

# Históricas Digital

Sylvie Peperstraete

“Rosetas de papel, sangre y color negro. La vida, la muerte y sus asociaciones simbólicas en los atuendos de los sacerdotes aztecas”

p. 269-306

*Diálogos con la muerte. Ocho ensayos sobre el deceso humano en Mesoamérica y regiones vecinas*

Roberto Martínez González (coordinador)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas

2022

412 p.

Figuras

(Serie Antropológica 30)

ISBN 978-607-30-6796-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de enero de 2023

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/786/dialogos\\_muerte.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/786/dialogos_muerte.html)

D. R. © 2022. 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



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



ROSETAS DE PAPEL, SANGRE Y COLOR NEGRO  
LA VIDA, LA MUERTE Y SUS ASOCIACIONES SIMBÓLICAS  
EN LOS ATUENDOS DE LOS SACERDOTES AZTECAS\*

SYLVIE PEPPERSTRAETE  
École Pratique des Hautes Études  
Universidad Libre de Bruselas

Más allá de los clichés divulgados desde el siglo XVI y los primeros cronistas coloniales, los sacerdotes indígenas y las funciones que ejercían constituyen un tema de investigación importante, aunque poco estudiado, para quienquiera que se interese por las religiones prehispánicas. La función sacerdotal en su conjunto concierne la relación con el mundo de los dioses que es también, en el México antiguo, el lugar en el que, al abrigo de las miradas de los humanos ordinarios, se desarrollan los procesos de la vida y de la muerte. La presente contribución abordará esta cuestión analizando el simbolismo de los atuendos y atributos usuales de los sacerdotes aztecas, en su relación —seguido, de naturaleza analógica— con la vida, la muerte y las concepciones que se ligan a ellas en el pensamiento mesoamericano.

En Mesoamérica, las vestimentas, los tocados —que comprenden también la pintura corporal, así como el peinado— y los atributos de una persona indican su categoría social, su rango o aun su función. Los materiales en los que fueron realizados y los motivos que los ornan son igualmente significantes y derivan de un simbolismo complejo.<sup>1</sup> Además, las imágenes aztecas, como las de otras culturas mesoamericanas, no eran únicamente estéticas, sino

\* Traducción del francés al español por Roberto Martínez González.

<sup>1</sup> Véase Élodie Dupey García, “The Materiality of Color in the Body Ornammentation of Aztec Gods”, *RES Anthropology and Aesthetics*, n. 65-66, 2015, p. 72-88.

que podían constituir un verdadero lenguaje visual, jugando, por ejemplo, con las maneras en que los atuendos de un personaje son agenciados y combinados los unos con los otros.<sup>2</sup> Este lenguaje, basándose en conceptos y categorías indígenas, transmite un punto de vista *emic* que permite evitar una serie de desvíos inducidos por las lentes de lectura occidentales de los autores coloniales. Bajo esta óptica, interesarse por los pertrechos de los sacerdotes aztecas constituye una manera privilegiada de estudiar a estos especialistas rituales y sus funciones. Recurriendo a la iconografía, a las descripciones del siglo XVI y, ocasionalmente, a los datos arqueológicos, analizaremos, bajo una perspectiva interdisciplinaria, los significados de sus atuendos más comunes, y nos focalizaremos en los aspectos que los ligan a las concepciones que nos interesan aquí.<sup>3</sup>

### *Los atuendos usuales de los sacerdotes aztecas*

En la época colonial, los conquistadores y los misioneros, impresionados, describieron la apariencia descomunal de los sacerdotes indígenas. El color negro que les cubría de pies a cabeza, sus cabellos largos y encrespados o aun sus sienes embarradas de sangre resultante de su autosacrificio son los aspectos que más les chocaron. En el contexto cultural de la Europa cristiana del siglo XVI, esta apariencia fue sin embargo percibida como prueba de un culto demoníaco y fue instrumentada como fines propagandísticos. Hacia 1579, el dominico Diego Durán escribió así, acerca de la pintura corporal con la que se embadurnaban los sacerdotes “hacían un ynguento endemoniado idiondo y mortifero [...] embixados con ello

<sup>2</sup> Véase Loïc Vauzelle, *Tlaloc et Huitzilopochtli: éléments naturels et attributs dans les parures de deux divinités aux XVe et XVIe siècles*, tesis de doctorado, École Pratique des Hautes Études, 2018, p. 28-33.

<sup>3</sup> Estos atuendos son muchas veces polisémicos, pero, en el marco de la presente contribución, no tendremos ocasión de tratar sus múltiples significaciones ni la manera en que pueden asociarse los unos a los otros, pudiendo aludir a las categorías de sacerdotes mencionados en los textos coloniales. Aun cuando sea indispensable tomar estos aspectos en consideración en un estudio global de los sacerdotes aztecas, se trata de un tema más amplio y distinto del que nos ocupa en este capítulo.

era imposible dexar de boluarse bruxos o deminios y ber y hablar al demonio pues debía de ser este ynguenti hecho para el efecto como aquel con que se untan las brujas” mientras que una de las ilustraciones de su manuscrito pone en escena a demonios representados a la manera occidental, a los lados de Tlaloc y Huitzilopochtli.<sup>4</sup>

A estas características reveladas por los autores coloniales hace falta añadir una serie de atuendos y atributos suplementarios, que forman parte de la parafernalia usual de los sacerdotes aztecas (véase figura 1): el chalequillo *xicolli*, la calabaza con tabaco *yetecomatl*, el incensario *tlemaitl* y el bolso de copal *xiquipilli*, los utensilios para el autosacrificio. A continuación, propondré interpretarlos de la siguiente manera:<sup>5</sup>

- 1) La pintura corporal negra, los cabellos enmarañados y la calabaza de tabaco se asocian a la noche y al interior de la tierra, que son ambas opacas y conceptualmente cercanas al mundo divino con el que los especialistas rituales intentan comunicar;<sup>6</sup>
- 2) El chalequillo *xicolli* evoca la carga de servicio que los sacerdotes deben asumir;
- 3) El material utilizado durante los ritos más frecuentes simboliza la actividad ritual en su conjunto: el incensario y la bolsa de copal evocan las ofrendas, mientras los utensilios para el autosacrificio se asocian a las mortificaciones;
- 4) Los colores o los motivos sobre las vestiduras, tal como ciertos ornamentos (las rosetas de papel), indican más

<sup>4</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, v. II, p. 61 y v. I, pl. 30.

<sup>5</sup> Véase también Sylvie Peperstraete, “La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique (II)”, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, n. 122, 2015, p. 5-9.

<sup>6</sup> Este mundo no se entiende sólo como un único lugar, sino como el propio ámbito de las deidades, que incluye todos los lugares y momentos en los que residen los diversos dioses, y que suele ser inaccesible para los seres humanos ordinarios. Por ejemplo, el mundo divino es también el de los muertos, el Mictlán, tal como es también el de los humanos que aún no han nacido.

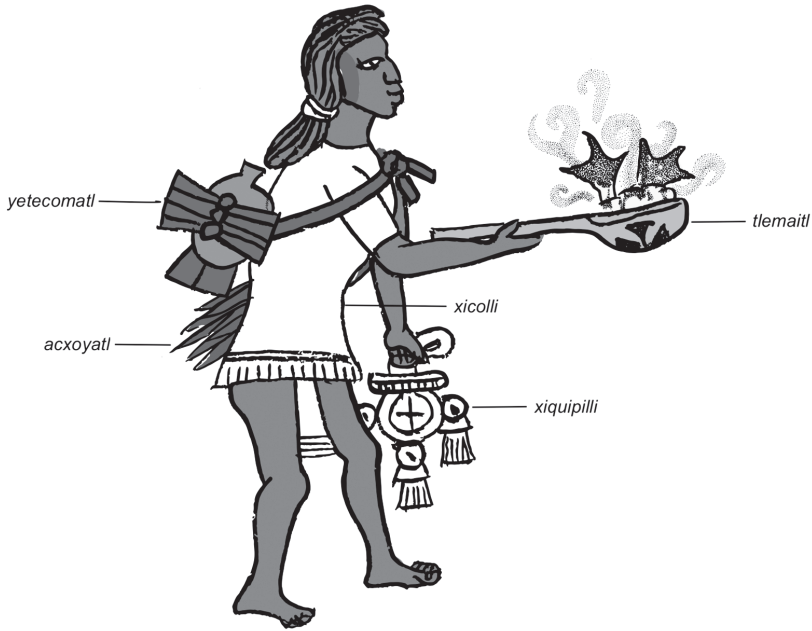


Figura 1. Parafernalia usual de los sacerdotes aztecas.  
*Códice Mendoza*, edición de Frances F. Berdan y Patricia R. Anawalt,  
Los Ángeles, University of California Press, 1992, v. 3, f. 63r  
(detalle del dibujo de Nicolas Latsanopoulos)

específicamente un vínculo más concreto con un dominio o con un dios en particular.

Dos grandes ejes temáticos ligados a las concepciones asociadas a la vida y la muerte se evidencian, y serán desarrolladas en este capítulo. La noche y el interior de la tierra, para empezar, que evocan el color negro, los cabellos enmarañados y la calabaza de tabaco, aluden al mundo de los dioses y a la ininteligibilidad de ese lugar en el que se desarrollan los procesos de vida y muerte, es decir, los destinos de cualquier entidad que viva en la superficie terrestre, desde antes de su nacimiento hasta lo que ocurre después de su muerte. El humo producido por la ofrenda de copal también posee en parte este simbolismo. El segundo eje es aquel del sacrificio,

y más largamente el de la ofrenda y el ritual. La sangre sobre las sienes, los instrumentos de autosacrificio y las rosetas de papel están estrechamente ligados a la muerte, la mayor parte del tiempo sacrificial, en el marco de los ritos. Estos dos ejes no constituyen categorías estancadas; por el contrario, haremos ver el hecho de que se comunican frecuentemente el uno con el otro. Así, por ejemplo, la práctica del autosacrificio tenía lugar seguido por la noche.

#### MUNDO DIVINO Y OSCURIDAD: LA NOCHE Y EL INTERIOR DE LA TIERRA

La pintura corporal negra y los cabellos largos y encrespados son las características visuales más comúnmente asociadas a los sacerdotes en Mesoamérica, desde fechas muy anteriores a los aztecas.<sup>7</sup> La calabaza, aunque menos sistemáticamente presente, también forma parte de los atributos frecuentes de los especialistas rituales mesoamericanos, y pertenece a la misma red de analogías que el color negro y los cabellos enmarañados.

Comencemos con el color negro, que seguido en los manuscritos es suficiente para identificar a los sacerdotes, aun cuando estos no estén vestidos más que con un simple paño.<sup>8</sup> Se trata de su color usual cuando no son representados como *ixiptlahuan*, es decir, como personificaciones de divinidades. Según los múltiples contextos en los que se le encuentra, este color no parece estar ligado a una categoría específica de sacerdote ni a una función en particular. Textos e iconografía muestran en cambio que los portadores de este color están, de manera general, involucrados en una actividad ritual. Por ejemplo, en las imágenes con varios sacerdotes actuando en un rito, a menudo en las fiestas de las veintenas, es frecuente que todos los oficiantes, desde el más importante hasta

<sup>7</sup> Véanse, por ejemplo, los sacerdotes de las pinturas de Las Higueras (Costa del Golfo), que se remontan al final de la época clásica: Sara Ladrón de Guevara, "Las Higueras", *Arqueología Mexicana*, especial n. 22, 2006, p. 50-51.

<sup>8</sup> Élodie Dupey García, *Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (XIVe-XVIIe siècles)*, tesis de doctorado, École Pratique des Hautes Études, 2010, p. 448-449.

el más pequeño, estén untados de color negro.<sup>9</sup> De hecho, esta práctica empezaba desde el aprendizaje de los ministros del culto.<sup>10</sup>

Veremos que, en el plano simbólico, existe una relación analógica entre el color negro y el mundo de los dioses. Ahora bien, el color negro alude a la ininteligibilidad de lo divino. Los humanos ordinarios no pueden totalmente entender a los dioses y su mundo. Por consiguiente, por analogía, se describe éste último como un lugar negro, sombrío, lleno de humo y de bruma, pues estos elementos impiden ver correctamente. En el mundo tal como los humanos lo perciben, la noche, siendo oscura, es lógicamente el “momento de los dioses” más que el día, mientras que el interior de la tierra forma parte de los lugares que están más estrechamente ligados a las divinidades.

### *La ininteligibilidad de lo divino*

Numerosos mitos mesoamericanos evocan el tema de la separación entre los dioses y los humanos, que tiene como consecuencia lógica la imposibilidad de contemplar lo divino de manera directa.<sup>11</sup> El *Popol Vuh*<sup>12</sup> aporta una versión elocuente cuando narra que los ancestros de los mayas quichés eran inicialmente capaces de “comprender todo perfectamente, contemplaban las cuatro direcciones del cielo las cuatro esquinas de la tierra” pero que esto no fue del agrado de sus creadores. Éstos decretaron que era necesario que la vista de los quichés “no alcance más que lo que está cerca, que no vean más que

<sup>9</sup> Por ejemplo, *Códice borbónico. El libro del ciuacoatl*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pl. 24-34.

<sup>10</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, University of Utah Press, 1950-1982, v. III, p. 61; Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 59-60; *Códice Mendoza...*, f. 61r.

<sup>11</sup> Para un análisis a profundidad de estos mitos, véase Guilhem Olivier, “Occulter les dieux et révéler les rois: les paquets sacrés dans les rituels d’introduction mexicas”, *Montrer/Occulter. Visibilité et contextes rituels*, *Cahiers d’Anthropologie Sociale*, n. 11, 2015, p. 55.

<sup>12</sup> *Popol Vuh. The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*, traducción de Dennis Tedlock, Nueva York, Simon & Schuster, 1996, p. 147-148.

una pequeña parte de la superficie de la tierra. [...] No deben ser nuestros iguales”. Y los dioses les soplaron bruma delante de sus ojos, lo que les nubló la vista y los restringió a lo que estaba cerca de ellos...

De manera más general, es toda la visión del mundo de las culturas mexicanas prehispánicas la que se funda sobre la imposibilidad de conocer completamente el universo y la manera en que éste funciona.<sup>13</sup> Los mortales no pueden tener más que un entendimiento limitado y, por este hecho, entre otras cosas, los dioses les son usualmente invisibles y no se manifiestan ante ellos más que de manera indirecta. Entonces, ¿cómo describir y representar lo que no se puede ver ni tocar? Los sistemas de pensamiento del México antiguo recurren comúnmente a analogías y metáforas, que permiten comprender y experimentar unas cosas en términos de otras. Se trata de un proceso cognitivo aparte, entero, que no se limita a la lengua, sino que puede también, por ejemplo, expresarse a través de la iconografía.<sup>14</sup> Un cierto número de fenómenos naturales o de objetos y técnicas procedentes de la vida cotidiana son así movilizados para describir a los dioses prehispánicos. Tezcatlipoca era, por ejemplo, calificado de “invisible como la noche”.<sup>15</sup> De hecho, la ininteligibilidad del mundo divino era principalmente expresada con apoyo en analogías y metáforas, tanto verbales como visuales, vinculándose a la noción de oscuridad o de opacidad, esta era concebida como una falta de claridad o como algo que impedía ver correctamente.<sup>16</sup>

### *El color negro*

El pensamiento prehispánico, pues, recurre voluntariamente a la analogía. Existe así un vínculo fuerte entre lo divino, caracterizado como ininteligible por lo tanto oscuro y opaco para el ser humano,

<sup>13</sup> Véase, sobre este tema, Marie-Noëlle Chamoux, “Los lugares de la oscuridad, epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos”, *Revista de Antropología*, n. 59-1, 2016, p. 33-72.

<sup>14</sup> Sobre la metáfora como proceso cognitivo, véase George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

<sup>15</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. III, p. 11.

<sup>16</sup> Chamoux, “Los lugares de la oscuridad...”, p. 37-38.





y el color negro que, en náhuatl, connota la ausencia de luz y la falta total de claridad.<sup>17</sup> La negritud es por cierto ocasionalmente expresada a través de la raíz *teo-* que proviene de *teotl* “dios”, como en el caso de la piedra negra *teotetl* o de los pájaros con plumas oscuras *teotzinitzcan*, *teoquechol* y *teotzanatl*.<sup>18</sup> Es el color de lo “no humano” por excelencia.

Es creíblemente la razón por la cual la pintura corporal negra estaba estrechamente asociada a la función sacerdotal, aun cuando ésta sólo fuera ejercida de manera temporal. Ella acercaba a los sacerdotes a sus divinidades patronas Quetzalcoatl y Tlaloc, igualmente cubiertas de negro, pero también, más generalmente, la pintura negra reducía la distancia con el mundo de los dioses, con el objetivo de facilitar el contacto, incluso tal vez de identificarse con las divinidades y de apropiarse de sus atributos nocturnos permitiendo la circulación entre los diferentes mundos.<sup>19</sup> El color negro, en el pensamiento azteca, no es un color “humano”, es por ello que los personajes que debían alcanzar el mundo no humano revestían este color.<sup>20</sup>

Muy lógicamente, el lenguaje ritual hace continua referencia a la negritud. Hay, para empezar, los lugares oscuros que constituían los espacios privilegiados para los ritos en su calidad de “puntos de acceso” al mundo divino. Los topónimos que evocan el color negro se asocian así seguido a sitios sagrados; se trata de abrigos rocosos, de grutas o de fuentes. Pudiendo ser calificados de Tlillan

<sup>17</sup> Élodie Dupey García, *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, p. 80; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 329-332, 335, 339-340. Véase también Hermann Beyer, “El color negro en el simbolismo de los antiguos mexicanos”, *El México antiguo*, n. 10, 1965 [1921], p. 471-475.

<sup>18</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial, 1992, p. 203.

<sup>19</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 329-330, 339-340; Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 289.

<sup>20</sup> José Contel y Katarzyna Mikulska, “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’. Ensayo sobre *tlamacazqui*: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio?”, en *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, José Contel y Katarzyna Mikulska (coords.), Varsovia, Museo de Historia del Movimiento Popular Polaco, 2011, p. 48.

“lugar de la negritud”, estos estaban conceptualmente ligados al cielo nocturno, al interior de la tierra y al mundo divino. Los especialistas rituales los consideraban como espacios liminales que daban acceso al mundo sobrenatural.<sup>21</sup> En efecto, en esta parte oscura del universo en donde se encontraban los dioses, los muertos y los humanos aún por nacer, penetraban también los individuos dotados de conocimientos y competencias específicas. Aun si los contextos de enunciación muestran claramente que *teotl*, “dios”, no era un término únicamente ligado al mundo oscuro, es por esta parte del universo que los sacerdotes abordaban el mundo divino pues es ésta la que constituye la “puerta”, el “puente” que une los dos espacios.<sup>22</sup> Estos individuos eran capaces de ver a pesar de la oscuridad o la nebulosidad, siguiendo una idea que ha perdurado hasta nuestros días; como lo dice don Ángel, ritualista nahua actual, “nosotros vemos en la noche como si fuera de día, para nosotros no existe la oscuridad”.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Maarten Jansen, “Una mirada al interior del templo de Cihuacóatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica”, en *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México, Zinacantepec*, Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt y Xavier Noguez (coords.), El Colegio Mexiquense/Katholische Universität Eichstätt, 2002, p. 306; Stan Declercq, “Tlilhan o el ‘Lugar de la negrura’, un espacio sagrado del paisaje ritual mesoamericano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 51, 2016, p. 74, 96. Véase por ejemplo Tlilhua en la *Historia Tolteca-Chichimeca*, edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1976, p. 185, f. 28r, o el manantial Tlilatl que Bernardino de Sahagún en *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel M. Garibay K., México, Porrúa, 1969, v. II, p. 284 y v. I, p. 62, traduce como “agua negra”. De manera sugerente, en su diccionario, Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, En casa de Antonio de Spinosa, 1571, traduce *tlilatl* como “hondura o abismo de agua profunda”.

<sup>22</sup> Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad de Varsovia, 2008, p. 375; Katarzyna Mikulska, *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/Universidad de Varsovia, 2015, p. 464.

<sup>23</sup> Laura Romero, “Pueblo diurno, pueblo nocturno: las nociones nahuas sobre la noche y la oscuridad”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 126.

La noche es en efecto, también, una metáfora usual para expresar el concepto de oscuridad y, por lo mismo, de ininteligibilidad propia de los dioses; en el vocabulario náhuatl, la noche no se opone tanto al día como a la aparición o a la visibilidad —por ejemplo, *neci* que significa “mostrarse” o “aparecer” igualmente remite al amanecer— mientras que de una persona que se encuentra en Mictlán, “lugar de los muertos” y también de los dioses, se dice que está “en la noche”.<sup>24</sup> La noche constituía por consecuencia un momento privilegiado para la actividad ritual pues las tinieblas que ella instaura facilitaban el acercamiento con los dioses. Las fuentes escritas de inicios del periodo colonial subrayan la importancia de la noche, momento en el que la frontera entre los mundos humano y divino se vuelve fluida y permeable, en las actividades de los sacerdotes. Éstos debían estar en vela, tocar los caracoles, incensar, bañarse en agua fría, sangrarse... en plena noche.<sup>25</sup> La iconografía confirma este vínculo estrecho entre la noche y la actividad ritual, simbolizada por el material que servía para el autosacrificio.<sup>26</sup> Todavía en 1537, Andrés Mixcóatl, juzgado por la Inquisición por brujería, hacía “encantamientos” en la noche para atraer la lluvia, y dijo que “soñaba que el diablo le hablaba y le decía ‘haz esto y lo otro’”.<sup>27</sup> Por último, en algunas comunidades actuales, la noche ha conservado su relación con las actividades rituales, como en la Sierra Norte de Puebla (México) donde, para

<sup>24</sup> Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana...*, traduce *neci* por “parecer ante otros o descubrirme a los que no me hallauan” y *tlaneci* por “hazer claridad o amanecer”. Sobre el Mictlán, véase por ejemplo Sahagún, *Florentine Codex...*, v. VI, p. 154. Véase Chamoux, “Los lugares de la oscuridad...”, p. 38-39.

<sup>25</sup> Por ejemplo, Sahagún, *Florentine Codex...*, v. III, p. 63. Véanse también las imágenes mostrando las actividades nocturnas de los sacerdotes en el *Códice Mendoza*, f. 63r.

<sup>26</sup> Por ejemplo, el glifo de la noche se encuentra seguido asociado a dos espigas de autosacrificio ensangrentadas: Vauzelle, *Tlaloc et Huitzilopochtli...*, p. 711.

<sup>27</sup> *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, edición de Luis González Obregón, México, Archivo General de la Nación, 1912, p. 75, citado por Katarzyna Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’ en el Códice borbónico y otros manuscritos religiosos: signos de bolas de zacate y de la noche”, en *Entre el arte y el ritual. Las manifestaciones artísticas en México pre-colonial y colonial, y sus supervivencias actuales*, Katarzyna Szoblik (coord.), Varsovia-Torun, Instituto Polaco de Investigación de Arte Mundial/Editorial Tako, 2015, p. 57.

los especialistas rituales, “noche es otro tiempo, noche es tiempo del trabajo (en el inframundo), noche es tiempo de ir allá, noche es tiempo de allá”.<sup>28</sup>

Día y noche, sin embargo, se interpenetran en el pensamiento mesoamericano, y sucedía que actividades típicamente nocturnas tuvieran lugar durante el día; éstas entonces se acompañaban de dispositivos que permitían a los protagonistas entrar o salir de estos rituales calificados como nocturnos.<sup>29</sup> Así, mientras varios ritos se desarrollaban en pleno día, se presentaban seguido características que evocaban la noche, como precisamente el color negro con el que los sacerdotes se embadurnaban —ésta era, por cierto, aplicada al alba para quitarla a la media noche—.<sup>30</sup> Se trataba de traslapar el mundo de la noche, y de los dioses, en los ritos que tenían lugar durante el día.

### *Fuego, humo, bruma y nubes*

La materia de la que está hecho el color negro con el que se cubrían los sacerdotes era, también ésta, altamente significativa. Los textos coloniales la describen como preparado cotidianamente, la mayor parte del tiempo a partir del negro de humo, es decir, tizne.<sup>31</sup> Metafóricamente, el tizne evocaba tanto al fuego y a la luz que lo produce como a la oscuridad,<sup>32</sup> al humo, a la bruma y a las nubes, y por extensión a la idea de la lluvia y de la fertilidad.<sup>33</sup> También estos elementos presentan una serie de analogías con los conceptos ligados al mundo divino. Además, los encontramos en uno de los

<sup>28</sup> Tim J. Knab, “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 21, 1991, p. 31-57, p. 50.

<sup>29</sup> Jacques Galinier y Aurore Monod Becquelin, “Prólogo”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 7-8.

<sup>30</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. II, p. 205.

<sup>31</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 60; Sahagún, *Florentine Codex...*, v. II, p. 219; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 329.

<sup>32</sup> Dupey García, *Les couleurs...*, p. 450-452.

<sup>33</sup> Vauzelle, *Tlaloc et Huitzilopochtli...*, p. 623-627.

ritos más comunes, la “ofrenda de fuego”, efectuado con ayuda de utensilios que forman parte de los atributos característicos de los sacerdotes; el *xiquipilli* o saco de copal —un término genérico para designar resinas aromáticas procedentes de árboles diferentes—<sup>34</sup> y el incensario portátil *tlemaitl* (figura 1).

Comencemos por el humo, la bruma y las nubes. El léxico náhuatl es una vez más elocuente puesto que la palabra *poctli*, “humo”, entra en la composición de muchas formas verbales que conllevan el sentido de “hacer desaparecer algo”, como en *poyahua* que alude al anochecer.<sup>35</sup> Cuanto a la oscuridad que reina sobre Mictlán, el “lugar de los muertos”, ésta es precisamente explicada por la presencia de humo, que no puede escapar por la falta de chimenea.<sup>36</sup> Existe no obstante también una relación analógica entre el mundo divino y la bruma o las nubes, que no son ni negras ni oscuras, sino más bien, blancas o grises. Ésta se justifica por el hecho de que el concepto de ininteligibilidad engloba al de confuso o nebuloso,<sup>37</sup> pues las nubes como la bruma son opacas y confusas para la vista.<sup>38</sup> Se trata, de nuevo, de significar que los espacios propios a las divinidades son inaccesibles a los humanos. Expresiones como “lugar de bruma, lugar de humo” o “lugar de nubes, lugar de bruma”<sup>39</sup> son frecuentemente utilizadas para designar al Otro Mundo.<sup>40</sup> Esta percepción del más allá como un lugar oscuro y brumoso está todavía vigente en algunas poblaciones actuales.<sup>41</sup>

En la iconografía, los vínculos entre humo, nubes y bruma son muy frecuentes.<sup>42</sup> En algunas láminas de códices, el humo que emana de un incensario es así representado de manera muy

<sup>34</sup> Aurora Montúfar López, “Copal, humo aromático de tradición ritual me-soamericana”, *Arqueología Mexicana*, n. 135, 2015, p. 64-65.

<sup>35</sup> Véase también Dupey García, *Les couleurs...*, p. 289, 292.

<sup>36</sup> “Un lugar en el que no hay salida para el humo, un lugar sin chimenea”, Sahagún, *Florentine Codex...*, v. VI, p. 21, 152. Véase Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 347; Dupey García, *Les couleurs...*, p. 102.

<sup>37</sup> Chamoux, “Los lugares de la oscuridad...”, p. 38.

<sup>38</sup> Dupey García, *Color y cosmovisión...*, p. 81.

<sup>39</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. VI, p. 63, 244.

<sup>40</sup> Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 347.

<sup>41</sup> Knab, “Geografía del inframundo”, p. 32, 37.

<sup>42</sup> Mikulska, *Tejiendo destinos...*, p. 468.

similar a la bruma y a las nubes asociadas al dios de la lluvia Tlaloc (véanse láminas 1a y 1b). Ahí se observa la presencia de “ojos estelares”. Además, estos elementos son figurados de manera sinuosa, evocando gráficamente el movimiento y la capacidad que tiene la “materia divina” de circular y de comunicar entre las diferentes realidades espacio-temporales.<sup>43</sup> Estos juegos visuales dirigidos a borrar la frontera entre los referentes reflejan la existencia de un concepto metafórico; lo que es sinuoso, vaporoso, humeante y oscuro u opaco es considerado como semejante al mundo divino.

Vayamos ahora al fuego. Tal como el humo que éste producía, él ocupaba un importante lugar en la vida ritual mesoamericana y, notablemente, servía como vector de comunicación con los dioses. En las culturas del México antiguo, la socialización divina emula la de los humanos; pero, en razón de la naturaleza particular de los dioses, los especialistas rituales deben utilizar un lenguaje y medios diferentes de los empleados cuando se dirigen al común de los mortales.<sup>44</sup> ¿Cómo lograr franquear la frontera que separa los dos mundos? Además de la elección de lugares y momentos considerados como liminales, los ritualistas privilegian los intercambios basados en la ofrenda de elementos inmateriales, así como el recurso de medios que implican una transformación ontológica de lo que es ofrecido, como es precisamente el fuego —purifica, renueva y sobre todo transforma, como bien lo muestran los mitos—,<sup>45</sup> lo que justifica su importante presencia en los ritos de iniciación o de paso<sup>46</sup> —o, incluso, en los sacrificios.

Esta es la razón por la que, en la iconografía, entre los atributos más comunes de los sacerdotes, figura el *xiquipilli* o bolsa

<sup>43</sup> Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’...”, p. 60-61.

<sup>44</sup> Roberto Martínez González, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p’urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, p. 168-169.

<sup>45</sup> Michel Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, p. 256-257.

<sup>46</sup> Claire Billard, *Le Vieux Dieu. Vies et morts d’une divinité ignée sur les Hauts Plateaux mexicains. Étude diachronique de l’iconographie et de la symbolique d’une entité préhispanique par une approche comparée des sources archéologiques, ethnohistoriques et ethnographiques*, tesis de doctorado, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2015, p. 144-147, 169.

de copal, que simboliza la actividad sacerdotal en Mesoamérica desde una época muy anterior a los aztecas.<sup>47</sup> Uno de los ritos más frecuentes era el incensado u “ofrenda de fuego”, que consistía en hacer quemar copal con ayuda de un incensario portátil o *tlemaitl* “mano de fuego”, cómo se observa frecuentemente en el contexto arqueológico ritual.<sup>48</sup> Este gesto se encuentra tan difundido en la iconografía que evoca a la ofrenda en general, incluso a la actividad ritual en su sentido más amplio. Más que a un rito efectuado en un contexto bien definido.<sup>49</sup> La ofrenda de fuego era cotidiana y, en los templos, marcaba las subdivisiones del día y la noche.<sup>50</sup> Ahora, el humo que ésta producía, una materia extraña que subía por los aires de manera sinuosa y luego se desvanecía, era considerado como “material divino”, siendo oscuro e impalpable. En este sentido, se comparan las similitudes gráficas entre las representaciones del humo que sale de un incensario y las fuerzas divinas que escapan de un paquete sagrado, en el *Códice Borgia* (véase lámina 2). El humo era pues percibido como un medio de comunicación con el ámbito divino, al cual éste podía acceder e, incluso, llevar mensajes.<sup>51</sup> Así, el sacerdote que ofrecía copal a una

<sup>47</sup> Vemos varios ejemplos en Teotihuacán, es decir, cerca de 1 000 años antes, véase por ejemplo *Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the Murals of Teotihuacan*, Kathleen Berrin (coord.), San Francisco, The Fine Arts Museum, 1988, pl. 34.

<sup>48</sup> *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, Leonardo López Luján (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Museo del Templo Mayor, 2010; Billard, *Le Vieux Dieu...*, p. 337.

<sup>49</sup> Michael E. Smith, “Domestic Ritual at Aztec Provincial Sites in Morelos”, en *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*, Patricia Plunket (coord.), Los Ángeles, The Cotsen Institute of Archaeology/University of California Los Angeles, 2002, p. 99; Mikulska, *Tejiendo destinos...*, p. 376.

<sup>50</sup> Leonardo López Luján, “La ‘ofrenda de fuego’: sus protagonistas y sus escenarios”, en *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, Leonardo López Luján (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Museo del Templo Mayor, 2010; Billard, *Le Vieux Dieu...*, p. 133.

<sup>51</sup> María del Carmen Herrera, “Valores metafóricos de po:c-tli ‘humo’ en los antropónimos nahuas”, en *La metáfora en Mesoamérica*, Mercedes Montes de Oca Vega (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 108, 111, 113; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 400;

divinidad levantaba su incensario tan alto como podía, pedía que sus demandas se levantaran al cielo como lo hacía el humo.<sup>52</sup> Una analogía era, por cierto, establecida entre la palabra, producto del calor corporal, y el humo, producto del fuego.<sup>53</sup> Guilhem Olivier también ha reportado las similitudes gráficas, en los manuscritos, entre las volutas de la palabra y las volutas de fuego.<sup>54</sup>

Otro aspecto muy importante en la ofrenda de fuego era el fuerte olor que se desprendía del humo; el verbo náhuatl *popochuia* significa, por cierto, tanto “producir fuego” como “perfumar”.<sup>55</sup> Y, de hecho, los dioses mesoamericanos apreciaban los olores, otro elemento igualmente invisible e impalpable del que ellos se nutrían,<sup>56</sup> el copal siendo precisamente el alimento divino por excelencia.<sup>57</sup> Además de éste, otras materias que podían ser quemadas, como el hule o la hierba *yauhtli* (*Tagetes lucida*, que en temporada de lluvias produce una flor muy olorosa),<sup>58</sup> producían humos con colores y olores diversos, que se utilizaban en contextos distintos y, sin duda, con fines igualmente variados.<sup>59</sup> Se podía así, por ejemplo, crear bruma y nubes con ciertos humos, durante los ritos de petición de lluvia.<sup>60</sup> Aquel que incienso produce humo como

Dupey García, *Les couleurs...*, p. 411; Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’...”, p. 57-58.

<sup>52</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 51-52; Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’...”, p. 57.

<sup>53</sup> Herrera, “Valores metafóricos de po:c-tli...”, p. 110.

<sup>54</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 400.

<sup>55</sup> Herrera, “Valores metafóricos de po:c-tli...”, p. 107, 109-110.

<sup>56</sup> Sobre los alimentos ligeros de los dioses y las ofrendas como medios de comunicación, véase López Austin, *Los mitos del tlacuache...*, p. 179.

<sup>57</sup> Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 35, 2004, p. 146-147; Billard, *Le Vieux Dieu...*, p. 411. Véase también *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*, Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos (coords.), México, Fondo de Cultura Económica, 2020.

<sup>58</sup> Naoli Victoria Lona, “El copal en las ofrendas del Templo Mayor”, *Arqueología Mexicana*, n. 67, 2004, p. 67-68.

<sup>59</sup> Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe/Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 328.

<sup>60</sup> Doris Heyden, “La sangre del árbol: el copal y las resinas en el ritual mexicano”, en *Códices y documentos sobre México, segundo simposio*, Salvador Rueda



Tlaloc produce nubes; en el *Códice florentino* el dios de la lluvia es llamado *tlamacazqui tlalocatecuhtli, yiauhoe, copalloe*, es decir, “el que ofrece, señor de Tlalocan, amo del yauhtli, señor del copal”.<sup>61</sup> No hay que admirarse, entonces, de este otro pasaje del mismo códice, que dice que los tlaloque son semejantes a los sacerdotes: como bien lo han señalado José Contel y Katarzyna Mikulska, los unos y los otros se confunden de verdad.<sup>62</sup>

Resumamos nuestras proposiciones. En la iconografía, los sacerdotes tienen habitualmente el cuerpo ennegrecido cuando no personifican a una divinidad en particular. Este color era habitualmente fabricado a partir de tizne, que evoca el fuego, el humo, la noche, la oscuridad, pero también las nubes y la bruma. Este color estaba estrechamente ligado a la actividad ritual y, sin duda para beneficiarse de sus cualidades “nocturnas”, era portado durante el día. Este tono acercaba a los sacerdotes a ese mundo divino con el que intentaban establecer contacto, y tal vez darles a ellos la capacidad de circular entre los dos universos, lo cual no puede hacer el común de los mortales. El color negro, en el pensamiento azteca, no es un color “humano”, es por ello que las personas encargadas de comunicar con lo divino lo portaban. Fuego y humo jugaban igualmente un rol clave en la vida ritual mesoamericana como vectores de comunicación con el mundo divino, lo cual explica la frecuencia, en la iconografía, de sacerdotes dotados del equipo necesarios para la “ofrenda de fuego” —el bolso de copal *xiquipilli*, y el incensario portátil.

### *Los cabellos largos y enmarañados*

Los cabellos largos y enmarañados que portaban ciertos sacerdotes, llamados precisamente *papahuaque*, “melenuados”,<sup>63</sup> participaban

Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, v. II, p. 247-248; Limón, *El fuego sagrado...*, p. 332; Vauzelle, *Tlaloc et Huitzilopochtli...*, p. 629-630.

<sup>61</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. VI, p. 35.

<sup>62</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. III, p. 45; Contel y Mikulska, “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’...”, p. 57.

<sup>63</sup> La palabra deriva de *papatli*, que significa según el diccionario de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, “los cabellos enmarañados de los sa-

igualmente de esta tentativa de aproximarse al mundo invisible de los dioses. Visualmente impresionante, esta cabellera es la primera cosa que Durán menciona en su descripción de los sacerdotes aztecas; explica que ellos se dejaban crecer los cabellos cuando entraban en función y no los cortaban ni lavaban nunca más, a menos que justamente dejaran el cargo sacerdotal.<sup>64</sup> Se los ataban habitualmente con un listón blanco, tal como se ve en numerosas imágenes.<sup>65</sup>

Estos cabellos estaban además embarrados de color negro, tal como el resto del cuerpo, y también de sangre del autosacrificio, lo cual los hacía imposibles de desenmarañar. Siguiendo de nuevo a Durán, en razón de la humedad proveniente de la pintura negra, a veces había en ellos plantas que crecían, y López de Gómara añade que estaban poblados de piojos y de otros insectos.<sup>66</sup> Esto equivale a decir que las cabelleras de los *papahuaque* eran, de hecho, similares a las que se observan en algunas de las imágenes que representan a las deidades telúricas, nocturnas y/o relacionadas con la muerte (véase figura 2). Esta iconografía se asocia sin duda a un mito bien conocido, en el cual los cabellos de la divinidad terrestre devinieron en plantas.<sup>67</sup> Como todo lo que atañe al inframundo, ellos eran enmarañados, desordenados y sinuosos.<sup>68</sup>

cerdotes” —en el periodo colonial, se trata de uno de los términos más utilizados por los cronistas para designar a los sacerdotes, aunque en época prehispánica éste probablemente tuvo un sentido más restringido y estaba reservado a los sacerdotes que ocupaban las funciones más importantes—. Véase Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 363; Contel y Mikulska, “Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’...”, p. 37; Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’...”, p. 41-42, 44-45; Peperstraete, “La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique...”, p. 6.

<sup>64</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 60.

<sup>65</sup> Véase por ejemplo la figura 1, o Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, pl. 8, 12, 15, 22, 23, *passim*.

<sup>66</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 60; Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, edición de Jorge Gurría Lacroix, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 422.

<sup>67</sup> “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI<sup>e</sup> siècle”, edición de Édouard de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle série n. 2, 1905, p. 28-29; Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’...”, p. 34.

<sup>68</sup> Cecelia F. Klein, “Woven Heaven, Tangled Earth: A Weaver’s Paradigm of the Mesoamerican Cosmos”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, n. 385, 1982, p. 7-10.



Figura 2. Los cabellos enmarañados  
y poblados de insectos de la diosa de la tierra.  
Daniel Díaz, “Tlaltecuhтли”, *Arqueología Mexicana*, n. 100, 2009, p. 19

Los cabellos largos y enmarañados, a veces cubiertos de plantas e insectos, evocan tal como el color negro al mundo invisible de los dioses, por la vía esta vez de una analogía con el interior de la tierra, y más específicamente, con la oscuridad que en él reina. Como la noche en efecto, las profundidades terrestres están caracterizadas por una ausencia total de luz —de suerte que el mundo divino, el cielo nocturno, el interior de la tierra—,<sup>69</sup> pero también

<sup>69</sup> Eduard Seler, *Comentarios al código Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, v. I, p. 115; Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, 1987, p. 69; Nathalie Ragot, “Ritos nocturnos y nacimiento del sol entre los aztecas”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 82.

las cavidades llenas de agua,<sup>70</sup> eran conceptualmente cercanos, en razón de sus propiedades opacas. “El agua, la caverna” o “en el agua, en la cueva, en el lugar de los muertos”<sup>71</sup> son así expresiones que designan a la vez el más allá y un espacio celeste y nocturno.<sup>72</sup> Estas metáforas son igualmente explícitas en la iconografía: los manuscritos pictográficos están llenos de ejemplos en los que el cielo nocturno, el interior de la tierra y el agua son figurados de manera similar,<sup>73</sup> con una superficie oscura y “ojos estelares”<sup>74</sup> (véanse láminas 3a y 3b). También puede ser el caso del interior de los templos —espacios oscuros y reservados a los dioses y sus sacerdotes—. <sup>75</sup> Se trata de un lugar en cuyo seno, en la oscuridad total, se desarrollan los procesos de vida y de muerte, tan invisibles para los seres humanos como los dioses mismos.<sup>76</sup>

Iconográficamente, se representaban también las cabelleras enmarañadas de los sacerdotes y las divinidades telúricas de manera similar al cielo nocturno, o a las bolas de hierba seca *zacatapayolli* en las que se clavaban las espinas del autosacrificio y cuya superficie, precisamente, simbolizaba la superficie terrestre “frontera” entre los dos mundos,<sup>77</sup> reforzando la idea según la cual los *papahuaque* tenían la capacidad de pasar de uno a otro lado (véase figura 3).

<sup>70</sup> Mikulska, *Tejiendo destinos...*, p. 464-465; Declercq, “Tlillan...”, p. 69.

<sup>71</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. VI, p. 136, 195, *passim*.

<sup>72</sup> Mikulska, *Tejiendo destinos...*, p. 464.

<sup>73</sup> Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 164; Ragot, “Ritos nocturnos...”, p. 82.

<sup>74</sup> Los “ojos estelares” son glifos que remiten al cielo nocturno, pero que denotan también la oscuridad en general, véase Eduard Seler, *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 y Londres, T. and A. Constable, 1901-1902, p. 12.

<sup>75</sup> Por ejemplo en el *Códice Borgia...*, pl. 34, 35, 42. Quisiera agradecer aquí a el o la lector(a) anónimo(a) de este capítulo, quien hizo esta valiosa sugerencia.

<sup>76</sup> Chamoux, “Los lugares de la oscuridad...”, p. 65.

<sup>77</sup> Contel y Mikulska, “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’...”, p. 38; Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’...”, p. 34, 48-49. Sobre los *zacatapayolli*, véase Guilhem Olivier, “El simbolismo de las espinas y del zacate en el México central posclásico”, en *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (eds.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 407-424.



Figura 3. Escultura del Museo Nacional de Antropología en la que la cabellera es representada de manera similar a la superficie de un *zacatapayolli*. Katarzyna Mikulska, “Las ‘metáforas visuales’ en el Códice Borbónico y otros manuscritos religiosos: signos de bolas de zacate y de la noche”, en *Entre el arte y el ritual. Las manifestaciones artísticas en México pre-colonial y colonial, y sus supervivencias actuales*, Katarzyna Szoblik (coord.), Varsovia-Torun, Instituto Polaco de Investigación de Arte Mundial/Editorial Tako, 2015, p. 43, fig. 8c.

El interior de la tierra, como la noche, evoca pues de manera analógica el ámbito divino y en consecuencia también el de los procesos de vida y muerte. Los largos cabellos enmarañados de los sacerdotes, siendo similares a los de las deidades telúricas, los acercaban a ese mundo de las deidades. El hecho de que, según Sahagún, ciertas deidades telúricas, entre las que se debe incluir a Tlaloc y los tlaloque, “se parecen a los ministros de los ídolos que traen cabellos largos” es muy sugerente a este respecto, pues ello parece confirmar que esta colusión era buscada.<sup>78</sup>

<sup>78</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 297. Véase también la ambigüedad, probablemente voluntaria, del término *tamacazqui* (“aquel que da” o “proveedor”), que puede designar tanto a Tlaloc como a un sacerdote, Contel y Mikulska, “Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’...”, p. 57.

### *La calabaza de tabaco*

En fin, otro atributo importante de los sacerdotes, perteneciente a la misma esfera simbólica, es la calabaza de tabaco *yetecomatl* (figura 1). Se trata de una calabaza —habitualmente *Lagenaria siceraria*— evidentemente usada como recipiente, como las que aún hoy en día se pueden ver en ciertas comunidades indígenas.<sup>79</sup> Ésta es portada sobre la espalda por ciertos sacerdotes, así como por el *tlatoani* y otros personajes importantes cuando ejercen una actividad ritual.<sup>80</sup> Seguido, la calabaza tiene la superficie cubierta de protuberancias y es representada enmarcada por listones destinados a atarse alrededor del cuello de su portador (véase lámina 4).<sup>81</sup>

De acuerdo con Sahagún, esta calabaza contenía tabaco seco y hecho polvo, mezclado con tinta negra, y los sacerdotes masticaban esta mezcla cuando se ponían en camino para sus autosacrificios y otras maceraciones durante la noche.<sup>82</sup> Se atribuían propiedades intoxicantes al consumo del tabaco masticado.<sup>83</sup> Es entonces posible que los sacerdotes lo utilizaran para soportar las mortificaciones que se infligían, o para facilitar su comunicación con el otro mundo. Las fuentes escritas se mantienen mudas sobre este punto y, por consiguiente, sabemos poco acerca del uso ritual que le estaba reservado.

<sup>79</sup> Véase por ejemplo Carl Lumholtz, “Symbolism of the Huichol Indians”, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, III-I, 1900, p. 190-192 y J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1970, p. 212-213.

<sup>80</sup> Por ejemplo Axayacatl cuando participa en la inauguración de la nueva piedra de sacrificios, Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, pl. 17.

<sup>81</sup> Véase también los extraordinarios ejemplares encontrados en contexto arqueológico en el Templo Mayor de Tenochtitlan: José Álvaro Barrera Rivera, María de Lourdes Gallardo Parodi y Aurora Montúfar López, “La ofrenda 102 del Templo Mayor”, *Arqueología Mexicana*, n. 48, 2001, p. 77; López Luján, “La ‘ofrenda de fuego’...”, p. 128, figura 8; Julia Pérez Pérez y Carmen Cristina Adriano-Morán, “Los bules de tabaco en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan”, en *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas (coords.), México, El Colegio Nacional, 2019, v. I, p. 332-334 y fotos p. 345.

<sup>82</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. II, p. 77 y v. VIII, p. 81.

<sup>83</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. IX, p. 146; Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 62.

Es, sin embargo, posible decir más en cuanto al simbolismo de esta calabaza y su contenido. Así, las protuberancias que cubrían su superficie son comparables a ciertas representaciones de la tierra, figurada como un animal de piel rugosa, escamosa u ósea (véanse láminas 5a y 5b). Estos recipientes cerrados, de interior oscuro y lleno de tabaco, del que se decía que era la “carne de Cihuacóatl”,<sup>84</sup> es decir, una diosa telúrica, aludían en efecto probablemente a la tierra y su interior. De hecho, los contenedores utilizados en la vida cotidiana (recipientes, piezas de una habitación, etcétera) podían también connotar la oscuridad, lo que es concebido como una propiedad del interior de las cosas. Más precisamente, la metáfora del contenedor cerrado era utilizada para expresar la oscuridad intensa; así, en el caso que nos interesa, el Mictlán es descrito como carente de cualquier abertura —es entonces imposible, para los seres humanos, saber lo que sucede en su interior y conocer los procesos de creación puestos en obra por los dioses.<sup>85</sup>

Un pasaje de la *Leyenda de los Soles* confirma el vínculo entre la calabaza de tabaco, el interior de la tierra y los procesos de vida y muerte.<sup>86</sup> Durante sus peregrinaciones, los mexicas arriban a Tula al tiempo que tiene lugar una hambruna. Su dirigente, Tozcucuecx, acepta sacrificar a su hija para hacer volver la prosperidad y los tlaloque colocan entonces el corazón de la víctima y las plantas comestibles al interior de una calabaza de tabaco. Luego, llovió y la abundancia volvió...

### *Sangre, sacrificio y ritual*

Nos resta estudiar un último conjunto de atributos, éstos poseen una relación estrecha con la sangre y el sacrificio. La “ofrenda de fuego” era frecuente al punto de, en ocasiones, simbolizar la

<sup>84</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, v. I, p. 224.

<sup>85</sup> Chamoux, “Los lugares de la oscuridad...”, p. 39-40.

<sup>86</sup> “Leyenda de los Soles”, en *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, traducción de John Bierhorst, Tucson, The University of Arizona Press, 1992, p. 156-158.

ofrenda en general en la iconografía, pero los ritos sangrientos eran también muy frecuentes, y otro complejo de atributos sacerdotales particularmente importante es aquel de los utensilios ligados al autosacrificio: espinas de agave u otros instrumentos puntiagudos destinados a la extracción de sangre, ramas de *acxoyatl* sobre las que se extendían sus espinas y las pelotas de hierbas trenzadas *zacatapayolli* en las que se les clavaba (véase lámina 6).

### *El material para el autosacrificio*

Los mitos evocan explícitamente la necesidad de sacrificar a los dioses, ciertas víctimas los alimentaban y otras los revitalizaban.<sup>87</sup> Las matanzas rituales eran frecuentemente calificadas como *nextlahualiztli*, “pago de la deuda”. Esta “deuda” se ejercía respecto a los dioses, quienes crearon a la humanidad y luego continuaron dándole todos los recursos naturales de los que tenía necesidad.<sup>88</sup> Ese término aparece constantemente en las descripciones de fiestas comunitarias, aun si puede igualmente designar las efusiones de sangre no mortales y, más generalmente, otros ritos de ofrenda sin que la sangre sea vertida.<sup>89</sup> Los mitos mesoamericanos ponen en evidencia el hecho de que, contrariamente a los animales, el ser humano es apto para honrar correctamente a los dioses. En el *Popol Vuh*,<sup>90</sup> los dioses crean a los animales antes que al ser humano y les pidieron que los nombraran y les rindieran honores como es debido. Pero los animales no hablan y, por lo tanto, los dioses deciden que serán cazados y se convertirán en alimento. Después crean al ser humano, capaz de hablar y de honrar a los dioses, y en consecuencia apto para contribuir al mantenimiento del buen funcionamiento del universo. Para “pagar su deuda” respecto a las divinidades, les ofrecen plegarias, olores, sangre... Mas, si los ritos

<sup>87</sup> Graulich y Olivier, “¿Deidades insaciables?...”, p. 129, 141.

<sup>88</sup> Graulich, *Mythes et rituels...*, p. 115.

<sup>89</sup> Michel Graulich, “Autosacrifice in Ancient Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 36, 2005, p. 313.

<sup>90</sup> *Popol Vuh...*, p. 66-68, 146-147.



sangrientos se encontraban en el corazón de los intercambios con el mundo divino, estos no se reducían a un simple contra don; las finalidades variaban en función de los contextos y de los protagonistas de los ritos y se trataba más bien de un medio de comunicación extralingüístico.<sup>91</sup> La víctima, cuando moría, se dirigía ante los dioses, tanto como el sacrificante al que se asimilaba ritualmente y conocía una muerte simbólica.<sup>92</sup>

La práctica mucho más cotidiana que los investigadores designan con el nombre de autosacrificio, y que consistía en extraerse sangre con ayuda de instrumentos puntiagudos (espinas de maguey, huesos afilados, entre otros) sin llegar por tanto hasta matarse, era igualmente considerada como una muerte simbólica y equivalía pues al sacrificio.<sup>93</sup> Ésta era habitualmente acompañada de ayuno y de otras privaciones (por ejemplo, vela nocturna, abstinencia sexual), inscribiéndose en un contexto general de mortificaciones corrientes en las culturas de la América indígena.<sup>94</sup> La palabra náhuatl que designaba las maceraciones más severas, *tlamacehua*, está formada sobre *macehua* “merecer, obtener un don”, y significa literalmente “merecer o hacerse donar algo”; es decir, que los sufrimientos que se infringían embragaban el ciclo de intercambio y permitían obtener algo a cambio.<sup>95</sup> Éstas reforzaban el *tonalli*, la fuerza interior, sin que fuera necesaria la intervención de los dioses en el proceso; de hecho, el autosacrificio podía incluso forzar a estos últimos.<sup>96</sup> Las divinidades eran alimentadas y revitalizadas, pero se podía también adquirir mérito y obtener beneficio por medio de estas prácticas de mortificación, que eran más exigentes que

<sup>91</sup> Martínez González, *Cuiripu...*, p. 156, 162-163, 168-169.

<sup>92</sup> Olivier, “Occulter les dieux...”, p. 63. Sobre la asimilación entre el sacrificante y la víctima, véase Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005, p. 147-150.

<sup>93</sup> Claude-François Baudez, *La douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*, París, Riveneuve Éditions, 2012, p. 181-207.

<sup>94</sup> Graulich, “Autosacrifice...”, p. 307.

<sup>95</sup> Danièle Dehouve, “Le vocabulaire du don en nahuatl”, en *Mille ans de civilisation mésoaméricaine. Des Mayas aux Aztèques. Hommages à Jacques Soustelle*, Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot (coords.), París, L'Harmattan, 1995, v. II, p. 94.

<sup>96</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 391; Graulich y Olivier, “¿Deidades insaciables?...”, p. 144; Graulich, “Autosacrifice...”, p. 304-307, 320.

las simples ofrendas. La privación era más importante que el don tanto en el autosacrificio como en el sacrificio.<sup>97</sup>

Ahora, esa ganancia de potencia obtenida gracias a las mortificaciones hacía nacer a su vez nuevas responsabilidades. Los humanos meritorios jugaban un rol fundamental en el buen funcionamiento del universo asistiendo a los dioses. Siendo los dioses mesoamericanos poderosos, pero no omnipotentes, el ser humano tenía la pesada responsabilidad de ayudarles. Llevar a buen término los rituales es considerado como una dura labor, y ser responsable de ellos es percibido como una carga. La vestimenta habitual de los sacerdotes aztecas, una suerte de chalequillo sin mangas llamado *xicolli*, puede de hecho servir de metáfora para designar la carga recibida —“he tomado mi *xicolli*” significaba “he recibido un fardo para cargar”— mientras que las actividades rituales son regularmente calificadas de *tequitl*, “trabajo”.<sup>98</sup> Este trabajo es de una importancia crucial, pues se dirige a permitir a las divinidades mantener el universo en buen orden de funcionamiento.

Además, aun si el conjunto de la población podía hacer ofrendas y autosacrificarse, los sacerdotes eran aquellos que lo hacían más y más seguido, creíblemente pues eran responsables frente a toda la comunidad.<sup>99</sup> En la iconografía, el autosacrificio sintetiza pues igualmente la esencia de la función sacerdotal, al mismo título que la ofrenda de fuego. En la imagen de la lámina 6, un sacerdote es representado quemando copal, ofreciendo el olor a los dioses, mientras que el otro se extrae sangre y la ofrece igualmente. Esas dos acciones son emblemáticas de las actividades sacerdotales, cuanto más que las deidades mesoamericanas se alimentaban esencialmente de sangre y olores.

Por consiguiente, nada es adquirido de manera permanente. El ser humano tiene su parte de responsabilidad en el orden cósmico y los individuos a cargo del contacto con el mundo divino deben dominar correctamente el lenguaje ritual; las consecuencias de una

<sup>97</sup> Baudez, *La douleur rédemptrice...*, p. 162, 243-245.

<sup>98</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. VI, p. 240-241; Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 610-611.

<sup>99</sup> Graulich, “Autosacrifice...”, p. 324; Baudez, *La douleur rédemptrice...*, p. 85.

torpeza o negligencia pueden ser muy engorrosas, como los mitos lo muestran a porfía.<sup>100</sup> En un mito bien conocido, si el sol y la tierra no son alimentados regularmente, el sol se detendrá en el cielo, la tierra no dará más maíz y todo el mundo morirá.<sup>101</sup> Además, el mundo tal como lo conocemos no es el primero, otras creaciones ya fueron destruidas en el pasado.<sup>102</sup> Si los ritos no se cumplen correctamente, éste será destruido también, de ahí los miedos constantes de un desarreglo cósmico y la severidad de los castigos aplicados a los sacerdotes negligentes. Los sacerdotes aztecas, quienes actuaban por toda la comunidad y eran así responsables de ella, eran en efecto frecuentemente asesinados si faltaban a sus obligaciones.<sup>103</sup> También, si el autosacrificio en sí tenía lugar al abrigo de las miradas, la exhibición de las espinas ensangrentadas que le seguía tenía por su lado una dimensión ostentativa, todos y cada uno podían constatar que el ritual había sido correctamente realizado.<sup>104</sup>

### *Las rosetas de papel icxuatechimalli y cuexcochtechimalli*

En fin, un último atavío corrientemente portado por los dioses posee un vínculo estrecho con la muerte. Se trata de las rosetas de papel que arbolaban específicamente a los sacerdotes implicados en los ritos sacrificiales.

La vestimenta más común de los sacerdotes aztecas era el *xicolli*, es decir, un corto chalequillo sin mangas, dotado de franjas en su parte inferior.<sup>105</sup> Éste era portado junto con el paño habitual

<sup>100</sup> Véase José Contel, “Tlálloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia”, en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 342.

<sup>101</sup> “Histoyre du Mechique...”, p. 30-31; “Leyenda de los Soles”..., p. 148.

<sup>102</sup> “Leyenda de los Soles”..., p. 142-144.

<sup>103</sup> Nathalie Rago, *Les au-delà aztèques*, Oxford, Archaeopress, 2000, p. 43, 75.

<sup>104</sup> Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 69; Baudez, *La douleur rédemptrice...*, p. 104.

<sup>105</sup> Patricia R. Anawalt, *Indian Clothing Before Cortés: Mesoamerican Costumes from the Codices*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981, p. 39-45. Véase

(figura 1). Los sacerdotes, así como los dioses (por ejemplo, sobre el *Teocalli* de la Guerra Sagrada) o aún los dirigentes (por ejemplo, Tízoc y Ahuítzotl sobre la Piedra de la Inauguración), cuando son representados en contexto ritual, portan este chaleco. Más que una categoría de personaje o un rango, éste indica el cargo sacerdotal, como la expresión náhuatl *in mecatl in xicolli* “la cuerda, el chalequillo”, que designa una responsabilidad recibida, lo hace explícito. El color negro o el motivo del chaleco podían aportar más precisiones sobre la divinidad que se servía o sus connotaciones, en un contexto ritual preciso. Pero además de eso, los sacerdotes llevaban seguido atuendos específicos, que les vinculaban a un dominio, una divinidad o un rito en particular; este es, por ejemplo el caso del ornamento de nuca en forma de abanico *amacuexpalli*, un atavío de papel plegado portado por los sacerdotes ligados a las deidades de la lluvia y la fertilidad: las deidades, ellas mismas, lo llevan, pero también los sacerdotes que les sirven, sea cual sea su rango o función precisa, tal como se observa en particular en una de las láminas del *Códice borbónico*.<sup>106</sup> Las rosetas de papel *cuexcochtechimalli* e *ixcuatechimalli* (“escudo de nuca” y “escudo frontal”), portados respectivamente en las partes frontal y trasera de la cabeza, formaban igualmente parte de los atuendos más específicos.

En contexto ritual, las rosetas están sobre todo presentes en los sacerdotes que llevan a cabo un sacrificio, los que llevan el cuchillo o los que sostienen a la víctima (véase lámina 7).<sup>107</sup> El “escudo

también el ejemplar excepcional encontrado en la ofrenda 102 del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan: Barrera Rivera, Gallardo Parodi y Montúfar López, “La ofrenda 102 del Templo Mayor, p. 74. Ornado de motivos pintados similares a aquellos que se observan sobre la falda de Cihuacóatl del *Códice Magliabechiano...*, f. 91r, este *xicolli* vinculaba sin duda a su portador con esta deidad, o con alguna otra divinidad con connotaciones similares.

<sup>106</sup> *Códice borbónico...*, pl. 32.

<sup>107</sup> Bernardino de Sahagún, *Primeros Memoriales*, edición de Thelma D. Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press, 1997, fol. 250r, 251r, etc.; Pedro de los Ríos, *Codex Vaticanus 3738* (“Cod. Vat. A”, “Cod. Ríos”) d. Biblioteca apostolica Vaticana: *Farbrepod. des Codex in verkleinertem Format*, edición de Ferdinand Anders, Graz, Akadem. Druck- u. Verlagsanst., 1979, f. 54v; Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 41.

de nuca” es igualmente citado durante los funerales<sup>108</sup> mientras que en el *Códice borbónico*, sobre la lámina central consagrada a los ritos de Ochpaniztli, un personaje vestido de murciélago —un animal nocturno ligado a la decapitación— arbola a la vez una cabellera enmarañada y las famosas rosetas.<sup>109</sup> Se trata pues, claramente, de un atavío ligado a las actividades rituales que connotan la muerte.

Ciertas divinidades portan también estas rosetas. Alfonso Caso ha notado su presencia sobre las representaciones del Señor de Mictlán, Mictlantecuhtli,<sup>110</sup> y se les encuentra igualmente en otros dioses vinculados a la muerte: una de las figuras presentes como señor de las cifras de la trecena en el *tonalpohualli* (por ejemplo en el *Códice borbónico*), al que Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García han identificado como Yohualtecuhli, “Señor de la Noche”,<sup>111</sup> o aun los chachalmeca, Chalmecacihuatl y Atlahua en los *Primeros Memoriales*.<sup>112</sup> Según Eduard Seler, en este último manuscrito, los chachalmeca son representados como dioses de la muerte —como dioses del inframundo o bien como deidades que se ocupan del sacrificio—, mientras que Chalmecacihuatl es su equivalente femenino.<sup>113</sup> En cuanto a Atlahua, en el himno que le es consagrado, él es precisamente calificado como chachalmeca.<sup>114</sup> Durán explica bien sobre el término chachalmeca que también podía designar a los sacerdotes que, durante los sacrificios, sostenían a las víctimas sobre la piedra sacrificial.<sup>115</sup> El sacrificador era

<sup>108</sup> Según Hernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Dastin, 2001, p. 264, los cantores que oficiaban entonces las obsequias reales lo portaban atado con hule detrás de la cabeza.

<sup>109</sup> *Códice borbónico...*, pl. 30.

<sup>110</sup> Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, p. 130-131.

<sup>111</sup> Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Libro explicativo del llamado Códice borbónico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 129.

<sup>112</sup> Sahagún, *Primeros Memoriales...*, f. 262v, 265r, 266v.

<sup>113</sup> Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, Culver City, Labyrinthos, 1992, v. II, p. 240 y 266.

<sup>114</sup> Sahagún, *Primeros Memoriales...*, f. 281r.

<sup>115</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 40.



Lámina 1 (A, B). Las nubes y el humo representados de manera similar en el Códice Borgia.

*Códice Borgia. Il manoscritto messicano Borgiano del Museo etnografico della S. Congregazione di propaganda fide, riprodotto in fotocromografia a spese di s. e. il duca di Loubat a cura della Biblioteca Vaticana, Rome, Danesi, 1898, lám. 27 y 75 (detalles)*

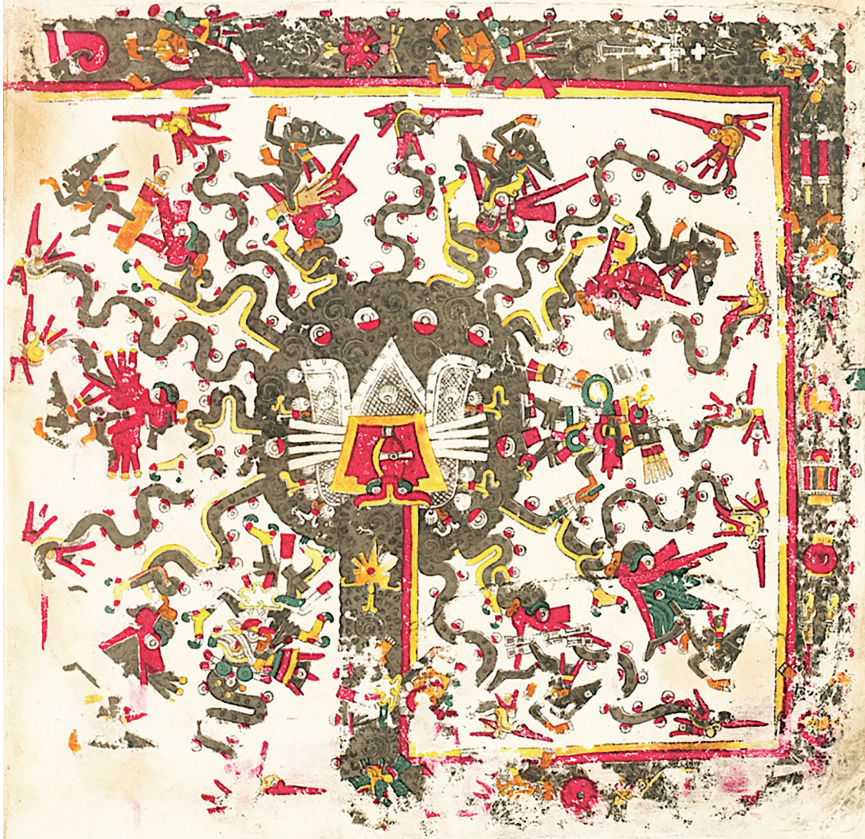


Lámina 2. Escena de apertura de un “paquete sagrado”  
en el *Códice Borgia*. *Códice Borgia...*, lám. 36.

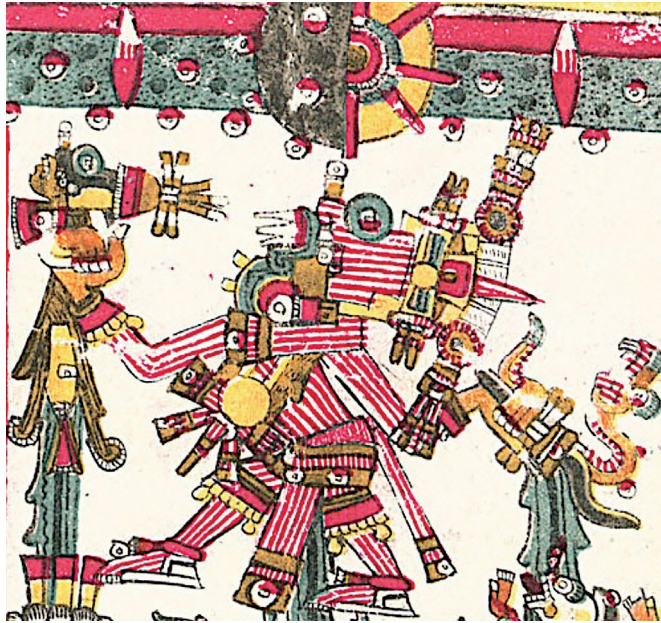


Lámina 3 (A, B). El cielo nocturno y el interior de la tierra representados de manera similar en el *Códice Borgia*.  
*Códice Borgia...*, lám. 27 y 63 (detalles)





Lámina 4. Una representación detallada de yetecomatl  
en el Códice magliabechiano.

*The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*,  
ed. Elizabeth H. Boone, Berkeley, University of California Press,  
1983, fol. 71r (detalle)

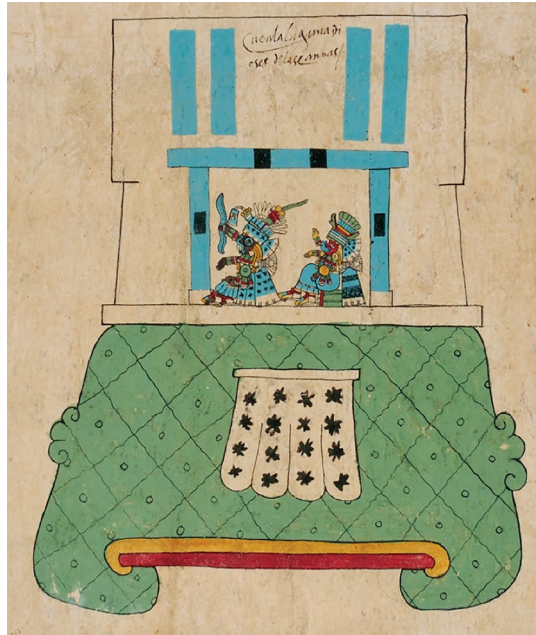


Lámina 5 (A, B). Las protuberancias de la superficie terrestre en los Códices Borbonicus y Borgia.

*Códice Borbónico*. *El libro del ciuacoatl*, ed. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, lám. 35 (detalle); *Códice Borgia...*, lám. 53 (detalle)

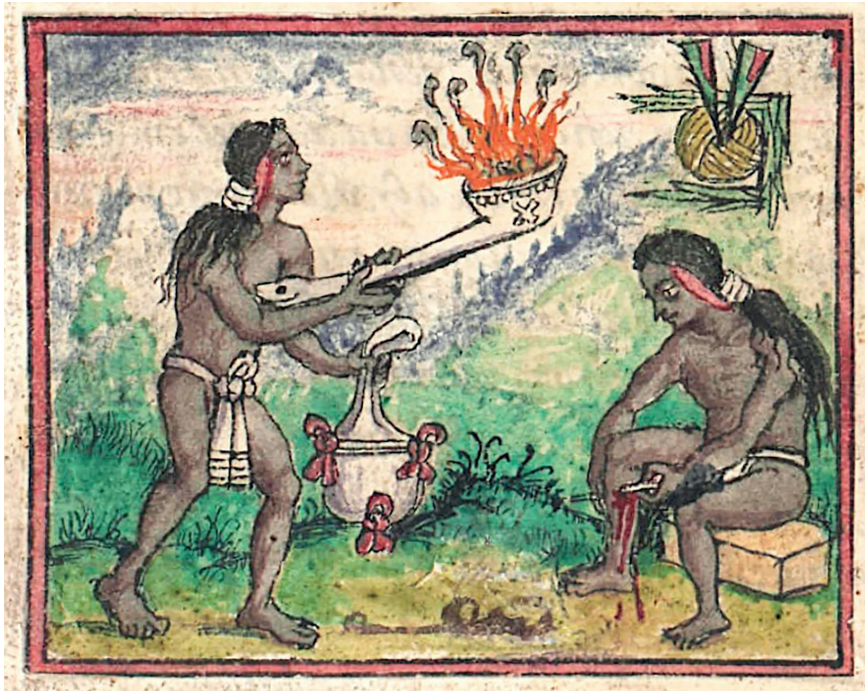


Lámina 6. Un sacerdote autosacrificándose, con su material: espinas de maguey, la bola de hierbas trenzadas *zacatapayolli*, las ramas de *acxoyatl*. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, ed. de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, v. II, lám. 12



Lámina 7. Sacerdote sacrificador portando las rosetas  
de papel *ixuatechimalli* y *cuexcochtechimalli*.  
Bernardino de Sahagún, ed. de Thelma D. Sullivan, Norman,  
University of Oklahoma Press, 1997, fol. 251r (detalle)

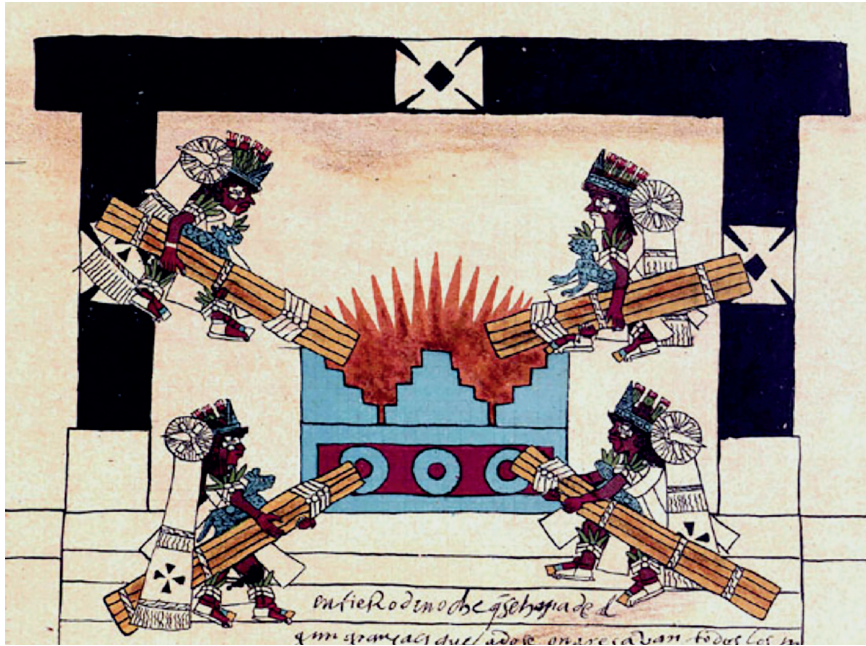


Lámina 8. Los sacerdotes oficiantes durante el rito  
de fuego nuevo, portando rosetas de papel *cuexcochtechimalli*.  
*Códice Borbónico...*, lám. 34 (detalle)

asistido por cuatro o cinco chachalmecas que tenían por tarea sujetar los miembros y a veces también la cabeza. Su nombre, plural de *chalmecatli*, derivaría de *challi* que significa “hueco, fisura, abertura” y remitiría al inframundo.<sup>116</sup>

Eso no es todo, dado que los paquetes funerarios y las representaciones de fardos de años que eran enterrados durante los ritos de “atadura de años” o “fuego nuevo” están revestidos con rosetas *ixcuatechimalli* y *cuexcochtechimalli*.<sup>117</sup> Éstas no indican pues el estatus sacerdotal o divino de la figura que las porta, sino que connotan la muerte. Los sacerdotes mostrados o descritos portando estas rosetas siempre están en efecto implicados en una actividad en relación con la muerte, seguido como sacrificadores o sacerdotes que inmovilizan una víctima sacrificial. Hay entonces una relación directa entre las rosetas y la actividad del sacerdote, más que con una divinidad en particular.

De manera más general, el vínculo parece ser entre el papel *amatl*, del que se hacen las rosetas que nos ocupan, y la actividad ritual. Este papel posee de hecho una connotación ritual muy marcada<sup>118</sup> y, particularmente cuando es portado como vestimenta, está más ligado a la muerte. El papel se encuentra así asociado a los difuntos, independientemente de las circunstancias de su deceso, así como a los sacrificios, lo que incluye a las personificaciones de deidades y las efigies que son sacrificadas.<sup>119</sup> La connotación sacri-

<sup>116</sup> Seler, *Collected Works...*, v. II, p. 240. Puede ser que haya un vínculo entre esta etimología y la hendidura que enarbola el “escudo frontal” *ixcuatechimalli* (véase figura 3). En cuanto al *cuexcochtechimmalli*, el elemento cónico central y la cuerda que rodea su base son similares a los del ornamento *yopitzontli* (“cabellos de Yopi”) de Xipe Totec, pero los colores y el resto del ornamento son diferentes. Dados los ritos en los que estaba implicado Xipe Totec, podría haber un vínculo entre este atuendo y el sacrificio, pero no es posible decir más.

<sup>117</sup> *The Codex Magliabechiano...*, fol. 72r; *Códice borbónico...*, pl. 36.

<sup>118</sup> Los misioneros, por cierto, identificaron tan fuertemente el *amatl* a las prácticas religiosas indígenas que su manufactura y uso fueron prohibidos hasta el siglo XVIII, véase Philip P. Arnold, “Paper Rituals and the Mexican Landscape”, en *Representing Aztec Ritual. Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*, Eloise Quiñones Keber (coord.), Boulder, University Press of Colorado, 2002, p. 228.

<sup>119</sup> Vauzelle, *Tlaloc et Huitzilopochtli...*, p. 273.

ficial del papel es igualmente manifiesta cuando aquel es utilizado bajo la forma de banderas o de bandas, llamadas *tetehuitl*.<sup>120</sup>

Es preciso finalmente añadir que el fuego interviene seguido en los ritos en los que se utiliza papel. Las vestimentas rituales seguido eran reducidas a cenizas en la conclusión de las ceremonias, una vez que sus portadores habían sido sacrificados.<sup>121</sup>

La relación entre el papel, la actividad ritual y el fuego está igualmente presente en el caso de los sacerdotes. Ésta connota entonces muy seguido la muerte. Tenemos, para empezar, la manera de dibujar ciertos especialistas rituales. En el *Códice florentino*, los términos *amatlamatque*, “conocedores del papel” y *amateca*, “recortador de papel”, califican personajes implicados en los ritos funerarios (ellos recortan y atan los atuendos de papel al difunto) y en relación con el fuego (confeccionan los atuendos de papel y amparando la imagen del dios del fuego, Xiuhtecuhtli, para su fiesta durante la trecena 1 Perro).<sup>122</sup>

La misma red de asociaciones está presente en ciertas representaciones de sacerdotes, en las que se observan rosetas, como en aquella escultura del Museo Nacional de Antropología (figura 3) que figura una cabeza de sacerdote dotada de una roseta *ixcuattechimalli* y los ojos adornados con cruces de Malta —que están asociados al fuego—, o aún sobre los sacerdotes que oficiaban durante el rito de fuego nuevo en el *Códice borbónico* (véase lámina 8): ellos llevan una roseta *cuexcochtechimalli* y, otra vez, los ojos decorados con cruces de Malta, así como diademas y collares en forma de perro, realizados en papel azul, tal como se les ve en los paquetes funerarios. De hecho, en ocasión de aquella fiesta que se celebraba cada 52 años, tras el entierro del fardo de años muertos, el fuego nuevo era encendido en medio de la noche, dentro del pecho abierto de un sacrificado. Seguían de ello sacrificios hasta el alba y la redistribución de fuego por toda la ciudad.

<sup>120</sup> Sobre este punto, Arnold, “Paper Rituals...”, p. 233, destaca el hecho de que Sahagún, *Florentine Codex...*, v. II, p. 42-43 hace mención, en Atlcahualo, de *tlacatetehuitl* (“banderas humanas”) para evocar los infantes que son sacrificados en siete lugares diferentes en ocasión de la veintena.

<sup>121</sup> Vauzelle, *Tlaloc et Huitzilopochtli...*, p. 273-275.

<sup>122</sup> Sahagún, *Florentine Codex...*, v. III, p. 40-41 y v. IV, p. 87.

## CONCLUSIÓN

Esta contribución, que se focaliza en algunos de los atavíos y atributos más comunes de los sacerdotes aztecas, analizando una parte de su simbolismo, no agota de ningún modo el tema de las concepciones de la vida y la muerte en las tradiciones indígenas mesoamericanas, ni tampoco el de los especialistas rituales en el México antiguo. Hemos podido, sin embargo, poner en evidencia la existencia de una red de analogías consistente y coherente, en el que se encuentran la oscuridad (la noche o el interior de la tierra), el fuego (el tizne, el copal o el papel quemado) y la sangre (el sacrificio o autosacrificio), que evocan el universo de las divinidades o de los medios para acceder a él, implicando la mayor parte del tiempo la muerte —real o simbólica— de los participantes. El mundo de los dioses es también aquel de los difuntos y de las personas aún por nacer y es ahí, al abrigo de las miradas de los humanos ordinarios, que se desarrollan los procesos de vida y muerte. El humo, que está también en relación analógica con las nubes y la bruma, entonces con la lluvia y la fertilidad, así como con el interior de la tierra que da nacimiento a las plantas y la sangre que alimenta y revitaliza a los dioses, participan plenamente en el sistema ligado al ciclo vital. La vida, la muerte y las concepciones que se asocian a ellas están pues profundamente ancladas en el corazón de las prácticas rituales de los sacerdotes aztecas, y sus atuendos y atributos los develan en múltiples facetas.

## REFERENCIAS

- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando de, *Crónica Mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Dastin, 2001, 572 p.
- ANAWALT, Patricia R., *Indian Clothing Before Cortés: Mesoamerican Costumes from the Codices*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981, 232 p., ils.
- ANDERS, Ferdinand, Jansen, Maarten, y Reyes García, Luis, *Libro explicativo del llamado Códice borbónico*, ed. facs., México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 251 p., ils.





- ARNOLD, Philip P., "Paper Rituals and the Mexican Landscape", en *Representing Aztec Ritual. Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*, Eloise Quiñones Keber (coord.), Boulder, University Press of Colorado, 2002, p. 227-250.
- BARRERA RIVERA, José Álvaro, Gallardo Parodi, María de Lourdes, y Montúfar López, Aurora, "La ofrenda 102 del Templo Mayor", *Arqueología Mexicana*, n. 48, 2001, p. 70-77.
- BAUDEZ, Claude-François, *La douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*, París, Riveneuve Éditions, 2012, 271 p., ils.
- BERRIN, Kathleen (coord.), *Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the Murals of Teotihuacan*, San Francisco, The Fine Arts Museum, 1988, 248 p., ils.
- BEYER, Hermann, "El color negro en el simbolismo de los antiguos mexicanos", *El México antiguo*, n. 10, 1965 [1921], p. 471-475.
- BILLARD, Claire, *Le Vieux Dieu. Vies et morts d'une divinité ignée sur les Hauts Plateaux mexicains. Étude diachronique de l'iconographie et de la symbolique d'une entité préhispanique par une approche comparée des sources archéologiques, ethnohistoriques et ethnographiques*, 2 v., tesis de doctorado, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2015, ils.
- CASO, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, 266 p., ils.
- CHAMOUX, Marie-Noëlle, "Los lugares de la oscuridad: epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos", *Revista de Antropología*, n. 59-1, 2016, p. 33-72.
- Códice borbónico. El libro del ciuacoatl*, ed. facs., edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Códice Borgia. Il manoscritto messicano Borgiano del Museo etnografico della S. Congregazione di propaganda fide, riprodotto in fotocromografia a spese di s. e. il duca di Loubat a cura della Biblioteca Vaticana*, ed. facs., Rome, Danesi, 1898.
- Códice Magliabechiano. The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, ed. facs., edición de Elizabeth H. Boone, Berkeley, University of California Press, 1983, v. 1.
- Códice Mendoza*, ed. facs., edición de Frances F. Berdan y Patricia R. Anawalt, Los Angeles, University of California Press, 1992, v. 3.
- CONTEL, José, "Tlálloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia", en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coord.),

México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 337-357.

CONTEL, José, y Mikulska, Katarzyna, “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’. Ensayo sobre *tamacazqui*: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio?”, en *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, José Contel y Katarzyna Mikulska (coords.), Varsovia, Museo de Historia del Movimiento Popular Polaco, 2011, p. 23-65.

DECLERCQ, Stan, “Tlillan o el ‘Lugar de la negrura’, un espacio sagrado del paisaje ritual mesoamericano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 51, 2016, p. 67-110.

DEHOUE, Danièle, “Le vocabulaire du don en nahuatl”, en *Mille ans de civilisation mésoaméricaine. Des Mayas aux Aztèques. Hommages à Jacques Soustelle*, Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot (coords.), París, L’Harmattan, 1995, v. II, p. 91-104.

DÍAZ, Daniel, “Tlaltecuhтли”, *Arqueología Mexicana*, n. 100, 2009, p. 18-19.

DUPEY GARCÍA, Élodie, *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 261 p., ils.

———, *Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, 3 v., tesis de doctorado, École Pratique des Hautes Études, 2010, ils.

———, “The Materiality of Color in the Body Ornamentation of Aztec Gods”, *RES Anthropology and Aesthetics*, n. 65-66, 2015, p. 72-88.

DUPEY GARCÍA, Élodie, y Pinzón Ríos, Guadalupe (coords.), *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2020, 330 p., ils.

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 v., edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995,

GALINIER, Jacques, y Monod Becquelin, Aurore, “Prologo”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 6-15.

GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, 1987, 463 p.

———, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veinteinas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, 491 p., ils.



- \_\_\_\_\_, “Autosacrifice in Ancient Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 36, 2005, p. 301-329.
- \_\_\_\_\_, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005, 415 p.
- GRAULICH, Michel y Olivier, Guilhem, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 35, 2004, p. 121-155.
- HERRERA, María del Carmen, “Valores metafóricos de po:c-tli ‘humo’ en los antropónimos nahuas”, en *La metáfora en Mesoamérica*, Mercedes Montes de Oca Vega (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 95-122.
- HEYDEN, Doris, “La sangre del árbol: el copal y las resinas en el ritual mexicano”, en *Códices y documentos sobre México, segundo simposio*, México, *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs (coords.), 1997, v. II, p. 243-270.
- Historia Tolteca-Chichimeca*, edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1976.
- “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI<sup>e</sup> siècle”, edición de Édouard de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle série n. 2, 1905, p. 1-41.
- JANSEN, Maarten, “Una mirada al interior del templo de Cihuacóatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica”, en *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt y Xavier Noguez (coords.), Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/Katholische Universität Eichstätt, 2002, p. 279-326.
- KLEIN, Cecelia F., “Woven Heaven, Tangled Earth: A Weaver’s Paradigm of the Mesoamerican Cosmos”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, n. 385, 1982, p. 1-35.
- KNAB, Tim J., “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 21, 1991, p. 31-57.
- LADRÓN DE GUEVARA, Sara, “Las Higueras”, *Arqueología Mexicana*, especial n. 22, 2006, p. 50-51.
- LAKOFF, George, y Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, 242 p.



- LIMÓN OLVERA, Silvia, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe/Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, 425 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial, 1992, 542 p.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia de la conquista de México*, edición de Jorge Gurúa Lacroix, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, 484 p.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, “La ‘ofrenda de fuego’: sus protagonistas y sus escenarios”, en *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, Leonardo López Luján (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Museo del Templo Mayor, 2010, p. 123-134.
- “Leyenda de los Soles”, en *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, traducción de John Bierhorst, Tucson, The University of Arizona Press, 1992, p. 139-162.
- LUMHOLTZ, Carl, “Symbolism of the Huichol Indians”, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, III-I, 1900, p. 1-228.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, 648 p., ils.
- , *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p’urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, 280 p.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2 v., edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- MIKULSKA, Katarzyna, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad de Varsovia, 2008, 474 p., ils.
- , “Las ‘metáforas visuales’ en el Códice borbónico y otros manuscritos religiosos: signos de bolas de zacate y de la noche”, en *Entre el arte y el ritual. Las manifestaciones artísticas en México pre-colonial y colonial, y sus supervivencias actuales*, Katarzyna Szoblik (coord.), Varsovia-Torun, Instituto Polaco de Investigación de Arte Mundial/Editorial Tako, 2015, p. 31-67.
- , *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/Universidad de Varsovia, 2015, 524 p., ils.



- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, En casa de Antonio de Spinosa, 1571, 588 p.
- MONTÚFAR LÓPEZ, Aurora, “Copal, humo aromático de tradición ritual mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, n. 135, 2015, p. 64-65.
- OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 p., ils.
- , “El simbolismo de las espinas y del zacate en el México central posclásico”, en *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (eds.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 407-424.
- , *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, 744 p., ils.
- , “Occulter les dieux et révéler les rois: les paquets sacrés dans les rituels d’intrônisation mexicas”, *Montrer / Occulter. Visibilité et contextes rituels*, *Cahiers d’Anthropologie Sociale*, n. 11, 2015, p. 51-69.
- PASTRANA FLORES, Miguel, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, 180 p.
- PEPPERSTRAETE, Sylvie, “La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique (II)”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, n. 122, 2015, p. 1-10.
- PÉREZ PÉREZ, Julia, y Adriano-Morán, Carmen Cristina, “Los bules de tabaco en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan”, en *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas (coords.), México, El Colegio Nacional, 2019, v. I, p. 331-352.
- Popol Vuh. The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*, traducción de Dennis Tedlock, Nueva York, Simon & Schuster, 1996, 384 p., ils.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, edición de Luis González Obregón, México, Archivo General de la Nación, 1912, 267 p.
- RAGOT, Nathalie, *Les au-delà aztèques*, Oxford, Archaeopress, 2000, 224 p., ils.
- , “Ritos nocturnos y nacimiento del sol entre los aztecas”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin y

- Jacques Galinier (coords.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 74-86.
- RÍOS, Pedro de los, *Codex Vaticanus 3738* (“Cod. Vat. A”, “Cod. Ríos”) d. *Biblioteca apostolica Vaticana: Farbeprod. des Codex in verkleinertem Format*, ed. facs., edición de Ferdinand Anders, Graz, Akadem. Druck- u. Verlagsanst., 1979.
- ROMERO, Laura, “Pueblo diurno, pueblo nocturno: las nociones nahuas sobre la noche y la oscuridad”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 123-128.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 v., edición de Ángel M. Garibay K., México, Porrúa, 1969.
- , Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, 12 v., traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, University of Utah Press, 1950-1982.
- , Bernardino de, *Primeros Memoriales*, ed. facs., edición de Thelma D. Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- SELER, Eduard, *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*, Berlín y Londres, T. and A. Constable, 1901-1902.
- , *Comentarios al Códice Borgia*, 3 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- , *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 v., Culver City, Labyrinthos, 1992.
- SMITH, Michael E., “Domestic Ritual at Aztec Provincial Sites in Morelos”, en *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*, Patricia Plunket (coord.), Los Angeles, The Cotsen Institute of Archaeology/University of California Los Angeles, 2002, p. 93-114.
- THOMPSON, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1970, 485 p., ils.
- VAUZELLE, Loïc, *Tlaloc et Huitzilopochtli: éléments naturels et attributs dans les parures de deux divinités aztèques aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, tesis de doctorado, École Pratique des Hautes Études, 2018, 892 p., ils.
- VICTORIA LONA, Naoli, “El copal en las ofrendas del Templo Mayor”, *Arqueología Mexicana*, n. 67, 2004, p. 66-71.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS