

De pieles hediondas y perfumes florales

La reactualización del mito de creación de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas

Of Stinking Skins and Floral Perfumes: The Re-Enactment of the Creation of Flowers Myth in *Veintena* Fiestas among the Ancient Nahuas

ÉLODIE DUPEY GARCÍA Doctora en Historia de las Religiones y Antropología Religiosa por la École Pratique des Hautes Études de París, con la tesis “Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (XIV^e-XVI^e siècles)”. Es autora de varios artículos y actualmente se encuentra trabajando en la edición del libro *Colores y aromas en Mesoamérica: identificación, usos y simbolismo*. edupeygarcia@gmail.com

RESUMEN Este artículo expone el rol simbólico de los olores en las ceremonias realizadas durante las veintenas, y muestra cómo el indagar la historia sensorial de los antiguos mexicanos permite ver las relaciones entre mitos y rituales. Se exploran los paralelismos entre el relato mítico que cuenta la creación sucesiva de las flores malolientes y aromáticas a partir de una piel arrancada de los genitales de la diosa Xochiquétzal, y las fiestas de Tlacaxipehualiztli, Tozoztontli y Ochpaniztli en las cuales se llevaban a cabo ritos que consistían en ofrendar perfumes florales, pero también en desollar las víctimas de los sacrificios y en vestir sus pieles.

PALABRAS CLAVE Aroma, hedor, Xochiquetzal, Xochipilli, Mictlan, desollamiento, Ochpaniztli, Tozoztontli.

ABSTRACT This article presents the symbolic role of smells in Nahua ceremonies conducted during the annual *veintenas* (20-day periods) and shows how enquiry into the sensorial history of the ancient Nahuas makes it possible to see the relations between myths and rituals. Parallels are explored between the mythical tale of the successive creation of foul-smelling and aromatic flowers from skin torn from the genitals of the goddess Xochiquetzal, and the fiestas of Tlacaxipehualiztli, Tozoztontli and Ochpaniztli in which rites were carried out that consisted of offering floral perfumes, as well as flaying sacrificial victims and wearing their skins.

KEYWORDS Aroma, stink, Xochiquetzal, Xochipilli, Mictlan, flaying, Ochpaniztli, Tozoztontli.

De pieles hediondas y perfumes florales.

La reactualización del mito de creación de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas

Élodie Dupey García

Le vrai, c'est que prétendre reconstituer la vie affective d'une époque donnée, c'est une tâche à la fois extrêmement séduisante et affreusement difficile. Mais quoi? l'historien n'a pas le droit de désertier.
L. Febvre

Desde el ensayo pionero de Febvre (1941), y sobre todo a partir de la minuciosa investigación que Corbin (1982) dedicó a la vida afectiva y a los sentidos en la Francia del siglo XIX, el interés que las sociedades manifiestan hacia diferentes olores, así como la forma eminentemente cultural en que las sensaciones olfativas se van categorizando e integrando a sistemas de representaciones a lo largo del tiempo y del espacio, se han vuelto un objeto de estudio para historiadores y antropólogos.¹ En lo que a las sociedades mesoamericanas concierne, sin embargo, los olores y la sensibilidad olfativa sólo han dado lugar a contados y limitados análisis, o han

¹ Este ensayo expone los primeros resultados de una investigación sobre la sensibilidad olfativa de los nahuas del altiplano central en el Posclásico, así como el imaginario y las prácticas que habían desarrollado en relación con el entorno oloroso que los rodeaba. Llevé a cabo esta investigación gracias a una beca del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM. Agradezco a la Coordinación de Humanidades por otorgarme dicha beca y al Instituto de Investigaciones Históricas por recibirme como becaria. Agradezco a Guilhem Olivier y a Berenice Alcántara Rojas por sus comentarios, a Ruth García-Lago por su cuidadosa revisión del texto, a Debra Nagao por haber realizado las traducciones al inglés y a Katia Cortés por la digitalización de las ilustraciones.

sido abordados de manera secundaria en el marco de monografías enfocadas hacia otras temáticas.² Con la pretensión de llevar a cabo una reconstrucción más precisa del imaginario que los nahuas de la época prehispánica habían elaborado en relación con el espectro oloroso que los rodeaba, este artículo reflexiona acerca del rol ritual y simbólico de los olores en las ceremonias llevadas a cabo durante las veintenas del año náhuatl, e intenta mostrar cómo el indagar la historia sensorial de los antiguos mexicanos permite arrojar luz sobre las relaciones entre mitos y ritos que caracterizan su compleja cosmovisión.

OFRENDAS DE FRAGANCIAS FLORALES EN LAS FIESTAS DE LAS VEINTENAS

En la época prehispánica, cada una de las fiestas del calendario de 365 días celebrada por los nahuas se caracterizaba por un entorno oloroso propio. Aun cuando la semántica de los olores en estas manifestaciones religiosas está prácticamente sin estudiarse, es sabido que uno de sus papeles era de ofrendas, y más específicamente de ofrendas alimenticias dedicadas a los dioses. Como ya lo señalaron Graulich y Olivier (2000: 123-125), la documentación relativa a las antiguas culturas mesoamericanas revela que el humo aromático generado por la combustión del copal constituía la comida preferente de los dioses,³ cuya dieta se componía sobre todo de esencias (*ibid.*: 146).⁴ Y lo que valía para el copal, también era válido para otras fuentes de olores como los platillos regularmente depositados frente a las imágenes divinas, y acerca de los cuales un testimonio anónimo conservado en la obra de Motolinía (1971: 75) indica que: “[la] comida caliente [...] ofrecían ante los ídolos, así de pan como de gallina guisada, porque aquel calor o vaho

2 Según Galinier (1998, 1999; también Classen *et al.* 1994: 2-3), la falta de interés de los americanistas por estas cuestiones se debe a la influencia del modelo antropológico occidental, que tiende a despreciar el sentido del olfato a la vez que impone su paradigma visualista.

3 En este ensayo, los autores citan asimismo una serie de datos etnográficos que prueban que el humo del copal sigue teniendo propiedades alimenticias a ojos de varios grupos indígenas contemporáneos como los lacandones, los tzotziles, los chontales, los huicholes y los totonacos, entre otros.

4 Esta idea sigue en vigor en ciertas comunidades indígenas actuales, como entre los chamulas de Chiapas (Graulich y Olivier 2000: 146; Gossen 1980: 209).

decían que recibían los ídolos, y lo demás los ministros”. Los informantes de Durán y Sahagún, por su parte, revelan que, durante los preparativos de la fiesta de Xócotl Huetzi, el árbol destinado a estar en el centro de la actividad ritual era depositado en un espacio llamado “el lugar donde come el *xocotl*” (Sahagún 1997: 61), en el cual se le ofrecía toda suerte de ofrendas aromáticas, desde “comidas y sahumerios de *copalli* y otros encienzos”,⁵ hasta flores (*ibidem*; Durán 1995, 2: 269; Sahagún 2000: 223).

Esta última fuente de aromas –las flores– era un componente destacado de la atmósfera olorosa de diversas fiestas y varios testimonios permiten entrever que su papel no se limitaba a la alimentación de los dioses.⁶ Durante la veintena de Tóxcatl, por ejemplo, el *ixiptla* humano de Tezcatlipoca era adornado con una corona y guirnalda de las “fragantísimas” –para retomar la fórmula de Hernández (1959, 2: 434; Sahagún 1953-1982, IV: 78; XI: 202)– flores de *izquixochitl* (*Bourreria*) (fig. 1), mientras deambulaba por las calles perfumándolas con un ramillete en la mano (*Codex Magliabechiano* 1970: fol. 33r.; Sahagún 1953-1982, II: 68-69; Sahagún 2000: 143, 191-192).⁷ Tal práctica de adorno ritual tal vez contri-

5 Por cuestiones de espacio, no se trata aquí sobre el significado de las ofrendas aromáticas de humo de pericón y de hule –respectivamente *yaubtli* y *olli* en náhuatl–, las cuales se reservaban sobre todo a los dioses telúricos y acuáticos, en especial Tláloc y los Tlaloque. Análisis de estas prácticas rituales han sido llevados a cabo por Broda (1971), Ortiz de Montellano (1980), Graulich (1999), Sierra Carrillo (2000; 2007), Carreón Blaine (2006), entre otros.

6 Durán (1995, 2: 155) dice de los indios que “son todos estos naturales en general sensualísimos y aficionados poniendo su felicidad y contento en estarse oliendo todo el día una rosita ó un *xochitl* compuesto de diversas rosas los cuales todos sus regocijos y fiestas celebran con flores y sus presentes los ofrecen y dan con flores el alivio de sus caminos lo pasan con flores es les en fin tan gustoso y cordial el oler las flores que el hambre alivian y pasan con olellas [...]” (véase también *ibid.*, 2: 252); en tanto que Alcántara Rojas (2011: 113-114; véase también Sautron-Chompré 2004: 64-67) comenta respecto de la obra de Sahagún que “flowers appear in the *Florentine Codex* as the primary materials of apparel and insignia worn and held by nobles, rulers, warriors, priests, god-impersonators, singers, and many other Nahua during the song-dance rituals that took place in almost all of the ancient religious festivities”. Esta autora señala que existía por lo tanto una clase de artistas nahuas –llamados *xochichihque*, “fabricantes de flores”– encargada de elaborar los adornos florales usados en las fiestas (*ibid.*: 114-116; Sahagún 1953-1982, XI: 214-215).

7 En el *Códice Magliabechiano* (1970: fol. 32v.) se indica además que los antiguos nahuas atribuían a Tezcatlipoca “los bailes y cantares y *rosas* y traer beçotes y plumajes que lacosa q ellos mas estiman”. *Cursivas nuestras*.

buía a enfatizar la íntima relación de Tezcatlipoca con los aromas florales cuya quintaesencia le era reservada, pues esta deidad tenía la prerrogativa de oler la fragancia del corazón de las flores que, en cambio, era vedada a los mortales (Sahagún 1953-1982: 184; López Austin 1969: 67).⁸ En Etzalcualiztli y Tecuilhuitontli, se remarcaba la preferencia de los dioses acuáticos por ciertos perfumes florales así como su vínculo simbólico con la *cempoalxochitl* (*Tagetes lucida* o *Tagetes erecta*)⁹ y la *iztauhyatl* (*Ludoviciana mexicana*): el público que asistía al sacrificio del representante de Tláloc y a los ritos en honor de la diosa de la sal traía consigo ramos de estas dos flores, mientras que durante la última de las veintenas mencionadas se realizaba un baile cuyas participantes iban luciendo guirnaldas y agarrándose de cuerdas realizadas con *iztauhyatl* (Sahagún 1953-1982, II: 88, 93-94; Sahagún 1997: 60; Sahagún 2000: 147, 207, 211; Ortiz de Montellano 1980).¹⁰

No obstante lo anterior, era sobre todo en Tozoztontli, así como en las veintenas consecutivas de Huey Tecuítlu y de Tlaxochimaco, cuando la ofrenda de fragancias de flores se encontraba en el corazón de los

8 A menos que este uso ritual de la flor *izquixochitl*, cuyo nombre significa “flor de maíz tostado”, se haya debido a que Tóxcatl era la fiesta de la sequía (Graulich 1999: 339 ss.), durante la cual se hacía un uso abundante de artefactos –especialmente cuerdas y guirnaldas– fabricados con palomitas de maíz (Durán 1995, 2: 47-55). También se puede conjeturar que el atavío del *ixiptla de* Tezcatlipoca con *izquixochitl* haya perseguido la meta de subrayar que, durante esta veintena, se revivía la relación amorosa de este dios con Xochiquétzal (Sahagún 1953-1982, II: 70; Graulich 1999: 339-360, 367-368, 406), una diosa que presentaba a menudo adornos de *izquixochitl*; en tanto que esta flor simbolizaba, en los cantos poéticos nahuas, “la sexualidad inclinada a la lujuria, los excesos y los extravíos” típicos de las prostitutas nahuas, las *abuianime*, y de su patrona, Xochiquétzal (Sautron-Chompré 2007: 258-259) (Olivier 2001: 299 ss.).

9 Infero que la *cempoalxochitl* se relacionaba con las divinidades del agua, porque el *Códice florentino* (Sahagún 1953-1982, III: 47; López Austin 1994: 182-183) revela que era la flor que crecía en el Tlalocan, cuyo ambiente era el de una estación de lluvias eterna. Los valores simbólicos transmitidos por esta flor quedan sin embargo por investigarse minuciosamente.

10 Lo más probable es que otras deidades hayan estado vinculadas también con flores específicas. Ortiz de Montellano (1980: 290) afirma así que la *omixochitl* (*Polianthus tuberosa*) se relacionaba con Xochipilli, en tanto que la *cuatlaxochitl* (*Euphorbia pulcherrima*) era asociada con Xochiquétzal, pero esta propuesta requiere de una investigación más profunda.

ritos.¹¹ Así, los informantes de Sahagún (1953-1982, II: 105; 2000: 219) relatan que en Huey Tecuítlu se ofrendaban flores y era cuando, por primera vez en el año, podía ser respirado el perfume de dos especies florales, la *cempoalxochitl* y la *yiexochitl* o “flor de tabaco”.¹² Además, señalan que las mujeres que bailaban y cantaban en honor de la diosa del maíz Xilonen ostentaban coronas y guirnaldas de flores *cempoalxochitl* (Sahagún 1953-1982, II: 104; Sahagún 1997: 60),¹³ las cuales, según Durán (1995, 2: 135, 266), eran depositadas ante la efigie de Huitzilopochtli, “como primicias de las rosas de aquel género, porque no las hay hasta entonces”.¹⁴ Durante la veintena siguiente acontecía el rito de *tlaxochimaco*, cuyo nombre remite a un don de flores y le valía una de sus denominaciones a la fiesta.¹⁵ El *tlaxochimaco* consistía en la masiva recolección de una gran variedad de las primeras y más olorosas flores silvestres y cultivadas, las cuales eran trenzadas en guirnaldas y luego utilizadas para adornar las estatuas de todos los dioses o colocadas en hileras frente a estas imágenes, principalmente las de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca

11 Curiosamente, Durán (1995, 2: fol. 333r., 263) no da el nombre de Tlaxochimaco a la veintena que sigue Huey Tecuítlu, sino a la que la precede: Tecuítlu. A ojos del dominico, esta fiesta consistía para la población en “presentarse rosas los unos a los otros”. En cuanto a los señores, “no salían de sus casas ni entendían en cosa alguna más de estarse sentados en unos asentaderos cercados de rosas tomando una y dejando otra mostrando gravedad y señorío”; en tanto que sus concubinas podían salir a las calles “con guirnaldas de flores en las cabezas y á los cuellos” (*ibid.*, 2: 263-264). De acuerdo con los informantes de Sahagún, solamente dos especies de flores, la *iztauhyatl* y la *cempoalxochitl*, jugaban –como se mencionó– un papel destacado en Tecuítlu.

12 Graulich (1999: 392) considera que, en esta fiesta, la *cempoalxochitl* y de la *yiexochitl* simbolizaban respectivamente a Xilonen y a Cihuacóatl, las diosas festejadas en Huey Tecuítlu.

13 Durán (1995, 2: 267) añade que la *ixiptla* de esta divinidad vestía un traje adornado con muchas flores.

14 Tras haber sido depositadas ante la deidad, unos jóvenes se apoderaron de las flores en el marco de una carrera ritual denominada *xochipaina* (carrera a la flor) (*ibid.*, 2: 135; Graulich 1986), un rito que ocurría también en Títitl (Sahagún 1953-1982, II: 157).

15 El nombre de la veintena, *tlaxochimaco*, viene del sustantivo *xochitl* (flor), y del verbo *tlamana* (ofrecer algo). La fiesta era también conocida como Miccailhuitontli (Pequeña fiesta de los muertos), y hay que mencionar que se ataviaban también con flores a los difuntos (*Codex Telleriano Remensis* 1995: fol. 2r., 254; Durán 1995, 2: 269; Sahagún 1953-1982, II: 108; Sahagún 1997: 60).

(figs. 2 y 3) (*Códice borbónico* 1991: 28; *Codex Magliabechiano* 1970: fol. 36v.-37r.; *Códice Tudela* 2002: fol. 19r.; Motolinía 1971: 68; Sahagún 1953-1982, II: 105, 108-109; Sahagún 1979, II: fol. 60r.; Sahagún 2000: 149-150, 219, 221-222).¹⁶

Llama la atención que durante la fiesta de Tozoztontli, posicionada cinco veintenenas antes que Tlaxochimaco, las flores fungían también como ofrendas para los dioses (fig. 4). Se practicaba entonces el rito denominado *xochimanalo*, cuyo nombre significa “se ofrecen flores”, y los informantes de Sahagún cuentan que:

in ixqujch nepapan xochitl, in iancujcan cueponj, yiacatiuitz: yn iiacac vitz xochitl ic tlamanalo, aiac achto qujnecuj, intlacamo achto ic tlamanaz, qujuenchioaz, qujuenmanaz, in çaço tlein xochitotonti qujttaia, cuecuepontoc, cuecuepocatoc, tlatlatzcatoc, in tonalxuchitl [...] (Sahagún 1953-1982, II: 57; véase también Sahagún 1997: 57; Sahagún 2000: 139, 186; Durán 1995, 2: 252).¹⁷

todas las variedades de flores que florecen por primera vez, las flores que florecen primero, las flores que hacen eclosión antes que las otras, eran entonces ofrendadas. Nadie podía olerlas antes de ofrendarlas, antes de hacer ofrenda de ellas, antes de depositarlas como ofrendas. Se trataba de cualquier pequeña flor que vieran que florecía, que hacía eclosión, que abría su corola, las flores de la estación seca [...].

Se añade que las guirnaldas de flores eran ofrecidas en el templo Yopico (Sahagún 2000: 139, 186), donde paralelamente se llevaba a cabo el entierro de las pieles humanas que, después de haber sido arrancadas a cautivos sacrificados, habían sido revestidas por unos individuos a lo largo

16 La descripción de la fiesta en la obra de Durán (1995, 2: 269) y los *Primeros memoriales* de Sahagún (1997: 60-61) es sensiblemente diferente, pues se insiste sobre todo en la entrada en las ciudades del árbol llamado *xocotl*, destinado a estar en el centro de las ceremonias de la veintena siguiente: Xócotl Huetzi. Se indica sin embargo que los que recibían el árbol –incluyendo la representante de la diosa Teteo Innan– iban adornados con flores.

17 La versión en español de los pasajes del *Códice florentino* y de los *Primeros memoriales* que se citan en este artículo está basada en la traducción del náhuatl al inglés de Dibble y Anderson (Sahagún 1953-1982) y de Sullivan (Sahagún 1997), respectivamente.

de la fiesta precedente: Tlacaxipehualiztli (fig. 5) (Motolinía 1971: 63; Sahagún 1979, II: 19v.; Sahagún 1997: 57-58).¹⁸ Ahora bien, la concomitancia, durante Tozoztontli, de los perfumes florales y del hedor que despedían las pieles arrancadas a las víctimas de los sacrificios veinte días antes, representa una clave para el análisis cabal de esta etapa del ciclo ritual y para su interpretación a la luz de un relato de la mitología náhuatl del que poco caso se ha hecho en la literatura americanista: el mito de la creación de las flores.

PRIMICIAS DE FLORES Y ENTIERRO DE PIELES: DEL RITO AL MITO

En Tozoztontli, el Yopico –templo principal de Xipe Tótec– era en efecto el escenario de dos ritos que involucraban el sentido del olfato de los nahuas: no sólo se ofrendaban allí las primeras flores, sino que el templo era el receptáculo de las pieles humanas –en estado de descomposición para ese entonces– que desde la veintena pasada habían sido usadas como revestimiento por personas que sufrían de enfermedades de la piel y de los ojos, a causa de sus pecados sexuales (Durán 1995, 2: 160; Graulich 1999: 283, 313).¹⁹ Nuestras fuentes revelan así que al pie del Yopico se localizaba un nicho –una “cueva (*oztotl*)” o una “cosa honda y profunda (*huecatlan*)”, dicen los informantes de Sahagún– destinado al entierro de dichas pieles (fig. 6) (Sahagún 1953-1982, II: 58; VIII: 86; Sahagún 1979, II: 26r.; Sahagún 2000: 186, 277; Durán 1995, 2: 108, 110; González González 2011: 137).²⁰ El recorrido hasta este escondite tomaba la forma de una procesión, cuya descripción en el *Códice florentino* merece ser reproducida:

18 Como lo han mostrado varios autores, las veintenas de Tlacaxipehualiztli y de Tozoztontli constituían una continuidad y compartían una relación de contenido (Graulich 1999; González González 2011: 186).

19 Para sanar, estos enfermos hacían el voto de vestir y luego esconder las pieles de los desollados de Tlacaxipehualiztli (Sahagún 1953-1982, I: 39-40; II: 58; Sahagún 2000: 139, 186). Éste es un claro ejemplo de cómo “en tiempos prehispánicos se pensaba que los pecados se pagaban en el mundo, principalmente como enfermedades o desgracias”, para retomar las palabras de López Austin y López Luján (2009: 127).

20 Cuando, en el apéndice del Libro II del *Códice florentino*, se describen los templos de México Tenochtitlan, los informantes de Sahagún (1953-1982, II: 186; 2000: 277) menciona el nombre náhuatl de este nicho: el Netlatiloyan; una palabra que Molina

oaleoa conmaqujtuij in eoatl [...]. Auh ynic vih, chocholotuij, hiax-tuij, centlalli mantiuh, ynjc yiaque, vel tetzonujtec, aisnamjquiztli: çan neiacapacholo ynjc namjco, ynic tetla qujça [...] (Sahagún 1953-1982, II: 58).

Se iban [de sus casas], vestían las pieles [...]. Y mientras caminaban, iban dando saltos, iban apestando, iban en grupo. Apestabán tanto que el hedor verdaderamente mareaba. Era insoportable. [La gente] se tapaba la nariz cuando los encontraban, cuando pasaban entre la gente.

Sahagún (2000: 139), por su parte, considera que la expresión “heder como perros muertos” es la adecuada para dar cuenta de la pestilencia de los participantes al rito; mientras Durán (1995, 2: 110) asegura que “edian ya los cueros y estauan tan negros y abominables que era asco y horror bellos”. Hace falta añadir que la procesión y el ritual de enterramiento eran acompañados por ofrendas aromáticas, pues se quemaba copal durante el recorrido y en lo alto del Yopico (fig. 6) (Sahagún 1953-1982, II: 58; Sahagún 1979, II: 26r.). Acabado el entierro, los portadores de pieles y los guerreros que habían cautivado a las víctimas procedían a un ritual de purificación, limpiándose el rostro con harina de maíz,²¹ lavándose el cabello con jabón y dándose palmadas para procurar quitarse la roña y acabar con la grasa que cubría sus cuerpos (fig. 7) (*ibid.*, II: 26v.; Sahagún 1953-1982, II: 59; Sahagún 2000: 186).

Acerca de este vestir con pieles, Graulich (1986: 23; 1999: 140 s., 313; 2005: 162-163) proporciona una interpretación interesante, al explicar que tales “vestimentas” simbolizaban los pecados de los enfermos-penitentes que las llevaban, pero también de la comunidad; de allí que fueran usadas hasta que se volvían sucias y malolientes. Este investigador plantea

(1970, II: fol. 70v.) traduce como “escondrijo” y Torquemada (1975-1983, II: 152) como “donde se esconden”.

²¹ Esto es lo que cuentan los informantes de Sahagún. El franciscano, por su parte, indica que utilizaban “agua mezclada con harina o con masa de maíz” y que luego se bañaban “en el agua común” (Sahagún 2000: 186). El léxico cromático de los antiguos nahuas corrobora el poder purificador de la harina de maíz, pues los hablantes de náhuatl en el siglo XVI utilizaban el adjetivo *teztic* (como la harina), para referirse a cosas blancas, cuyo color era, a sus ojos, símbolo de pureza o de integridad moral (Dupey García 2010, 2: 350-351).

así que: “al ponerse la piel de las víctimas, [los enfermos] se asimilaban a ellas, manifestaban su deseo de morir y renacer purificados [...]. Después de veinte días, cuando los penitentes enterraban sus asquerosas pieles, sepultaban con ellas todas las transgresiones del medio año que había pasado” (Graulich 1999: 313).²²

Esta propuesta resulta de lo más sugestiva, porque al constatar la purificación a la que se sometían los individuos relacionados con las pieles –los que las vestían, pero también los beneficiarios del sacrificio– no cabe duda de que representaban una mancha.²³ Sin embargo, considero que tal explicación no toma suficientemente en cuenta la contigüidad de las ofrendas de perfumes florales y la desaparición de las pieles hediondas en esta fiesta. Tozozontli era, en efecto, una veintena durante la cual se desechaban y sepultaban pieles malolientes, a la vez que se celebraba el renacimiento de las flores y se gozaba de sus aromas. Ahora bien, esta secuencia ritual es exactamente paralela a la que encontramos en el desenlace del mito de la creación de las flores, tal y como aparece bajo la pluma del autor anónimo del *Códice magliabechiano*:

Este demonio [Quetzalcóatl] [...] dizen q(ue) hizo vna gran fealdad nefanda q(ue) [...] estando lavandose tocando con sus manos el miembro viril. hecho de si la simiente. y la arronjo ençima de vna piedra. y alli naçio el morçielago al qual enbiaron los dioses q(ue) mordiese a

22 Las demás interpretaciones de esta práctica suelen seguir la teoría de Seler (Graulich 1999: 294 s.), quien percibe un simbolismo de fertilidad vegetal en los ritos de Tlaxiuehualiztli, en particular el vestir de las pieles que el autor alemán comprende como una alusión a la renovación de las plantas –esto es, el cubrimiento de la tierra con una nueva piel– durante la primavera (Seler 1963, 1: 119, 128 s.; Broda 1970: 257-258; Graulich 1999: 290 s.). Como lo ha señalado Graulich (1986: 23), el problema que conlleva este análisis es que no toma en cuenta el paralelismo entre Tlaxiuehualiztli y Ochpaniztli, otra veintena en la cual se vestía la piel de las víctimas de los sacrificios, tras haberlas desollado (*infra*).

23 Graulich (1999: 140-141; véase también Olivier 1997: 58-59) advierte además que “se conocen paralelos interesantes de la acción consistente en deshacerse de una envoltura manchada. El autor del *Códice Telleriano Remensis* dice que las mujeres que habían pecado iban por la noche a los cruceros de los caminos donde hacían penitencia, extrayéndose sangre antes de abandonar sus vestidos para significar que se separaban del pecado”, una acción que el investigador belga interpreta como una forma empobrecida y poco dolorosa de abandonar su “piel”.

vna diosa q(ue) ellos llamauan Suchiq(ue)çal q(ue) quiere dezir Rosa. q(ue) le cortase de vn bocado lo que tiene dentro del miembro femineo y eestando [*sic*: estando] ella durmiendo lo corto y lo traxo delante de los dioses y lo lauaron y del agua q(ue) dello deRamaron salieron Rosas q(ue) no huelen bien. y despues el mismo morçielago llevo aq(ue)lla Rosa al mictlan tecutli y alla lo lauo otra vez. y del agua q(ue) dello salio salieron Rosas olorosas [...]. y ansi tienen que las Rosas olorosas vinieron del otro mundo. de casa de este ydolo que ellos llaman mictlan tecutli [...] (*Codex Magliabechiano* 1970: fol. 61v.; Batalla Rosado 2007: 133-134)

Aunque faltan algunas articulaciones del relato, estamos en condiciones de restituir su contenido y de entender que un pedazo de los genitales de la diosa Xochiquétzal –posiblemente su himen, como veremos más adelante– fue arrancado por un murciélago nacido del semen del dios Quetzalcóatl. Tal fragmento de piel era con toda probabilidad maloliente para los nahuas pues, al igual que los antiguos mayas y ciertas comunidades indígenas actuales,²⁴ debían de concebir las paredes del aparato genital femenino como contaminadas porque por ahí corre la sangre menstrual percibida como sucia e impura. Lo confirma el hecho de que en este episodio mítico, los dioses no consiguen quitarle el hedor a la membrana genital de Xochiquétzal e incluso ésta contamina el agua con que la lavan,²⁵ de la cual

24 En un diccionario colonial del tzeltal se menciona que *ylomaghel* significa “menstruo de mujer” e *ylo*, “asqueroso”, mientras que en k’ekchí contemporáneo una forma de referirse a la mujer menstruando es “la que tiene que ser lavada” (Nájera Coronado 2000: 26-27). Entre los otomíes actuales, el sexo femenino es el lugar del hedor y se le llama “sangre podrida” (Galinier 1979: 214-215; 1990: 513).

25 Por otra parte, no se puede descartar que haya sido la “seducción” ilícita de Xochiquétzal por el ser nacido del semen de Quetzalcóatl la que esté en el origen del mal olor de la membrana desprendida. En efecto, un pasaje del *Códice florentino* revela que, en la cultura náhuatl, este tipo de acción era asociado a malos olores. Así, durante la fiesta de Huey Tozoztli, se calificaba de *ihyac* (maloliente), el mechón de cabello de los jóvenes guerreros que buscaban seducir a las vírgenes consagradas al culto de Chicomecóatl (Sahagún 1953-1982, II: 62). En este sentido, vale la pena subrayar que en ciertas tradiciones indígenas mesoamericanas el pelo y la piel son dos revestimientos corporales asimilables (por ejemplo entre los otomíes y los grupos de la misma familia lingüística; véase Galinier 1979; 1990: 617, 619) y relacionados con el murciélago, cuyo nombre en tzotzil es *tzotz* (pelo, piel) (Seler 2004: 27).

nacen flores que huelen mal. Es finalmente después de que el trozo de piel fue llevado al inframundo, o sea al interior de la tierra, por el murciélago, cuando aparecen las flores de agradable perfume.

Para explicar por qué esta metamorfosis se da en el inframundo,²⁶ sugiero que el paso de lo hediondo a lo perfumado en tal universo se debe a que el Mictlan es una inversión del mundo de los vivos (López Austin 1996: 96-98; Ragot 2000: 104-105).²⁷ Para comprobarlo, basta con citar un pasaje de los *Primeros memoriales* (Sahagún 1997: 177; López Austin 1989, 1: 382; Graulich y Olivier 2000: 135; Ragot 2000: 104 s.) en el cual se dice que allí los muertos comen tamales que hieden a escarabajos fétidos,²⁸ así como hierbas venenosas, porque “todo lo que no se come en la tierra es comido en el Mictlan (yn ixquich nican tlalticpac amo quallo yn ompa mictlan cuallo)”.²⁹ Además, el mundo de los muertos era pensado como un lugar maloliente (Las Casas 1967, 2: 506; López Austin 1988; Ragot 2000: 105-106),³⁰ donde todo está podrido o se pudre, pero para luego regenerarse o engendrar nuevos seres (Johansson 2000; Alcántara

26 No es de extrañar que el agente del transporte de la piel hacia el inframundo sea un murciélago, pues debido a que su hábitat son las grutas y que su actividad es nocturna, los mesoamericanos relacionan este animal con el oscuro mundo de los muertos y con las deidades que allí reinan (Seler 2004: 28, 32; Carmack 1981: 83; López Luján y Mercado 1996: 55; Zingg 1998: 209). De hecho, las alas del murciélago en los códices de estilo Mixteca-Puebla presentan un motivo de rombo con un punto central que simboliza la tierra y el cielo nocturno (Olivier 2004: 105-107).

27 En la actualidad, esta creencia sigue siendo compartida por varios pueblos indígenas de México, por ejemplo los otomíes (Galinier 1979: 132) y los tzotziles (Holland 1963: 117; Gossen 1980: 43).

28 Se trata de pinacates, unos insectos que tienen flatulencias nauseabundas, viven en la basura y comen los cadáveres que se encuentran en el último grado de descomposición (Sahagún 1953-1982, XI: 93; Ragot 2000: 104).

29 Merece la pena señalar que en los códices de estilo Mixteca-Puebla no es raro ver a los dioses del Mictlan comiendo excrementos (por ejemplo, *Códice Borgia* 1993: 13). En cuanto a la deidad quiché del inframundo, le era reservado “todo lo podrido y desechado y hediondo” (Las Casas 1967, 1: 650). Este tipo de concepciones sigue vigente en numerosas comunidades indígenas actuales (Ragot 2000: 104-105).

30 La misma idea existía entre los mayas, quienes imaginaban la entrada al inframundo como la boca de una cueva que apeataba a cuerpos en descomposición y a sangre coagulada, lo cual ilustra su percepción de este espacio como un mundo de putrefacción y corrupción (*ibid.*: 105-107; Coe 1975: 89). Debe mencionarse, sin embargo, que otros testimonios revelan la ambivalencia que caracterizaba el inframundo en el que creían los mayas, al mostrar que esta primera forma de concebirlo coexistía con una creencia en el Xibalba –el mundo de los muertos según los quichés– como

Rojas 2005: 395-396). De allí que al llevar pielesapestosas al Mictlan o al enterrarlas en una cueva que representaba este lugar,³¹ se buscaba su degeneración mediante la putrefacción –lo expresa claramente un pasaje de la obra de Sahagún (1997: 57-58) donde se dice que en el Yopico, “enterraban [las pieles] en una cueva, las cubrían con tierra; allí se pudrían (in vztoc contocaya, contlalpachoaya vncan palanja)”–, pero para favorecer su regeneración bajo otra forma (Johansson 2000: 160).³²

En resumidas cuentas, el mito de creación de las flores y los ritos de Tozoztontli se explican mutuamente ya que, al cotejarlos, entendemos que en cierto momento del tiempo mítico –el cual se recreaba en los rituales– nacía lo aromático de la descomposición de lo hediondo, o sea las flores perfumadas de las pieles arrancadas yapestosas al ser éstas sepultadas en el interior de la tierra donde se descomponían. La validez de tal idea se confirma, por un lado, gracias a la iconografía del dios Xochipilli, cuyo nombre significa “Príncipe de las flores” y cuyo cuerpo está cubierto por una piel de desollado en una estatua en piedra conservada en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México. Sobre esta pieza, observamos cómo de esta piel, sin duda maloliente, van surgiendo varias especies de flores (figs. 8a y 8b).³³ Por otro lado, hay que señalar que para

un lugar donde los dioses gozaban de jardines sembrados de flores (*Popol Vuh* 1960: 84-87; López Austin y López Luján 2009: 56).

31 Mikulska Dabrowska (2008: 158) apunta que, en náhuatl, el Mictlan podía ser designado mediante el difrasismo *in atlan in oztoc*, que literalmente significa “dentro del agua, en la cueva” (Sahagún 1953-1982, VI: 195). La misma idea se llegó a plasmar en los templos prehispánicos, pues de acuerdo con el análisis de Matos Moctezuma (1986: 69-71), la cueva localizada al pie del Yopico donde se enterraban las pieles de Tlacaxipehualiztli equivalía al inframundo o Mictlan (González González 2011: 137).

32 Sobre el vínculo entre la putrefacción y la regeneración en el pensamiento náhuatl, resulta muy significativo que los hablantes de este idioma utilicen el mismo verbo *itlacahui* para aludir a lo podrido, pero también a la concepción de un ser humano (López Austin 1989, 1: 336; Johansson 2000: 149-184).

33 Las glosas del *Código Tudela* (2002: fol. 17r.) y el texto conocido como *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los Indios de Nueva España* (1945: 44) revelan que la presencia de una piel de desollado recubriendo el cuerpo de las imágenes de Xochipilli correspondía al mismo tipo de práctica ritual que el vestir de pieles típico de Tlacaxipehualiztli-Tozoztontli. Estas fuentes relatan, en efecto, cómo la piel del *ixiptla* humano de Xochipilli era arrancada y usada como revestimiento por un sacerdote de Xipe Tótec durante la fiesta de Tecuilhuitontli. Esto no

los otomíes actuales –quienes tienen una suerte de efecto hipnótico hacia todo lo que concierne a la piel y su putrefacción– la degeneración de la piel simboliza el resurgimiento de lo vivo, pero este brotar de la vida requiere una serie de acciones centradas en la idea de desollar, de rapar, de pelar, etcétera (Galinier 1979: 205, 213; 1990: 615 s.). De hecho, en otomí, la palabra *sĩ* significa a la vez “piel” y “putrefacción”,³⁴ mientras que al convertirse en verbo este lexema remite al arrancamiento de la piel (*ibid.*: 345, 615 s.; Galinier 1979).

PIELES Y FLORES: DE TOZOZONTLI A OCHPANIZTLI

En cuanto al principio del relato mítico de la creación de las flores, también merece la pena que le prestemos atención, pues su secuencia recuerda los ritos realizados durante otra veintena, la de Ochpaniztli, situada medio año antes de Tlacaxipehualiztli-Tozoztontli.

<i>Estación de las lluvias</i>	<i>Estación seca</i>
Ochpaniztli	Tlacaxipehualiztli
Teotleco (o Pachtontli)	Tozoztontli
Tepeñhuitl (o Huey Pachtli)	Huey Tozoztli
Quecholli	Tóxcatl
Panquetzaliztli	Etzalcualiztli
Atemoztli	Tecuñhuitl
Títitl	Huey Tecuñhuitl
Izcalli o (Xochitoca)	Tlaxochimaco
Atlcahualo	Xócotl Huetzi

Cuadro de las fiestas paralelas según la reconstrucción de Graulich (1999: 86)

tiene porque sorprendernos, pues Graulich (1999: 317-318) ha mostrado las afinidades que compartían Xipe Tótec y el conjunto de dioses Macuilli, al cual pertenecía la figura de Xochipilli-Macuixóchitl.

³⁴ En mazahua, la lengua más estrechamente emparentada con el otomí a nivel léxico y gramatical, *sĩ* significa también “piel”, mientras que uno de sus derivados, *sĩ'i*, se traduce por “lo que huele mal” (Galinier 1979: 206-207).

Por su posición relativa en el calendario (véase cuadro), estos conjuntos de fiestas han sido calificados como paralelos y complementarios (Seler 1963, 1: 119-123; Graulich 1999: 298-299, 314-315), e indudablemente lo eran en muchos sentidos. Así, el desollamiento era practicado en Ochpaniztli, al igual que en Tlacaxipehualiztli, pero las víctimas eran representantes de divinidades femeninas, en particular de la diosa madre y telúrica. Las fuentes suelen llamarla Toci (Nuestra abuela), aunque a veces le dan el nombre de Xochiquétzal (*Codex Telleriano Remensis* 1995: fol. 3r.; Durán 1995, 2: 150), como a la heroína a quien se arranca la piel en el mito. Por otro lado, la veintena de Ochpaniztli ocasionaba masivos rituales de purificación, especialmente mediante el barrido y el baño (*ibid.*, 2: 148, 154, 274-275), pero éstos no ocurrían al final de las ceremonias, como en Tlacaxipehualiztli-Tozoztontli, sino al principio. Por segunda vez, la cronología de una fiesta se vincula con el mito de la creación de las flores, el cual inicia relatando que Quetzalcóatl se masturbó mientras se estaba bañando. Ahora bien, esta “fealdad nefanda” encuentra un eco en la práctica del baño en Ochpaniztli, tal como la describe Durán:

También este día barrian los baños y los lavaban en los cuales no poca supersticion hay pues es cierto que jamas se bañaran hombres sin mugeres y mugeres sin hombres porque al bañarse solos ellos o ellas lo tenían por agüero y malo y segun se les hace de mal hoy en día de dejar esta costumbre creo no se les ha despegado el havello por respeto de la misma supersticion y lo que me hace temer esto es que reprendiendo yo esta abominable costumbre de bañarse revueltos los hombres con las mugeres temiendo el castigo y amenazas que les hacía vine á saber que ya que no entraban hombres grandes metían consigo en el baño un niño chiquito ellos y ellas una niña ó dos por temor del mal agüero y idolatría antigua [...] (*ibid.*, 2: 275).

A la luz de este testimonio, no cabe duda de que la experiencia del baño entre los nahuas de la época prehispánica no sólo suponía una purificación corporal que obedecía a creencias religiosas, sino que era también

el momento en el cual se busca el placer sensual,³⁵ así como se verifica en el episodio mítico que nos ocupa, pero también en Ochpaniztli; de allí la indignación de los frailes.

Más allá de estos paralelismos, existen nexos aún más fuertes entre Ochpaniztli y el relato de la creación de las flores. En efecto, asistimos en los dos casos a la fecundación de una diosa, seguida del arrancamiento de su piel. En el mito, la penetración de un murciélago nacido del semen de Quetzalcóatl en los genitales de Xochiquétzal se puede asimilar a un acto sexual,³⁶ sobre todo porque desemboca en el desprendimiento de una membrana, lo cual sugiere la ruptura del himen de la diosa (Raby 2003: 166), que era virgen según el *Códice Telleriano Remensis* (1995: fol. 6r., 256).³⁷ De la misma manera, el murciélago funge como uno de los fecundadores

35 Lo confirma la descripción del baño de vapor o temascal en el *Códice Magliabechiano* (1970: fol. 76v.): “usavan en estos vaños otras vellaquerias nefandas, hazian que es bañarse muchos yndios o yndias desnudos encueros y cometian dentro gran fealdad y pecado en este baño”. Galinier (1990: 147, 151) confirma tal asociación del baño de vapor con las relaciones sexuales al indicar que para los otomíes actuales el baño familiar por excelencia es el del temascal, dentro del cual “cada quien se azota el cuerpo con ramas, en medio de las carcajadas y los juegos traviosos”, porque allí se da la “relación amorosa entre el agua y el fuego, el hombre y el temazcal [...], el placer del cuerpo”.

36 El murciélago aparece asociado con el acto sexual en otros contextos. Durán (1995, 2: 35-36; Burkhardt 1989 : 64) relata así que era de esperarse que murciélagos fueran a volar en el templo cuando una novicia tenía relaciones carnales ilícitas. Igualmente, el dominico Francisco Ximénez (1997, 4: 164, 261) reporta que en otro extremo de Mesoamérica, entre los indios mopán e itzá de Chiapas y Guatemala, existía un vínculo entre el sexo masculino y el murciélago, pues algunos hombres se “partían [el miembro viril] en tres partes, quedando la mayor en medio, cosa de dos dedos de largo [...]”, de forma que “parecía murciélago con dos alitas [...]” (agradezco a Roberto Martínez haberme señalado estos pasajes de la obra de Ximénez).

37 Graulich (1986: 27-28; 1990) sostiene que la mordedura del murciélago estuvo en el origen de la primera menstruación, en vista de la relación que existe entre las flores y la sangre menstrual en Mesoamérica (véase también Nájera Coronado 2000: 29). Esta interpretación converge con la que se propone aquí, en la medida en que la penetración del murciélago marca, en todo caso, el momento en que Xochiquétzal se encuentra lista para ser fecundada. A este respecto, hay que mencionar que entre los antiguos yucatecos una palabra, *ilmah*, se empleaba tanto para la menstruación como para referirse a relaciones sexuales ilícitas. Mientras que algunos mayas contemporáneos utilizan la misma palabra para “menstruar” y “perder la virginidad”, y piensan que la primera menstruación abre el cuerpo, lo prepara para el embarazo. Igualmente, para los lacandones actuales, la sangre de la regla no es algo sucio, sino el indicador de la capacidad de procrear de las mujeres (*ibid.*: 26, 29-30).

de la diosa de la tierra, bajo los rasgos de Toci, en una representación de Ochpaniztli: en el *Códice borbónico* (1991: 30), un danzante disfrazado de murciélago aparece en un grupo conformado por otros personajes con disfraces de animales lúbricos, el coyote y el tlacuache (Seler 2004: 64-65; Graulich 1999: 118-119; Olivier 1999: 118),³⁸ además de que se integra al séquito de huastecos de falos preeminentes que se dirige hacia la deidad telúrica (fig. 9) (Graulich 1999: 114, 116-118). Más allá de esta imagen, sabemos que Ochpaniztli era la fiesta durante la cual la diosa de la tierra era fecundada ya que, de acuerdo con la interpretación de Graulich (*ibid.*: 89-143, 103, 111-113, 126 s.), ésta era la veintena que abría la temporada de lluvias cuando iniciaba la siembra,³⁹ la cual culminaba en el nacimiento del hijo de Toci: Cintéotl Itztlacolihqui, el dios del grano de maíz (Sullivan 1976: 257, 259). Al igual que en el mito, la fecundación de Toci era seguida del desprendimiento de su piel, pues tras haber tenido relaciones sexuales, desde luego simbólicas,⁴⁰ la *ixiptla* de la diosa era sacrificada y desollada (Durán 1995, 2: 151; Sahagún 1997: 62; Sahagún 2000: 230).⁴¹

38 Vale la pena añadir que, en ciertas versiones del mito de Tamoanchan, el dios Huehucóyotl (Coyote Viejo), es el seductor de la diosa Xochiquétzal (Graulich 1987: 63 s.; Olivier 1999: 118).

39 Me apoyo en el análisis de las fiestas de las veintenas propuesto por Graulich (1986; 1987; 1999), el cual se basa en la ausencia de un ajuste periódico del calendario solar mesoamericano al año trópico y en el consecutivo desfase progresivo de las veintenas en relación con las estaciones y el ciclo de cultivo, aunque las fiestas estuvieran llenas de simbolismo agrícola. Lejos de estar comúnmente aceptada, la ausencia de un mecanismo de intercalaciones o correcciones sistemáticas que permitieran mantener la concordancia entre el calendario solar y el año trópico es sin embargo defendida por varios mesoamericanistas, entre los que destacan Nowotny (1968 a; 1968 b; cf. Broda 1983: 148) y Šprajc (2000).

40 Acerca de estas relaciones sexuales, Graulich (1999: 112-116; véase también Seler 1963, 1: 119-120) subraya que “Toci era decapitada cuando alguien la llevaba cargada sobre su espalda, de la misma manera en que se conducía a una joven recién casada a la cámara nupcial. Se le decía que iba a pasar la noche con el rey, es decir con el representante de Huitzilopochtli en la tierra. [...] el rito donde Toci [...] se coloca frente a Huitzilopochtli con brazos y piernas abiertos es una representación de la fecundación de la diosa. Sahagún cuenta que al final de la fiesta los espectadores escupían a Toci [...] o le lanzaban flores. Éstas simbolizaban el sexo femenino. [...] En cuanto al escupitajo, seguramente representa el esperma”.

41 Es factible que la piel arrancada a la *ixiptla* de Toci fuera asimilada a una de las pieles del aparato genital femenino, pues los informantes de Sahagún (1953-1982, II: 120; Cruz Rivera 2005: 144) indican que el individuo que era revestido con esta

De nuevo, mito y ritos se esclarecen mutuamente. Así, al cotejar el relato de la creación de las flores con las ceremonias religiosas de Ochpaniztli, observamos que el episodio mítico mantiene un estrecho parentesco con el ciclo ritual de la fecundación de la tierra y del origen del maíz. Además, la confrontación de mito y ritos revela que las entidades engendradas por ambas fecundaciones –respectivamente las flores y el maíz– tenían como punto común estar manchados.⁴² Tal mancha se plasmaba en el mal olor de las primeras flores creadas en el mito y en el semen que cubría a Cintéotl Itztlacoliuhqui cuando nació de Toci. En efecto, las fuentes alfabéticas señalan que, en Ochpaniztli, el rostro del representante del dios recién nacido se tapaba con una máscara que lo cegaba, hecha de la piel del muslo de su madre (*ibidem*; Sahagún 1953-1982, II: 120; Seler 1963, 1: 123; Sullivan 1976: 252-253), mientras que el *Códice borbónico* (1991: 13) muestra a Cintéotl como un bebé que llega al mundo con adornos de algodón sin hilar (fig. 10);⁴³ ambas películas figurando el semen que envuelve a las criaturas cuyos padres tuvieron relaciones sexuales inmoderadas durante el embarazo

piel recibía el nombre de *teccizcuacuilli*, una palabra en la cual se asocian el nombre de la concha del caracol marino (*tecciztli*) y el de una clase de sacerdotes encargados del transporte de los cuerpos de los sacrificados (*cuacuilli*). Ahora bien, la alusión al caracol marino es interesante porque sus conchas eran, para los antiguos nahuas, símbolos del útero (*Códice Vaticano A* 1996: fol. 19r.; Kirchhoff 1971: 214).

42 De manera general, los nahuas concebían a todos los recién nacidos como seres que heredaban de sus padres la suciedad de las relaciones sexuales que éstos habían tenido durante el embarazo, de ahí que se les bañara después de su nacimiento (Sahagún 1953-1982, VI: 175-177; García Quintana 1969: 202-203, 208-209; Graulich 1990: 111).

43 En esta imagen, Toci-Tlazoltéotl viste una piel de desollado cuando da a luz a su hijo (véase también *The Tonalamatl of the Aubin Collection...* 1900-1901: 13). Contrariamente a Klein (1975: 71) quien interpreta este “traje” como una alusión a los sacrificios que se le ofrecían para aumentar las cosechas, considero que esta piel remite a las relaciones carnales pecaminosas de la diosa, al igual que en el caso de los penitentes de Tlacaxipehualiztli-Tozoztontli, quienes vestían las pieles de los desollados para sanar de las enfermedades que le habían provocado sus transgresiones sexuales (*supra*, nota 19). De acuerdo con varias obras coloniales (por ejemplo, Sahagún 1953-1982, I: 23-27; Motolinía 1971: 307), Toci-Tlazoltéotl era, en efecto, la deidad de la sensualidad y del placer, que inspiraba las relaciones sexuales ocultas y transgresoras e incluso la lujuria. Por otra parte, es de notar que, en el *Códice borbónico*, el dios Itztlacoliuhqui viste también algodón sin hilar cuando aparece como patrono de la trecena Ce Cuetzpalin (1 Lagartija) (1991: 12; Sullivan 1976: 253).

(Sahagún 1953-1982, VI: 156-157; Sullivan 1966: 80-81; Sullivan 1976: 257-258, 260; López Austin 1969: 135, 202; López Austin 1989, 1: 339; Graulich 1999: 122, 130-131, 140).⁴⁴

La proximidad entre las primeras flores malolientes y el grano de maíz recién nacido que se manifiesta a través de este análisis, se ve apoyada por una serie de datos onomásticos y míticos asociados al nacimiento del cereal. Así, la versión chalca del mito del origen del maíz conservada en la *Historyre du Méchique* cuenta que fue Xochiquétzal –la progenitora de las flores– quien, al acostarse con el dios solar Piltzintecuhtli, procreó a Cintéotl, el cual penetró luego en las entrañas de la tierra para volver a emerger, más adelante, bajo forma de plantas cultivadas y comestibles (Thévet 1905: 31).⁴⁵ Más allá de su paralelismo con la secuencia mítica de creación de las

44 El hecho de que el semen que cubre a Cintéotl pueda ser simbolizado por una piel de desollado es corroborado por el mito de creación de las flores mismo. Recordemos que, en este relato, es de la masturbación de Quetzalcóatl –una suerte de desollamiento (Furst 2005: 64)– que nace el murciélago, un animal cuyas alas son recubiertas por una membrana, razón por la cual algunos pueblos mesoamericanos lo nombraban “piel” (Seler 2004: 27), mientras que en el México central se asociaba con Xipe Tótec, el dios revestido con una piel de desollado (González González 2011: 63, 67).

45 A pesar de que los protagonistas de la mitología náhuatl se caracterizan por la versatilidad de sus identidades de una versión a otra de las principales historias míticas, cabe subrayar que un mismo grupo de entidades suele fungir como padres del maíz y de las flores. Así, cuando su madre es generalmente Xochiquétzal o Toci, su padre puede ser el dios solar Piltzintecuhtli, pero también Tezcatlipoca o Huehuecōyotl. En efecto, estos dos dioses son los seductores con los que Xochiquétzal llega a tener relaciones sexuales en Tamoanchan (Graulich 1987: 63 s.; Olivier 1997: 140-147; Olivier 1999: 118-119), pero también los fecundadores de Toci: Tezcatlipoca bajo forma de ave aparece junto a Toci dando a luz a Itztlacolihqui-Cintéotl en la lámina 13 del *Códice borbónico*, mientras que un coyote encarnando tal vez a Huehuecōyotl se integra al cortejo que se dirige hacia Toci para fecundarla en la lámina 31 del mismo manuscrito. Además, hace falta puntualizar que cuando no fecunda directamente a las madres del maíz, el coyote contribuye al descubrimiento del cereal vía sus flatulencias –una tendencia a ventosear y a la indiscreción que, dicho de paso, comparte con Tezcatlipoca (*ibid.*: 121-124)–. Acerca de esta última deidad, hay que añadir que su avatar rojo, Tlatlahqui Tezcatlipoca, es una advocación de Xipe Tótec (*Códice borbónico* 1991: 14; *Códice Vaticano B* 1993: 30; Durán 1995, 2: 103; Pomar 1985-1986: 62; Sahagún 1953-1982, VII: 7; X: 187), quien tiende a confundirse con el murciélago que contribuyó a engendrar las flores, al cual he definido como un ente revestido con una membrana que nace de un desollamiento simbólico (*supra*, nota 44).

flores –primero, nacimiento; segundo, entrada en la tierra; y tercero, regeneración bajo otra forma–, este relato resulta interesante porque otra tradición náhuatl prehispánica señala que el hijo de Piltzintecuhtli y de Xochiquétzal se llamaba Xochipilli (Príncipe de las flores) (*ibid.*: 30). Por otra parte, nuestras fuentes revelan que, al ver la luz Cinteotl, recibió el nombre calendárico de Ce Xóchitl, o sea 1 Flor (Sahagún 1953-1982, II: 238; Caso 1967: 198), así como el de Tlazopilli (Señor amado) (Thévet 1905: 32), un patronímico que compartía con Xochipilli.⁴⁶ Ahora bien, como ya se mencionó, esta última deidad formaba parte –al igual que Cinteotl– del grupo de dioses del panteón náhuatl que, en ciertos contextos, vestían una piel de desollado maloliente pero que era símbolo de regeneración, pues de esta envoltura surgían flores.⁴⁷ Esto tiende a confirmar que los nahuas emparejaban el maíz recién nacido en Ochpaniztli con las primeras flores, cuyo paso por el inframundo convertiría su mal olor en perfume.

A partir de lo anterior, se puede conjeturar que existían afinidades entre las flores aromáticas cuya aparición se revivía y celebraba en Tlacaxipehualiztli-Tozoztontli y el maíz maduro que se cosechaba en este periodo del año. Sostiene esta hipótesis el hecho de que durante gran parte de la mitad de año que iniciaba con Tlacaxipehualiztli (fig. 9), especialmente en Tozoztontli, Huey Tozoztli, Tóxcatl, Etzalcualiztli, Tecuilhuitl y Huey Tecuilhuitl, se festejaba la cosecha del maíz y la abundancia de los alimentos (Graulich 1999: 292, 309-312, 324-337, 348-349, 366-368, 375-376, 380-381), en tanto que los perfumes florales ocupaban cada vez más espacio en los ritos, culminando esta tendencia con la ofrenda masiva de flores de Tlaxochimaco descrita anteriormente. Además, las deidades del maíz honradas en estas fiestas de la cosecha eran ideadas como entidades floreadas: así, en Huey Tozoztli, las imágenes de Cinteotl se recubrían de flores en los altares de las casas y los templos de los *calpultin* (Sahagún

46 Según el documento *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los Indios de Nueva España* (1945: 44) y el *Códice Tudela* (2002: fol. 17r.), el dios representado en la lámina dedicada a Tecuilhuitontli es Xochipilli, en tanto que el *Códice magliabechiano* (1970: fol. 34v.) revela que se llamaba Tlazopilli (Graulich 1999: 392-395).

47 Además de vestir una piel de desollado, el “Dios de la mazorca” y el “Príncipe de las flores” comparten varios rasgos iconográficos en los códices del llamado grupo Borgia (Spranz 1973: 56-77, 379-399).

1953-1982, II: 62; Sahagún 2000: 141), mientras que en Huey Tecuítihuitl, los *ixiptla* de Cintéotl-Xochipilli y de Xilonen eran ataviados con flores (*Costumbres, fiestas...* 1945: 44; Durán 1995, 2: 266-267). Cabe añadir que esta utilización de las flores para adornar al maíz maduro se observa también en la iconografía de Cintéotl, así como de Xipe Tótec, el principal dios celebrado en Tlacaxipehualiztli, quienes cargan un báculo de sonajas o *chicahuaztli* que simbolizaba una mata de maíz maduro (Couvreur 2011: 242-244) y que aparece a veces en los códices arreglado con flores aisladas o trenzadas en guirnaldas (por ejemplo, *Códice Borgia* 1993: 49, 52; *Códice Vaticano B* 1993: 19, 22).

Independientemente de que otros elementos corroboren las afinidades entre las flores aromáticas y el maíz maduro, los datos reunidos invitan a concluir que las dos mitades del año que se abrían con Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli eran respectivamente marcadas por la hediondez y las fragancias. En efecto, si la temporada que iniciaba con las veintenas de Tlacaxipehualiztli-Tozoztontli actualizaba la aparición de los perfumes florales en la tierra a partir de la putrefacción de pieles apestosas, la estación que comenzaba con la veintena de Ochpaniztli era, más bien, un tiempo del hedor, pues la piel que se arrancaba a la diosa telúrica, asociada a la sangre menstrual impura o símbolo de relaciones sexuales ilícitas, no era todavía liberada de su mancha y contaminaba los tiempos venideros, ya que en vez de ser sepultada al final de la fiesta era expuesta sobre una estructura de madera, desde la cual flotaba como un estandarte (Durán 1995, 2: 154; Sahagún 1953-1982, II: 122, 125-126; Sahagún 1997: 62; Sahagún 2000: 232, 235).⁴⁸ Con toda probabilidad, esto tenía que ver con que la mitad de año que iniciaba con Tlacaxipehualiztli era *tonalco* (el tiempo de sol), una temporada que representaba el viaje diurno del astro solar por la bóveda celeste (Graulich 1999: 291-292, 299), el cual

48 Conviene indicar que otras de las pieles de desollados vestidas durante Ochpaniztli eran enterradas (Sahagún 1953-1982, II: 123; Sahagún 2000: 279). En particular, la máscara de Cintéotl, hecha de la piel del muslo de su madre, se sepultaba en la frontera con el territorio de los enemigos (Sahagún 1953-1982, II: 123). Esto se debía tal vez a que, al igual que el cordón umbilical de los recién nacidos que también se enterraba en el campo de batalla (*ibid.*, IV: 3-4; V: 186; VI: 171-173), este trozo de piel era pensado como un vestigio de la vida intrauterina de Cintéotl (*supra*).

se concebía como un trayecto por un sendero sembrado de especies florales que comparten la particularidad de florecer durante la estación seca y de desprender agradables fragancias (Sahagún 1953-1982, III: 49; Alcántara Rojas 2011: 121-125, 130-131).⁴⁹ Ochpaniztli, por su parte, daba inicio a *xopan* (el tiempo verde), es decir a la temporada de lluvias asimilada al periodo mítico en el que el mundo estaba todavía hundido en las tinieblas primigenias (Graulich 1999: 279-281, 299) –idénticas a las del putrefacto lugar de los muertos– y durante el cual los rayos del sol aún no alcanzaban a secar por completo a la tierra, que se encontraba entonces podrida por el agua.

BIBLIOGRAFÍA

Alcántara Rojas, Berenice, “El dragón y la *mazacóatl*. Criaturas del infierno en un *exemplum* en náhuatl de fray Ioan Baptista”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, 2005, p. 383-422.

———, “*In Nepapan Xochitl*: The Power of Flowers in the Works of Sahagún”, en Gerhard Wolf, Joseph Connors y Louis A. Waldman (eds.), *Colors Between Two Worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, Florencia, Kunsthistorisches Institut in Florenz/Max-Planck-Institut/Villa I Tatti/The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, 2011 p. 104-132.

Aguilera, Carmen, *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*, México, Editorial Everest Mexicana, 1985.

Batalla Rosado, Juan José, “El libro escrito europeo del *Códice magliabechiano*”, *Itinerarios*, núm. 5, 2007, p. 113-142.

Broda, Johanna, “Tlacaxipehualiztli: a Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources”, *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 5, 1970, p. 197-273.

———, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción

⁴⁹ De manera general, el mundo superior era imaginado por los antiguos nahuas como el lugar de “los diferentes tipos de flores (*in nepapan xochitl*)” (Alcántara Rojas 2011: 125), una concepción que compartían con otros grupos yutoaztecas (Hill 1992) y que pervivió en los cantos cristianos en náhuatl del siglo XVI, pues convergió con la representación del paraíso en la tradición cristiana (Burkhart 1992; Alcántara Rojas 2011: 125-132).

- según las fuentes del siglo XVI”, *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 6, 1971, p. 245-327.
- , “Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica”, en Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamérica and Perú. Native American Computations of Time. 44° Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, 1982*, Oxford, Bureau of Archaeological Research, 1983, p. 145-165.
- Burkhart, Louise, *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 1989.
- , “Flowery Heaven: The aesthetic of Paradise in nahuatl devotional Literature”, *Res: Anthropology and Aesthetics*, núm. 21, 1992, p. 89-109.
- Carmack, Robert M., *The Quiche Mayas of Utatlan: The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981.
- Carrasco, Pedro, “Las fiestas de los meses mexicanos”, en Barbro Dahlgren de Jordan (ed.), *Mesoamérica. Homenaje al Doctor Paul Kirchhoff*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979, p. 52-57.
- Carreón Blaine, Emilie, *El olli en la plástica mexicana. El uso del hule en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2006.
- Casas, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, 2 v., ed. Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- Castillo Farreras, Víctor, “El bisiesto náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 9, 1971, p. 75-104.
- Classen, Constance, “Sweet Colors, Fragrant Songs: Sensory Models of the Andes and the Amazon”, *American Ethnologist*, v. 17, n. 4, 1990, p. 722-735.
- Classen, Constance, David Howes y Anthony Synnot, *Aroma. The Cultural History of Smell*, Londres/Nueva York, Routledge, 1994.
- Codex magliabechiano Cl. XIII. 3 (B. R. 232)*, ed. Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, 1970.
- Codex Telleriano Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Códice borbónico*, ed. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García,

- Graz, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Códice Borgia*, ed. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Graz, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Códice Tudela*, ed. Juan José Batalla Rosado, Madrid, Colección Thesaurus Americas, 2002.
- Códice Vaticano A 3738*, ed. Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Graz, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Códice Vaticano B 3773*, ed. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Graz, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Coe, Michael D., “Death and the Ancient Maya”, en Elizabeth P. Benson (ed.), *Death and the Afterlife in pre-Columbian America*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1975 p. 87-104.
- Corbin, Alain, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social. XVIII^e-XIX^e siècles*, París, Flammarion, 1982.
- Corbin, Alain, “Histoire et anthropologie sensorielle”, *Anthropologie et Sociétés*, v. 14, n. 2, 1990, p. 13-24.
- “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”, *Tlalocan*, v. 2, n. 1, 1945, p. 37-63.
- Couvreur, Aurélie, “Entre sceptres divins et instruments de musique cérémoniels: le symbolisme des bâtons de sonnailes aztèques”, en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (eds.), *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, p. 235-250, Turnhout, Brepols, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, 2011.
- Couvreur, Aurélie, “Xipe Totec et la chauve-souris au Mexique central post-classique”, manuscrito, s.f.
- Cruz Rivera, Sandra Amelia, “Percepción de los sentidos: olores y sonidos en la región lacustre a fines del Posclásico y momento del contacto”, tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2005.
- Détienne, Marcel, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des parfums et des aromates en Grèce*, 3a. ed., París, Gallimard, Folio Histoire, 2007.
- Dupey García, Élodie, “Xopan y tonalco. Los colores de las estaciones entre los antiguos nahuas”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Es-

- ther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Institut de Recherche pour le Développement, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008, p. 53-90.
- , “Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (XIV^e-XVI^e siècles)”, tesis de doctorado en historia de las religiones y antropología religiosa, 3 v., École Pratique des Hautes Études, París, 2010.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- Febvre, Lucien, “La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois ?”, *Annales d’histoire sociale*, v. 3, núms. 1/2, 1941, p. 5-20.
- Furst, Jill Leslie, “Flaying, Curing, and Shedding: Some Thoughts on the Aztec God Xipe Totec”, en Elizabeth H. Boone (ed.), *Painted Books and Indigenous Knowledge in Mesoamerica. Manuscript Studies in Honor of Mary Elizabeth Smith*, Nueva Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute, 2005, p. 63-73.
- Galinier, Jacques, “La peau, la pourriture et le sacré: champ sémantique et motivation dans un exemple otomi (Mexique)”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 66, 1979, p. 205-218.
- , *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- , “Humer le monde”, en Diana Rey-Hulman y Michel Boccara (ed.), *Odeurs du monde, écriture de la nuit*, París, Inalco, L’Harmattan, 1998, p. 69-79.
- , “L’entendement mésoaméricain”, *L’homme*, núm. 151, 1999, p. 101-122.
- García Quintana, Josefina, “El baño ritual entre los nahuas según el *Códice florentino*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 8, 1969, p. 189-213.
- Gossen, Gary H., *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1980.
- González González, Carlos Javier, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Graulich, Michel, “El problema del bisiesto mexicano y las *xochipaina* de Títitl y Huey Tecuítitl”, *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 16, 1986, p. 19-33.

- , *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, 1987.
- , “La fleur défendue. Interdits sexuels en Mésoamérica”, Jacques Marx (ed.), en *Problèmes d'histoire des religions*, v. 1, *Religion et tabou sexuel*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, p. 105-116.
- , *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- , *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005.
- Graulich, Michel y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 35, 2004, p. 121-155.
- Grave Tirado, Luis Alfonso, “Barriendo en lo ya barrido. Un nuevo repaso a Ochpaniztli”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 35, 2004, p. 157-177.
- Hernández, Francisco, *Obras completas*, 7 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.
- Heyden, Doris, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983.
- Hill, Jane H., “The Flower-World of Old Uto-aztecan”, *Journal of Anthropological Research*, v. 48, núm. 2, 1992, p. 177-144.
- Holland, William R., *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- Houston, Stephen D. y Karl Taube, “An Archaeology of the Senses: Perception and Cultural Expression in Ancient Mesoamerica”, *Cambridge Archaeological Journal*, v. 10, núm. 2, 2000, p. 261-294.
- Johansson, Patrick, “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 31, 2000, p. 149-183.
- Kirchhoff, Paul, “Las 18 Fiestas Anuales en Mesoamérica: 6 Fiestas Sencillas y 6 Fiestas Dobles”, en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart-München 1968*, v. 3, p. 207-221, Munich, K. Renner Verlag, 1971.
- Klein, Cecelia F., “Post-Classic Mexican Death Imagery as a Sign of Cyclic Completion”, en Elizabeth P. Benson (ed.), *Death and the Afterlife in pre-Columbian America*, p. 69-85, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1975.
- López Austin, Alfredo, *Augurios y abusiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969.

- , *Una vieja historia de la mierda*, México, Ediciones Toledo, 1988.
- , *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 3a. ed., 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- , *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009.
- López Luján, Leonardo y Vida Mercado, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 26, 1996, p. 41-68.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, Océano, 1986.
- Mikulska Dabrowska, Katarzyna, “El concepto de *ilhuitatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 38, núm. 2, 2008, p. 151-171.
- Molina, Alonso (de), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1970.
- [Motolinía] Benavente, Toribio de, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- Nájera Coronado, Martha Ilia, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2000.
- Nicholson, Henry B., “Religion in pre-Hispanic Central México”, en *Handbook of Middle American Indians, Archaeology of Northern Mesoamerica*, 16 v., ed. Robert Wauchope, v. 10, p. 395-446, Austin, University of Texas Press, 1964-1984.
- Nowotny, Karl Anton, “Die aztekischen Festkreise”, *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 93, n. 1 y 2, 1968 a, p. 84-106.
- , “Zu den aztekischen Festkreisen”, *Tribus*, v. 17, 1968 b, p. 31-39.

- Olivier, Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le «Seigneur au Miroir Fumant»*, París, Institut d'Ethnologie, 1997.
- , “Huehucóyotl, ‘Coyote Viejo’, el músico transgresor, ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 30, 1999, p. 113-132.
- , “¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui”, en Constanza Vega Sosa (ed.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000 p. 335-353.
- , “Images de déesses ou prostituées ? Les *ahuianime* de l'ancien Mexique central”, *Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, núms. 76-77, 2001, p. 297-308.
- , “Las alas de la tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itzpapálotl, ‘Mariposa de Obsidiana’, diosa del México antiguo”, en Patrick Lesbre y Marie-José Vabre (ed.), *Le Mexique préhispanique et colonial*, París, L'Harmattan, 2004, p. 95-126.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, “Las hierbas de Tláloc”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 14, 1980, p. 287-314.
- Pomar, Juan Bautista, “Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, ed. René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985-1986, v. 3, p. 44-113.
- Popol Vuh*, 2a. ed., ed. Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- Raby, Dominique, *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature des Nahuas du Mexique préhispanique*, París, L'Harmattan, 2003.
- Ragot, Nathalie, *Les au-delà aztèques*, Oxford, Bureau of Archeological Research, 2000.
- Sahagún, Bernardino (de), *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, ed. Charles E. Dibble et Arthur J. O. Anderson, 12 v., Santa Fe, School of American Research, University of Utah, 1953-1982.
- , *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, 3 v., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979.
- , *Primeros memoriales by fray Bernardino de Sahagún*, edición facsimilar, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.

- , *Primeros memoriales by fray Bernardino de Sahagún*, ed. Thelma Sullivan y Henry B. Nicholson, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3a. ed., 3 v., ed. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- Sautron-Chompré, Marie, *Le chant lyrique en langue nahuatl des anciens Mexicains: la symbolique de la fleur et de l'oiseau*, París, L'Harmattan, 2004.
- Sautron-Chompré, Marie, “In izquixochitl in cacahuaxochitl. Presencia y significación de un binomio floral en el discurso poético náhuatl prehispánico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 38, 2007, p. 243-264.
- Seler, Eduard, *Códice Borgia*, 3 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- , *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, México, Casa Juan Pablos, 2004.
- Sierra Carrillo, Dora, “El *yauhtli* o pericón, planta curativa y protectora. Su importancia mágico-religiosa en el presente y en el pasado”, tesis de doctorado en historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2000.
- , *El demonio anda suelto: el poder de la cruz de Pericón*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.
- Šprajc, Ivan, “Problemas de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico”, *Anales de Antropología*, v. 34, 2000, p. 133-160.
- Spranz, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Sullivan, Thelma D., “Pregnancy, Childbirth and the Deification of the Women Who Died in Childbirth”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 6, 1966, p. 63-96.
- , “The Mask of Itztlacoliuhqui”, en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, Mexico 1974*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976 v. 2, p. 252-262.
- , “Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver”, en Elizabeth H. Boone (ed.), *The Art and Iconography of Late Post-Classic central Mexico*, p. 7-35, Washington, Dumbarton Oaks, 1982.
- Tena, Rafael, *El calendario mexica y la cronografía*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- Thévet, André, “Histoyre du Méchique. Manuscrit français inédit du XVI^e siècle”, *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 2, 1905, p. 1-41.
- The Tonalamatl of the Aubin Collection: An old Mexican Picture Manuscript*

- in the Paris National Library (manuscripts mexicains no. 18-19)*, ed. Eduard Seler, Berlín, Londres, Hazell, Watson, & Viney, ld., 1900-1901.
- Torquemada, Juan (de), *Monarquía indiana*, 8 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983.
- Ximénez, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, 5 v., Tuxtla Gutiérrez, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- Zingg, Robert M., *La mitología de los huicholes*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1998.



1

1. El *ixiptla* de Tezcatlipoca en Tóxcatl con una corona de flores. *Códice magliabechiano*, fol. 33r.



2



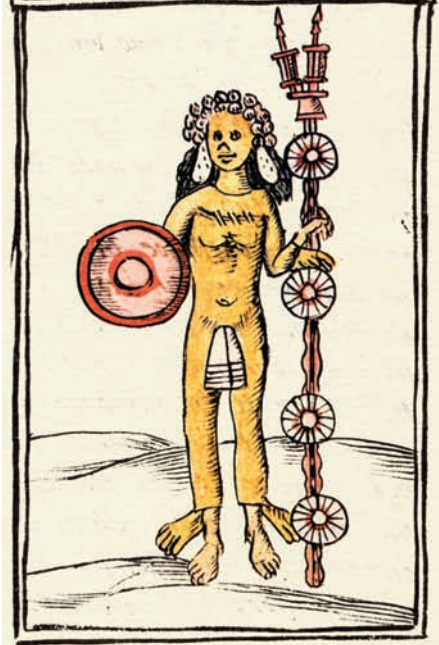
3

2. La imagen de Huitzilopochtli adornada con flores en Tlaxochimaco. *Códice florentino*, libro II, fol. 60v.
3. La imagen de Tezcatlipoca adornada con flores en Tlaxochimaco. *Códice Tudela*, fol. 19r.



4

4. La veintena Tozoztontli representada por un hombre con una flor en la mano.
Atlas Durán, fol. 328r.



5

6

5. Ritos de Tlacaxipehualiztli: desollamiento y vestir de pieles. *Códice florentino*, libro II, fol. 19v.
6. Ritos de Tozoztontli en el Yopico: se isnciensa y se entierran las pieles. *Códice florentino*, libro II, fol. 26r.





8a

8A (página opuesta) y 8B. Estatua de piedra del dios Xochipilli. Museo Nacional de Antropología, Sala Mexica, ciudad de México.



8b



9



10

9. Murciélago, tlacuache, coyote y séquito de huastecos dirigiéndose hacia Toci para fecundarla durante los ritos de Ochpaniztli. *Códice borbónico*, lám. 30.
10. Cintéotl envuelto en algodón en el momento de su nacimiento de Toci. *Códice borbónico*, lám. 13.