuia* significa “munir, o apercibir a alguno para algũ negocio, o cõbidar a otro”,⁴³ y en que el uso del pasivo con el prefijo *ne-* produce un impersonal refle-

39 1944: n-e, fol. 145r, y e-n, fol. 101r.

40 1944: n-e, fol. 145r.

41 Garibay K. (1964: 21) vierte el verbo “quebrantar”; León-Portilla (1980: 168) prefiere hacer referencia al rayo; Bierhorst (en *History and Mythology of the Aztecs*, 1992: 147)

traduce *strike*; Johansson (1994: 249) sigue a Velásquez, pero da como otra opción el golpe del rayo.

42 Díaz Hernández (1945: 64); Taggart (1983: 90).

43 1944: n-e, fol. 123v.

Sobre reglas y excepciones gramaticales

Cualquier estudio sobre el significado iconográfico del Templo Mayor debe tomar en cuenta esta doble posibilidad de traducción. Nosotros abordaremos el problema desde cinco perspectivas distintas. La primera es gramatical. En la oración *auh niman ye namoyello in tlaloque in tonacayotl* está presente el verbo *namoya* (“robar”) en voz pasiva. Zimmermann se niega a aceptar que los *tlaloque* sean mencionados en el mito como agentes de la acción, y los hace pacientes del verbo: los *tlaloque* serían los robados. Su interpretación se basa en una regla gramatical que es mencionada por Horacio Carochi: en lengua náhuatl no se expresa el agente de la acción de la voz pasiva:

Los verbos passiuos no tienen persona, que haze, que en latin se pone en ablatiuo cõ *a*, vel *ab*. por que no se dize en esta lengua yo soy amado de Pedro, lo qual es menester dezir por activo, *nēchtlaçotla in Pedro*. Los passivos desta lengua solo tienen el nominatiuo paciente, *nitlaçòtlalo*, yo soy amado.³⁵

Por el contrario, en defensa de la traducción de Velásquez, Bierhorst sostiene que hay tres posibles excepciones a la regla de la que habla Carochi: cuando el agente es señalado con la palabra *ic*, cuando está inserto en la palabra y cuando hay un “agente libre” en la oración. Este último caso lo aplica explícitamente al texto de los *tlaloque*.³⁶ La aceptación por nuestra parte de la generalidad o la excepción de la regla implicaría un simple reconocimiento de autoridad en materia gramatical. Ni el valor absoluto ni la excepción nos parecen bases suficientes para solucionar el problema, por lo que continuamos con el análisis literario de la frase.

35 1983: fol. 33r-33v.

36 “(a) Named agent with *ic*: *ynin çaçanillahtolli yc timachtilo yn quenin huel achto monequi ticnemilizque y tlein tic-chihuazque* = we are taught by this fable how we must think before act... (b) Embedded agent: *ocelloqualloque* =

they were eaten by jaguars... (c) Free-floating agent: *namoyello in tlaloque in tonacayotl* = the foods are stolen by the *tlalocs*...” Bierhorst, “Grammatical notes”, en *Codex Chimalpopoca* (1992: 198). Véase también su comentario en *History and Mythology of the Aztecs* (1992: 147).

Sobre la posible formación de un pareado

El pareado es una figura literaria frecuente en los textos nahuas. Consiste, según Garibay K., en armonizar la expresión de un mismo pensamiento en dos frases que, o repiten la misma idea con diversas palabras (*sinonímico*), o contraponen dos pensamientos (*antitético*), o completan el pensamiento, agregando una expresión variante, que no es pura repetición (*sintético*).³⁷ Precisamente, en el pasaje del robo parece existir un pareado sinonímico. En las oraciones que corresponden a los números 33, por una parte, y 34-37, por la otra, parece existir una misma idea repetida:

- a. [33] auh niman ye namoyello in tlallope in tonacayotl...
- b. [34] in iztac in yahuitl in coztic [35] in xiuhtoctli in etl [36] in huauhtli in chian in michihuautli [37] ixquich namoyaloc in tonacayotl...

Hay que notar, sin embargo, que el pareado sólo se produce si se acepta la traducción de Velásquez, en la cual el sustento es el paciente de la acción:

- a. Entonces es robado nuestro sustento por los *tlallope*...
- b. el [maíz] blanco, el negro, el amarillo, el maíz rojo, el frijol, el amaranto, la chía, el michihuautle, todo nuestro sustento fue robado...

En cambio, en la traducción de Zimmermann se producen dos oraciones con sentido muy diferente:

- a. Entonces los *tlallope* son desposeídos de nuestro sustento...
- b. el [maíz] blanco, el negro, el amarillo, el maíz rojo, el frijol, el amaranto, la chía, el michihuautle, todo nuestro sustento fue robado...

37 Garibay K. (1953-1954: v. I, 65-67).

En este sentido, la traducción de Velásquez es más próxima a los usos del náhuatl. No obstante, el argumento no parece suficiente. Veamos el contenido del mito.

Sobre la acción de Nanáhuatl en el mito

Para saber si los dioses de la lluvia son responsables o víctimas del robo, debemos aclarar cuál es el carácter de la intervención de Nanáhuatl. En el texto se dice que Oxomoco y Cipactónal —arquetipos femenino y masculino del género humano, y especialistas en la adivinación— predijeron que Nanáhuatl sería el destinado a liberar la riqueza encerrada en el monte dirigiendo su fuerza contra éste:

[24] *auh niman quitoque in oxomoco in çipactonal* [25] *ca çan quihuitequiz in nanahuatl in tonacatepetl...*

Lo que corrobora cuando posteriormente se afirma:

[32] *niman ye quihuitequi in nanahuatl.*

Velásquez, al traducir el verbo *quihuitequi* como “desgranar a palos”, nos proporciona las siguientes versiones:

[24] Luego dijeron Oxomoco y Cipactónal [25] que solamente Nanáhuatl (el buboso) desgranaría a palos el Tonacatépetl...

[32] y Nanáhuatl desgranó el maíz a palos.

No estamos de acuerdo con esta traducción, aun aceptando que uno de los significados del verbo *tlahuitequi* es “desgranar a palos”. En efecto, en el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina la palabra *tlauitectli* tiene el significado de “aporeada cosa, o herida, o semilla desgranada con golpes”,³⁸ pero Molina también

38 1944: n-e, fol. 145r.

consigna el vocablo *tlauitequiliztli* como “rayo, o golpe grande” y como “rayo del cielo”,³⁹ y la palabra *tlauiteco* como “caer rayo”.⁴⁰ Al igual que otros autores,⁴¹ preferimos traducir “golpear con el rayo”. Nos basamos, en primer lugar, en el sentido de los mitos actuales, que hablan de los rayos —los antiguos *tlaloque*— como los personajes que tratan de romper el monte. Además, Nanáhuatl, independientemente de su antigua figura de dios que se transforma en Sol en Teotihuacan, aparece en las creencias actuales como la principal divinidad pluvial y rayo mayor.⁴² Con esto nos acercamos, aunque sea en un detalle, al significado original del mito, y por tal medio al carácter pasivo o activo de los *tlaloque*.

Sobre la función de los *tlaloque* en el mito

Una cuarta vía de aproximación al mito es la determinación del papel que desempeñan los *tlaloque* en la aventura. Oxomoco y Cipactónal predijeron que Nanáhuatl debería realizar la hazaña en que había fracasado Quetzalcóatl. Es lógico que, tras este augurio, Nanáhuatl fuera convocado junto con sus congéneres, los *tlaloque* de los cuatro extremos del mundo, identificados por sus colores particulares. La frase dice literalmente:

[27] auh nima ye netlalhuilo in *tlaloque*...

Velásquez vertió: “se apercibió a los *tlaloque*”; pero preferimos en este caso traducir en forma muy puntual, apegada a la gramática, aunque el resultado sea una frase sumamente literal en español: “entonces hay incitación recíproca de *tlaloque* en la empresa”. Nos basamos para ello en Molina, quien afirma que el verbo *tlalhuia* significa “munir, o apercibir a alguno para algũ negocio, o cõbidar a otro”,⁴³ y en que el uso del pasivo con el prefijo *ne-* produce un impersonal refle-

39 1944: n-e, fol. 145r, y e-n, fol. 101r.

40 1944: n-e, fol. 145r.

41 Garibay K. (1964: 21) vierte el verbo “quebrantar”; León-Portilla (1980: 168) prefiere hacer referencia al rayo; Bierhorst (en *History and Mythology of the Aztecs*, 1992: 147)

traduce *strike*; Johansson (1994: 249) sigue a Velásquez, pero da como otra opción el golpe del rayo.

42 Díaz Hernández (1945: 64); Taggart (1983: 90).

43 1944: n-e, fol. 123v.

xivo como acción recíproca.⁴⁴ La frase significa que Nanáhuatl y los demás *tlaloque* se propusieron formar un equipo para romper el monte con sus rayos.

En resumen, según la traducción de Velásquez, los *tlaloque* no son los dueños originales del monte; colaboran en su ruptura y, tras ésta, roban los mantenimientos. En cambio, a la luz de lo visto hasta ahora, la versión de Zimmermann resulta ilógica: los *tlaloque*, siendo dueños originales del monte y sus riquezas, propiciarían la apertura que condujo a que ellos mismos fueran despojados.

Pero los argumentos aún no son suficientes y recurrimos a una quinta vía de aproximación: la comparativa.⁴⁵

Sobre las relaciones del mito antiguo con los mitos actuales

Hemos dividido nuestro estudio comparativo en tres partes: a) la selección de mitos indígenas actuales referentes al origen del maíz; b) el análisis de las versiones seleccionadas, y c) la búsqueda libre de claves de interpretación tanto en los mitos seleccionados como en otros que les son afines.

En la formación de un repertorio mítico amplio nos hemos beneficiado de valiosos estudios etnográficos sobre la aparición primigenia del maíz.⁴⁶ Dado que el material antropológico está fuertemente condicionado por las preferencias de los investigadores, nuestros propósitos están más dirigidos a la comprensión cualitativa del problema que a la formación de un inventario exhaustivo, a una evaluación cuantitativa o a una selección equilibrada por regiones, lenguas o etnias. Quisimos alcanzar una amplia visión panorámica del material publicado, suficiente para enmarcar el tema mítico en cuestión. Partimos, por lo tanto, de un elevado número de registros, y entre ellos seleccionamos únicamente los textos que mencionan la obtención del maíz mediante el hurto en el gran depósito sagrado o la ruptura de éste. Como veremos más adelante, la selección nos aproximó a la antigua versión del mito; pero hizo que se omitieran en el análisis textos impor-

44 Launey (1992: 139-140).

45 Véase al respecto la comparación de Graulich (1990: 125-126).

46 Entre otros, Petrich (1981;1998), Bierhorst (1990: 86-90, 130-131, 215), Rodríguez Rouanet (1971), *Nuestro maíz* (1982), Navarrete (2002), Furst (1994) y Shelton (1995).

tantísimos, entre ellos los que hablan del espíritu del maíz,⁴⁷ de la recepción del maíz a cambio de su culto,⁴⁸ de la obtención por donación divina o por robo violento,⁴⁹ de su hallazgo en un simple hormiguero,⁵⁰ de los sufrimientos de la esposa-maíz⁵¹ o del mero aprendizaje del cultivo del maíz.⁵² Estos mitos quedaron fuera del análisis, aunque nunca lejos de nuestra atención.

Las versiones míticas analizadas son 52 (cuadro 1) y nueve los criterios de análisis (cuadro 2):

- 1) El tipo de encierro,
- 2) los descubridores,
- 3) los seres que apoyaron la extracción,
- 4) la forma de extracción,
- 5) los extractores fallidos,
- 6) los extractores exitosos,
- 7) las calidades del maíz extraído,
- 8) los beneficiarios y
- 9) las incoaciones⁵³ que produce la aventura mítica.

En nuestra tabla, las equis [x] marcan presencia y las diagonales [/], presencia supuesta.

Señalemos algunos de los resultados:

a) En número considerable, los personajes actuales coinciden con los del mito contenido en la *Leyenda de los soles*: en 24 versiones son las hormigas las descubridoras del maíz; en trece, hay seres sobrenaturales que impulsan la extracción; y de las 41 o 42 extracciones que se dan por ruptura, 27 tienen a los rayos como extractores, ya fallidos, ya exitosos.

b) En catorce de los 27 relatos en que participan activamente los rayos, se menciona que éstos fracasaron en un primer intento; de los trece restantes, en diez

47 Véase una bibliografía mínima en López Austin (1992b).

48 Por ejemplo, el de San Rafael Petzal, Huehuetenango (Rodríguez Rouanet, 1971: 175-176).

49 Por ejemplo, García de León (1973: 307-308).

50 Fernández A. y Esteban M. (1997: 83).

51 Preuss (1988: 161-163), Zingg (1998: 127-141), Furst (1994:

114-124), Shelton (1995), *Relatos huicholes* (1995: 36-47).

52 García de León (1968: 351-352).

53 En sentido mítico, una incoación es la acción creadora en el tiempo primordial, mediante la cual se da origen a un ser mundano, un proceso cósmico o una institución. Es, en sentido estricto, la conclusión a la que se dirige la aventura mítica.

cuadro 1
 Lista de fuentes utilizadas para la comparación
 de las versiones del mito del robo del maíz.

01	Mayas yucatecos	Thompson, <i>Historia y religión</i> , p. 420
02	Mopanes	Thompson, <i>Historia y religión</i> , p. 418
03	Mopanes	Schumann, "El origen del maíz en maya-mopán", p. 309-311
04	Choles	Morales Bermúdez, <i>On o t'ian</i> , p. 94-97
05	Tzeltales	Hermitte, <i>Poder sobrenatural</i> , p. 28-29
06	Tzeltales	Slocum, "The Origin of Corn and Other Tzeltal Myths", p. 2-7
07	Tzeltales	Nash, <i>In the Eyes of the Ancestors</i> , p. 43
08	Tzeltales	Nash, <i>In the Eyes of the Ancestors</i> , p. 44
09	Tojolabales	Ruz, <i>Los legítimos hombres</i> , v. I, p. 17
10	Tojolabales	Gómez Hernández, Palazón y Ruz, <i>Palabras de nuestro corazón</i> , p. 145-147
11	Tojolabales	Gómez Hernández, Palazón y Ruz, <i>Palabras de nuestro corazón</i> , p. 147-148
12	Tojolabales	Gómez Hernández, Palazón y Ruz, <i>Palabras de nuestro corazón</i> , p. 148
13	Mochós	Petrich, <i>La alimentación mochó</i> , p. 159-166
14	Mochós	Petrich, <i>La alimentación mochó</i> , p. 167-169
15	Mochós	Ramos Jiménez, Ramos Mateo y Juárez J., "Leyenda del maíz", p. 64-65
16	Kekchíes	Navarrete, <i>Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz</i> , p. 29-32
17	Kekchíes	Navarrete, <i>Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz</i> , p. 65-70
18	Kekchíes	Schumann, "El origen del maíz (versión k'ekchi)", p. 213-218, p. 213-215
19	Quichés	Navarrete, <i>Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz</i> , p. 26-27
20	Quichés	Navarrete, <i>Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz</i> , p. 28-29
21	Quichés	Rodríguez Rouanet, "El maíz y el indígena guatemalteco", p. 176-177
22	Quichés	Rodríguez Rouanet, "El maíz y el indígena guatemalteco", p. 173-174
23	Pokomchies	Mayers, <i>Pocomchi Texts</i> , p. 12-15
24	Pokomchies	Narciso, "Los indios pokomchies", p. 106-107
25	Pokomchies	Mayers, <i>Pocomchi Texts</i> , p. 3-11
26	Cakchiqueles	Navarrete, <i>Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz</i> , p. 37
27	Mames	England, "Mam text", p. 95-96
28	Mames	Navarrete, <i>Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz</i> , p. 20
29	Mames	Petrich, "El origen del maíz en Guatemala", p. 8-9
30	Mames	Rodríguez Rouanet, "El maíz y el indígena guatemalteco", p. 179-181
31	Mames	Navarrete, <i>Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz</i> , p. 36
32	Mames	Rodríguez Rouanet, "El maíz y el indígena guatemalteco", p. 177-178
33	Jacaltecos	Navarrete, <i>Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz</i> , p. 21-22
34	Achíes	Shaw, <i>Según nuestros antepasados</i> , p. 49-50
35	Tzutujiles	Petrich, <i>Nuestro maíz del lago Atitlán</i> , p. 104-105
36	Chorties	Fought, <i>Chorti (Mayan) Texts</i> , p. 185
37	Pipiles	Schultze-Jena, <i>Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco</i> , p. 27-29
38	Huastecos	Fernández Acosta, "El D'ipak", p. 17-21
39	Huastecos	Alcorn, <i>Huastec Mayan Ethnobotany</i> , p. 58, 62-63, 82, 90
40	Totonacos	Montesinos, Aguilera, Hernández Orea y Vicente Celis, "El maíz en el municipio de Papantla", p. 196-197
41	Totonacos	Márquez Hernández, Francisco Velazco, Pérez Hernández y Francisco Francisco, "Mito, historia y realidad en el cultivo del maíz", p. 139, 142-144
42	Nahuas	Stiles, "The Creation of the Coxtecame", p. 106-107
43	Nahuas	Taller de Tradición Oral, <i>Tejuan tikintenkaliayaj in toueyitatajuan</i> , p. 44-50
44	Nahuas	Taggart, <i>Nahuatl Myth and Social Structure</i> , p. 89-91 y 215-216
45	Nahuas	Taggart, <i>Nahuatl Myth and Social Structure</i> , p. 91-92 y 214-216
46	Mazatecos	Boege, <i>Los mazatecos ante la nación</i> , p. 99-100
47	Mazatecos	Portal, <i>Cuentos y mitos en una zona mazateca</i> , p. 47
48	Cuicatecos	Weitlaner, <i>Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla</i> , p. 87-88
49	Chinantecos	Fábregas Sala, <i>Cuentos y leyendas chinantecas</i> , p. 78-84
50	Chinantecos	Fábregas Sala, <i>Cuentos y leyendas chinantecas</i> , p. 241-249
51	Chatinos	Bartolomé, <i>Narrativa y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca</i> , p. 26
52	Chontales de Oaxaca	Turner, <i>The Highland Chontal</i> , p. 46-47

cuadro 2
 Tabla comparativa de los elementos
 del mito del robo del maíz.

	Encierro					Descubridor(es)			Ayudante(s)			Salida		Extractor(es) fallido(s)				Extractores exitosos		
	Cerro	Piedra o peña	Bajo tierra	Casa	Paraje	Otro	Hormigas	Otro(s) animal(es)	Hombre(s)	Dios(es)	Antepasados	Otro(s)	Por hurto	Por ruptura	Rayo(s)	Pájaro(s) carpintero(s)	Otro(s) animal(es)	Otros seres	Rayo único	Uno de los varios rayos
01		X											X							
02		X					X	X					X	X		X				X
03		X											X						X	
04	X							X	X				X	X	X	X				X
05		X					X		X				X		X					
06		X					X			X			X	X	X					X
07			X					X				/	X							
08		X					X		X				X		X					
09		X					X						X		X				X	
10		X					X						X			X			X	
11	X	X					X		X				X		X				X	
12	X						X		X				/		X				X	
13		X					X		X				X						X	
14	X						X		X				X						X	
15		X					X						X						X	
16	X							X					X	X						X
17		X					X	X					X	X						X
18		X						X	X				X	X		X				X
19		X						X			X		X							
20		X						X				/								
21		X						X					X			X				
22	X							X	X				X							
23		X						X					X	X						X
24		X						X					X	X						X
25		X						X					X	X						X
26		X							X				X							
27		X						X					X	X	X	X				X
28													X							
29					X			X					X			X				
30	X						X						X							
31		X						X					X							
32		X						X					X	X	X	X				X
33	X							X					X	X	X					X
34		X						X					X							
35		X						X					X							
36	/		X				X						X							
37	X							X					X	X						X
38													X						X	
39	X						X						X							X
40	X						X				X		X							
41	X						X	X			X		X				X			
42	X						X						X						X	
43	X						X						X							
44	X						X		X				X							
45	X						X		X				X							X
46				X									X							
47				X									X							
48					X		X						X							
49		X						X					X			X				
50	X												X			X				
51			X				X		X				X			X				
52		X					X						X	X						X

	Extractor(es) exitoso(s)					Maíz extraído					Beneficiarios					Incoaciones además de la salida del maíz y otros bienes					
	Varios rayos	Pájaro(s) carpintero(s)	Hormiga(s)	Hombre(s)	Otro(s) ser(es)	Maíz sin especificación	De diversos colores	De diversas formas o tamaño	Con mención del "corazón"	Con otros bienes	Hombres	Antepasados	Rayos con des-ventaja de uno	Extractor exitoso	Criaturas que comen maíz	Reproducción del maíz	Diversidad de maíz	Ciclo vida/muerte	Culto al maíz	Cultivo del maíz	Otra(s) importante(s)
01						X					/										
02							X						X			X					X
03							X				X										
04							X		X		X					X	X				
05		X				X					X										
06								X					X			X				X	X
07					X	X						X						/			
08		X					X				/										
09							X				X					X					
10						X					X										
11						X					X										
12						X					/										
13						X					X								X		
14						X				X	/										
15						X					X							/			
16					X		X				X				X	X					
17							X							X							
18							X				X							/			
19		X			X						X			X		X					
20					X	X					X			X							
21		X				X					X				X						
22									X		X				X	X					
23							X				X					X					
24						X					X										
25							X				X				X	X		X			
26				X		X					X				X						
27								X			X										
28			X			X					X				X						
29			X			X					X										
30		X				X	X				X				X	X				X	
31				X		X			X		X										
32									X		X				X						
33						X					X				X						
34			X			X				X	X			X	X			X			
35					X	X					X				X						
36			X			X					X										
37						X							X		X					X	
38							X		X		X										X
39							X				X					X					
40					X			X			X									X	
41		X				X					X		X		X					X	
42							X				X									/	
43		X						X			X										
44	X					X							X		X		/			X	
45						X					X		/		X		/			X	
46					X		X		X	X	X			X							
47					X	X			X					X							X
48					X	X							X								
49					X	X					X				X						
50					X	X		X			X		X		X						
51			X			X					X	X									
52							X				X			X	X						X

es un solo rayo el que interviene, y lo hace exitosamente; en dos versiones el conjunto de rayos es el triunfador, y en la última varios rayos colaboran entre sí para alcanzar su cometido.

c) En los catorce relatos en que varios rayos tratan infructuosamente de romper el encierro, sólo uno lo consigue.

Consideramos que la mayor afinidad con el antiguo texto náhuatl se da en las versiones en las cuales aparecen los rayos como extractores (fallidos o exitosos como grupo pero finalmente beneficiados).

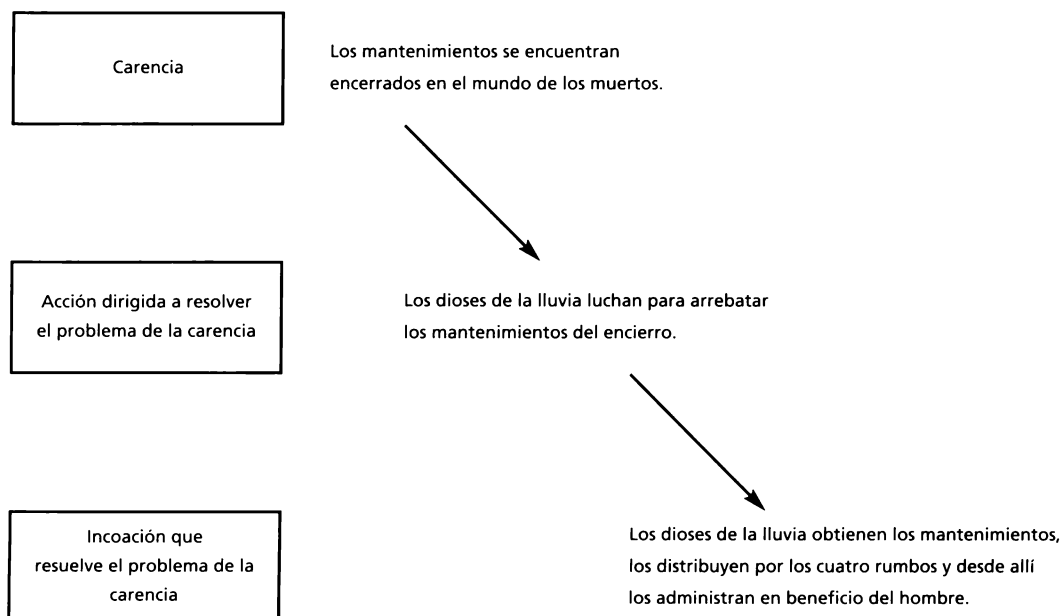
Sobre el resultado de la comparación: el sentido del mito

En un buen número de los relatos actuales, al igual que en la *Leyenda de los soles*, son los rayos los que se apoderan del grano extraído del monte del sustento. Con todos los datos anteriores estamos en posibilidades de afirmar que la traducción que hace Velásquez del mito de la *Leyenda de los soles* es la correcta.

Pero si bien la comparación aclara el panorama, nos hace sostener lo que es casi una herejía: el pasaje de la *Leyenda de los soles*, uno de los más famosos de la Colonia temprana, repetido una y otra vez por su honda significación, es un registro incompleto del mito mexica. En efecto, todos los relatos míticos de la tradición mesoamericana —antiguos y modernos— giran en torno al momento culminante de la incoación, que puede ser la creación de un ser, el establecimiento de una institución o el inicio de un proceso. Los relatos, expresa y tácitamente, parten de la carencia de algo —un ser mundano, un proceso, un estado del mundo— y encauzan a sus personajes, por medio de aventuras pertinentes, a un punto crucial en el que la carencia es satisfecha: el ser es creado, el proceso es desencadenado o el estado necesario es alcanzado. Independientemente de que estos relatos suelen enriquecerse con otros de carácter subordinado, derivado o accesorio,⁵⁴ es elevada la concordancia entre el carácter e identidad de los perso-

54 Sobre la distinción de estos relatos, véase López Austin (1992a: 427-429).

cuadro 3
Esquema del mito.



najes, sus acciones, el escenario, la sucesión de los episodios y el fin último de la narración. Lamentablemente, en la *Leyenda de los soles* no existe tal congruencia. Se dice que participan varios dioses de la lluvia y que sólo uno de ellos, llamado Nanáhuatl,⁵⁵ es el que triunfa; pero nunca se logra percibir el porqué de su protagonismo. Tampoco queda claro por qué participan tan importantes personajes, ni se entiende el sentido de las aventuras. Puede suponerse que el maíz se extrae para alimentar al ser humano, pero no hay una declaración explícita y final de que tal objetivo se alcance con buen éxito, como sucede en los relatos míticos completos. Todo queda, pues, suspendido en la vaguedad.

Por el contrario, en algunas de las versiones actuales la aventura se completa (cuadro 3) y tiene sentido que el rayo triunfador sea débil o desfallezca en la empresa,⁵⁶ lo que permite que sus compañeros le arrebaten el mejor maíz. Al

55 El nombre del personaje antiguo —Nanáhuatl— se repite en la actualidad en la Sierra Norte de Puebla en una de las versiones seleccionadas, la #44 (Taggart, 1983).

56 Thompson (1975: 417-418) compara el mito antiguo con algunos modernos, destacando en todos la debilidad del personaje triunfador.

figura 4
Esquema paradigmático del Monte Sagrado según A. López Austin y L. López Luján.

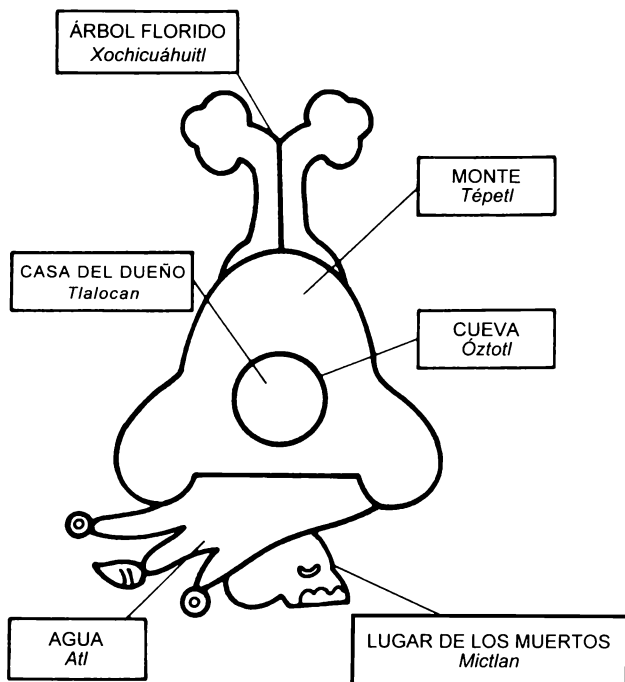


figura 5
Dibujo de una vasija de Tiquisate con el dios de la lluvia dentro de un monte y sus cuatro réplicas.



figura 6
Pinturas del interior del *tepetlacalli* chico de Tizapán:
a. Cara interna de la tapa.



figura 6

Pinturas del interior del *tepetlacalli* chico de Tizapán:

b. Fondo y paredes internas de la caja.

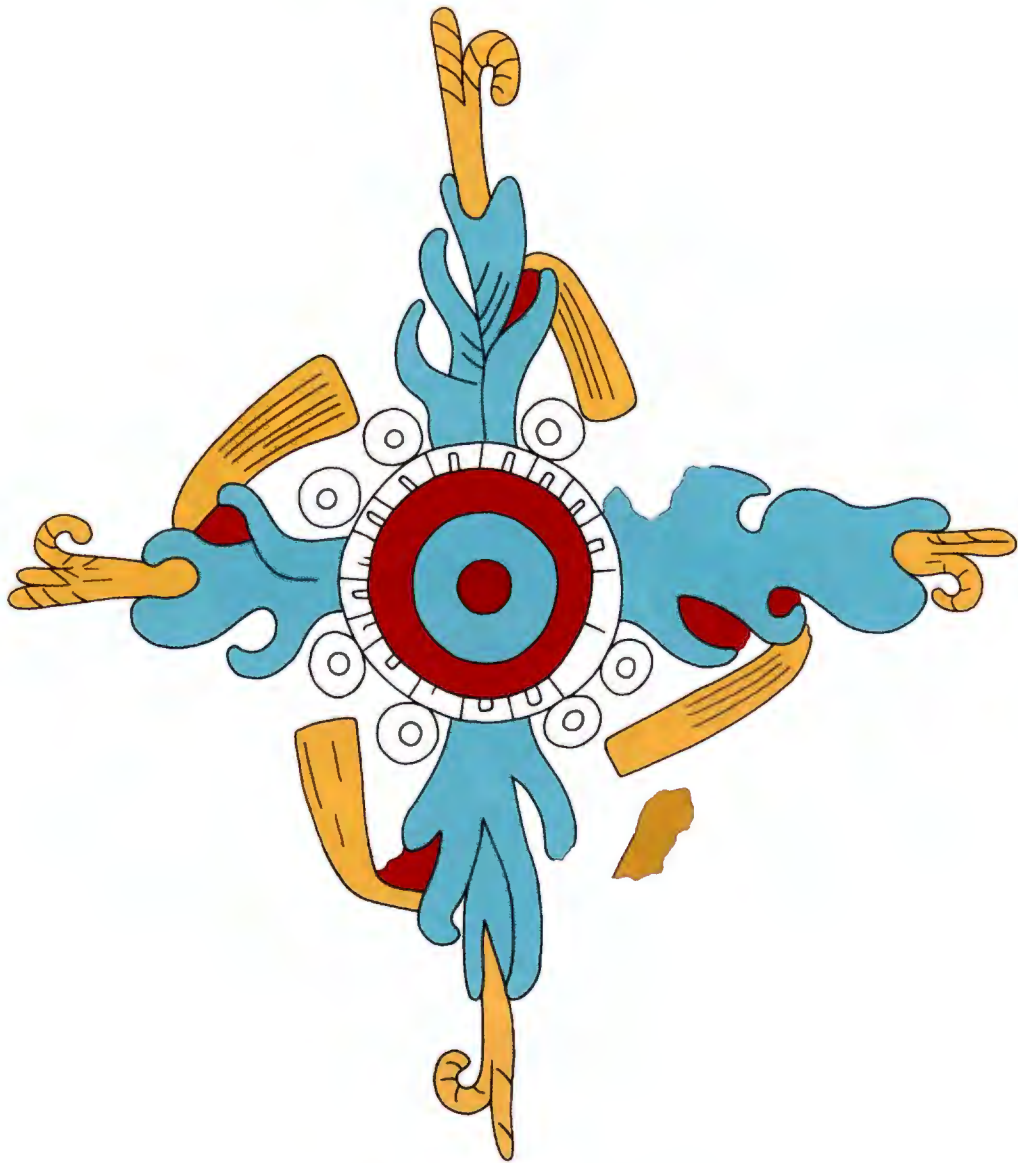


figura 7

Pinturas del interior del *tepetlacalli* grande de Tizapán:
a. Cara interna de la tapa.

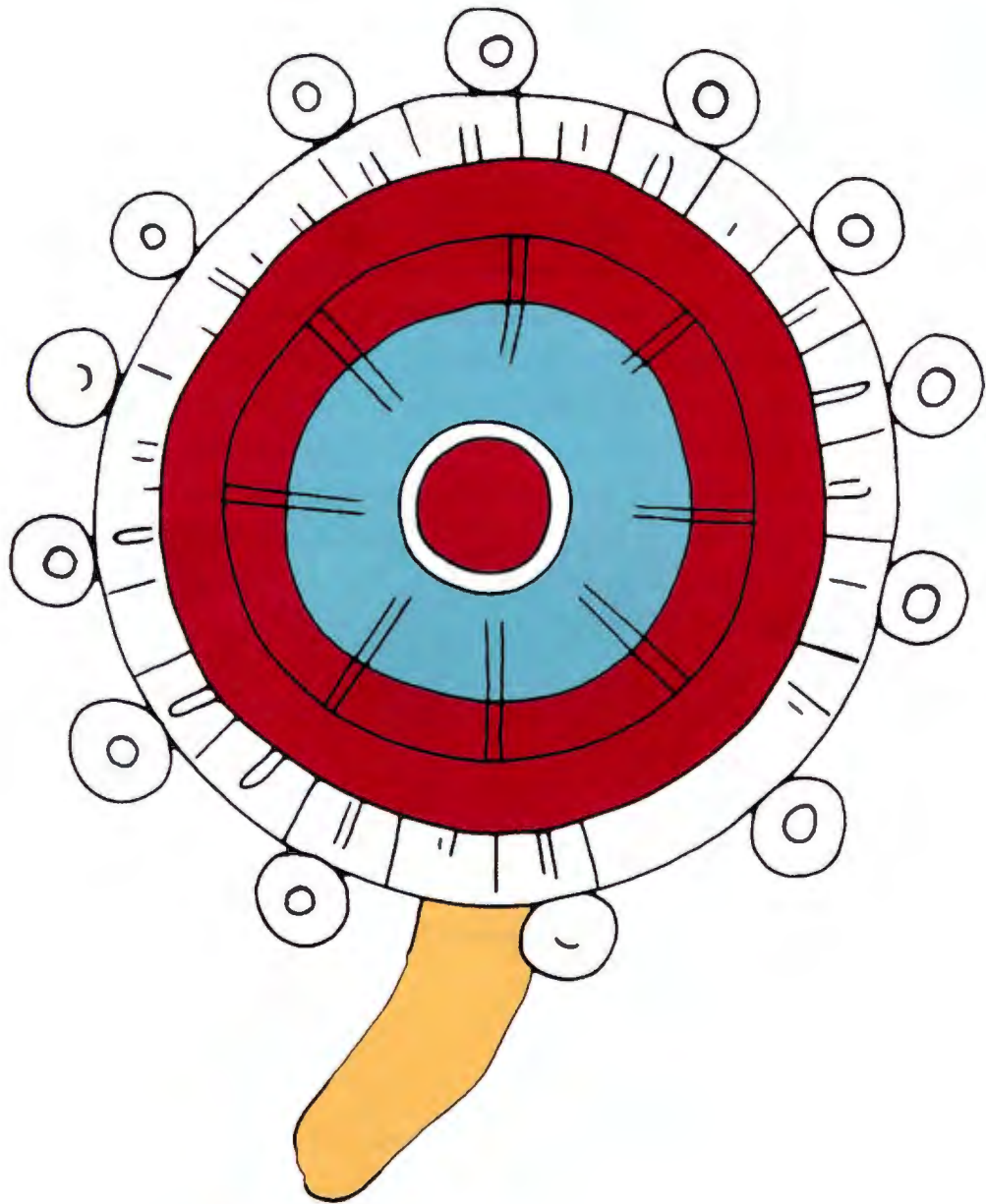
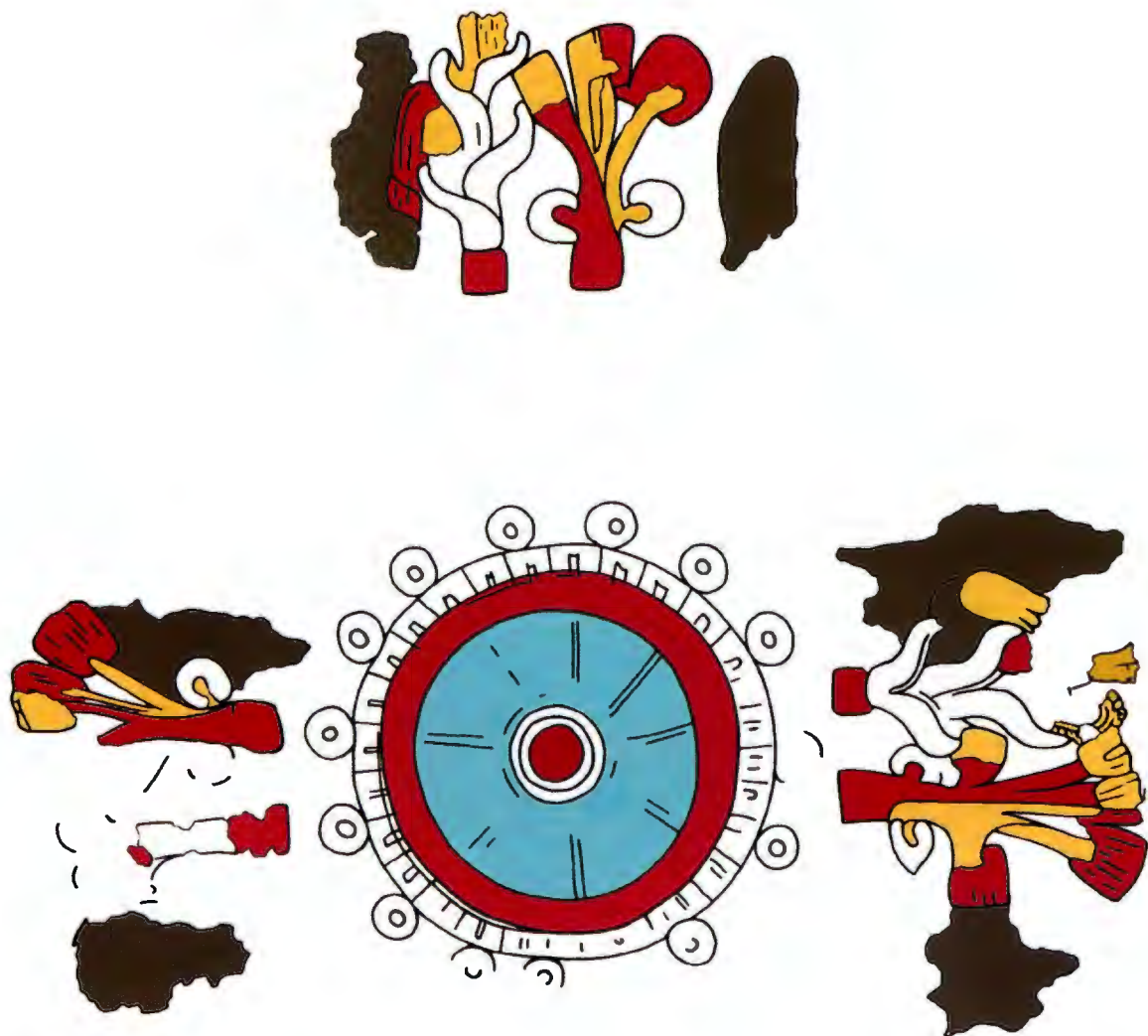


figura 7

Pinturas del interior del *tepetlacalli* grande de Tizapán:

b. Fondo y paredes internas de la caja.

El dibujo de una de las cuatro paredes está borrado.



recuperarse el rayo triunfador, se ofende por el abuso de sus hermanos y se vengó de ellos cultivando el maíz por vez primera, ocultándoles el procedimiento del cultivo por medio de engaños. Al final, sin embargo, los perdona y los hermanos se ven beneficiados con el invento, gracias a lo cual se extiende el cultivo del maíz por los cuatro rincones del mundo.

Al estar incompleto el texto antiguo, debemos buscar su sentido cabal en las versiones míticas actuales. En ellas, la variedad de colores, tanto de los dioses de la lluvia como de las mazorcas, da a entender que el maíz se distribuye por los cuatro rumbos de la tierra.⁵⁷ En efecto, los cuatro colores se refieren a los cuarteles del plano terrestre.⁵⁸ Los relatos actuales concluyen en tres creaciones distintas: el abastecimiento del maíz como el alimento por excelencia, el otorgamiento a esta planta de capacidad reproductiva y la instauración de su cultivo. Para que esto sea posible, el maíz no es entregado directamente a los hombres, sino a los dioses de la lluvia. Ellos, desde los cuatro rumbos, administran la semilla, su poder germinativo y los secretos del cultivo.

Con base principalmente en los numerosos textos analizados a lo largo de esta investigación, podemos sintetizar la creación del maíz en los siguientes términos:

- a) En los primeros momentos de la creación, el maíz (su “corazón” o espíritu) queda encerrado en un granero,⁵⁹ generalmente concebido como el Monte Sagrado,
- b) que se encuentra en el eje del universo⁶⁰ (fig. 4),
- c) al cuidado de los dioses de la muerte.⁶¹

57 Sobre la distribución del maíz primigenio en los cuarteles del quince, véase Stross (1994: 20).

58 Cuando se mencionan cinco colores, uno de ellos corresponde al centro. Este simbolismo, fundamental en Mesoamérica, se extiende mucho más allá de sus fronteras. Es extraño, sin embargo, que los colores varían en su correspondencia con cada uno de los cuatro cuarteles, incluso en la misma cultura.

59 El monte sagrado es llamado “troje de piedra” (Rodríguez

Rouanet, 1971: 180) o Cuescontépetl, “cerro de la troje” (Stiles, 1985: 106). Lo escondido es el “corazón del maíz o sea su espíritu” (Shaw, 1972: 49).

60 El maíz se guarda en una montaña, pilar que sostiene el cielo (Alcorn, 1984: 62).

61 La hormiga cava hasta llegar al lugar donde los demonios (*kune sñe’o*) tenían guardado el maíz, y éste es llevado a la casa de Dios (Bartolomé, 1979: 26).

d) Los “antiguos” o “antepasados” luchan por instaurar el ciclo de vida-muerte⁶²

e) arrancando a los seres del inframundo su dominio exclusivo sobre el maíz;

f) pues el ciclo sólo puede iniciarse al abolirse el encierro por medio de la ruptura del monte o de la peña.

g) Con la ruptura brotan el maíz y su poder reproductivo, incluido en el “corazón”,⁶³

h) instaurándose así el proceso de reproducción sobre la faz de la tierra.⁶⁴

i) La administración del ciclo queda en manos de los dioses del rayo y de la lluvia, que habitan en el centro y en los cuatro extremos del mundo.⁶⁵

j) Terminando este proceso, sale el Sol y el maíz queda a disposición del hombre primigenio.⁶⁶

Las versiones más sencillas del mito concluyen con la simple extracción del maíz para beneficio del hombre, aunque en algunos casos la dispersión del maíz de cuatro colores o de cuatro diversas formas indica la distribución de las distintas clases de maíz en el mundo.

62 Los antepasados aparecen en forma de animales (Márquez Hernández, Francisco Velazco, Pérez Hernández y Francisco Francisco, 1982: 142), como seres humanos, como rayos hambrientos que necesitan el maíz al que no tienen acceso (Taggart, 1983: 91) o con nombres que indican su fiereza, como el de “apaches” (Montesinos, Aguilera, Hernández Orea y Vicente Celis, 1982: 196).

63 No basta la salida del grano: es necesario que también salga su “corazón” (Morales Bermúdez, 1984: 94-97). Emerge del encierro no sólo el “corazón” del maíz, puesto que el maíz es el arquetipo de lo creado. Dentro del cerro se encuentran los “corazones” de todas las criaturas, incluyendo objetos que serán creados por el hombre, como marimbas, jarros, trajes de baile de moros, máscaras, etc. (Navarrete, 2002: 36).

64 La instauración del cultivo de maíz aparece en las versiones más completas que hemos analizado. Esta incoación también es fundamental en los mitos de la esposa-maíz. En un mito de principios del siglo XVIII, de la región morelense próxima al Popocatepetl, el “corazón” del maíz es identificado con el alma de Cristo. El “corazón” se entregó a san Isidro y a san Lucas para que aprendieran a cultivarlo y el “alma de Cristo se esparciera por todo el mundo” (Gruzinski, 1988: 64).

65 Broda (1971: 306-307).

66 El maíz lo obtienen los seres del tiempo mítico, los antepasados (Nash, 1970: 43). Por esto, cuando el Sol salió por primera vez, ya se disponía del maíz (Bartolomé, 1979: 26; Boege, 1988: 100).

Sobre el paradigma de la proyección centro-periferia

Es bien sabida la importancia de las proyecciones en la cosmovisión mesoamericana. Los seres divinos se desdoblan en entes subordinados que, a más de compartir su esencia con los originales, suelen adquirir características propias.⁶⁷ Uno de los desdoblamientos básicos de la cosmovisión es el del *axis mundi*, que, como poste, Monte Sagrado, Árbol Cósmico o complejo Monte-Árbol, se proyecta para producir cuatro réplicas, una en cada extremo del mundo,⁶⁸ caracterizadas simbólicamente por un color diferencial. La distribución de los mantenimientos en los cuatro rumbos, narrada en el mito del robo del maíz, es precisamente una de las facetas del desdoblamiento del *axis mundi*. El grano, extraído de su encierro central, fue repartido en el tiempo primigenio para que, diferenciado en cuatro calidades, pudiera ser administrado por los *tlaloque* desde las cuatro casas de los dioses de la lluvia (fig. 5).

La distribución cuádruple es el eje de varios mitos. Hay que recordar que, como se dijo en un trabajo anterior,⁶⁹ el tlacuache instaló los flujos divinos calientes y los fríos en los cuatro postes de los extremos del mundo. En dicho trabajo se hizo mención de un caso vinculado específicamente a los *tlaloque*: un mito totonaco de nuestros días, en el cual los dioses pluviales adquirieron su agua y su rayo. Allí, el Niño Señor del Maíz cortó cuatro carrizos, juntó en ellos la espuma del agua, dividió en cuatro pedazos la lengua del cocodrilo, puso espuma y trozos de lengua en los carrizos y los distribuyó en el este, el oeste, el norte y el sur para que desde allí liberaran los rayos y las lluvias.⁷⁰ También se comentó en el trabajo aludido que Peter van der Loo advierte la semejanza entre este mito totonaco y uno tlapaneco sobre el Señor Lumbre.⁷¹ Dicho personaje arrancó la lengua

67 Las proyecciones conservan su importancia primordial en el pensamiento indígena de nuestros días. Véase, por ejemplo, el caso de los huicholes en Neurath (2001: 481-482,484).

68 La creencia en estas cuatro proyecciones persiste vivamente. Por ejemplo, los habitantes de las faldas del Popocatepetl hablan hoy de "los cuatro cabos de la tierra" por donde flu-

yen las aguas que riegan los campos de cultivo (Glockner, 2001: 85).

69 López Austin (1992a: 293-294).

70 Ichon (1993: 75, 79-80); López Austin (1992a: 293-294).

71 Loo (1987: 160-161).

a su hermana, dividió el órgano cercenado en cuatro partes y distribuyó los pedazos entre sus cuatro hijos adoptivos; éstos salieron volando y se situaron en los cuatro extremos del mundo para lanzar desde allí los rayos y la lluvia.

También nos es familiar la diferenciación del contenido de los cuatro postes cósmicos (los cuatro carrizos del mito totonaco). Recordemos que, según los antiguos nahuas, hay cuatro grandes barreñones de donde los *tlaloque* toman lluvias de distinta calidad.

Del cual dios del agua dicen que tiene un aposento de cuatro cuartos, y en medio de un gran patio, do están cuatro barreñones grandes de agua: la una es muy buena, y de ésta llueve cuando se crían los panes y semillas y envíen en buen tiempo. La otra es mala cuando llueve, y con el agua se crían telarañas en los panes y se añublan. Otra es cuando llueve y se hielan; otra cuando llueve y no granan y se secan.⁷²

A partir de lo anterior podemos ver que las proyecciones del *axis mundi* eran complejas. En las cuatro esquinas del mundo, mientras sostenían el cielo, reprodujeron las distintas figuras del eje central en forma de árboles, montes, montes coronados de árboles, dioses sostenedores del cielo, etc. Como el eje central, cada una de ellas contenía los opuestos complementarios y eran la morada de dioses de la lluvia y del fuego.⁷³ Los árboles cósmicos estaban marcados, por su ubicación cardinal, con los colores específicos de cada rumbo, e igual marca recibían los respectivos dioses de la lluvia y del fuego. No fue éste el único distintivo de los dioses cardinales, pues tanto los *tlaloque* como los dioses del fuego recibieron como distintivo el quince, símbolo que reproduce, como rectángulo que distribuye círculos en su centro y en los cuatro extremos, la planta geométrica de los cinco árboles cósmicos.⁷⁴

72 *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965: 26).

73 Se han mencionado los *tlaloque* de cuatro colores. En cuanto a los cuatro dioses del fuego, el Verde, el Amarillo, el Blanco y el Rojo (Xoxouhqui Xiuh-tecuhtli, Cozauhqui Xiuh-tecuhtli, Iztac Xiuh-tecuhtli y Tlatlahuqui Xiuh-tecuhtli), véa-

se Sahagún (2000: Lib. II, Apéndice, Relación de los edificios del Gran Templo de México, v. I, 280).

74 López Luján (1993: 190,192, nota 78): López Austin (1994: 189).

Si por otros mitos sabemos que el agua, el fuego y el rayo están contenidos en cada uno de los cuatro árboles, con el del robo del maíz agregamos los mantenimientos, su poder de reproducción y su cultivo.

La reconstrucción comparativa del mito del robo del maíz nos permite trasladar hipotéticamente su significado a otros contextos históricos muy distantes entre sí en tiempo y espacio. Karl Taube, en un brillante estudio sobre el simbolismo del maíz,⁷⁵ nos remite inicialmente al Preclásico medio para proponer el significado simbólico de las hachas de piedra olmecas. Este investigador parte de una temprana sugerencia de Marshall Saville, quien identificó las hachas olmecas con los rayos.⁷⁶ Taube continúa su exposición haciendo notar que la distribución de las hachas y de las orejeras de piedra verde en las ofrendas de La Venta (Tabasco), San Isidro (Chiapas) y Seibal (Guatemala), están colocadas en los cuatro puntos cardinales. En su recorrido señala las observaciones de Kent Reilly,⁷⁷ quien analiza la iconografía esgrafiada en las piezas líticas olmecas. En ellas fueron plasmados conjuntos de cuatro elementos (hachas, brotes de maíz, círculos) colocados en torno a una figura central que representa al dios del maíz y que se sintetiza como una barra. La barra se identifica con el *axis mundi*. El símbolo resultante de la barra, con los cuatro puntos, es el equivalente olmeca del quincunce.

Con esta base y con un minucioso análisis iconográfico, Taube logra la identificación de un complejo simbólico olmeca compuesto por tres elementos equivalentes: el maíz, las hachas y las direcciones del cosmos. Después prolonga la tríada a la iconografía y al simbolismo ritual de otras regiones y épocas mesoamericanas, para encontrar una notable continuidad y una extensa distribución. Cuando en la pesquisa de este complejo simbólico Taube llega a los nahuas del Posclásico, estudia la representación de la fiesta del *Ochpaniztli* en las páginas 30 y 31 del *Códice Borbónico*. Identifica ahí, en torno a la imagen viva de la diosa del maíz, Chicomecóatl, cuatro representantes de sendos *tlaloque*, personajes que no sólo visten los colores distintivos de los rumbos cósmicos, sino que llevan mazorcas de maíz y hachas.⁷⁸

75 2000.

76 1929: 295-297.

77 1994: 22.

78 Taube (2000: 318-319).

Taube⁷⁹ también se refiere a uno de los famosos *tepetlacalli* hallados en Tizapán, Distrito Federal, que fueron estudiados originalmente por Alfonso Caso.⁸⁰ Se trata de dos cajas de piedra volcánica, estucadas y policromadas con motivos de estilo azteca. La caja de menores dimensiones (24 x 20 x 12 cm) contenía ceniza y diminutas cuentas de piedra verde, además de ranas, peces y placas rectangulares de concha. Es de notar que en la tapa de este singular *tepetlacalli* fueron pintados los cuatro *tlaloque* direccionales con sus respectivos colores: el negro, el amarillo, el blanco y el rojo.⁸¹ Estos dioses sostienen en alto un enorme chalchihuite del que brotan —hacia las esquinas de la tapa y en diagonal— dos árboles floridos en un eje y dos plantas de maíz en el otro. Por si fuera poco, en el fondo de la caja se encuentra la imagen de un gran chalchihuite, del cual surgen cuatro plantas de maíz con su mazorca roja; cada planta se yergue en una de las paredes laterales (figs. 6a, b).

En el interior de la caja grande (35 x 25 x 13 cm) había una escultura de Chicomecóatl de piedra verde y ocho cuentas del mismo material. También encerraba numerosos fragmentos de copal, así como bellos objetos de concha asociados a Ehécatl-Quetzalcóatl: dos orejeras en forma de gancho (*epcololli*) y la cabeza de un ave de pico largo.⁸² En la cara interna de la tapa se observa la figura de un gran chalchihuite rodeado por trece cuentas. De manera similar, el fondo de la caja tiene pintado un chalchihuite, también rodeado por cuentas.⁸³ Esta imagen del fondo —símbolo de la fertilidad y del centro del mundo— se complementa con motivos vegetales plasmados en las caras laterales internas. En efecto, en cada cara hay un par compuesto por una planta azul de maíz con su mazorca roja y un árbol florido dividido longitudinalmente en una mitad roja y otra amarilla. Cada una de estas

79 Taube (2000: 319-320).

80 1932. De acuerdo con Caso, estas cajas habrían sido enterradas en el Posclásico dentro de una oquedad de la lava del pedregal de Tizapán.

81 Mateo A. Saldaña elaboró una copia bastante fiel de la escena de los cuatro *tlaloque*, la cual fue publicada por Caso (1932). En el presente trabajo, Fernando Carrizosa Montfort elabora un nuevo dibujo, reproduciendo por primera ocasión todos los motivos del interior de ambas cajas.

82 Es posiblemente un pelicano, pues tiene una protuberancia que pudiera representar la excrecencia córnea estacional propia de dicha ave. Acerca de las relaciones de las ánades y los pelicanos con Ehécatl-Quetzalcóatl, véase Espinosa Pineda (1996: 141-196).

83 La pintura está dañada, aunque parece que tuvo catorce cuentas.

plantas direccionales está flanqueada por las dos bandas verticales negras que también aparecen como pintura facial de Chalchiuhtlicue y Chicomecóatl (figs. 7a, b).

Volviendo al artículo de Taube, el autor nos lleva al suroeste estadounidense, donde, asombrosamente, los símbolos de las hachas, de las plantas de maíz y de las nubes aparecen en los cuatro rumbos, y donde estos rumbos se distinguen entre sí con colores específicos.⁸⁴

A partir de todo lo anterior podemos vislumbrar que esta impresionante presencia de valores simbólicos en el gran tiempo y en el dilatado espacio conducen también a la posibilidad de una milenaria antigüedad y una enorme distribución del mito del robo del maíz. En efecto, hachas que son rayos, mantenimientos que están representados por el arquetípico maíz y distribución por los cuatro rumbos de colores son los elementos esenciales del mito. Simbólicamente el hacha se fusiona con el maíz y con el rayo, que fue el instrumento con el que se extrajeron los mantenimientos.

Sobre la expresión del mito en el rito y en el monumento

El relato del origen del maíz en la *Leyenda de los soles* está incompleto, pero puede ser reconstruido hasta alcanzar su forma, su complejidad y su significado originales. De acuerdo con la reconstrucción presentada, las características míticas del Tonacatépetl lo identifican con el Monte Sagrado, *axis mundi* donador que se proyecta, como en la figura del quincunce, en los cuatro rumbos del universo. En la iconografía mesoamericana, el *axis mundi* suele representarse con tres figuras: a) el *Monte sagrado* o *Monte florido*, b) el *Árbol florido* o, c) en forma combinada y mucho más explícita, el *Monte sagrado coronado por el Árbol florido*. En cualquiera de estas figuras, el *axis mundi* mesoamericano sigue tres etapas sucesivas en el tiempo cósmico, etapas que aparecen claramente en los mitos que hemos analizado. Durante la primera etapa, el monte es un depósito perfectamente cerrado, un gran repositorio hermético que impide que los bienes que guarda —las criaturas y la riqueza absoluta— emerjan a la superficie de la tierra. En la segunda

84 2000: 319-330.

etapa cósmica sobreviene su ruptura, momento en que los bienes se desbordan hacia el exterior. A partir de entonces se inicia la tercera etapa, marcada por la circulación: las criaturas viven en el mundo gracias a la posesión de los mantenimientos, los cuales regresan cíclicamente a la bodega para reiniciar el proceso.

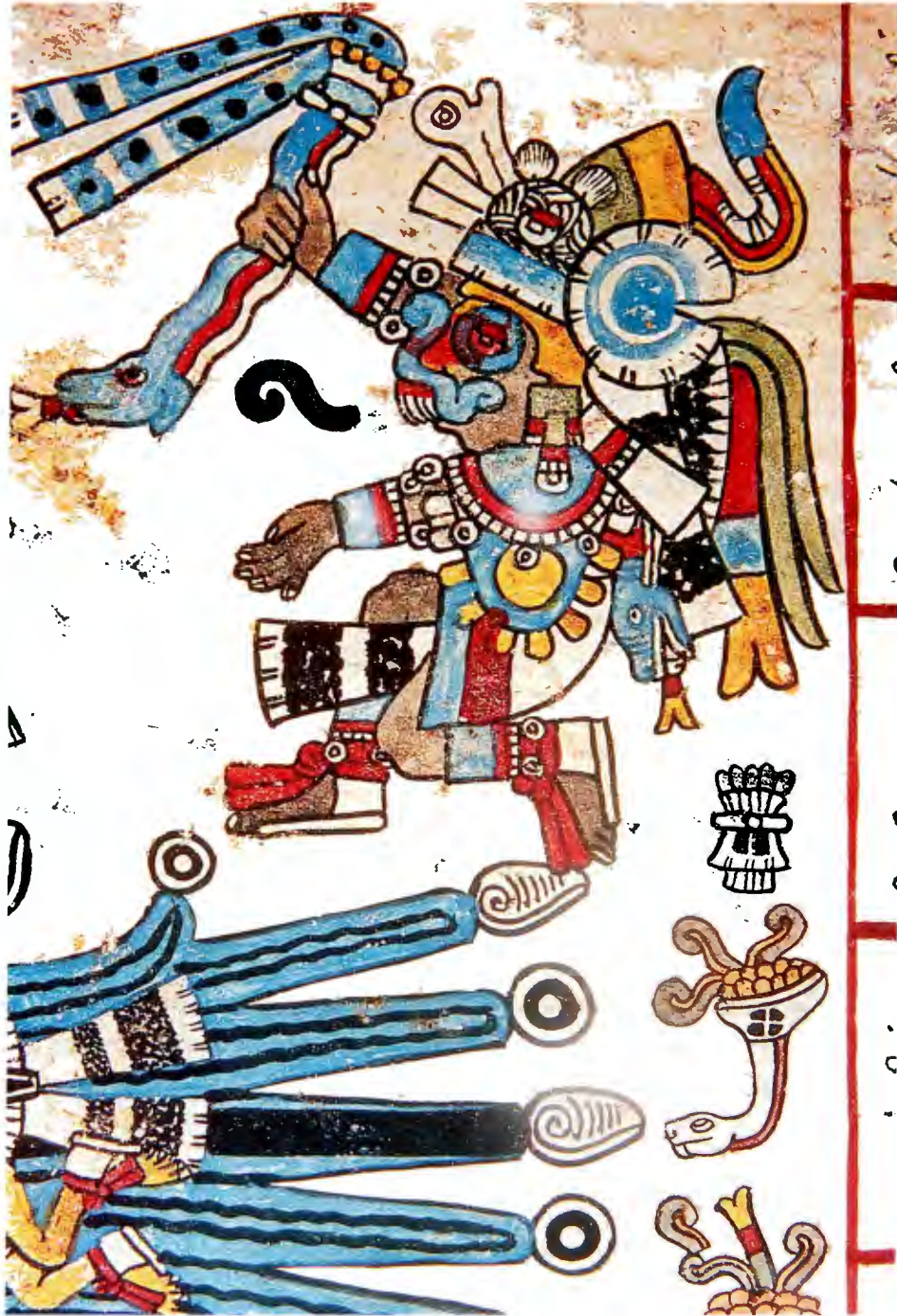
Si comparamos la figura del Tonacatépetl con la de su equivalente, el Árbol florido, tendremos que el episodio en el que se rompe el Monte Sagrado se equipara al momento de desprendimiento de los frutos del Árbol, cuando los bienes se derraman sobre el mundo. Así es hoy para los tzutujiles:

Antes había un mundo; un árbol solitario, deificado, era el centro de todo lo existente. Ya próxima la creación, esta divinidad se preñó de vida potencial. En sus ramas creció una de cada una de las cosas en forma de fruto. Colgando de sus ramas no sólo hubo ahí cosas físicas, densas, como rocas, maíz, venado, sino elementos, como las diversas clases de rayos, hasta segmentos de tiempo. Esta abundancia llegó a ser una carga demasiado pesada para el árbol, y la fruta cayó. Al romperse por la caída, los frutos esparcieron sus semillas y pronto hubo numerosas plántulas al pie del viejo árbol.⁸⁵

Es fundamental hacer notar que el mito del origen del maíz en el Tonacatépetl guarda notables semejanzas con el del nacimiento de Huitzilopochtli en el Coatépetl. Ambos tienen como escenario el Monte Sagrado y ambos se inician con una carencia: en un caso de luz solar y, en el otro, de mantenimientos. En sendos relatos, la creación es resultado de la violencia: los protagonistas luchan ya contra la nocturnidad, ya contra el hermetismo del inframundo. El triunfo transforma el Monte Sagrado en el gran donador: el nacimiento del Sol producirá el tiempo manifestado mediante el ciclo día/noche; el surgimiento del maíz producirá su periódica entrega por medio del ciclo vida/muerte. Desde esta perspectiva, el nombre Coatépetl que recibe la pirámide de Tenochtitlan no es exclusivo del mito astral. Huitzilopochtli ataca a los poderes de la noche con la *xiuhcóatl*, la

85 Carlsen y Prechtel (1991: 27).

figura 8
Tláloc con cetro serpentino que representa el rayo.



serpiente de fuego;⁸⁶ pero también Nanáhuatl rompe el cerro con el rayo. Como es bien sabido, en la iconografía mesoamericana, el rayo de Tláloc es un báculo serpentino o una serpiente⁸⁷ (fig. 8). De manera similar, las fuerzas acuáticas y de la vegetación, así como los guardianes de las riquezas contenidas en el Monte, son representados con serpientes.⁸⁸

Pero las semejanzas no terminan aquí. En la mitología mesoamericana Nanáhuatl tiene dos papeles, y ambos son protagónicos y de enormes consecuencias: en el mito ígneo-astral este ser buboso se convierte en el Sol; en el mito telúrico-vegetal, es el jefe de los *tlaloque*. También resulta productivo confrontar las expresiones rituales del mito. Como dijimos, Seler propuso que en el Templo Mayor se escenificaba periódicamente la muerte de Coyolxauhqui a manos de Huitzilopochtli. González Torres,⁸⁹ León-Portilla⁹⁰ y Nicholson⁹¹ han señalado que la teatralización de este mito tenía ocasión durante el mes de *Panquetzaliztli*. “Era cuando nacía Huitzilopochtli”, acotan de manera contundente los informantes de Sahagún⁹² al inicio de la descripción de esta veintena. Debemos tener en cuenta que no se trataba estrictamente de una teatralización como pieza unitaria, ininterrumpida, de representación dramática, sino de actos rituales que rememoran, por sus acciones, personajes y significados metafóricos, episodios fundamentales de un relato mítico. Siguiendo esta misma lógica y a partir de nuestra reconstrucción del relato contenido en la *Leyenda de los soles*, encontramos en el mes de *Etzalcualiztli* referencias rituales al mito del origen del maíz. Es necesario hacer notar que la veintena de *Etzalcualiztli* y la de *Panquetzaliztli* ocupan posiciones diametrales en el ciclo anual, con lo que sus fiestas adquieren un claro carácter de opuestos complementarios. El mes de *Etzalcualiztli* era el más importante de los dedicados a Tláloc y a lo largo de él se agradecía la abundancia de los mantenimientos.⁹³ El nombre mismo de la fiesta, “Comida de *etzalli*”, nos indica su naturaleza; en todos los

86 Sahagún (2000: Lib. III, cap. i, pár. i, v. I, 302).

87 *Códice Borbónico* (1991: lám. 7, 25); *Codex Magliabechiano* (1983: 8, 9). Véanse también los rayos de madera (Guzmán Peredo, 1972; Iwaniszewski y Montero García, 2001) y de piedra (López Luján, 1993: 254-256) en contexto arqueológico.

88 López Austin y López Luján (en preparación).

89 1968: 182-190.

90 1978: 58-65.

91 1985: 83.

92 Sahagún (1993: fol. 252v).

93 Graulich (1999: 366-367).

hogares se festejaba la abundancia comiendo una vianda gustosa preparada con los dos principales productos agrícolas mesoamericanos: el maíz y el frijol.⁹⁴

A la par de este sentido global de *Etzalcualiztli*, pueden encontrarse notables particularidades relacionadas con nuestro problema. Sabemos que en ciertos actos rituales de la veintena se permitía que los participantes cometieran robos con violencia, los cuales parecen rememorar la proeza de los *tlaloque*. Por ejemplo, cuando los sacerdotes regresaban de una fuente llamada Temilco, Óztoc o Tepéxic, después de recolectar los tules necesarios para la fiesta, asaltaban y maltrataban a cuantos topaban en el camino, sin que pudieran salvarse de sus trope-lías los recaudadores mismos del tributo real.⁹⁵ En otra parte significativa de la fiesta, los guerreros valerosos se ataviaban como los *tlaloque*, con anteojeras circulares y báculos de mazorcas maduras de maíz.⁹⁶ Recorrían así las casas en demanda de *etzalli*. Su petición era enérgica y, sin duda, aludía a la ruptura del Tonacatépetl: “¡Lo hago, lo hago! ¡[Dame] un poco de tu *etzalli*! ¡Si no me lo das, te horadaré la casa!”⁹⁷

Como una posible remembranza de la distribución del maíz en los cuatro rumbos del cosmos, cada sacerdote ofrecía cuatro bolitas de masa (*huentelolotli*), que ponía sobre esteras fabricadas con los tules recogidos en Temilco.

Después de esto tendían alrededor de los hogares aquellas mantas de juncias que habían hecho, a las cuales llamaban *aztapilpélatl*, que quiere decir “petates blancos jaspeados de juncias blancas y verdes”. Después de haber tendido estos petates o esteras, luego se aderezaban los sátrapas de los ídolos para hacer sus oficios. Vestíanse una xaqueta que ellos llamaban *xicolli*, de tela pintada, y poníanse en la mano, en el brazo izquierdo, un manípulo a la manera de los que usan los sacerdotes de la iglesia, que ellos llaman

94 Sahagún (2000: Lib. II, cap. vi, v. I, 145; cap. xxv. v. I, 204).

95 Sahagún (2000: Lib. II, cap. vi, v. I, 145; cap. xxv. v. I, 199).

96 ...*inic muchichioa mixteiaiaoaaltia, in cintopil*, Sahagún (1979: Lib. II, cap. xxv, fol. 41v).

97 *Yn naie, yn naie tla achi in metzal, intlacamo xinechmaca,*

nimitzcalxaxapotlaz (Sahagún 1979: Lib. II, cap. xxv, fol. 41v).

Durán (1984: *Libro de los ritos y ceremonias*, cap. ix, v. I, 261)

afirma que era la gente baja la que hacía esta petición de *etzalli* y que elaboraban las anteojeras con los tules del enramado del templo.

figura 9
Relieves empotrados en los taludes del Templo Mayor:
a. Chalchihuite.

b. Remolino.



c. Olla.



matacaxtli. Luego tomaban en la mano izquierda una talega con copal, y tomaban en la mano derecha el incensario, que ellos llaman *tlémaitl*, que es hecho de barro cocido a manera de cazo o sartenexa. Luego, así aderezados, salíanse al patio del cu. Puestos en medio del patio tomaban brasas en sus incensarios, y echaban sobre ellas copal, y incensaban hacia las cuatro partes del mundo: oriente, septentrión, occidente y mediodía. Habiendo incensado, vaciaban las brasas en los braseros altos que siempre ardían de noche en el patio, tan altos como un estado o poco menos, y tan gruesos que dos hombres apenas los podían abrazar. El sátrapa que había ofrecido el encienso, acabado su oficio, entrábase en el *calmécac*, que era como sacristía, y allí ponía sus ornamentos. Luego comenzaban los sátrapas a ofrecer delante del hogar una bolillas de masa. Cada uno ofrecía cuatro. Poníanlas todas sobre los petates de juncias, y poníanlas con gran tiento para que no

figura 10
Tepetlacalli de la ofrenda 41 del Templo Mayor.



se rodasen ni meneasen, y si se rodaba alguna de aquellas bolas, los otros acusábanle de aquella culpa, porque había de ser castigado por ella, y así estaban con grande atención, mirando a cada uno cómo ponía su ofrenda, para acusarle. A estas bolillas llamaban *huentelolotli*. Y otros ofrecían cuatro tomates o cuatro chiles verdes.⁹⁸

La distribución de los cuatro *huentelolotli* de masa o de cuatro verduras sobre las pequeñas esteras de plantas acuáticas evoca la distribución que los *tlaloque* míticos hacen de los mantenimientos en los cuatro rumbos. Un significado

98 Sahagún (2000: Lib. II, cap. xxv, v. I, 200-201).

figura 11

Anverso de una olla policroma de la cámara 3 del Templo Mayor. Figura de Chicomecóatl.



figura 12

Reverso de una olla policroma de la cámara 3 del Templo Mayor. Figura de Tláloc.



similar parece encontrarse en un acto ritual presidido por el sacerdote llamado Tlalocan Tlenamácac y llevado a cabo en el Templo de Tláloc:

Luego sobre las esteras ponían cuatro chalchihuites redondos, a manera de bolillas, y luego daban al sátrapa un garabatlillo⁹⁹ teñido con azul. Con este garabato tocaba a cada una de las bolillas, y en tocando hacía un ademán como retrotrayendo la mano, y daba una vuelta, y luego iba a tocar a la otra, y hacía lo mismo. Así tocaba a todas cuatro, con sus voltezuelas...¹⁰⁰

⁹⁹ En el *Códice Florentino* (Sahagún 1979: Lib. II, cap. xxv, fol. 44r) el instrumento es llamado *quauhchicolontli*, que puede ser traducido como "palito retorcido", si se toma en cuenta que Siméon (1977) traduce *chicoltic* como "torcido,

retorcido, ganchudo, combado". No es necesariamente un gancho.

¹⁰⁰ Sahagún (2000: Lib. II, cap. xxv, v. I, 207).

figura 13
Olla tumbada de la ofrenda 43 del Templo Mayor.



Puede suponerse que, en el último de los actos rituales descritos, el garabato azul era un bastón de madera de forma serpentina, el propio de los dioses de la lluvia y similar a los encontrados en contexto arqueológico,¹⁰¹ instrumento que representaba el rayo azul de los *tlaloque*.

La importancia de las cuatro moradas de los *tlaloque* es más clara en las ceremonias celebradas durante *Etzalcualiztli* en cuatro construcciones llamadas “casas de niebla” (*ayauhcalli*), que se encontraban a la orilla del agua, “ordenadas hacia las cuatro partes del mundo: una hacia el oriente, otra hacia el septentrión, otra hacia el occidente, otra hacia el mediodía”.¹⁰²

101 Iwaniszewski y Montero García (2001: 102-106).

102 Sahagún (2000: Lib. II, cap. xxv, v. I, 202).

Como hemos visto, los mitos hacen referencia no sólo a la extracción de los mantenimientos, sino de la invención y difusión de la agricultura, con el correspondiente cultivo del maíz. En el mes de *Etzalcualiztli* existe un acto ritual en que se honra a los aperos, tal como nos lo describe Durán:

Había este día una cerimonia y superstición[...] Es de saber que todos los indios en general que eran labradores y gente común, hacían una cerimonia, y era que todos los instrumentos de labrar las tierras, como son las coas y los palos agudos con que siembran, y las palas con que cavan la tierra, y los mecapales con que se cargan, y los cacaxtles, que son unas tablas atravesadas pequeñas, mentidas en unos palos, donde atan la carga, y el cordel con que las llevan a cuestras, y el cesto en que llevan la carga: todo lo ponían el día de esta fiesta sobre un estradillo cada indio en su casa, y hacíanles un modo de reverencia y reconocimiento, en pago de lo que en las sementeras y caminos les habían ayudado. Ofrecía[n] ante ellos comida de vino y de esta comida que arriba dijimos [*etzalli*], que se comía este día: ofrecían incienso ante ellos y hacíanles mil zalemas saludándoles y hablándoles. Llamaban a esta cerimonia “descanso de instrumentos serviles”.¹⁰³

Un indicio más se encuentra en el *Códice Magliabenchiano*. Corresponde, en este caso, a la importancia de Quetzalcóatl en el mito del origen del maíz, que encuentra correspondencia en *Etzalcualiztli*, cuando se dice que las ceremonias de la veintena no sólo se dedicaban a los dioses del agua y de la lluvia, sino también a Quetzalcóatl.¹⁰⁴

Y toda esta correlación del sitio anecuménico, de su contenido mítico y de su significación ritual, ¿cómo se expresa en el proyecto arquitectónico y el programa iconográfico del monumento? El Templo Mayor, como el resto de las pirámides mesoamericanas, es la imagen artificial de un monte. El Templo Mayor no

103 Durán (1984: *Libro de los ritos y ceremonias*, cap. ix, v. I, 206). Véase también el *Codex Magliabenchiano* (1983: 33v).
104 *Codex Magliabenchiano* (1983: 33v).

sólo reproduce la silueta de una prominencia natural, sino que cubre todos sus taludes con piedras saledizas que simulan un relieve fragoso. Como imagen del Coatépetl, las serpientes pétreas emergen de las paredes inferiores en sus dos mitades, descienden por todas las alfardas y ondulan sobre la plataforma de la pirámide. Como imagen del Tonacatépetl, la pirámide doble muestra relieves de chalchihuites, remolinos y ollas en los muros de ambos lados¹⁰⁵ (figs. 9a, b, c). Es, en consecuencia, la figura misma de la unidad dual.

En el interior del Templo Mayor se reitera este mensaje: las ofrendas más ricas están dedicadas, a la vez, al dios del fuego y al dios de la lluvia. Sus imágenes, una al lado de la otra, presiden pequeños modelos del universo donde se alude a su carácter dual.¹⁰⁶ De manera similar, a ambos lados del Templo Mayor hay representaciones del encierro administrado por los dioses de la lluvia. Nos referimos a cajas de piedra (*tepetlacalli*), algunas de ellas transformadas en el cuerpo de Tláloc, que atesoran diminutos *tlaloque* de piedra verde, decenas de chalchihuites y centenares de conchas marinas¹⁰⁷ (fig. 10). Otras alusiones al mito se concentran en la mitad septentrional de la pirámide. Por ejemplo, la ofrenda más suntuosa encontrada hasta ahora, conocida por los arqueólogos como la cámara 3, contenía dos ollas repletas de miles de piedras de jade. Estos espléndidos recipientes policromos muestran en una de sus caras a la diosa del maíz y, en la otra, a Tláloc¹⁰⁸ (figs. 11-12). Y mientras que la cámara 3 destaca la custodia de la riqueza, las ollas de muchas otras ofrendas reproducen, por una acción de magia imitativa, la liberación de las aguas y la fertilidad. Invariablemente, estos recipientes están volcados sobre un cajete como si vertieran la lluvia sobre la faz de la tierra¹⁰⁹ (fig. 13). En la mitad septentrional del templo encontramos igualmente expresiones materiales del mito en la escultura y la pintura. La figura de Tláloc se plasmó en los braseros y en el monolito conocido como chacmool,¹¹⁰ así como en la pintura que decora la capilla destaca la efigie del dios del maíz.¹¹¹ Sin

105 López Austin y López Luján (en preparación).

106 López Luján (1993: 237-262).

107 López Luján (1997: 93-96).

108 López Luján (1993: 334-336).

109 López Luján (1993: 212-220; 1997: 96-100).

110 López Austin y López Luján (2001).

111 López Austin y López Luján (en preparación).

embargo, resulta paradójico que, a pesar de la correspondencia del mito del origen del maíz en el ritual, la arquitectura, la pintura, la escultura y las ofrendas, no exista en el lado norte de la pirámide un monumento equiparable al de Coyolxauhqui que haga alusión al mito y que no se use en las fuentes documentales el nombre de Tonacatépetl para referirse al Templo Mayor.

Conclusión

Después de este recorrido, en el que hemos expuesto una argumentación basada en datos arqueológicos, históricos, lingüísticos y etnográficos, podemos llegar a la conclusión de que el Coatépetl y el Tonacatépetl no son dos montes, sino el mismo edificio cósmico particularizado como dador de luz y de mantenimientos. No son dos mitades separadas, sino una correlación de opuestos que conforma el *axis mundi*, es decir, el Monte Sagrado unitario y en plenitud cíclica.

Correlativamente, el monumento conocido como Templo Mayor materializa las características míticas del Coatépetl y del Tonacatépetl en todo su volumen. Los elementos simbólicos ígneos y celestes no son privativos de la mitad sur, como los acuáticos y vegetales no lo son de la norte. En pocas palabras, la dualidad está plasmada por doquier tanto por medio de la escultura como de la pintura y las ofrendas. La pirámide principal de Tenochtitlan representa, en consecuencia, una unidad contradictoria que es la esencia misma del *axis mundi*, del movimiento, el tiempo y la naturaleza cíclica del universo.

Ambos agradecemos los valiosos comentarios y la información de colegas con quienes dialogamos en torno a esta investigación; entre ellos muy especialmente Johanna Broda, Laura Filloy, Michel Graulich, Jesús Jáuregui, Eduardo Matos Moctezuma, Luz María Muñoz de la Sota Riva, Ángela Ochoa, José Luis Rojas, Felipe Solís Olguín, Javier Urcid y Enrique Vilorio.

Bibliografía

- Acosta, Joseph de
1962 *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Aguilera, Carmen
1978 *Coyolxauhqui: ensayo iconográfico*, México, INAH (Cuadernos de la Biblioteca, Serie Investigación, núm. 2).
- Alcorn, Janis B.
1984 *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University of Texas Press.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando
1944 *Crónica mexicana*, México, Editorial Leyenda.
1949 *Crónica mexicáyotl*, trad. de Adrián León, México, UNAM e INAH.
- Bartolomé, Miguel Alberto
1979 *Narrativa y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca*, México, INAH, Centro Regional Oaxaca.
- Bernal-García, María Elena
2001 "The Life and Bounty of the Mesoamerican Sacred Mountain", en John A. Grim (ed.), *Indigenous Traditions and Ecology. The Interbeing of Cosmology and Community*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, pp. 325-349.
- Bierhorst, John
1990 *The Mythology of Mexico and Central America*, New York, William Morrow.
- Boege, Eckart
1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI Editores.
- Broda, Johanna
1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, pp. 245-327.
1982 "El culto mexica de los cerros y del agua", *Multidisciplina. Revista de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán*, UNAM, núm. 7, pp. 45-56.
1988 "Templo Mayor as a Ritual Space", en *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California Press, pp. 61-123.
- Carrasco, David
1981 "Templo Mayor: the Aztec Vision of Place", *Religion*, núm. 11, pp. 275-297.
- Carlsen, Robert S. y Martin Prechtel
1991 "The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture", *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, New Series, vol. 26, núm. 1, pp. 23-42.
- Carochi, Horacio
1983 *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, ed. facs. de la de 1645, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas.

- Caso, Alfonso
1932 "El culto al dios de la lluvia en Tizapán, D.F.", *Boletín del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 5ª época, tomo I, abril-diciembre, pp. 235-237.
- Codex Chimalpopoca*
1992 The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical notes by John Bierhorst, Tucson, The University of Arizona Press.
- Codex Magliabenchiano*
1983 Ed. facs., introd. de Zelia Nuttall, estudio de Elizabeth Hill Boone, 2 vols., Berkeley, University of California Press.
- Códice Aubin*
1979 *Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. Anales en mexicano y jeroglíficos desde la salida de Aztlán hasta la muerte de Cuauhtémoc (Códice de 1576)*, ed. facs. de la de 1902, descripción de Antonio Peñafiel, explicación de J.M.A. Aubin, trad. de Bernardino de Jesús Quiroz, perfil de Alfredo Chavero, México, Editorial Innovación.
- Códice Borbónico*
1991 F. Anders, M. Jansen y L. Reyes García (eds.), México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Ramírez*
1944 *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, México, Editorial Leyenda.
- Díaz Hernández, Vicente
1945 "Nanahuatzin", *Tlalocan*, vol. 2, núm. 1, pp. 64.
- Die Geschichte der Königreiche von Colhuacán und Mexiko.*
1938 Ed. y trad. Walter Lehmann, Stuttgart, Verlag Kohlhammer (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas, vol. I).
- Durán, fray Diego
1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., 2ª ed., México, Porrúa.
- England, Nora C.
1976 "Mam Text", *Native American Texts Series, International Journal of American Linguistics*, Chicago, The University of Chicago Press, Mayan Texts I, ed. Louanna Furbee-Lossee, vol. I, núm. 1, pp. 88-97.
- Espinosa Pineda, Gabriel
1996 *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Fábregas Sala, Isidro
1990 *Cuentos y leyendas chinantecas*, México, Oficina de Misiones Salesianas.
- Fernández Acosta, Nefi
1982 "El D'ipak. El cultivo del maíz en la Huasteca Potosina. Tampaxal, Aquismón, San Luis Potosí", en *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, 2 vols., México, SEP-Consejo Nacional de Fomento Educativo y Museo Nacional de Culturas Populares, vol. II, pp. 7-30.
- Fernández A., Nefi y Ma. Clementina Esteban M.
1997 *Cuentos y leyendas en lengua tének. In tének t'ilábilchick i mán*, México, Dirección General de Culturas Populares.

- Fought, John G.
1972 *Chorti (Mayan) Texts*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Furst, Peter T.
1994 "The Maiden who Ground Herself: Myths of the Origin of Maize from the Sierra Madre Occidental, México", *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 10, núm. 2, pp. 101-156, 114-124.
- García de León, Antonio
1968 "El Dueño del Maíz y otros relatos nahuas del sur de Veracruz", *Tlalocan*, vol. 5, núm. 4, pp. 349-357.
1973 "Breves notas sobre la lengua tzotzil: literatura oral y clasificadores numerales", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 9, pp. 303-312.
- Garibay K., Ángel María
1953-1954 *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México, Porrúa.
1964 *La literatura de los aztecas*, México, Joaquín Mortiz.
- Glockner, Julio
2001 "Las puertas de Popocatépetl", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewske y A. Montero (coords.), México, Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 83-93.
- Gómez Hernández, Antonio, María Rosa Palazón y Mario Humberto Ruz
1999 *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, México, UNAM/Universidad Autónoma de Chiapas.
- González de Lesur, Yólotl
1968 "El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana de Aztlan a Tula", *Anales del INAH*, t. XIX, pp. 175-190.
- Graulich, Michel
1990 *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Ediciones Istmo.
1999 *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Gruzinski, Serge
1988 *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH/Instituto Francés de América Latina.
- Guzmán Peredo, Miguel
1972 "Los lagos del Nevado de Toluca", *Artes de México*, núm. 152, pp. 49-66.
- Hermitte, M. Esther
1970 *Poder sobrenatural y control social*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
Historia de los mexicanos por sus pinturas
1965 En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, pp. 21-90 ("Sepan cuantos...", 37).
- History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*
1992 Translated from the Nahuatl by John Bierhorst, Tucson, The University of Arizona Press.
- Ichon, Alain
1973 *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista.

- Iwaniszewski, Stanislaw e
Ismael Arturo Montero García
2001 “La sagrada cumbre de la Iztaccíhuatl”,
en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda,
S. Iwaniszewski y A. Montero García (coords.),
México, Universidad Autónoma de Puebla-
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades,
Universidad Nacional Autónoma de México
e Instituto Nacional de Antropología e Historia,
pp. 95-111.
- Johansson K., Patrick
1994 “El maíz en un mito náhuatl
precolombino y en un cuento contemporáneo:
un estudio comparativo”, *Anales de Antropología*,
vol. 31, pp. 245-259.
- Launey, Michel
1992 *Introducción a la lengua y a la
literatura náhuatl*, México, UNAM-Instituto de
Investigaciones Antropológicas.
- Lehmann, Walter
1938 *Die Geschichte der Königreiche von
Colhuacan und Mexiko*, Stuttgart, Kohlhammer.
- León-Portilla, Miguel
1978 *México-Tenochtitlan: su espacio y tiempo
sagrados*, México, INAH.
1980 *Toltecóyotl. Aspectos de la cultura
náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica.
1987 “The Ethnohistorical Record for the
Huey Teocalli of Tenochtitlan”, en
Elizabeth Hill Boone (ed.), *The Aztec Templo
Mayor. A Symposium at Dumbarton Oaks,
8th and 9th October 1983*. Washington, D.C.,
Dumbarton Oaks Research Library and
Collection, pp. 71-95.
- Leyenda de los soles*
1945 En *Códice Chimalpopoca*, trad. de
Primo Feliciano Velásquez, México, UNAM-Instituto
de Historia, pp. 119-164 y facs.
- Loo, Peter L. van der
1987 “Códices, costumbres, continuidad.
Un estudio de la religión mesoamericana”,
tesis de doctorado, Leiden, Rijksuniversiteit te
Leiden-Faculteit der Letteren.
- López Austin, Alfredo
1992a *Los mitos del tlacuache*, 2ª ed., México,
UNAM, Instituto de Investigaciones
Antropológicas.
1992b “Homshuk. Análisis temático
del relato”, *Anales de Antropología*, núm. 29,
pp. 261-283.
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México,
Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
(En preparación) *Monte Sagrado/Templo Mayor*.
2001 “El chacmool mexicana”, *Caravelle,
Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien.
Hommage à Georges Baudot*, vol. 76-77,
Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail,
pp. 59-84.
- López Luján, Leonardo
1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de
Tenochtitlan*, México, INAH.
1997 “Llover a cántaros: el culto a los dioses
de la lluvia y el principio de disyunción en la
tradición religiosa mesoamericana”, en A. Garrido
Aranda (comp.), *Pensar América. Cosmovisión
mesoamericana y andina*, Córdoba,
Obra Social y Cultural Cajasur y Ayuntamiento
de Montilla, pp. 89-109.

- 1998 "Anthropologie religieuse du Templo Mayor, Mexico. La Maison des Aigles", 2 vols., tesis de doctorado, París, Université de Paris X-Nanterre.
- Márquez Hernández, Carlos, Domingo
Francisco Velazco, Bonifacio Pérez Hernández,
Salvador Francisco Francisco
1982 "Mito, historia y realidad en el cultivo del maíz. Francisco Sarabia, Papantla, Veracruz", en *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, 2 vols., México, SEP-Consejo Nacional de Fomento Educativo y Museo Nacional de Culturas Populares, vol. II, pp. 125-176.
- Matos Moctezuma, Eduardo
1980 "El Templo Mayor de Tenochtitlan: economía e ideología", *Boletín de Antropología Americana*, 2ª época, núm. 1, pp. 7-19.
1981 "Los hallazgos de la arqueología", en *El Templo Mayor*, México, Bancomer, pp. 102-283.
1986 *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, Océano.
- 1988a "The Templo Mayor of Tenochtitlan, History and Interpretation", en *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California Press, pp. 15-60.
1988b *The Great Temple of the Aztecs. Treasures of Tenochtitlan*, London, Thames and Hudson.
- 1991 "Las seis Coyolxauhqui: variaciones sobre un mismo tema", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, pp. 15-30.
- Mayers, Marvin
1958 *Pocomchí Texts with Grammatical Notes*, Norman, Summers Institute of Linguistics of the University of Oklahoma.
- Molina, fray Alonso de
1944 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Cultura Hispánica.
- Montesinos, Elda, Rocío Aguilera,
Eva Hernández Orea, Elia Vicente Celis
1982 "El maíz en el municipio de Papantla. Papantla, Veracruz", en *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, 2 vols., México, SEP-Consejo Nacional de Fomento Educativo, Museo Nacional de Culturas Populares, vol. II, pp. 177-211.
- Morales Bermúdez, Jesús
1984 *On o T'ian. Antigua palabra. Narrativa indígena chol*, México, Universidad Nacional Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Narciso, Vicente A.
1960 "Los indios pokonchies", *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, Guatemala, época 2, vol. 3, núm. 1-4, pp. 83-111.
- Nash, June
1970 *In the Eyes of the Ancestors. Belief and Behavior in a Maya Community*, New Haven, Yale University Press.
- Navarrete, Carlos
1976 "Algunas influencias mexicanas en el área maya meridional durante el Posclásico tardío", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, pp. 345-382.
2002 *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- Neurath, Johannes
2001 "El Cerro del Amanecer y el culto solar huichol", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), México, Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/UNAM/INAH, pp. 475-488.
- Nicholson, H.B.
1985 "The New Tenochtitlan Templo Mayor Coyolxauhqui-Chantico monument", en *Festschrift Honoring Prof. Gerdt Kutscher*, Berlín, Amerikanisches Institut, pp. 77-98.
1990 "Late Pre-Hispanic Central Mexican ('Aztec') Sacred Architecture: The 'Pyramid Temple'", en Bruno Illius y Matthias Laubscher (eds.), *Circumpacifica. Festschrift für Thomas S. Barthel*, Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 303-324.
- Nowotny, Karl A.
1971 "Rituale in Mexico und im Nordamerikanischen Südwesten", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, vol. 8, pp. 4-38.
- Nuestro maíz. Treinta monografías populares.*
1982 2 vols., México, SEP-Consejo Nacional de Fomento Educativo y Museo Nacional de Culturas Populares.
- Pareyón Moreno, Eduardo
1972 "Las pirámides de doble escalera", en *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, México, SMA, pp. 117-126.
- Petrich, Perla
1981 "El origen del maíz en Guatemala: lectura semiótica de mitos mayas", en *Tradiciones de Guatemala*, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala-Centro de Estudios Folklóricos, núm. 15, pp. 7-51.
- 1985 *La alimentación mochó: acto y palabra (Estudio etnolingüístico)*, San Cristóbal de las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas-Centro de Estudios Indígenas.
(ed.)1998 *Nuestro maíz del lago Atitlán*, Guatemala, Cael/Muni-k'at.
- Portal, María Ana
1986 *Cuentos y mitos en una zona mazateca*, México, INAH.
- Preuss, Konrad Theodor
1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Ramos Jiménez, Lorenzo, Lucio Ramos Mateo y Víctor Manuel Juárez J.
1996 "Leyenda del maíz", en Carlos Montemayor (ed.), *Voces de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista (Letras Mayas Contemporáneas, vol. 2, pp. 64-65).
- Reilly, Frank Kent, III
1994 "Visions to Another World: Art, Shamanism, and Political Power in Middle Formative Mesoamerica", disertación doctoral, Austin, University of Texas-Department of Art History.
- Relatos huicholes. Wixarika'ixatsikayari*
1995 México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Lenguas de México, 11).
- Reyes García, Luis
1979 "La visión cosmológica y la organización del imperio mexicana", en Barbro Dahlgren (coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, INAH, pp. 34-40.

- Rodríguez Rouanet, Francisco
1971 "El maíz y el indígena guatemalteco", en *Guatemala Indígena*, vol. 6, núm. 2-3, pp. 172-186.
- Ruz, Mario Humberto (ed.)
1981-1986. *Los legítimos hombres*.
Aproximación antropológica al grupo tojolabal, 4 vols., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Sahagún, fray Bernardino de
1979 *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 vols., México, Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación.
1983 *Primeros memoriales*, Norman, University of Oklahoma Press.
2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Saville, Marshall H.
1929 "Votive Axes from Ancient Mexico", *Indian Notes*, vol. 6, núm. 3, New York, Museum of the American Indian, Heye Foundation, pp. 266-299.
- Schultze Jena, Leonhard
1977 *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*, San Salvador, Cuscatlán.
- Schumann, Otto
1971 "El origen del maíz en maya-mopán", *Tlalocan*, vol. 6, núm. 4, pp. 305-311.
1988 "El origen del maíz (versión k'ekchi)", en *La Etnología: temas y tendencias. Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 213-218.
- Šégota, Dúrdica
1995 *Valores plásticos del arte mexicana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Seler, Eduard
1992a "Excavations at the Site of the Principal Temple in Mexico", en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 2ª ed., 6 vols., Culver City-Lancaster, California, Labyrinthos, 1990-1998, vol. III, pp. 114-193.
1992b "The Religious Songs of the Ancient Mexicans", en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 2ª ed., 6 vols., Culver City-Lancaster, California, Labyrinthos, 1990-1998, vol. III, pp. 231-301.
1993 "Some Remarks on the Natural Bases of Mexican Myths", en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 2ª ed., 6 vols., Culver City-Lancaster, California, Labyrinthos, 1990-1998, vol. IV, pp. 149-175.
1996 "Uitzilopochtli, the Talking Hummingbird", en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 2ª ed., 6 vols., Culver City-Lancaster, California, Labyrinthos, 1990-1998, vol. V, pp. 93-99.
- Shaw, Mary
1972 *Según nuestros antepasados... Textos folklóricos de Guatemala y Honduras*, Guatemala, Instituto Lingüístico de Verano/Instituto Indigenista Nacional/Esso Central América.
- Shelton, Anthony A.
1995 "The Girl who Ground Herself. Huichol Attitudes Toward Maize", en Stacy B. Schaefer y Peter T Furst (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Siméon, Rémi
1977 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores.
- Slocum, Marianna C.
1965 "The Origin of Corn and Other Tzeltal Myths", *Tlalocan*, vol. 5, núm. 1, pp. 1-45.

- Stiles, Neville
1985 "The Creation of the Coxtecame, The Discovery of Corn, The Rabbit and the Moon and Other Nahuatl Folk Narratives", *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 1, pp. 97-121.
- Stross, Brian
1994 "Maize and Fish: The Iconography of Power in Late Formative Mesoamerica", *Res*, vol. 25, primavera, pp. 10-35.
- Taggart, James M.
1983 *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press.
- Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC
1994 *Tejuan tikintenkakaliyaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*, México, INAH.
- Taube, Karl A.
1986 "The Teotihuacan Cave of Origin. The Iconography and Architecture of Emergence Mythology in Mesoamerica and the American Southwest", *Res*, núm. 12, otoño, pp. 51-82.
2000 "Lightning Celts and Corn Fetishes: The Formative Olmecs and the Development of Maize Symbolism in Mesoamerica and the American Southwest", en *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica*, J.E. Clark and M.E. Pye (eds.), Washington, D.C., National Gallery of Art, pp. 297-337.
- Thompson, J. Eric S.
1975 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI Editores.
- Torquemada, fray Juan de
1975-1983 *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 8 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Townsend, Richard F.
1982 "Pyramid and Sacred Mountain", en A.F. Aveni y G. Urton (eds.), *Archaeoastronomy in American Tropics*, New York Academy of Sciences (Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 385), pp. 37-62.
- Turner, Paul R.
1972 *The Highland Chontal*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Van Zantwijk, Rudolf
1981 "The Great Temple of Tenochtitlan: Model of Aztec Cosmovisión", en Elizabeth P. Benson (ed.), *Mesoamerican Sites and Word Views*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, pp. 71-86.
- Weitlaner, Roberto J. (comp.)
1981 *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, selección, introd. y notas de María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro, dibujos de Alberto Beltrán, 2ª ed., México, Instituto Nacional Indigenista.
- Zingg, Robert M.
1998 *La mitología de los huicholes*, en J.C. Fikes, P.C. Weigand y A. García de Weigand (eds.), trad. de E. Williams, Zamora, Secretaría de Cultura de Jalisco-El Colegio de Michoacán-El Colegio de Jalisco.