



“Atl, tlachinolli, agua y fuego: la guerra”

p. 305-340

Xochimiquitzli, *la muerte florida*

*El sacrificio humano entre los mexicas*

Patrick Johansson Keraudren

Primera reimpresión

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2023

560 p.

Códices, grabados, fotografías, láminas

(Cultura Náhuatl. Monografías 38)

ISBN 978-607-30-5619-9

Formato: PDF

Publicado en línea: 16 de marzo de 2023

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquitzli.html>

D. R. © 2023, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



*ATL TLACHINOLLI,*  
AGUA Y FUEGO: LA GUERRA

La guerra entre grupos humanos se arraiga en los estratos más profundos del ser. Es una remanencia del instinto animal que antecedió la aparición de la función simbólica, que remite a un comportamiento que buscaba defender territorios previamente delimitados y establecer relaciones de dominio y subordinación en un espacio-tiempo determinado. Ya dotado con la función simbólica, el ser humano “drenó” sus pulsiones agresivas en cauces culturales que justificaban su comportamiento bélico.

En lo que concierne a los mexicas, la guerra fue un *modus vivendi* cuyas premisas existenciales se definieron en Aztlan, el origen, cuando se crearon el fuego, el tiempo y el antagonismo bélico que los mantendría vigentes. El difrasismo *atl, tlachinolli* (el agua, el fuego), o mejor dicho “el agua, la chamusquina”, en su versión verbal o ideográfica sería el destino emblemático del pueblo de Huitzilopochtli.

La relación particular que los mexicas establecieron entre la guerra y el sacrificio humano es probablemente el resultado de una evolución en la mentalidad bélica del pueblo de Huitzilopochtli. A partir de Itzcóatl y Tlaacélel, en el marco hegemónico de la Triple Alianza *Excantlahtoloyan*, se instauraron las “guerras floridas” (*xochiyaoyaotl*). En este contexto, los prisioneros habidos en justas marciales lúdicas se integraban a la liturgia sacrificial vigente. El enemigo capturado (*malli*) se convertía en el “hijo” de su captor. Después de “bañarlo” (*tlaaltilli*) y “emplumarlo” (*ihuiptonqui*), el captor-sacrificante moría simbólicamente al ofrendar su “otro yo” a alguna deidad. Con el tiempo, se estableció una relación comercial cuando los sacrificantes pudieron comprar *tecohua* (víctima por ofrendar), lo que generó una hostilidad latente entre los guerreros *cuauhtli* u *ocelotl* y los mercaderes (*pochtecah*).

Sea lo que fuere, el campo de batalla (*yaoixtlahuatl*) era una inmensa piedra sacrificial (*techcatl*). Los que fallecían ahí, morían de manera

florida (*xochimiquiyah*). Esta probable evolución histórica de usos y costumbres que atañían a la guerra fue objeto de retrospección en cuanto a la mitología que fundamentaba el destino bélico de los mexicas. La retrospección se remontó hasta Aztlán, si consideramos la mitografía del *Códice Boturini*. Por otra parte, el texto pétreo que constituye el llamado “*Teocalli* de la guerra sagrada” confirma esta ideología bélico-sacrificial.

### AGUA Y FUEGO EN EL *TEOCALLI* DE LA GUERRA SAGRADA

La lectura ideogramática como agua/fuego del glifo situado en la parte superior del templo de Aztlán (figura 10.1) se fundamenta en uno de los rasgos sobresalientes de la religión mexica: la dualidad que constituyen el agua y el fuego, que adquiere el valor bélico de *atl*, *tlachinolli*. A partir de la creación mitológica del fuego axial y generador del tiempo, lo que determinó la vitalidad de este movimiento espacio-temporal fue la dualidad. En el contexto específico de la peregrinación de los mexicas, este ideograma expresaba de manera apoteósica su destino con el binomio emblemático de la guerra *atl*, *tlachinolli* (agua y fuego).<sup>1</sup>

La vocación guerrera del pueblo mexica se sintetiza formalmente en el templo votivo que Del Paso y Troncoso llamó “*Teocalli* de la guerra sagrada” (figura 10.2), que ostenta lo que ocurrió en Aztlán. Si la culminación formativa de la nación mexica, mediante la peregrinación, fue agua y fuego, el tunal selénico-ácueo y el águila solar ígnea, Tláloc y Huitzilopochtli en lo alto del Templo Mayor, la agricultura y la guerra, es probable que el apoteósico y bélico destino de los mexicas haya sido contenido simbólicamente en el lugar de su origen, que la flor de guerra (*yaoxochitl*) de México-Tenochtitlan haya tenido su semilla en Aztlán y que el recorrido entre el *alpha* y el *omega* no haya sido más que la germinación de esta semilla. De ser así, es probable que la caña, flecha o bastón de fuego, y el agua que figuran en lo alto del templo de Aztlán hayan sido esta semilla ideogramática.

<sup>1</sup> *Tlachinolli* (lo chamusqueado) representa el resultado de la consumación por el fuego. El color negro (*tliltic*) se opone a los colores rojo (*tlatlauhqui*), azul turquesa (*xihuitl*) y amarillo (*cozauhqui*) de la flama.



Figura 10.1. Agua y fuego en el templo de Aztlan. *Códice Boturini*, lám. I (detalle)



Figura 10.2. *Teocalli* de la guerra sagrada. Museo Nacional de Antropología

Las imágenes del binomio agua/fuego correspondientes a los glifos calendáricos de Tezcatlipoca, 1-Miquiztli (figura 10.3), y Huitzilopochtli, 1-Técpatl (figura 10.4), situadas en cada lado del *teocalli*, en la parte superior, expresan esta coincidencia entre el *alpha* y el *omega*. El agua y el fuego que brotan de las fauces del cráneo y el pedernal, respectivamente, como emblema de la guerra, remiten a *atl*, *tlachinolli*, mientras el humo que se eleva de cada lado del bastón de fuego clavado en el *chalchihuitl* ácuero remite a la unión del agua con el fuego en la *Leyenda de los soles*, cuando Tota y Nene asaron peces y el humo elevó el cielo en la fecha 1-Tochtli (1-Conejo). Esta secuencia mitológica podría haber tenido lugar también en Aztlán, si consideramos el relato iconográfico del *Códice Boturini*, así como los paradigmas visuales del *teocalli*:

- En la parte trasera del *teocalli* (figura 10.5), la posición del águila sobre un nopal arraigado en el Mictlan (Norte) expresa la colocación del sol en el cenit, la creación del Sur, la configuración del *axis mundi* mexicana y la creación de México-Tenochtitlan.
- En la parte frontal (figura 10.2), en las alfardas al pie de la escalera, observamos las fechas 1-Conejo a la izquierda y 2-Caña a la derecha, que recuerdan sin duda la creación del fuego. También en las alfardas, pero en la parte superior, a la derecha, está la representación de una caña o flecha hincada en un recipiente de agua adornado con plumas (*cuauhxicalli*), y lo mismo a la izquierda, pero con lo que parece una piel con manchas.<sup>2</sup> Esta piel correspondería al jaguar y, en consecuencia, a la luna.

Desde la base del *teocalli*, trece escalones conducen a la plataforma del templo, donde se observa el quinto sol *Nahui ollín* que nació precisamente en este día del *tonalpohualli* y en el año 13-Caña del *xiuhpohualli*. Los siete escalones selénicos del templo de Aztlán se volvieron los trece escalones helíacos del *teocalli*, lo que muestra la dialéctica que vincula a la luna y el sol en este contexto cosmogónico.<sup>3</sup> Huitzilopochtli

<sup>2</sup> Debido al deterioro de la piedra, no se percibe con claridad lo que contiene el recipiente de la izquierda.

<sup>3</sup> En términos numerológicos, el siete remite a la luna, y el trece simboliza el sol.





Figura 10.3. 1-Miquiztli (1-Muerte), el nombre calendárico de Tezcatlipoca.  
*Teocalli* de la guerra sagrada. Museo Nacional de Antropología



Figura 10.4. 1-Técpatl (1-Pedral), el nombre calendárico de Huitzilopochtli.  
*Teocalli* de la guerra sagrada. Museo Nacional de Antropología



Figura 10.5. El águila sobre el nopal. *Teocalli* de la guerra sagrada. Museo Nacional de Antropología

y Motecuhzoma Xocoyotzin flanquean al sol, a izquierda y derecha, respectivamente. De la boca de ambos salen el agua y el fuego.<sup>4</sup>

#### EL ANTAGONISMO VITAL DE LOS ENTES DIVINOS NAHUAS

Los mitos, los ritos y en general el aparato cultural de los mexicas señalaron la necesidad vital de mantener un estado bélico mediante guerras periódicas y el sacrificio de prisioneros de guerra.

<sup>4</sup> Patrick Johansson K., “La imagen de Aztlan en el *Códice Boturini*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 51, 2016, p. 166-169; “Agua y fuego en el mundo náhuatl prehispánico”, *Arqueología Mexicana*, n. XV (88), 2007, p. 81-83.

El modelo ejemplar fue establecido por el mito del nacimiento de Huitzilopochtli, el sol, quien derrota y sacrifica a Coyolxauhqui y a los Centzonhuitznahuas, y los consagra con la luna y las estrellas, respectivamente. El antagonismo entre los astros u otros entes divinos mantenía el movimiento de un mundo que podría haber perecido sin el dinamismo vital que proporcionaba la guerra. Este antagonismo se mantendría en un contexto lúdico-ritual con el juego de pelota (*tlachtli*) o las escaramuzas (*ihcaliliztli*), sin que cesara la guerra.

Si no fue una interpolación de los españoles, las referencias a la guerra como una plaga que encontramos en las fuentes podrían deberse a una perspectiva social “práctica” que privilegió naturalmente un estado de tranquilidad existencial sobre un estado de guerra endémico. Este hecho no contradice los principios generales que hacen de la guerra un motor del movimiento universal.

Los que morían en la guerra, en aras de este movimiento vital, tenían la misma suerte que los que se sacrificaban: iban a la casa del sol (Tonatiuh Ichan).

#### *XOCHIYAOTL, LA GUERRA FLORIDA*

A las guerras de conquista o expediciones punitivas que realizaban los mexicas debemos de añadir un tipo de guerra en el que las acciones bélicas tenían un carácter claramente sacrificial. Se trata de las guerras floridas (*xochiyaoyotl*) mediante las cuales los beligerantes se proveían de víctimas para el sacrificio (figura 10.6). Las guerras eran pactadas entre las naciones nahuas, las más famosas eran las que oponían a las naciones de la Triple Alianza (México-Tenochtitlan, Texcoco y Tlaxcala) y Tlaxcala, Huexotzinco, Atlixco, Tliluhquitepec. El carácter lúdico-sacrificial de estas guerras es manifiesto en las fuentes. Por ejemplo, escasos días después del regreso de una desastrosa expedición a Michoacán, en la que perdieron muchos hombres, los mexicas salieron a buscar víctimas para un sacrificio solemne:

Acabada la cerimonia y el llanto de la ciudad y echado ya el lloro fuera de ella, envió Tlacaélel a decir al rey que no hubiese descuido en lo que convenía a la estrena de la piedra y semejanza del sol, que aunque había





Figura 10.6. *Xochiyaoyotl*, la guerra florida. *Códice Borgia*, lám. 7

sucedido mal, que no por eso se le había de dejar de hacer la fiesta y solemnidad que convenía; que se diese orden de ir a otra entrada para traer hombres para sacrificar. Y es el caso que en semejantes solemnidades no podían sacrificar otra gente, si no era habida en guerra.

Y así, determinaron de ir a la provincia de Tliluhquitepec, uno de los pueblos señalados para semejantes solemnidades. Y, dado aviso a las provincias todas, juntaron de todas ellas mucho número de soldados, y de toda gente nueva y mancebos muchos, que enviaban a probarse y ejercitarse en la guerra, los cuales entretejían en las compañías de los soldados viejos, apercebidos y aderezados con todo lo que les era necesario.

Salieron de la ciudad de México cada compañía y provincia por sí y con ellas los tres reyes de las tres cabeceras, México, Tezcuco y Tacuba; con los cuales salió y fue toda la caballería y señores de estas provincias. Llegados a los términos de aquella tierra que creo es a los llanos de Otumba y Tepepulco, asentaron su real.

Los de Tliluhquitepec, viendo ser aquella guerra forzada y que no la podían excusar todas las veces que se la representasen, apercibieron sus gentes y salieron al encuentro. Los mexicanos hicieron sus ordinarias ceremonias y pláticas exhortatorias al ejército y, venidos a las manos, luego se revolvieron y entretejieron unos con otros, tan sin orden, que matándose e hiriéndose con mucha crueldad, pugnaban de se prender unos a otros.

Los mexicanos empezaron a maniatar tantos presos que, pensando haber llevado lo mejor de la batalla, venidos a la cuenta, hallaron menos cuatrocientos y veinte soldados que de aquel reencuentro les habían llevado y, contados los que en su poder había, hallaron setecientos y, aunque les pesó y tuvieron gran dolor de sus hijos y hermanos, pero consolóse el rey con decir a la gente del ejército que de ambas partes había querido comer el sol.

A este punto llegaron los señores de Tliluhquitepec ante el rey y le dijeron: “Señor poderoso, ya hemos jugado y recreádonos un poco en esta escaramuza, y si vosotros vais llorosos, nosotros lo quedamos más empero, consolémonos que no ha sido sino por vía de hecho de hombres; cesen por ahora vuestras espadas y andad, íos norabuena”. El rey lo envió con mucho amor y le dijo que le placía, hasta otra vez que los dioses tuviesen necesidad de ellos.<sup>5</sup>

El carácter lúdico de la guerra florida es innegable, al igual que el tenor sagrado que establece el vocablo *xochitl* (flor). En este contexto, el hombre entraba en el espacio-tiempo de la guerra para sacrificar o ser sacrificado, lo que en ambos casos permitía “alimentar” al sol. Es muy probable que una gestualidad específica, aun algunos compases dancísticos con valor ritual o cantos, distinguiera la guerra florida de las guerras convencionales. Como fuere, la guerra florida constituía un espacio-tiempo sacrificial.

<sup>5</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. II, p. 290-291.

XOCHIMIQUIZCUICATL:  
LA MUERTE FLORIDA Y LOS CANTOS

La importancia de la guerra en el contexto socioexistencial náhuatl prehispánico era tal que se derramaba en los campos de la poesía, es decir, según la ideología azteca, de “lo único verdadero en la tierra”: *in xochitl, in cuicatl* (la flor y el canto).

Muchos cantos recopilados por los españoles y clasificados como “cantos de guerra” son de hecho cantos líricos sobre el tema de la guerra, mas no cantos de guerra en el sentido funcional de la palabra. En efecto, el canto de guerra (*yaocuicatl*) tenía dentro de la episteme náhuatl una funcionalidad específica, puesto que los conflictos bélicos espontáneos o suscitados (guerra florida) eran unos de los motores de su desempeño existencial. Los lazos íntimos que unían la guerra al principio cosmológico de la dualidad la vinculaban directamente con lo divino. La guerra era sagrada y más aún la guerra florida (*xochiyaoyotl*) sacralidad que se manifestaba mediante un combate con carácter ritual que tenía como fin hacer prisioneros para el sacrificio.

Sin extendernos sobre las modalidades bélicas de los pueblos nahuas, subrayamos que la guerra *atl, tlachinolli* tenía dos aspectos esenciales: 1) *yaoyotl*, la guerra de conquista o expediciones punitivas, comunes a todos los pueblos del mundo, con un carácter socioexistencial; 2) *xochiyaoyotl*, la guerra florida que trasponía en el ámbito humano el principio agonístico y cosmológico del combate, que tenía un carácter religioso, estrechamente vinculado al sacrificio. En el caso del enfrentamiento lúdico con los de Tlilihuhquitepec, como consuelo para esta nueva hemorragia del potencial humano mexicana, Tlacaélel enfatizó el carácter sagrado de estas expediciones y la satisfacción del astro rey: “Callad hijos, que el sol es que ha querido comer de ambas partes”.<sup>6</sup>

En cuanto al canto, es preciso distinguir el canto de guerra, con la mencionada inducción anímica, de lo que sería una guerra de cantos, en la que las armas serían las palabras, las metáforas y las figuras lingüísticas de construcción. El canto de guerra era un himno sagrado con variantes de estimulación psicomotoras de carácter paroxístico que buscaba motivar a los guerreros antes de la batalla. Su ausencia en el material

<sup>6</sup> *Idem.*

recopilado por los religiosos españoles se explica por las circunstancias socioculturales. Es muy probable que cualquier intento de elevar un canto del que se sospechara un carácter bélico, aun sin las circunstancias correspondientes, hubiese sido fustigado por las autoridades españolas.

### Huitznahuatl yaotl icuic, *un canto de muerte florida*

Entre los himnos sagrados recopilados por Sahagún figura un texto que corresponde a la noción indígena de un canto de guerra: el *Huitznahuac yaotl icuic* (canto del guerrero de Huitznáhuac). Cabe recordar que Huitznáhuatl era el nombre genérico de los hermanos de Huitzilopochtli, los *centzonhuitznahuas*, diezmados por el dios en el contexto mitológico de su nacimiento, excepto cinco de ellos. Por lo mismo, el nombre del numen amparaba a los guerreros enemigos destinados al sacrificio durante el tiempo de un ritual.

### El contexto ritual

La palabra *yaotl* sugiere que se trataba de un enemigo cautivo y que el canto correspondía a una instancia sacrificial, ya fuera en el campo de batalla o en la piedra de sacrificios. Es probable que el ritual al que se integraba este canto haya tenido lugar en el templo llamado *huitznahuac teocalli* durante la fiesta de Panquetzaliztli: “en este *cu*, mataban las imágenes de los dioses que se llamaban *centzonhuitznahuas*, a honra de Huitzilopochtli, y también mataban muchos cautivos; esto hacían cada año en la fiesta de Panquetzaliztli”.<sup>7</sup>

La parte medular del ritual era una carrera que efectuaba Páynal, la versión corredora de Huitzilopochtli, con guerreros y sacerdotes sacrificadores. Salían del centro ceremonial de Mexico, iban hacia Tlatelolco, luego a Nonoalco donde colocaban la efigie de Quáhuitl Íhcac, el *huitznahua* que había informado a Huitzilopochtli sobre el avance de sus hermanos, recorrían Tlaxotlan, Popotlan, lugares donde sacrificaban a

<sup>7</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 160.

cautivos. De ahí iban a Chapoltépec, y en Izquitlan inmolaban a una víctima cuyo nombre era Izquitécatl. Pasaban por Tepetocan, Coyoacan, Mazatlan antes de llegar a Acachinanco. En este lugar hacían un ritual sacrificial en la modalidad “escaramuza” (*ihcatiliztli*): en una batalla se enfrentaban los “bañados” (*tlatlaaltiltin*), que tenían *totomitl* (flechas de pájaros) con puntas de pedernal (*yacatecpaio*) y que serían sacrificados, y los *huitznahuas*, que tenían flechas *tlatzontectli* (varas).

La guerra comenzaba y había muertos (*iauiotl muchioaia, vel mi-coaia*). Si los bañados capturaban a uno de los que ayudaba (*tepalehuia*) a los *huitznahuas*, “le abrían el pecho sobre un tambor *teponaztli*” (*zan teponaztli in ipan coneltequi*).<sup>8</sup> Esta carrera reproducía en un contexto ritual la persecución de los Huitznahuas por Huitzilopochtli en torno al monte Coatépetl, que sería después el Templo Mayor.

Cuando Páyнал regresaba de su procesión maratónica, subía al templo y volvía a bajar por los cautivos (*mamaltin*), a los cuales guiaba en su ascenso hacia la cima de la pirámide. Allí sacrificaban a los cautivos que se volvían “el fundamento” (*ipepechoan*) de los “bañados”, que serían sacrificados después. Cada muerte sacrificial se solemnizaba con música *Auh in ihcuac ce onmiqui niman tlapitzalo* (“y cuando uno moría, luego tocaban los caracoles”). También los *huitznahuas* morían en el templo Huitznáhuac.

Es probable que en este contexto ritual se elevara el canto *Huitznahuac yaotl icuic* por razones que la traducción revela:

Ahvia! Tlacochalco  
notequioa aya  
yvi in noc aquia[n]  
tlacatl ya nech ya pinavia aya  
ca nomati ni tetzavitli avia aya

*Ahuia!* En la casa de las varas  
mis guerreros *aya*  
así es mi atavío  
el nacido *ya me ya* enfrenta *aya*  
yo me siento, soy el Tetzáhuítl  
*ahuia aya*

Ca nomati niya yautla  
aquitoloc.  
Tlacochalco notequioa.  
i vexcatlatoa ay nopilchan.

Yo sé que voy a escaramuzar  
ya está dicho.  
En la casa de las varas mis guerreros.  
Hablo maldiciendo *ay* en mi casa  
pequeña.

<sup>8</sup> *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979, lib. II, cap. 34.



Ihyaquetl tocuilehcatl Quaviquemilt nepapanoc vitzetla.	El oloroso, el que silba, Ropa de águila, en el lugar de varias espinas.
Hviya! Oholopa telipuchtla yviyoc in nomalli ye nimavi a ye nimavi a iviyoc yn nomalli.	<i>Huiya</i> guerrero zurdo de Oholopan mi prisionero está emplumado. <i>Ye</i> tengo miedo <i>a ye</i> tengo miedo <i>a</i> . Mi prisionero está emplumado.
Hviya! vitznavac telipochtla yviyoc in nomalli, ye nimavi a ye nimavi a iviyoc, yn nomalli.	<i>Huiya!</i> joven zurdo de Huitznáhuac Mi prisionero, está emplumado. <i>Ye</i> tengo miedo <i>a ye</i> tengo miedo <i>a</i> Mi prisionero está emplumado
Hviya! ytzicotla telipuchtla yviyoc in nomalli ye nimavi a ye nimavi a yviyoc in nomalli.	<i>Huiya!</i> joven zurdo de Ytzicotla Mi prisionero está emplumado <i>Ye</i> tengo miedo <i>a ye</i> tengo miedo <i>a</i> Mi prisionero está emplumado.
Vitznavac teuaqui machiyotla tetemoya Ahvia! oyatonac yahvia o ya tonac ya machiyotla tetemoya	Sacerdote de Huitznáhuac los signos bajan <i>ya</i> <i>Ahuia!</i> <i>O ya</i> brilló el sol <i>yahuia</i> <i>O ya</i> brilló el sol <i>aya</i> los signos bajan
Tocuilitla teuaqui machiyotla tetemoya Ahvia! o ya tonac yahvia o ya tonac via machiyotla tetemoya. <sup>9</sup>	Sacerdote de Tocuilitlan los signos bajan <i>ya</i> <i>Ahuia!</i> <i>o ya</i> brilló el sol <i>yahuia</i> <i>O ya</i> brilló el sol <i>via</i> los signos bajan <i>ya</i>

Este canto de guerra se elevaba en contextos rituales. Presenta una estructura dramática en la que impera la teatralidad de los gestos, los términos se integran como partes constitutivas de un todo espectacular. Contiene varios anacolutos,<sup>10</sup> ya que la elocución se sometía a la

<sup>9</sup> *Códice matritense*, en Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, Norman University of Oklahoma Press, 1993, f. 274r; *Códice florentino*, apéndice al lib. II, f. 137r-137v.

<sup>10</sup> El anacoluto refiere un cambio brusco en la continuidad sintáctica y semántica en una frase.

dinámica músico-dancística y a imperativos ritualmente representativos. En cuanto a las palabras, además de la relación sintáctica que las vincula sobre un eje sintagmático, funcionan como lazos asociativos, algo crípticos, que se sitúan en el eje paradigmático y permiten encontrar el sentido producido por el canto.

### Elementos paradigmáticos contextuales

La grafía que utilizó el indígena que transcribió el canto en la versión del *Códice matritense* es algo irregular, por lo que una paleografía razonada es imprescindible para percibir el texto oral en el palimpsesto de su versión transcrita. Asimismo, numerosas variaciones fonéticas que alteran las palabras por razones prosódicas complican la percepción de su significado. La traducción del canto y el sentido que produce deben tomar en cuenta el contexto de su elocución y los paradigmas simbólicos implícitos. Enunciaremos a continuación algunas consideraciones paleográficas, gramaticales y contextuales que ayuden a discernir el sentido del canto y justifiquen nuestra traducción:

- *Tlacochealco* es, a la letra, “la casa de las varas”, pero alude también al patio del Templo Mayor en ciertos contextos rituales.
- *Nocaquian* se debe leer *noc aquia(n)* (mi atavío).
- *Tlacatl* es, en términos generales, la “persona”, pero es la sustantivación de *tlacat* (nacido) que en el contexto de la celebración del nacimiento de Huitzilopochtli recuerda al *nacido* por excelencia: el dios tutelar de los mexicas.
- *Pinavia* puede significar “avergonzar a alguien”, pero por lo general es “afrentar” a una persona, “censurar” sus defectos, lo que corresponde a esta circunstancia ritual.
- *Vexcaihto* es “maldecir”, lo que añade un matiz revelador.
- *Nopilchan* se debe traducir como “mi pequeña casa” en alusión a la guarida de la comadreja, más que “la casa de mi linaje”.
- La locución *niya yautla* debe leerse *niyayaotla* (escaramuzar).
- *Vitzetla(n)* puede ser el lugar: *-tlan*, donde están las espinas; *huitz-e* puede aludir al Sur (Huitztlampa, región cardinal-temporal pro-

pia de los Huitznahuas) o al templo en el que estaban ramas de *acxoyatl* y espinas (*huitztli*).

Si consideramos que este canto se elevaba en la fiesta de Panquetzaliztli, podría tratarse de Huitzitlan y remitir a *huitzilatl*, una fuente situada cerca del pueblo de Huitzilopochco en el que eran bañados los esclavos destinados al sacrificio en honor al dios Huitzilopochtli.<sup>11</sup> Es donde bañaban a los *tlatlaaltin* aquí referidos.

El *tetzahuitl* (el portento) señalado en el canto podría aludir a la aparición de la comadreja (*cozamatl* o *cozatli*), animal considerado “valiente”, conocido entre los mexicas como *yaotequihua* (el guerrero).<sup>12</sup> El vocablo *tocuilehcatl* remite a la comadreja, que “habla maldiciendo” (*vexcatlahtoa*) y produce un silbido parecido al que se emite cuando se silba con los dedos, *tocuilehua* o *tocuilechua*:

Auh in iuhqui ic muchichiuh, yx-tecuicuilpul coztic. Auh inic tlah-toa pipitzca, iuhquin mapipitzoa: tocuilehua, tocuilechua. No yaotequihua quitocayotiaya.<sup>13</sup>

Y así parecía: un vientre de varios colores amarillo. Y cuando habla, silba, como se silba con los dedos: *tocuilehua*, *tocuilechua*. También la llamaban “guerrera”.

La aparición repentina de una comadreja espantaba, por el agüero que conllevaba:

Auh in ihcuac itto, netlacmauhtilo, necuitihuecho, cecepoca, cuecueioca in tenacaio, ticecepoca, ticuecueioca, ticuacecepoca, tito-cuitihuetzi; tetequipachoa, teyol-litlacoa.<sup>14</sup>

Y cuando es vista, hay espanto, hay terror, se petrifica uno, los pelos se paran, brillan, se agrieta el cuerpo. Nos petrificamos, brillamos, nuestro cabello se para, la gente se preocupa mucho, se angustia.

La comadreja era una imagen del valiente (*yaotequihua*). Es posible que un guerrero, vestido con piel de comadreja, silbando y hablando

<sup>11</sup> Bernardino de Sahagún, citado en Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 757

<sup>12</sup> *Códice florentino*, lib. V, cap. 6.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> *Idem.*

como el animal (*tocuilehua*, *tocuilechua*) haya encarnado el *tetzahuitl*, el portento en el baile:

- *Nopilchan*, en este contexto, sería “la casa pequeña”, la madriquera de la comadreja (*cozamatl*), cuyo ímpetu el guerrero-cantante-danzante emulaba ritualmente.
- *Telipuchtli* designa al muchacho joven. Sin embargo, el lexema *puchtli* significa “izquierdo” y alude al dios zurdo Huitzilopochtli (el colibrí zurdo o la espina de la izquierda), es decir “la espina del Sur”.<sup>15</sup> Es probable que se refiera a los *huitznahuas*, los “espinosos” y “sureños”.
- *Nomalli* se traduce por lo regular como “mi prisionero”, pero, si la locución es posesiva, transgrede la regla gramatical del náhuatl según la cual el sufijo absoluto (*-li*) se omite en la forma posesiva. La forma correcta sería *nomal*. Es posible que la dinámica de la elocución y los determinismos fonéticos de la prosodia en el contexto músico-dancístico hayan propiciado esta particularidad. También podría remitir a otra palabra con otro sentido.
- *Ytzicotla*, además de ser un topónimo, podría ser el lugar-momento en el que se captura (*tzicoa*) al prisionero en el contexto del ritual.
- *Tetemoyan* es “el momento y el lugar del descenso”, pero en la órbita semántica de la expresión *tetemo* figura el sentido de “loco”, “lunático”.

### La fase liminar

Las dos primeras estrofas se articulan sobre una frase de indudable sentido exhortativo: “en la casa de las varas mis guerreros...”. El *tlacochcalli*, como ya expresamos, era el nombre que le daban al patio del Templo Mayor en estas circunstancias precisas.

<sup>15</sup> Huitzilopochtli significa “la espina” (*huitz-il*) de la “izquierda” (*opochtli*). “Colibrí” en náhuatl es *huitzitzilin*, literalmente “la espina” (*huitz*) que “zumba” (*tzitzilinia*). En la Colonia se empleaba este término para referirse al repicar de las campanas.

Los guerreros que integraban la instancia coreográfico-dramática de este texto se encontraban en el patio de Huitzilopochtli (*tlacoachcalco*) donde se realizaba el baile. Un guerrero con una piel de comadreja en la cabeza aparecía primero. Venía silbando, maldiciendo, y con el arrojo de este cuadrúpedo apodado *yaotequihua* (el guerrero valiente). Es probable que representara a un *huitznahuatl*, pues estaba a punto de escaramuzar (*neihzcalilia*) contra el dios Huitzilopochtli recién nacido (*tlacatl*) que lo afrentaba (*nechpinahuia*).

Le respondía otro guerrero, un “bañado” (*tlaahtilli*), que encarnaba al portento (*tetzahuitl*), alias Huitzilopochtli: *ca nomati ni tetzavitl* (yo me siento, soy el portento). Tal vez añadiera lo siguiente:

Ihyaquetl tocuilechcatl	El oloroso, el que silba,
Quaviquemitl nepapanoc vitzetla.	Ropa de águila, en el lugar de varias espinas.

El *tocuilechcatl* maloliente y mal hablado era la comadreja (*cozamatl*), probablemente un *huitznahuatl* que agredía al *tetzahuitl*.

### Los enemigos capturados “tienen miedo”

La segunda parte compuesta por tres estrofas representa el meollo funcional del canto. Los “guerreros-danzantes” van a sacrificar a los prisioneros habidos en la justa ritual. El hecho de emplumarlos implicaba que los sacrificarían, lo que sucedía sobre un *teponaztli*. La repetición obsesiva de la expresión *nimahui* (tengo miedo), manifestaba el estado de ánimo de los cautivos que estaban a punto de ser sacrificados.<sup>16</sup> *Oholpan*, *Huitznahuac* son nombres de lugares con un valor gentilicio. En el caso de *Ytzicotlan*, el significado de *tzicoa* es “capturar” o “detener” a alguien. Es probable que tengamos que “desatar” el nudo onomástico para reencontrar la frase que remite a la captura del enemigo.

<sup>16</sup> *Ni(no)mahuia*, muy cercano a *nimahui*, significa “masturbarse”, que aquí nos parece fuera de contexto. No se descarta una intención de travesura del recopilador indígena, quien unió la interjección *ya* al verbo *mahui* para crear esta ambigüedad fonética.





*Huiya!* joven zurdo de Ytzicotlan  
Mi prisionero está emplumado  
*Ye* tengo miedo *a ye* tengo miedo *a*  
Mi prisionero está emplumado.

### Los sacerdotes entran en acción

La tercera parte se compone de dos estrofas en paralelo expresadas por sacerdotes (*teuauqui*), quienes suceden a los jóvenes zurdos (*telipuchtla*) del *telpuchcalli*:

Los signos bajan  
*Ahuia!* oya brilló el sol *huia*  
*Oya* brilló el sol *Aya*  
Los signos bajan

A raíz del sacrificio de los cautivos nació Huitzilopochtli, el sol brilla, hay abundancia de todo.

### LA GRAVIDEZ DE LA MUJER, UN COMBATE CONTRA FUERZAS ANTAGÓNICAS

Es probable que el nacimiento de Huitzilopochtli en Coatepec constituyera el modelo ejemplar de una gestación “marcial” para los mexicas.<sup>17</sup> El ascenso de Coyolxauhqui y los *centzonhuitznahuas* a la cima del monte con el afán de matar a su propia madre podría expresar la beligerancia gestativa que implicaban la preñez y el parto. Las etapas de la ascensión que determinan los niveles del Templo Mayor en el relato<sup>18</sup> podrían constituir fases del embarazo en este mismo contexto: *tzompan-titlan*, *apetlac*, *coaxalpan*, *tlatlacapan*, antes de que “emergiera” el bebé (*hualpanhuetzi*).

<sup>17</sup> *Códice florentino*, lib. III, cap. 1.

<sup>18</sup> Patrick Johansson K., “Gestación y nacimiento de Huitzilopochtli en el monte Coatépétl: consideraciones mítico-obstétricas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 53, 2017, p. 8-53.

El hecho de dar a luz representaba una victoria de la madre. Las parteras lo celebraban con gritos de guerra. La fecundación de la mujer, a su vez, se había logrado mediante un encuentro erótico considerado como bélico.

### *El acto sexual, un combate erótico*

Siguiendo el modelo mítico-religioso establecido por los dioses, el encuentro sexual entre la mujer y el varón constituía un antagonismo lúdico-bélico. Este hecho es referido de manera jocosa en los cantares eróticos, en específico en los *cuecuechcuicah* (cantos traviosos o de *cuex-tecah*). Es un hecho que este encuentro erótico en el que la mujer victoriosa hacía un “prisionero” era considerado un combate. Aun cuando varios métodos naturales de contracepción podían mantener el acto sexual en la esfera del placer, sin consecuencias generativas, la meta era la “siembra de gente”. Si la mujer era fecundada, el combate seguía y lo lúdico-libidinal cedía el paso a una guerra que ella sola libraba contra fuerzas antagónicas.<sup>19</sup>

### *Mocihuaquetzqui, la mujer muerta en un primer parto*

Si la mujer moría en el curso de su primer embarazo o parto, se consideraba como una muerte en guerra y tenía un carácter sacrificial. Como los guerreros muertos en combate o en sacrificio, las mujeres que fallecían al dar a luz o en el curso de su primer embarazo iban a la casa del sol (Tonatiuh Ichan). Se les llamaba *cihuateteuh* (mujeres-ofrendas de papel),<sup>20</sup> *cihuapipiltin* (princesas) o *mocihuaquetzque* (mujeres que se yerguen). A diferencia de los varones que subían con el sol desde el Este hasta el cenit, las *cihuateteuh* bajaban del cenit al Oeste (*Cihuatlampa*, el lugar de las mujeres), donde el astro rey envejecido se reintegraba al vientre materno y se regeneraba para renacer en el Este al día siguiente.

<sup>19</sup> Patrick Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2018, p. 148-150.

<sup>20</sup> Plural de *cihuateteuhuitl*. Patrick Johansson K., “Mocihuaquetzqueh, ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 37, 2006, p. 193-230.

El carácter sacro de la mujer muerta en un primer embarazo o parto hacía que su cuerpo tuviera un valor mágico-religioso. En el momento de su entierro, los guerreros arremetían contra las parteras que la custodiaban para tratar de cortar el dedo mayor de la mano izquierda para colocarlo en su escudo. Se decía que este dedo protegía mágicamente al guerrero durante los combates. Los hechiceros llamados *temamacpalihotique* buscaban cortar el antebrazo izquierdo de la mujer con el que podían hacer hechizos, como adormecer a una familia completa para despojarla de sus pertenencias.

Las *cihuateteuh* (figura 10.7) bajaban de noche a las encrucijadas de caminos, por esta razón se disponían templetes en estos lugares. Se les consideraba responsables de varias enfermedades que padecían tanto adultos como niños:

En el signo, que se llamaba *ce quiauitl*: en la primera casa, hacían fiesta, a las diosas que se llamaban *cioapipilti*: estas decían que eran mujeres que morían del primer parto, decían que se hacían diosas, y que moraban en la casa del sol, y que cuando reinaba este sino, descendían a la tierra, y herían con diversas enfermedades a los que topaba fuera de sus casas. Y por esto en estos días, no usaban salir de sus casas. Tenían edificados oratorios, a honra de estas diosas: en todos los barrios donde había dos calles: los cuales llamaban *cioateucalli*, o por otro nombre *cioateupan*: en estos oratorios, tenían las imágenes de estas diosas: y en estos días las adornaban con papeles, que llamaban *amatetehuitl*. En esta fiesta, de estas diosas mataban a su honra los condenados a muerte por algún delito, que estaban en las cárceles.<sup>21</sup>

Mujeres muertas en el curso de su primer embarazo o en el momento de dar a luz por primera vez, las *mocihuaquetzqueh* tenían una importancia toral en el imaginario indígena prehispánico. Consideradas guerreras que habían muerto en combate, tenían un destino escatológico solar, aunque este sol fuera poniente.

El discurso que se generaba en sus exequias subraya el carácter sacrificial de su muerte y la felicidad “celestial” que las esperaba:

<sup>21</sup> *Códice florentino*, lib. II, cap. 19.



Figura 10.7. *Cihuateteuh*. Museo Nacional de Antropología

Ma xontlamati in cualcan, in iec-  
can in monan, in mota in tonatiuh  
ichan. In ompa ahuialo, in huella-  
macho, in pacoa, in netlamachtilo.<sup>22</sup>

Ve a conocer el buen lugar, el lugar  
correcto, a tu madre, a tu padre, la  
casa de sol. Allá hay alegría, ven-  
tura, se goza, se es feliz.

Los nombres propios para designarlas revelan algunos de sus aspectos. *Mocihuaquetzqueh* e *ixcuinanme*<sup>23</sup> son plenamente onomásticos, mientras que *cihuapipiltin* y *cihuateteuh* tienen un carácter nominativo derivado y son sobrenombres calificativos de alguna manera. El vocablo *mocihuaquetzqueh* (mujeres que se yerguen) refiere el hecho de que se elevaban para ir al encuentro del sol. *Ixcuiname*, plural del nombre propio Ixcuina(n), una advocación de Tlazoltéotl, remite a cuatro divinidades cuyos nombres determinan un orden cronológico en el nacimiento de los hijos: *tiacapan* (la que encabeza), *teicu* (hermana menor), *tlacoyehua*

<sup>22</sup> *Ibid.*, lib. VI, cap. 29.

<sup>23</sup> *Ixcuinan*, según los *Anales de Cuauhtitlan*.

(la de en medio) y *xoco(yo)tzin* (la más joven). Es probable que el nombre Ixcuinan provenga del vocablo téenek *ixcuynim*, que designa el algodón, atributo propio de la diosa de origen huasteco Tlazoltéotl. *Cihuapipiltin* (princesas o niñas) pudo tener un matiz afectivo a la vez que denotaba la nobleza conseguida y la tierna edad en la que, trágicamente, habían pasado de niñas a madres. Podría ser también el plural de *cihuapilli*, uno de los nombres de Cihuacóatl, diosa patrona de los partos.

El término *cihuateteuh* se traduce por lo general como “mujeres divinas” o “diosas”. Se asume que es el plural de *cihuateotl*; sin embargo, es la forma plural de *cihuatetehuitl*, vocablo que remite a los papeles ungidos de hule (*tetehuitl*) con los que se adornaban sus estatuas.<sup>24</sup>

### *La muerte en el primer parto*

El hecho de que la muerte tuviera que ocurrir en un primer parto para que la mujer se volviera *mocihuaquetzqui* define dos vertientes de su estatuto religioso. Si moría dando a luz, como la Coacueye y Chimalma, la madre de Quetzalcóatl, se le consideraba *vencedora*. Si moría sin dar a luz, era *vencida*. En ambos casos era asimilada a una guerrera muerta en combate. En el primer caso se conjugaban la muerte y la existencia. En el segundo prevalecía una muerte yerma que podía ser nefasta. La mujer que fallecía en el parto sin haber dado a luz no había sido madre, no había podido engendrar, no había logrado alcanzar la plenitud de su femineidad. Probablemente a esto se deba su aspecto siniestro y su agresividad. En el mundo náhuatl prehispánico, la mujer era una madre potencial y la muerte en un primer parto o primer embarazo, además de privarla de la vida, la despojaba de la maternidad, un atributo esencial de su razón de ser.

### *Miquizpan, la hora de la muerte*

Aunque no tuviera un desenlace fatal, el momento del alumbramiento era conocido como *miquizpan* (la hora de la muerte). Tal vez esto aludía al

<sup>24</sup> Johansson K., “*Mocihuaquetzqueh*, ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?”, p. 193-230.



alto riesgo que conlleva un parto o expresaba que la madre moría simbólicamente cuando estaba dando a luz. También pudo referirse al mito de la diosa Chimalma, madre de Quetzalcóatl, que murió al dar a luz.<sup>25</sup>

Cuando empezaban los dolores, las parteras preparaban la comida para la preñada, la bañaban en el temazcal y le daban de comer la raíz de “una yerba molida” llamada *cihuapatli*. Si no paría, le daban a beber un brebaje hecho de cola de tlacuache molida, diluida en agua. Si esta terapia tampoco tenía efecto, se conjeturaba que moriría y la exhortaban:

Nochpochtzin, noxocoiouh. Ca Hijita, la más pequeña. Eres una tiquauhcihoatl, xicnamiqui, qui- mujer-águila, encuéntrala, es decir toznequi: ximotilini, xicmotlaehe- imita, emula a la mujer-águila, Cicalhuili in quauhcióatl, in cio- huacóatl, Quilaztli. acoatl, in quilaztli.<sup>26</sup>

La partera hacía un último intento para que la mujer pariera. La metía en el temazcal y ahí trataba de enderezar a la criatura atravesada en el vientre de su madre. Invocaba a Cihuacóatl, Quilaztli y Yohualticitl (médica-nocturna). Si la criatura estaba muerta dentro de su madre, “luego metía la mano por el lugar de la generación a la paciente, y con una navaja de piedra cortaba el cuerpo de la criatura y sacábalo a pedazos”.<sup>27</sup>

Es probable que pocos casos sobrevivieran a este legrado particular. Si la paciente o sus padres no aceptaban este procedimiento, la mujer se preparaba para morir: “la partera la cerraba muy bien la cámara donde estaba, y la dejaba sola, y si ésta moría de parto llamabanla *mocihuaquetzqui*”.<sup>28</sup> En el contexto cultural indígena prehispánico la madre tenía un valor trascendental. La capacidad de mujeres para gestar y dar la vida a un ser les confería un lugar prominente en la sociedad indígena. El culto a las diosas-madre es una prueba fehaciente de ello, así como el carácter sagrado que se atribuía a la preñez.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> *Anales de Cuauhtitlan*, en *Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles)*, trad. del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, f. 80.

<sup>26</sup> *Códice florentino*, lib. VI, cap. 28.

<sup>27</sup> Sahagún, *Historia general...*, p. 380.

<sup>28</sup> *Idem*.

<sup>29</sup> Johansson K., “*Mocihuaquetzqueh ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?*”, p. 195-196”.

*La velada del cuerpo*

Una vez que se constataba el deceso, se procedía a lavar el cuerpo de la mujer: “lavábanla todo el cuerpo y jabonábanla los cabellos y la cabeza, y vestíanla de las vestiduras nuevas y buenas que tenía”.<sup>30</sup> La mujer yacía con los cabellos tendidos que le cubrían la cara. La partera luego se dirigía a ella en estos términos:

Chamotzin, noxocoiouh, quauh-  
cioatl, tepitzin, cocotzin, nochpuch-  
tzin: otitlacotic, otitequit, ohuetz  
motequitzin: oticmonahnamiquili  
in monantzin, in cioapilli in quauh-  
cioatl, in cioacoatl, in quilaztli:  
otoconcuic, otoconacoc, oitlan ton-  
nac in chimalli, in tehuehuelli: in  
omomac quiman in iehoatl mo-  
nantzin in cioapilli, in cioacoatl,  
in quilaztli.<sup>31</sup>

Chamotzin, mi más joven, mujer  
águila, pequeña, tortolita, mi  
hija. Te afanaste, trabajaste, llegó  
tu labor. Emulaste a tu madre la  
señora, la mujer águila, la mujer  
serpiente Quilaztli. Tomaste, blan-  
deciste hacia arriba, cerca de él  
[el sol o de ella Quilaztli], brilló  
el escudo, el pequeño escudo que  
te dio, que extendió, ella tu ma-  
dre la señora, la mujer serpiente,  
Quilaztli.

La ternura y el tenor marcial del discurso se funden en este texto del género *huehuetlahtolli* que se dirige a una mujer asimilada a la diosa madre Cihuacóatl.

*Las exequias de las mocihuaquetzqueh*

El lugar particular que ocupaban las mujeres muertas en su primer parto en la cultura náhuatl se revela ante todo en la justa bélica que representaban sus exequias. En ellas se mezclaban sutilmente la ternura, el respeto, el temor y la guerra.

<sup>30</sup> Sahagún, *Historia general...*, p. 380.

<sup>31</sup> *Códice florentino*, lib. VI, cap. 29.

## La procesión hasta el lugar del entierro

Después de una velada que duraba cuatro días, sacaban a la mujer por la parte trasera de la casa:

Auh ínic quihualquixtía ichan, amo ixcopa in ícal. Zan quicuitlacoyonía in calli, umpa quiquixtía inic concoa umáxac.<sup>32</sup> Y cuando la sacaban de su hogar, no era por el frente de su casa. Sólo perforaban la parte trasera de la casa. Por allí la sacaban para ir a dejarla en la encrucijada.

El hecho de abrir una salida en la parte trasera de la casa remitía simbólicamente a una muerte afín a los espacios siniestro-nocturnos a los que se dirigía la difunta. El marido la tomaba a cuestras para llevarla a enterrar, acompañado por todas “las parteras y viejas”.

Iban todos con rodela y espadas y dando voces, como cuando vocean los soldados al tiempo de acometer a los enemigos, y salíanlas al encuentro los mancebos que se llaman *telpochtin*, y peleaban con ellas por tomarles el cuerpo de la mujer, y no peleaban como de burla, o como por vía de juego, sino peleaban de veras.<sup>33</sup>

Los jóvenes guerreros trataban de arrebatar el cuerpo y de cortar el dedo mayor de la mano izquierda de la mujer así como el cabello, los cuales colocaban en su escudo:

Y decían que con esto se hacían valientes y esforzados, para que nadie osase tomarse con ellos en la guerra, y para que nadie tuviese miedo y para que atropellasen a muchos, y para que prendiesen a sus enemigos. Y decían que para esto daban esfuerzo los cabellos y el dedo de aquella difunta que se llamaba *mocihuaquetzque*, y que también cegaban los ojos de los enemigos.<sup>34</sup>

También los hechiceros, conocidos como *temamacpalitotiqueh* (los que bailan con el brazo), buscaban apoderarse del cuerpo y cortarle el

<sup>32</sup> *Ibid.*, cap. 31.

<sup>33</sup> Sahagún, *Historia general...*, p. 380.

<sup>34</sup> *Idem.*

brazo izquierdo “porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en casa, donde iban a hurtar, de tal manera los desmayaban que ni podían menearse, ni hablar, aunque veían lo que pasaba”.<sup>35</sup>

Al bajar desde el cenit hasta el Poniente, las mujeres muertas en su primer parto conciliaban un hado solar dextrógiro conferido por haber muerto en lo que se consideraba un combate, con un destino lunar, siniestro, y por lo tanto, levógiro. Este claro/oscuró escatológico es característico de las mujeres que bajaban al sol hasta el inframundo.

Aducimos la descripción que dieron los informantes de Sahagún del ritual mortuorio correspondiente:

La muerta llevaba los cabellos tendidos, y luego se juntaban todas las parteras y viejas y acompañaban el cuerpo; iban todos con rodela y espada y dando voces, como cuando vocean los soldados al tiempo de acometer a los enemigos, y salíanlas al encuentro los mancebos que se llaman *telpopochtlin*, y peleaban con ellas por tomarles el cuerpo de la mujer, y no peleaban como de burla, o como por vía de juego, sino peleaban de veras.

Iban a enterrar esta difunta a la hora de la puesta del sol, como a las ave marías; enterrábanla en el patio del *cu* de unas diosas que se llamaban mujeres celestiales o *chhuapipiltin*, a quien era dedicado este *cu*, y llegando al patio, metíanla debajo de tierra, y su marido con otros amigos guardábanla cuatro noches arreo, para que nadie hurtase el cuerpo; y los soldados bisoños, velaban por hurtar aquel cuerpo, porque le estimaban como cosa santa o divina, y si estos soldados cuando peleaban contra las parteras vencían y les tomaban el cuerpo luego le cortaban el dedo de en medio de la mano izquierda, y esto en presencia de las mismas parteras; y si de noche podían hurtar el cuerpo cortaban el mismo dedo y los cabellos de la cabeza de la difunta, y guardábanlo como reliquias.

La razón porque los soldados trabajaban de tomar el dedo y los cabellos de esta difunta era: porque yendo a la guerra, los cabellos o el dedo metíanlo dentro de la rodela, y decían que con esto se hacían valientes y esforzados, para que nadie osase tomarse con ellos en la guerra, y para que nadie tuviese miedo y para que atropellasen a muchos, y para que prendiesen a sus enemigos. Y decían que para esto daban esfuerzo los

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 381.

cabellos y el dedo de aquella difunta que se llamaba *mocihuaquetzque*, y que también cegaban los ojos de los enemigos.

A esta vertiente solar de la procesión se añadía otra lunar:

También procuraban unos hechiceros que se llamaban *temamacpalitotique* de hurtar el cuerpo de esta difunta, para cortarle el brazo izquierdo con la mano, porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en casa, donde iban a hurtar, de tal manera los desmayaban que ni podían menearse, ni hablar, aunque veían lo que pasaba.

Y aun que la muerte de estas mujeres que se llamaban *mocihuaquetzque*, daba tristeza y lloro a las parteras cuando morían; pero los padres y parientes de ella alegrábanse, porque decían que no iba al infierno, sino a la casa del sol, y que el sol por ser valiente la había llevado para sí.

El destino de la mujer muerta en su primer embarazo o a la hora de dar a luz por primera vez era similar al de los varones muertos en la guerra o en el sacrificio:

Lo que decían los antiguos acerca de los que iban a la casa del sol, es que todos los valientes hombres que morían en la guerra y todos los demás soldados que en ella morían, todos iban a la casa del sol, y todos habitaban en la parte oriental del sol; y cuando salía el sol, luego de mañana se aderezaban con sus armas y le iban a recibir, y haciendo estruendo y dando voces, con gran solemnidad iban delante de él peleando, con pelea de regocijo, y llévanlo así hasta el puesto de mediodía que llaman *ne-pantla tonatiuh*.

Lo que acerca de esto dijeron los antiguos de las mujeres, es: que las mujeres que morían en la guerra, y las mujeres que del primer parto morían, que se llaman *mocihuaquetzque*, que también se cuentan con los que mueren en la guerra. Todas ellas van a la casa del sol y residen en la parte occidental del cielo, y así aquella parte occidental los antiguos la llamaron *cihuatlampa*, que es donde se pone el sol, porque allí es su habitación de las mujeres; y cuando el sol sale a la mañana van haciendo fiesta los hombres, hasta llegarlo al mediodía, y luego las mujeres se aparejaban con sus armas, y de allí comenzaban a guiarle, haciéndole fiesta y regocijo; todos aparejados de guerra dejábanle los hombres en la compañía de las mujeres, y de allí se esparcían por todo el cielo y los jardines de él, a chupar flores hasta otro día.

Las mujeres partiendo de mediodía iban haciendo fiesta al sol, descendiendo hasta el occidente, llevábanle en unas andas hechas de quetzales o plumas ricas, que se llaman *quetzalli apanecayotl*; iban delante de él dando voces de alegría y peleando, haciéndole fiesta; dejábanle donde se pone el sol, y de allí salían a recibirlo los del infierno, y llevábanle al infierno.

Entregaban asimismo el sol a los moradores del inframundo antes de esparcirse en la tierra:

Y dijeron los antiguos que cuando comienza la noche comenzaba a amanecer en el infierno, y entonces despertaban y se levantaban de dormir los muertos que están en el infierno; y tomando al sol los del infierno, las mujeres que le habían llevado hasta allí, luego se esparcían y descendían acá a la tierra, y buscaban husos para hilar, y lanzaderas para tejer, y petaquillas y todas las otras alhajas que son para tejer y labrar; y esto hacía el diablo para engañar, porque muchas veces aparecían a los de acá del mundo en forma de aquellas mujeres que se llaman *mocihuaquetzque*, y se representaban a los maridos de ellas, y les daban *naguas* y *huipiles* y todas las alhajas mujeriles; y así a las que mueren de parto las llaman *mocihuaquetzque*, después de muertas, y dicen que se volvieron diosas.

El discurso lleno de ternura que la partera *ticitl* dirigía a la *mocihuaquetzqui* la endiosaba:

Y así cuando una de éstas muere, luego la partera la adora como diosa antes que la entierren, y dice de esta manera:

—¡Oh mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente mujer, hermosa y tierna palomita, señora mía, os habéis esforzado y trabajado como valiente, habéis vencido, habéis hecho como vuestra madre la señora Cihuacóatl o Quilaztli, habéis peleado valientemente, habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzado, la cual os puso en la mano vuestra.

Pues despertad y levantaos, hija mía, que ya es de día, ya ha amanecido, ya han salido los arreboles de la mañana, ya las golondrinas andan cantando y todas las otras aves; levantaos, hija mía, y componeos, id a aquel buen lugar que es la casa de vuestro padre y madre el sol, que allí todos están regocijados y contentos y gozosos; idos, hija mía, para vuestro padre el sol y [que] os lleven sus hermanas, las mujeres celestiales, las



cuales siempre están contentas y regocijadas y llenas de gozo con el mismo sol, a quien ellas regocijan y dan placer, el cual es madre y padre nuestro: hija mía muy tierna, señora mía, habéis trabajado y vencido varonilmente, no sin gran trabajo; hija mía, habéis querido la gloria de vuestra victoria, y de vuestra valentía; gran trabajo habéis tenido y gran penitencia habéis hecho; la buena muerte que moristeis se tiene por bien aventurada y por muy bien empleada en haberse empleado en vos.

—¿Por ventura moristeis muerte infructuosa, y sin gran merecimiento y honra? No por cierto, que moristeis muerte muy honrosa y muy provechosa. ¿Quién recibe tan gran merced? ¿Quién recibe tan dichosa victoria como vos, porque habéis ganado con vuestra muerte la vida eterna, gozosa y deleitosa con las diosas que se llaman *cihuapiltin*, diosas celestiales?

—Pues idos ahora, hija mía muy amada nuestra, poco a poco para ellas, y sed una de ellas; id hija para que os reciban y estéis siempre con ellas para que regocijéis y con vuestras voces alegréis a nuestro padre y madre el sol, y acompañadle siempre a donde quiera que fuere a recrear. ¡Oh hija mía muy amada, y mi señora, ya nos has dejado, y por indignos de tanta gloria nos quedamos acá, los viejos y viejas; arrojasteis por allí.

—Esto, cierto, no fue de vuestra voluntad, sino que fuisteis llamada, y siguiendo la voz del que os llamó. ¿Qué será de nosotros en vuestra ausencia, hija mía? Perdernos hemos, como huérfanos y desamparados; permaneceremos como viejos desventurados y pobres, la miseria se glorificará en nosotros. ¡Oh señora mía, nos dejáis acá para que andemos de puerta en puerta, y por esas calles con pobreza, y miserias! ¡Oh señora nuestra, rogamos que os acordéis de nosotros allá, donde estuviéredes, y tengáis cuidado de proveer la pobreza en que estamos y padecemos en este mundo.

—El sol nos fatiga con su gran calor, y el aire con su frialdad, y el hielo con su tormento; todas estas cosas afligen y angustian nuestros miserables cuerpos hechos de tierra; enseñoreáse de nosotros el hambre, que no podemos valernos con ella; hija mía muy amada, ruégote que nos visitéis desde allá, pues que sois mujer valerosa y señora, pues que ya estáis para siempre en el lugar del gozo y de la bienaventuranza, donde para siempre habéis de vivir; ya estáis con nuestro señor, ya le veis con vuestros ojos y le habláis con vuestra lengua; rogadle por nosotros, habladle para que nos favorezca, y con esto quedamos descansados.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 380-382.

## El entierro

Dichas mujeres eran enterradas a la puesta del sol: “enterrábanla en el patio del *cu* de unas diosas que se llamaban mujeres celestiales o *cihua-pipiltin*, a quien era dedicado este *cu*, y llegando al patio, metíanla debajo de tierra, y su marido con otros amigos guardábanla cuatro noches arreo, para que nadie hurtase el cuerpo”.<sup>37</sup> Otras fuentes indican que las enterraban también en los caminos, en especial en las encrucijadas.<sup>38</sup> La suciedad se depositaba en las encrucijadas donde eran “purificadas” por las *cihuateteuh*. Una lámina del *Códice Borgia* (figura 10.8) muestra a una *cihuatetehuitl* que bajó a una encrucijada (*ohmaxac*) en una trecena 1-Quiáhuitl (1-Lluvia) e ingirió lo sucio representado por un ciempiés (*petlazolli*).

Por otra parte, lo sucio (*tlazolli*) y lo valioso (*tlazolli*) y erótico se conjugaban en esta intersección de fuerzas cardinal-temporales que representaba el cruce de caminos. La proximidad fonética y la filiación etimológica entre *nepaniuhoc* (en cruz) y *nenepanoa* (copular) revela la asociación conceptual que los mexicas establecían entre ejes que se encontraban (*monamiquih*). Tlazoltéotl, la diosa de la sexualidad y las inmundicias, encarnaba esta convergencia entre lo sucio, lo limpio, lo bello y el erotismo *vid. supra* figura 9.10, p. 295.

## *El carácter “siniestro” de las mocihuaquetzqueh*

Las mujeres muertas en un primer parto tenían un carácter “siniestro”, en el sentido original de la palabra, es decir, se relacionaban con la lateralidad “izquierda”. Basta recordar que los jóvenes guerreros intentaban cortarles el dedo mayor de esa mano y que los brujos *temamacpalihtotique* ambicionaban ese brazo. También eran siniestras en el sentido más inmediato: eran maléficas. Los días en los que supuestamente descendían a la tierra, la gente no salía de su casa por temor de toparse con ellas. El nombre principal que las designa, *mocihuaquetzque*, tam-

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>38</sup> *Códice florentino*, lib. IV, cap. 31.

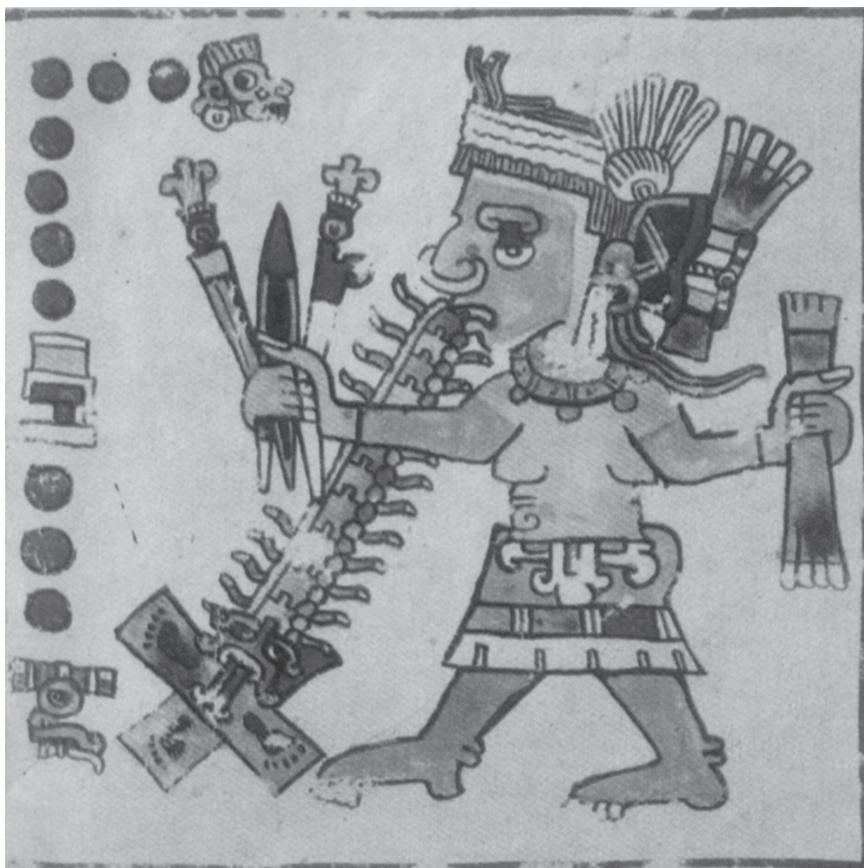


Figura 10.8. *Cihuateteuhitl* en una encrucijada. *Códice Borgia*, lám. 47

bién podría aludir a este aspecto religioso: (*ipan*) *moquetza* puede significar “endiablado”, según el *Vocabulario* de Molina.

Su sacralidad específica podía ser nefasta. Por ejemplo, durante los eclipses o en el momento crítico de la renovación del fuego, a la medianoche, cada 52 años, las mujeres embarazadas eran encerradas en los graneros (*vid. supra*, figura 8.14, p. 273) hasta que regresaba la luz del día. Temían que se volvieran *tzitzimime*, seres maléficos que atormentaban a los humanos si no volviera a salir el sol. Se decía que odiaban a la gente. Cuando se aparecían, quien las había visto

Tlauelilocati, tennecuiliui, ixne- Se volvía loco, se le torcía la boca, cuiliui, matzicolui, icxicopichau, se le torcía la cara, se le doblaba el icximimiqui, momacuecuetza, brazo, se le endurecían los pies, se tenqualacquiiza.<sup>39</sup> paralizaban. Temblaba de las manos, le salía espuma por la boca.

### Brujos y hechiceros

Siguiendo el modelo ejemplar de la diosa Chimalma, que había muerto al dar a luz a Quetzalcóatl, las mujeres que morían en su primer parto adquirían un carácter siniestro-nocturno, dominio de los brujos y hechiceros, en particular de los *temamacpalitotiqueh* (los que bailan con el brazo). Después de haber bajado al sol en el Poniente (Cihuatlampa, lugar de las mujeres) y haberlo entregado a los *micteca* (los moradores del inframundo), ellas se dispersaban y bajaban a la tierra. El crepúsculo era el momento crítico en el que descendían para merodear en los caminos. Las encrucijadas que eran sus lugares de predilección.

Se ensañaban en especial con los niños, pues por traer a uno de ellos a la vida habían encontrado la muerte. En ciertas fechas, se tornaban particularmente agresivas. El día 1-Quíáhuatl (1-Lluvia), los padres amonestaban a sus hijos:

Maca xonquiiza, anmotenamic- No salgas, van a encontrarse con tizque. Ca temo, ca tlalpan aci in ellas. Ya bajan, ya llegan a la tierra Cihuapiltin.<sup>1</sup> las princesas [niñas].

Se edificaban templetes para ellas en las encrucijadas y en general en las calles. En la fecha mencionada, su templo *cihuateucalli* o *cihuateupan* se adornaba con papeles (*amatetehuitl*) y se sacrificaba a “los condenados a muerte por algún delito que estaban en las cárceles”.<sup>2</sup> En la fecha 1-Ozomatli (1-Mono), las *cihuateteuh* agredían a quien se encontraban: “si encontraban a una persona de buen corazón, con un

<sup>39</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. 10.

<sup>1</sup> *Ibid.*, lib. IV, cap. 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, lib. II, cap. 19.

buen *tonal*, de buen aspecto, la lastimaban, decían: lo desearon porque él [o ella] se encontró con las princesas”.<sup>3</sup> Las *mocihuaquetzque* o *cihuapipiltin* eran también conocidas como *cihuateteuh* (de *cihuatetehuatl* o *cihuatehuatl*), es decir, “mujeres con papeles ungidos de hule”.

### *Cihuatetehuatl, cihuateteuh y tzitzimime*

Los que caracterizaron a la *cihuatetehuatl* la vistieron con papeles salpicados de hule, conocidos como *tetehuatl*. Aun cuando se les llamaba *cihuapipiltin*, plural del nombre propio Cihuapilli, que significa “niñas” más que “princesas”, que moraban en la parte Poniente de la casa del sol, es indudable que encarnaban lo siniestro y lo nocturno. Este carácter siniestro-nocturno de las mujeres muertas en su primer parto corresponde a los atributos de ciertas “hechiceras” llamadas *cihuatehuatl* o *cihuatetehuatl* en singular, y *cihuateteuh* en plural.

Estas hechiceras tomaban el aspecto de *cihuatetehuatl* para hacer sus hechizos, como las que utilizó el rey tlattelolca Moquíhuix. Torquemada relata cómo el gobernante tlattelolca aprovechó el potencial ofensivo de estas mujeres para combatir a Axayácatl:

Y a estas horas se iba poniendo el sol y al mismo punto salieron cuatro mujeres hechiceras y brujas, vestidas muy galanamente, las cuales se llamaban *cihuatehuatl*, con unas escobas de popote, que son troncos de yerba muy delgados e iban bailando con ellas. Estas pajas todas habían pasado por la lengua estas mujeres y sacádose sangre con ellas a manera de penitencia que habían hecho en el templo de su dios Huitzilopochtli y en el de *Tlillan*, y pasando por las puertas de los mexicanos quemaron sus escobas, como significando en esto que así habían de ser quemados otro día. Salieron con éstas otras cuatro mujeres (de las que solía haber de amores), e iban dando voces y diciendo: mexicanos, ahora no ha de quedar cosa de vosotros, porque nuestro rey Moquíhuix os ha de asolar y acabar a todos, y esto ha de ser antes que comamos, y a pura navaja y pedernal os hemos de cortar los cuerpos en muy menudas tajadas.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> *Ibid.*, lib. IV, cap. 22.

<sup>4</sup> Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, t. I, p. 246.

Moquíhuix quería movilizar las fuerzas celestiales nocturnas de las *cihuateteuh* contra su oponente mexicana, pero fracasó en su intento.

Torquemada indica que estas mujeres, a las que califica de “brujas” y “hechiceras”, eran *cihuatehuitl*, es decir, que representaban a mujeres muertas en un primer parto. El hecho de que salieran “a la puesta del sol” confirma su identidad como *cihuateteuh*.

### Las *tzitzimime*

Las fuentes recopiladas en el siglo XVI por los frailes españoles no ofrecen una imagen clara de lo que representaban las *tzitzimime* en el imaginario indígena. A veces aparecen como monstruos apocalípticos, de sexo masculino, femenino o andróginos, según las fuentes. En términos generales, esta monstruosidad se relaciona con el vacío, el caos, consecuencia de la muerte del sol, del final del movimiento espacio-temporal u otro cataclismo universal.

La conocida ceremonia del Fuego Nuevo podría ser uno de los casos más claros de la aparición de *tzitzimime*. Cada 52 años se apagaban todos los fuegos de los templos de Anáhuac y a la medianoche se procedía a producir por fricción el fuego joven. Antes de la ceremonia, las mujeres embarazadas eran encerradas en las trojes. Si el movimiento espacio-temporal se detenía, si el sol no volvía a brillar, se temía que estas mujeres preñadas se convertirían en seres devoradores humanos, probablemente asimilados a las *tzitzimime*:

Auh in ootzti, momexaiacatiaia, inmemexaiac quicuiua, yoan cuezcomac quintlaliaia: ipampa mauhcaittoia, iuh mitoaia, quilmach intlaca uel uetzi tlequauitl: no iehoantin tequazque, motequacuepazque.<sup>1</sup>

Y a las mujeres preñadas les ponían máscaras de pencas de maguey, tomaban sus máscaras de penca de maguey y las metían en los graneros, porque temían, se decía, que en caso de que no funcionaran los palos de fuego ellas también se comerían a la gente, se volverían bestias feroces.

<sup>1</sup> *Códice florentino*, lib. VII, cap. 10.



El hecho de que *Mayahuel*, la diosa del maguey, fuera custodiada por una *tzitzimitl* y luego devorada por ella<sup>2</sup> sitúa a estos monstruos en un contexto de fertilidad. Por su parte, la representación de una *tzitzimitl* en la lámina 76 del *Códice magliabechiano* (figura 10.9) no deja dudas sobre el tenor genésico de estos seres si consideramos la serpiente de cascabel que pende entre sus piernas.

Deducimos que las mujeres grávidas que se volvían monstruos telúrico-nocturnos si cesaba el movimiento universal habrían visto frustrada su maternidad.

Las mujeres muertas en un primer parto, llámense *mocihuaquetzqueh*, *ixcuinanme*, *cihuapipiltin*, *tlazolteteuh* o *cihuateteuh*, manifestaban lo sagrado siniestro-nocturno correspondiente a una maternidad mortal. Su agresividad hacia los niños y varones era probablemente una revancha, como lo era también su forma espectral cuando aparecían en caminos y encrucijadas para atemorizar a quienes las veían. Es probable que la Llorona y la Xtabay, fantasmas presentes en el imaginario indígena de hoy, se relacionen de alguna manera con las mujeres muertas en su primer parto.

En cuanto a la apelación *cihuateteuh*, si este vocablo es el plural de *cihuatetehuitl*, los papeles *tetehuitl* que conforman su nombre podrían ser más que simples accesorios votivos y constituir un elemento con valor *ánimico*. Sus imágenes pétreas en el templo *cihuateteuhpan* y en las encrucijadas (*ohmaxac*) eran adornadas periódicamente con papeles ungidos de hule u otros pigmentos. Más que un adorno, estos papeles podrían haber sido una manifestación tangible de su “alma”.<sup>3</sup>

## CONCLUSIÓN

En términos generales, podemos afirmar que el antagonismo bélico de los mexicas, profundamente arraigado en la religión, trascendió los espacios convencionales de la guerra. El campo de batalla, antecámara de la muerte, se convirtió en un inmenso *techcatl*, piedra sacrificial

<sup>2</sup> *Teogonía e historia de los mexicanos por sus pinturas*, ed. de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1979, p. 106-107.

<sup>3</sup> Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 368-395.



Figura 10.9. Tzitzimitl. *Códice magliabechiano*, lám. 76

por la que corría la sangre o donde se cautivaban ofrendas humanas para el *techcatl* del templo. Por otra parte, el hecho de que el acto sexual se considerara un combate erótico entre el varón y la mujer, que la mujer victoriosa consiguiera un prisionero y que el embarazo subsecuente fuera también una guerra con valor sacrificial sugiere que la guerra florida tenía a su vez un matiz erótico.