

## Las “barbas del Sol” y otros relatos míticos mesoamericanos según la *Histoyre du Mechique* de André Thevet

The “Beards of the Sun” and Other Mesoamerican Mythical Stories According to André Thevet’s *Histoyre du Mechique*

**GUILHEM OLIVIER** Historiador, investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Es autor de *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca* (2004) y de *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”* (2015). Es coordinador de los siguientes libros colectivos: *Mostrar y ocultar (con el arte y en los rituales: perspectivas comparativas* (con Johannes Neurath) (2017); *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas* (con Jean-Luc Lambert) (2019); y *Tetzáhuítl. Los presagios de la Conquista de México* (con Patricia Ledesma) (2019).

**RESUMEN** El capítulo 2 de la *Histoyre du Mechique* de André Thevet, intitulado “De las barbas del Sol y cómo ha sido encontrado el fuego”, nos ofrece relatos míticos excepcionales acerca del enfrentamiento entre los otomíes adoradores de la Luna y los popolocas que veneraban al Sol. Estos relatos son analizados a la luz de fuentes iconográficas y escritas procedentes del México central, de los estados actuales de Puebla y Oaxaca, y del mundo maya. A partir del episodio de las barbas de Sol, se realiza un estudio sobre el uso o el rechazo de la barba —en particular las de los conquistadores— entre los pueblos mesoamericanos, así como un análisis de los dioses barbados y de su simbolismo.

**PALABRAS CLAVE** Mitos, fuego, Sol, barba, popoloca, conquistadores

**ABSTRACT** Chapter 2 of André Thevet’s *Histoyre du Mechique*, entitled “About the Sun’s beards and how fire was found”, offer us exceptional mythical stories about the fight between the Otomi, worshippers of the Moon, and the Popolocas who venerated the Sun. These myths are analyzed through the light of iconographic and writing sources from Central Mexico, the actual states of Puebla and Oaxaca, and the Maya region. Based on the episode of the Sun’s beards, the article analyses the use or rejection of the beard —specially the beards of the Conquerors— among Mesoamerican Peoples, as well as the bearded Gods and their symbolism.

**KEYWORDS** Myth, fire, Sun, beard, popoloca, conquerors

# Las “barbas del Sol” y otros relatos míticos mesoamericanos según la *Histoyre du Mechique* de André Thevet

Guilhem Olivier

Entre la inmensa bibliografía de Miguel León-Portilla destacan las traducciones y ediciones cuidadosas de muy diversas fuentes iconográficas y escritas, las cuales constituyen sin duda la base fundamental del trabajo del historiador. Otros de sus estudios analizan las aportaciones de tal o cual cronista sobre muy diversos aspectos de las civilizaciones mesoamericanas. Para citar solamente un ejemplo, en 1972 fue publicado en *Estudios de Cultura Náhuatl* —y en el mismo año como un volumen aparte en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM— el trabajo intitulado “Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas”. Se trataba de reconstruir en todos sus aspectos la antigua religión de los grupos nahuas establecidos en Nicaragua, a partir del testimonio de fray Francisco de Bobadillo incluido en la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo. Al cotejar con sumo cuidado y erudición esta fuente con otros documentos del siglo XVI, Miguel León-Portilla esclarece e ilustra los temas tratados en el escrito de Bobadillo y a la vez valora la alta calidad de la información recopilada por el fraile mercedario.<sup>1</sup>

En este pequeño tributo a la obra del gran maestro, inspirándonos en su estudio de la religión de los nicaraos, quisiéramos analizar algunos

1 “Las coincidencias que resulten, debidamente valoradas, podrán contribuir a una más amplia comprensión de la persistencia y posibles variantes en un tema de tanto interés como es el de la religión de los pueblos nahuas. Por otra parte, los testimonios primarios sobre las creencias de los nicaraos, por tener un origen tan alejado y distinto del que tienen las fuentes documentales del altiplano, corroborarán —en el caso de manifiestas coincidencias— la veracidad de la información existente en torno a la cultura náhuatl.” León-Portilla, “Religión de los nicaraos”, p. 14.

fragmentos de una fuente breve —de hecho nos ha llegado trunca—, la *Histoyre du Mechique* de André Thevet. Publicada por primera vez en 1905 por Edouard de Jonghe en el *Journal de la Société des Américanistes*,<sup>2</sup> la *Histoyre du Mechique* ha sido traducida al español en tres ocasiones, respectivamente por Joaquín Meade en 1961,<sup>3</sup> por Ramón Rosales Munguía en 1965,<sup>4</sup> y por Rafael Tena en 2002;<sup>5</sup> esta última edición incluye una nueva paleografía del texto original en francés.<sup>6</sup> Sabemos desde los estudios de Edouard de Jonghe<sup>7</sup> que Thevet tradujo o hizo traducir fragmentos de una obra perdida del franciscano fray Andrés de Olmos.<sup>8</sup>

Desde su publicación, numerosos investigadores han acudido a la riqueza del breve texto de Thevet para abordar muy diversas temáticas, entre otras, la de los mitos y la religión del México central prehispánico.<sup>9</sup> Enfocándonos en los mitos, si bien algunos incluidos en la *Histoyre du Mechique* fueron transcritos en otras fuentes —sobre todo en la *Historia eclesiástica indiana* de fray Gerónimo de Mendieta—, otros relatos míticos se conocen exclusivamente por la obra de Thevet. Inclusive en ocasiones el cosmógrafo del rey de Francia conservó en su traducción detalles importantes censurados por los frailes que copiaron la obra original de Olmos. Así, cuando Thevet describe a los antepasados de los tezcocanos, explica cómo “él engendraba metiendo su lengua en la boca de la mujer (*engen-*

2 Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle”.

3 Thevet, “Histoire du Mechique, Manuscrit Français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle. Traduit par A. Thevet”.

4 En Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos*, p. 91-120. Desafortunadamente se trata de una traducción muy deficiente; incluso algunos pasajes del original francés fueron omitidos en la traducción española.

5 Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 123-166.

6 De hecho, la paleografía de Tena corrige algunos errores de la primera paleografía de De Jonghe, como lo pudimos comprobar al revisar el manuscrito original conservado en la Biblioteca Nacional de Francia (manuscrit n. 19031).

7 Jonghe, “Thévet mexicaniste”.

8 Véanse también los estudios de Garibay (*Teogonía e historia...*, p. 14-16; *Historia de la literatura náhuatl*, v. 2, p. 47-49), de Baudot (*Utopía e historia en México*, p. 204-211) y de Tena (*Mitos e historias...*, p. 115-122).

9 Nos permitimos señalar que para nuestra investigación sobre Tezcatlipoca el relato de origen de la música incluido en la obra de Thevet constituyó un verdadero “mito de referencia (*mythe de référence*)”, en el sentido que Claude Lévi-Strauss dio para el famoso mito bororo del desanizador de pájaros. Olivier, *Tezcatlipoca*; Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, p. 10.

*droit il metant sa langue dans la bouche de la femme)*".<sup>10</sup> En cambio, al transcribir el mismo relato, fray Gerónimo de Mendieta se indigna: "y preguntados cómo había engendrado aquel hombre, pues él no tenía cuerpo entero, dijeron un desatino y suciedad que no es para aquí..."<sup>11</sup>

En este pequeño estudio hemos decidido enfocarnos en el segundo capítulo de la *Histoyre du Mechique*, tanto por la riqueza de su contenido y su carácter único —los relatos aquí incluidos no fueron transcritos por Mendieta—, como por la ausencia, hasta donde sabemos, de comentarios detallados sobre este capítulo de la obra de Thevet por parte de los especialistas.

A manera de preámbulo, nos parece importante considerar la visión que tenía Thevet de los habitantes del México antiguo, aun cuando sabemos que nunca visitó este país. En efecto, en su obra intitulada *Les singularitez de la France antartique*, en un capítulo dedicado a la "descripción de la Nueva España y de la gran ciudad de Tenochtitlan (*description de la Nouvelle Espagne et de la grande cité de Themistitan*)", el cronista francés juzga sin matices que

Los habitantes de hoy, antaño crueles e inhumanos, con el paso del tiempo cambiaron tan bien sus costumbres y su condición, que en lugar de ser bárbaros y crueles, ahora son humanos y graciosos; de manera que dejaron todas sus antiguas incivildad, inhumanidad y malas costumbres: como de matarse entre ellos, comer carne humana, tener compañía con la primera mujer que encontraban, sin tomar en cuenta la sangre y el parentesco y otros semejantes vicios e imperfecciones (*Les habitans du iourd'huy iadis cruels et inhumains, par succession de temps ont changé si bien de meurs et de condition, qu'au ieu d'estre barbares et cruels, sont à présent humains et gracieux, en sorte qu'ils ont laissé toutes anciennes inciuilitez, inhumanitez et mauuaises coutumes: comme de s'entretuer l'un l'autre, manger chairs humaines, auoir compagnie à la premiere femme qu'ils trouuoient,*

10 Thevet, "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI<sup>e</sup> siècle", p. 9.

11 Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 81-82.

*sans auoir aucun égar au sang et parentage, et autres semblables vices et imperfections*).<sup>12</sup>

Ahora bien, este tipo de juicio negativo aparece también cuando describe las costumbres de otros pueblos —como los famosos tupinambas—, pero esto no impidió que Thevet transcribiera los mitos de estos pueblos. Por ejemplo, en su gran obra *La Cosmographie Universelle* (1575), dedica tres capítulos a la mitología tupi, en los cuales describe la creación del mundo, las aventuras del héroe cultural Maire Monan, el Diluvio, etcétera. Como lo explica Frank Lestringant:

Estas Mitológicas de André Thevet provocaron los sarcasmos de Jean de Léry y tendrán que esperar cuatro siglos para ser por fin descifradas y tomadas en serio. Ejemplo raro en el Renacimiento de una atención extrema, aunque en ocasiones irónica, otorgada a las creencias supuestamente paganas de los pueblos originarios del Nuevo Mundo. Estas páginas totalmente “sin razón” las cuales no dudan (para establecer puentes entre los dos mundos), en comparar a los charaïbes —o semidioses de los tupíes— con los Caballeros de la Mesa Redonda, y la cosmogonía indígena con la Gesta del Graal, manifiestan, en su precisión un poco burda y su fidelidad con el objeto, una sorprendente y paradójica modernidad (*ces Mythologiques d’André Thevet provoqueront les sarcasmes de Jean de Léry et devront attendre près de quatre siècles pour être enfin déchiffrés et pris au sérieux. Exemple rare à la Renaissance d’une attention extrême, bien qu’ironique parfois, accordée aux croyances réputées païennes des peuples enfants du Nouveau Monde, ces pages tout à fait «déraisonnables» qui n’hésitent pas, pour jeter des ponts entre les deux mondes, à comparer les Charaïbes —ou demi dieux des Tupi— aux chevaliers de la Table Ronde, et la cosmogonie indienne à la geste du Graal, témoignent, dans leur précision un peu brouillonne et leur fidélité à l’objet, d’une étonnante et paradoxale modernité*).<sup>13</sup>

12 Thevet, *Les singularitez de la France antartique*, p. 387-388; traducción del autor.

13 Lestringant, *Le Brésil d’André Thevet*, p. 31; traducción del autor.

Abriendo un paréntesis y regresando a los datos mexicanos, se puede señalar que el mismo fray Bernardino de Sahagún, en el prólogo al libro 8 de su *Historia general de las cosas de Nueva España*,<sup>14</sup> establece comparaciones semejantes: “En esta ciudad [Tula] reinó muchos años un rey llamado Quetzalcóatl, gran nigromántico y inventor de la nigromancia, y la dexó a sus descendientes, y hoy día la usan. Fue estremado en las virtudes morales. Está el negocio de este rey entre estos naturales como el rey Artús entre los ingleses.” Para seguir con el paralelismo con Thevet, aun cuando Sahagún consideraba los mitos nahuas como “ridículas fábulas”,<sup>15</sup> el franciscano recopiló con sus colaboradores nahuas (y además en su lengua), mitos fundamentales como el del origen del Sol y de la Luna, así como una larga versión de la gesta de Quetzalcóatl, la cual inspiró probablemente en fray Bernardino una comparación con las leyendas del Graal.<sup>16</sup>

El capítulo 2 de la *Histoyre du Mechique* se titula “De las barbas del Sol y cómo ha sido encontrado el fuego (*Des barbes du soleil et comment a esté trouvé le feu*)” y, hasta donde sabemos, pocos autores modernos han analizado estos fragmentos. Thevet contrasta a los otomíes de la región de Tezcoco que adoran a la Luna con los popolocas que veneran al Sol. Para aquilatar mejor el valor de estos datos, podemos citar un fragmento de los *Anales de Tecamachalco*, que menciona que “En el año 12 acatl 1543 se hizo guardián fray Andrés de Olmos (*ypan xiuitl mil e quinientos y quarenta y tres guardian mochiuh fray Andrés de Ormos*)”.<sup>17</sup> Como lo hemos mencionado más arriba, Thevet tradujo o mandó traducir fragmentos de una obra perdida de Olmos. Ahora bien, en la zona de Tecamachalco vivían grupos popolocas, como lo indica la misma fuente para el año 1541:

14 Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, v. 2, p. 719.

15 Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 477.

16 Más cerca de nosotros, el padre Ángel María Garibay, al comentar el mito de la creación del maguey en la *Histoyre du Mechique*, y para prevenir sin duda las reacciones escandalizadas por parte de algunos de sus lectores, justifica el carácter “salvaje” del relato de esta manera: “Las modalidades salvajes de los hechos no quitan al artificio literario nada de su valor. Basta recordar que en los famosos Himnos Homéricos, restos de una antíquisima cultura mediterránea, se hallan escenas similares.” Garibay, *Historia de la literatura...*, v. 1, p. 482.

17 *Anales de Tecamachalco (1398-1590)*, p. 28.

“vino fray Cimplo; vino a constituirse en presidente con fray Francisco de las Navas. Entonces bautizaron a todos los popolocas (*ualla fray Cimplo preysitente mochihuaco yuan fray Francisco de las Navas yhqvac mochintin quinquatequique popoloca*)”.<sup>18</sup> Cabe añadir que el franciscano Francisco de las Navas es bien conocido por su estancia en la zona de Tecamachalco y por sus actividades de evangelización entre los popolocas. Asimismo nos ha dejado importantes escritos sobre los calendarios indígenas y sobre la historia y los ritos de la zona de Tlaxcala.<sup>19</sup> Por lo anterior, y a pesar del uso del término “popoloca” para nombrar —a menudo de manera despectiva— a distintos pueblos,<sup>20</sup> es muy probable que los datos sobre los popolocas incluidos en la obra de Olmos se referían a los habitantes de la zona de Tecamachalco y/o de Tehuacan, ambos en el actual estado de Puebla. Además, Thevet precisa que los datos recopilados conciernen a “otro tipo de gente, llamados popolocas, hacia la Mixteca (*aultre sorte de gens dits les Populoques vers la Mistèque*)”, lo cual corresponde a esta zona geográfica.<sup>21</sup>

La oposición popoloca-culto solar/otomíes-culto lunar amerita algunos comentarios: sabemos que los antiguos mixtecos, cercanos culturalmente a los popolocas, veneraban al dios del Sol, cuyo nombre calendárico era 1 Muerte (Figura 1).<sup>22</sup> En los códices mixtecos su iconografía es semejante a la de Tonatiuh en los códices de tradición Mixteca-Puebla —en el *Códice Borgia*, por ejemplo—. Encontramos al dios mixteco del Sol asociado con escenas de sacrificio tanto en el *Códice Zouche-Nuttall* como en el *Códice Selden*, y en el *Códice Zouche Nuttall* aparece también patrocinando rituales de entronización (Figura 2).<sup>23</sup> Cabe señalar, de manera un tanto paradójica, que 1 Muerte era el nombre calendárico de Tezcatlipoca en su aspecto lunar entre los antiguos nahuas.<sup>24</sup> Sea como fuere, los otomíes veneraban al astro selenita: los colaboradores

18 *Anales de Tecamachalco...*, p. 27.

19 Baudot, *Utopía e historia...*, p. 431-466.

20 Gámez, *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac*, p. 135-137.

21 Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle”, p. 12.

22 Por ejemplo en el *Códice Zouche-Nuttall*, lám. 79; véase Caso, “El Dios 1 Muerte”.

23 *Códice Zouche-Nuttall*, láms. 10, 44; *Códice Selden 3135*, lám. 12.

24 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. iv, p. 33-36; Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 73-80.

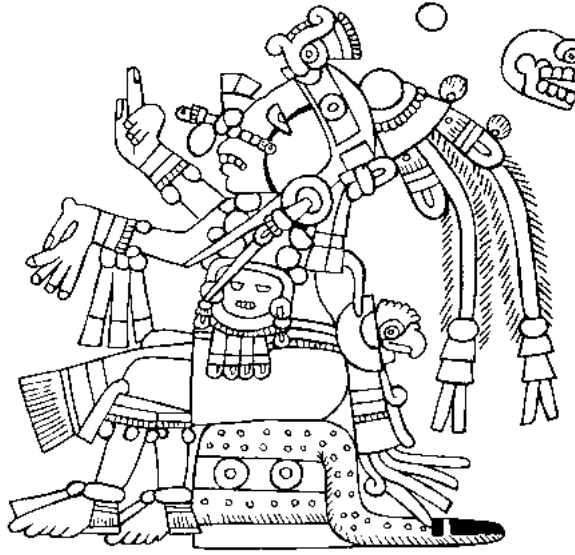


Figura 1: 1 Muerte es el nombre calendárico del dios del Sol entre los mixtecos (*Códice Zouche-Nuttall*, lám. 79). Dibujo de Rodolfo Ávila

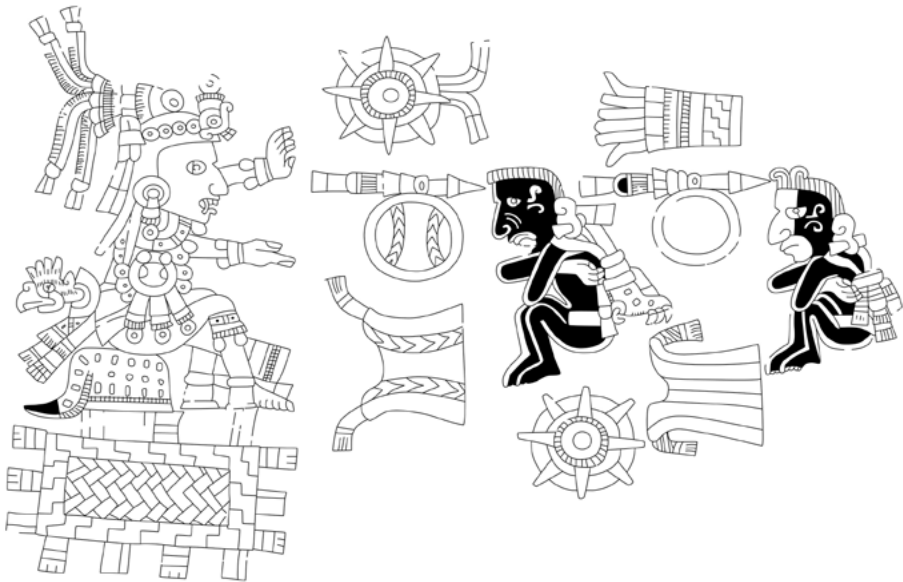


Figura 2: El dios del Sol preside una ceremonia de entronización de dos personajes llamados 3 Caña y 4 Jaguar (*Códice Zouche-Nuttall*, lám. 10). Dibujo de Elbis Domínguez



nahuas de fray Bernardino de Sahagún, al final del capítulo dedicado al mito del origen del Sol y de la Luna, afirman que los habitantes de Xaltocan —otomíes en su mayoría— rendían culto a la Luna y le dedicaban ofrendas.<sup>25</sup> En la época colonial se menciona un culto especial a la luna entre los habitantes de Metztitlan y los de Tototepec, dos centros de la Sierra Madre Oriental cuya población otomí era importante.<sup>26</sup> Cabe añadir que sus descendientes actuales, estudiados por Jacques Galinier, siguen rindiendo culto al astro selenita, asociándolo con el inframundo, con la fertilidad y con el Diablo.<sup>27</sup> Además el Diablo otomí aparece en figuras de papel amate como un ser con una sola pierna, tal como Tezcatlipoca, su antepasado directo; como lo sugiere Galinier en sus brillantes investigaciones.

El siguiente texto traducido por Thevet explica cómo los popolocas descubrieron la manera de prender fuego con palos:

Uno de estos popolocas, como eran ociosos y gente que no cuidaba de nada, tomando un bastón muy seco, puntiagudo de un extremo, lo puso sobre una pieza de madera, también muy seca por el lado puntiagudo; estando en el sol, y sin pensarlo giró el bastón sobre la pieza de madera a manera de barrena con gran fuerza, con el cual movimiento algunas pequeñas astillas salieron de un palo y del otro, y se molieron muy menudo hasta que, por el gran y continuo movimiento que el indio hacía, el bastón se prendió por medio de las astillas que de repente concibieron el fuego (*Ung de ces Populoques, comme ils fusrent oisifs et gens qui ne avoynt soing de rien, prenant un baston fort sec, aigu d'un costé, le mit sus une pièce de bois aussi fort sèche par le coté aigu estant au soleill, et sans i penser tournoyt le bâton sus la pièce de boys à manière de tarayre à grand force, avecques le quel mouvement quelques petits esclats sortoint d'un boys et de aultre, et se mouloynt fort menu jusques à tant que pour le grand et continuel*

25 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. VII, p. 9. Véase también Sahagún, *Primeros Memoriales*, p. 153.

26 Carrasco Pizana, *Los otomíes*, p. 137.

27 Galinier, *La mitad del mundo*.

*mouvement, que le Indien faisoit, le baston se aluma par le moien des esclats qui conceurent soudain le feu).*<sup>28</sup>

Otros mitos de origen del fuego aparecen en las fuentes; por ejemplo, en la obra de fray Juan de Torquemada, quien explica cómo, durante la migración, los tenochcas y los tlatelolcas encontraron dos bultos en el camino.<sup>29</sup> Los tlatelolcas escogieron el bulto que contenía una piedra preciosa de jade, en tanto que los tenochcas se quedaron con otro bulto que contenía palos para encender fuego. Al igual que en el mito conservado en la obra de Thevet, el relato de Torquemada explica cómo el guía de los mexicas descubrió el uso de los palos para prender fuego, lo cual provocó el enojo de los tlatelolcas, quienes incluso intentaron intercambiar su bulto, sin éxito alguno. Se trata de explicar la enemistad entre tenochcas y tlatelolcas y el origen de la guerra entre ellos; tal como en el caso del descubrimiento del fuego por parte de los popolocas, que desencadenó la ira de los otomíes que les declararon la guerra.

Desafortunadamente pocas fuentes escritas nos hablan de la antigua religión de los popolocas;<sup>30</sup> en cambio disponemos de un corpus importante de manuscritos pictográficos, en particular unos grandes lienzos que describen las migraciones y las genealogías de varias ciudades en las regiones del sur de lo que ahora es el estado de Puebla, en la zona de Tehuacan y en el actual estado de Oaxaca, alrededor de Coixtlahuaca.<sup>31</sup> Entre los habitantes de estas zonas, había hablantes de mixteco, de náhuatl, de chocho y de popoloca, éstas dos últimas lenguas siendo emparentadas. Ahora bien, uno de los acontecimientos frecuentemente representado en estos documentos es precisamente el encendimiento del fuego nuevo, en ocasiones bajo la tutela de Quetzalcóatl, como en el *Rollo Selden* (Figuras 3 y

28 Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvii<sup>e</sup> siècle”, p. 12; traducción del autor.

29 Torquemada, *Monarquía indiana*, v. 1, p. 115-116.

30 Gámez, *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac*.

31 *Rollo Selden* (véase *The Selden Roll*); Caso, “Los lienzos mixtecos de Ihuítlan y Antonio de León”; Parmenter, *Four Lienzos of the Coixtlahuaca Valley*; Boone, *Stories in Red and Black*, p. 125-161; *The Lienzo of Tlapiltepec*.

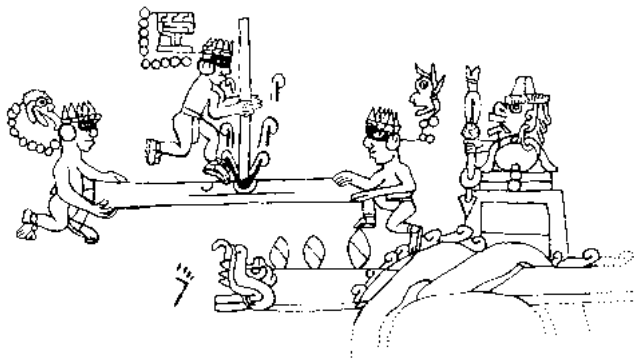


Figura 3: Representación de la ceremonia del encendido del fuego nuevo, bajo la tutela de Quetzalcóatl (*Rollo Selden*). Dibujo de Rodolfo Ávila



Figura 4: Representación de la ceremonia del encendido del fuego nuevo en el *Lienzo de Tlapiltepec* (en Caso, "Los lienzos mixtecos...", lám. 2). Dibujo de Rodolfo Ávila

4).<sup>32</sup> Antes del encendido del fuego nuevo, estos manuscritos escenifican batallas y actos sacrificiales, lo cual confirma la asociación entre el acto de encender el fuego nuevo y la guerra, implícita en el relato de Thevet. Podemos agregar que los mexicas prendían un fuego nuevo antes de cada batalla y que el glifo de la guerra combina el agua y el fuego para significar

32 *The Selden Roll*. Véanse también el *Lienzo de Tlapiltepec* (en Caso, "Los lienzos mixtecos...", lám. 2; *The Lienzo of Tlapiltepec...*) y el *Lienzo Seler II* (en Boone, *Stories in Red and Black*, p. 143).

el difrasismo *atl tlachinolli*, agua-campo quemado.<sup>33</sup> Un texto náhuatl del libro XII del *Códice florentino* permite precisar esta asociación entre los palos para prender fuego y la guerra. En efecto durante un episodio dramático del sitio de Tenochtitlan, mientras los españoles estaban a punto de tomar la ciudad, el joven rey Cuauhtémoc ordenó vestir a un valiente guerrero con los atavíos de Huitzilopochtli —entre éstos el arco y las flechas de la deidad tutelar mexica— antes de atacar a los conquistadores. Reza el texto en náhuatl:

Se dice que aquí está la ley de Huitzilopochtli, lo que lanza sobre la gente, esto es solamente la serpiente de fuego, los palos para prender fuego, que viene lanzado sobre sus enemigos, lo que tiene en la mano mexica es la flecha de su ley (*in mitoa in vncan inavatil in vitzilobuchtli in tepan qujtlaça ca çan iee in xiuhcoatl, in mamalhoaztli in otepan qujtlaztinenca intoiaupan in ie anconcuç Mexicae in jnaoatil in mjtł*).<sup>34</sup>

Tenemos de esta manera una asimilación entre la serpiente de fuego, arma predilecta de Huitzilopochtli, los palos para prender fuego (*mamalhoaztli*), que formaban parte de su bulto sagrado, y la flecha del dios, también incluida en su *tlaquimilolli*.<sup>35</sup>

Volvamos al relato de Thevet y a la oposición entre popolocas y otomíes. En lugar de pelear se decidió hacer una serie de pruebas para evaluar la potencia de la deidad protectora de los popolocas:

Los otomíes les pidieron tres cosas. La primera fue que hiciesen que una planicie donde estaban se llenase de casas, lo cual fue hecho inmediatamente por arte del diablo; pidieron también que no hubiese nada, todo quedó como antes. La segunda fue que hiciesen aparecer allí mucha gente que se matasen, lo cual fue hecho, pidiendo que esto acabase, ya no hubo nada. Finalmente pidieron a la hora de vísperas que hiciesen detener al sol (...*les Otomis leur demandèrent trois choses.*

33 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. VIII, p. 53. Olivier, “Bultos sagrados, flechas y Fuego Nuevo”.

34 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. XII, p. 117-118; traducción del autor.

35 Torquemada, *Monarquía indiana*, v. 1, p. 115-116; Sahagún, *Historia general...*, v. 3, p. 1229; Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, p. 112-118.

*La première qu'ils fissent que une planure où ils estoient fût emplie de maisons, ce que par l'art du diable fut incontinent faict; demandèrent aussi qu'il ni eust plus rien, tout demeura comme auparavant. La seconde fut qu'ils fissent paroistre là beaucoup de gens qui se tuessent, ce qui fut faict, demandant que cela cessa, ni eust plus rien. Dernièrement leur demandèrent à heure de vespres qu'ils fissent arrêter le soleill...).*<sup>36</sup>

Las dos primeras pruebas recuerdan los poderes que los antiguos nahuas atribuían a unos brujos capaces —según los colaboradores de Sahagún en Tepepulco— de simular el incendio de una casa en el patio del palacio del rey y después volvía a aparecer la casa intacta.<sup>37</sup> Estos brujos tenían también el poder de cortarse en pedazos como lo indica su nombre náhuatl, *motetequi*, “los que se cortan a ellos mismos”. Al respecto vale la pena citar un fragmento poco conocido de la obra de Antonio de Herrera y Tordesillas sobre un presagio de la Conquista, cuando unos *mote-tequi* despliegan su arte en la corte de Motecuhzoma II:

entre otros juegos, que hicieron en presencia del Rei, se cortaban los pies, i las manos, i corriendo la sangre, se conocia estar apartados los miembros, i los juntaban luego: i para vér si aquella era ilusión, mandó el Rei, que aquellos miembros asi cortados se echasen á cocer en agua hirviendo, i para vér si los bolverian á juntar. De este modo se enojaron mucho los Hechiceros, i dixeron, que les daba mala paga, mas que presto se verian vengados por gente estraña, i perderia el Imperio, i veria la Laguna tenida en sangre. De esto se burlo el Rei, i vna mañana vió sangrienta la Laguna, con muchas cabeças, braços, i piernas de hombres...<sup>38</sup>

Este impactante presagio combina una posible referencia bíblica —Moisés transformó el agua del Nilo en sangre (Éxodo, III-1), y de paso se es-

36 Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle”, p. 13; traducción del autor.

37 Sahagún, *Primeros Memoriales*, p. 215.

38 Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano*, década 3, lib. 1, p. 101.

tablece una comparación entre Motecuhzoma y el faraón orgulloso y tiránico—, con elementos prehispánicos: las proezas de los *motetequi*. La comparación con estos personajes se justifica en vista de que Thevet describe a los popolocas como “grandes brujos y encantadores (*de grands sorciers et enchanteurs*)”.<sup>39</sup> Este tipo de enfrentamientos nos remite también a la actuación de los gemelos del *Popol Vuh*: ante los asombrados dueños del Xibalbá, Hunahpú e Ixbalanqué queman la casa de los Señores del Inframundo, la cual aparece intacta poco después. Enseguida Ixbalanqué sacrifica a Hunahpú, le corta los brazos, las piernas, la cabeza y le extrae el corazón; y después lo hace renacer. Los dueños del Xibalbá piden entonces ser sacrificados de la misma manera, pero obviamente los gemelos no los resucitan después.<sup>40</sup> Se trataría de una oposición entre héroes luminosos —se convierten en Sol y Luna— y víctimas procedentes del inframundo nocturno, lo cual representaría una variante de la oposición entre popolocas solares y otomíes lunares.

En efecto, las características lunares de los vencidos constituyen un motivo recurrente en los mitos mesoamericanos, como bien lo señaló Michel Graulich al analizar los mitos de origen del Sol y de la Luna.<sup>41</sup> Recordemos que el historiador belga utilizó un pasaje muy significativo de la *Histoire du Mexique* para establecer comparaciones entre los mitos del México central y los de los mayas incluidos en el *Popol Vuh*.<sup>42</sup> Se trata del fragmento que narra cómo “Entonces Nanáhuatl se arrojó al fuego por arte de magia, en el cual era muy sabio, y se fue al infierno y de allí trajo muchas ricas piezas y fue elegido para ser sol (*Alors Nanauaton se mit dans le feu par art magique, en la quelle il estoit bien savant; et se en alla en enfer, et de là aporta beaucoup de riches pièces et fut eslu pour estre soleil*)”.<sup>43</sup> En efecto, esta estancia “en el infierno” —de donde Nanáhuatl regresa con un rico botín— evoca las hazañas de los gemelos maya quichés en detrimento de los dueños de Xibalbá.

39 Thevet, “Histoire du Mexique, manuscrit français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle”, p. 12.

40 *Popol Vuh*, p. 182-186.

41 Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*.

42 Graulich, *Mythes et rituels...*, p. 137.

43 Thevet, “Histoire du Mexique, manuscrit français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle”, p. 30; traducción del autor.

Asimismo, los relatos acerca de la victoria de Huitzilopochtli-Sol sobre su hermana Coyolxauhqui-Luna y varios episodios de la gesta de Quetzalcóatl comprueban la pertinencia de este código astronómico que asigna la preeminencia al astro diurno. Otro pasaje de la *Histoyre du Mechique* ilustra este fenómeno: después de la victoria de Quetzalcóatl sobre sus hermanos, Thevet nos narra que...

hecho esto, sus vasallos [de Quetzalcóatl] que lo amaban mucho, le vinieron a buscar honorablemente, y tomaron las cabezas de sus hermanos y quitándoles el cerebro, [con] ellas hicieron copas para beber y se emborracharon inmediatamente (*ce que faict, ses vasaulx [de Quetzalcóatl], qui l'aimoynt fort, le vindrent quérir honorablement, et prindrent les testes de ses frères et luy ostant le cerveau, de dans firent des coupes à boire, et s'enivrèrent incontinent...*).<sup>44</sup>

Es notable el uso que se hace de los cráneos de los hermanos de Quetzalcóatl. En cuanto a la ebriedad de sus vasallos, ésta se puede explicar por los nexos entre la luna y la ebriedad. Recordemos que el conejo, a menudo representado al interior de la luna, era un símbolo de la ebriedad de los hombres.<sup>45</sup> Este uso singular de los cráneos aparece también en la *Relación de Michoacán*, en la cual se describe a un personaje llamado Mahíquasi, quien sacrifica a sus enemigos y “tiene un atabal de un muslo de hombre y tañe con él, y con un brazo tañe hecho trebejo, y con la calavera de un hombre bebe vino...”<sup>46</sup>

Veamos ahora la tercera prueba impuesta a los popolocas, que consistía en detener el movimiento del Sol. En el texto de Thevet —como “la puntualidad es la cortesía de los reyes”— el dios solar explica a su devoto que siendo “gran dios y Señor (*gran dieu et seigneur*)” no puede acceder a esta petición ya que los otros dioses, impacientes, no pueden esperar. Sin embargo, otorga “estas barbas mías (*ces mienes barbes*)” como testimonio

44 Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle”, p. 35.

45 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. iv, p. 11-13.

46 *Relación de Michoacán*, p. 63-64. Se menciona también el uso de cráneos como copas en el *Rabinal Achi* (*Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle*, p. 292-295).

de su amor por los popolocas, además de una amenaza de destrucción hacia los otomíes, en caso de no reconocer su derrota. “Muy sorprendidos (*Fort esbahis*)”, los otomíes aceptan su derrota y Thevet aprovecha la ocasión para describir las pilosidades solares: “Estas barbas medían media vara de largo, [y eran] un poco gruesas y pelirrojas (*Estoynt ces barbes de la longueur de demi aune, ung peu grosses et rousses*)”.<sup>47</sup>

Desafortunadamente Thevet no vuelve a hablar de dichas barbas y tampoco precisa su uso ritual —u otro— por parte de los popolocas. Un pasaje de la obra Muñoz Camargo nos podría proporcionar una pista sobre el destino de las barbas del Sol; en efecto, menciona al señor de Tepeticpac, don Gonzalo Tecpanecatl Tecuhtli, que conservaba en su casa el bulto sagrado de Camaxtli, el cual finalmente entregó a un fraile: “Al tiempo que las cenizas de este ídolo se desbarataron y desenvolvieron de las envolturas que tenía; dentro de un cofrecillo de palo, hallaron en las cenizas unos cabellos rubios, porque afirman los antiguos viejos que fue hombre blanco y rubio.”<sup>48</sup> Este testimonio nos permite plantear la posibilidad de que las barbas del Sol constituían el contenido de un bulto sagrado venerado por los popolocas. De hecho, en los lienzos y mapas procedentes de los estados actuales de Puebla y de Oaxaca, fueron representados bultos sagrados en contexto de migración, de rituales, por ejemplo, durante el encendimiento del fuego nuevo, como vimos párrafos atrás (Figuras 3 y 4).<sup>49</sup>

Otra posibilidad sería la colocación de las barbas del Sol sobre una estatua, o bien sobre un personificador, ambos *ixiptla* de la deidad. Durante la veintena de *Izcalli*, por ejemplo, se realizaba una estatua de Milintoc, el Dios del fuego, sobre la cual se colocaba una máscara, que Sahagún describe como “La barba y hasta la boca tenía esta máscara de piedras negras, que llamaban *teutetl*.”<sup>50</sup> Respecto al uso de barba postiza y aun que se trate de un contexto aparentemente profano, vale la pena citar

47 Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xv<sup>e</sup> siècle”, p. 13.

48 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París, p. 213.

49 *The Selden Roll*; Olivier, “Bultos sagrados...”.

50 Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 262.



esta costumbre de los indios de Amaxocotla, los cuales según fray Gerónimo de Mendieta:

Usaban estos indios de Amaxocotla traer barbas postizas hechas de oro, plata o cobre, y para esto se quitaban las pocas que les concedió la naturaleza. Traían presas las postizas con unos clavitos algo larguillos, con una cabezuela ancha como de medio real, y poníanse dos órdenes de ellas en el contorno de la boca. Mandáronles que se quitasen estas barbas, lo cual ellos hicieron sin dilación; y del oro y plata y cobre que de ellas salió, hicieron diez y siete campanas de a quintal, que pusieron en diez y siete iglesias.<sup>51</sup>

Ahora bien, y hasta donde sabemos, el tema de las barbas —tanto las de los indios como las de los españoles— casi no ha sido abordado para el caso de Mesoamérica.<sup>52</sup> Por lo anterior, dedicaremos algunas páginas a esta cuestión que tiene muy diversas implicaciones. En efecto, a nivel de todo el continente americano, la presencia o ausencia de barba y de pilosidad en general entre los indígenas ha sido motivo de muy distintas observaciones e incluso de juicios en cuanto a la virilidad o a la ausencia de ella entre los nativos, y esto hasta el siglo XIX.<sup>53</sup> A grandes rasgos, se puede decir que la imagen de unos salvajes peludos —heredera de un estereotipo de la Antigüedad y de la Edad Media— se sustituyó, con el

51 Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 755.

52 Véase sin embargo el estudio general de Josué Sánchez, "El cabello como un problema estético en la invasión de América", quien resalta, en todo el continente americano, la impresión de fealdad que sintieron los nativos ante las barbas de los europeos. Por otra parte, en un interesante artículo, Alex Kerner analiza la visión de los españoles respecto a la ausencia de barbas entre los indios y el uso del cabello largo, índices de su falta de masculinidad y de su estado físico e incluso moral inferior, condiciones que justificarían, entre otras razones, su sometimiento ante los europeos "barbados". El autor precisa los límites de su investigación: "En cuanto al significado que los nativos realmente asignaban a las barbas de los españoles, éste queda fuera del alcance de este artículo." Kerner, "Beard and Conquest", p. 109.

53 Kerner, "Beard and Conquest". Véanse también el artículo precursor de Philippe Erikson, "Poils et barbes en Amazonie indigène: légendes et réalité", y la excelente tesis de doctorado de Benoîte Legeais, "Le pilocentrisme de la France d'Ancien Régime. Évolution des représentations de la pilosité de François 1er à Louis XVI", en particular el último apartado: "Hommes sauvages et Sauvages d'Amérique", p. 326-368.

avance de los “descubrimientos” en el Nuevo Mundo, por la de unos indios lampiños. Inclusive André Thevet se pronunció al respecto, afirmando que:

Varios tienen esta loca opinión que estas gentes, que llamamos salvajes, así que viven en bosques y campos casi a la manera de las bestias brutas, son igualmente peludos en todo el cuerpo [...] lo cual es totalmente falso [...] Todo lo contrario, los salvajes, tanto de la India oriental como de nuestra América, salen del vientre de su madre, tan bellos y pulidos como los niños de nuestra Europa. Y si el pelo les crece con el paso del tiempo en alguna parte de su cuerpo [...] ellos lo arrancan con las uñas, dejando solamente el de la cabeza; tanto horror le tienen, tanto los hombres como las mujeres. Y del pelo de las cejas, que crece a los hombres a la medida, las mujeres lo cortan y rasuran con una cierta hierba filosa como un rastrillo [...] En cuanto a los pelos púbicos y de la barba del rostro, se los arrancan como en el resto del cuerpo. Desde algún tiempo, encontraron un medio de hacer no sé qué tipo de pincitas, con las cuales arrancan bruscamente el pelo (...*plusieurs ont ceste folle opiniõ que ces gens que nous appelõs Sauvages, ainsi qu'ilz viuent par les bois et chãps à la manière presque des bestes brutes, estre pareillement ainsi pelus par tout le corps [...] ce qui est totalement faux [...]. Mais tout au contraire, les Sauvages tant de l'Inde Orientale, que de nostre Amerique, issent du ventre de leur mer aussi beaux et polis, que les enfans de nostre Europe. Et si le poil leur croist par succession de temps en aucune partie de leur corps [...] ils l'arrachent auèques les ongles, reserué celuy de la teste seulement, tant ils ont cela en horreur, autant les hommes que les femmes. Et du poil des sourcils, qui croist aux hommes par mesure, les femmes le tondent et rasent avec une certaine herbe tranchante comme un rasoir [...]. Et quant au poil amatoire et barbe du visage ils se l'arrachent comme au reste du corps. Depuis quelque temps ença, ils ont trouvé le moyen de faire ie ne sçay quelles pinsettes, dont ils arrachent le poil brusquement*).<sup>54</sup>

54 Thevet, *Les singularitez de la France antartique*, p. 151-152; traducción del autor.

Estos datos conciernen a los indios de América del Sur y probablemente de manera más específica a los tupinambas de la costa de Brasil, con los cuales Thevet convivió entre noviembre de 1555 y finales de enero de 1556. Ahora bien, encontramos en las fuentes mesoamericanas observaciones semejantes a las que presenta Thevet. En primer lugar, en el episodio de las barbas del Sol que estamos comentado, se menciona que

El hechicero entonces regresó con estas barbas, las cuales [cuando] los otomíes las vieron, que nunca las habían visto, porque se ponen cosas para impedir su aparición, se quedaron pasmados y por entonces les dieron la ventaja (*Le sourcier donc se en retourna aveques ces barbes, les quelles voiant les otomis qui nen avoient iamais veu, car ilz se metent des choses qui leur engarda de venir, furent fort esbahis et leur donerent pour lors la vantaige*).<sup>55</sup>

Resultan llamativas tanto la sorpresa de los otomíes ante las pilosidades del Sol, como la mención según la cual “se ponen cosas para impedir su aparición”.<sup>56</sup> Lo último nos remite a diversas costumbres indígenas destinadas a impedir la aparición de las barbas. Por ejemplo, según López de Gómara, entre los mexicas “hay muy pocos crespos ni bien barbados, porque se arrancan y untan los pelos para que no nazcan”.<sup>57</sup> Asimismo los antiguos mixtecos “las barbas se arrancaban con tenacillas de oro”.<sup>58</sup> Basándose en este dato, Alfonso Caso identificó una de las joyas de oro del famoso tesoro de la Tumba 7 de Monte Albán como una pinza para depi-

55 Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle”, p. 13; traducción del autor.

56 La traducción que propongo del siguiente fragmento —“porque se ponen cosas para impedir su aparición (*car ilz se metent des choses qui leur engarda de venir*)”— es importante, en vista de que las tres traducciones disponibles hasta ahora son erróneas. Así Joaquín Meade traduce: “porque se puso cosas unisitadas para ellos que les sorprendió mucho” (en Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle. Traduit par A. Thévet”, p. 194); Ramón Rosales Munguía traduce: “ellos se guardaban de las cosas que les han de sobrevenir” (en Garibay, *Teogonía e historia...*, p. 95); y Tena traduce: “porque se espantaban de las cosas que les pudieran sobrevenir” (Tena, *Mitos e historias...*, p. 131).

57 López de Gómara, *Historia general de las Indias*, v. 2, p. 404.

58 Herrera y Tordesillas, *Historia general...*, década III, lib. I, p. 167.

larse.<sup>59</sup> Fray Diego de Landa comenta que en Yucatán, “no criaban barbas y decían que les quemaban los rostros sus madres con paños calientes siendo niños, para que no les nasciesen. Y que ahora crían barbas aunque muy ásperas, como cerdas de rocines”.<sup>60</sup> En cuanto a los “chichimecas” que fray Antonio Tello ubica al norte del Río Grande, éstos “no crían barba y si a algunos les salen algunas se las pelan con las uñas”.<sup>61</sup>

Lo anterior explica las reacciones de sorpresa de los indígenas al observar las barbas de los españoles y esto desde los primeros contactos: según López de Gómara, “No se hartaban de mirar aquellos isleños nuestros caballos ni naos, y así, nunca paraban, sino ir y venir; y hasta tanto se asombraban de las barbas y color de los nuestros, que llegaban a tentarlos, y hacían señas con las manos hacia Yucatán, donde hacía muchos soles que estaban allí cinco o seis hombres barbudos.”<sup>62</sup> Al llegar a la ciudad de Tenochtitlan, “También salían muchos mexicanos al camino, así de la ciudad como de los lugares comarcanos, a ver los españoles, y maravillados de sus barbas, vestidos, armas, caballos, tiros y de la novedad que en todo mostraban, decían: ‘Verdaderamente, éstos son dioses’.”<sup>63</sup> Es más, a la sorpresa ante las barbas de los conquistadores, se agregó quizá un sentimiento de miedo; así, Motecuhzoma II afirmaría a Cortés que “los míos tenían muy gran miedo de veros porque espantábades la gente con

59 Caso, *El tesoro de Monte Albán*, p. 123, lám. xxb. El uso de pinzas para depilarse está mencionado también entre los indios de Cumaná (Venezuela) y entre los araucanos de Chile y de Perú (López de Gómara, *Historia general...*, v. 1, p. 138-139; Sánchez, “El cabello...”, p. 12-13).

60 Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 35.

61 Tello, *Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco*, v. 1, lib. II, p. 17. A principios del siglo xx, Carl Lumholtz menciona acerca de los rarámuris: “Es raro que les salga barba, y si alguna les aparece se la arrancan.” Lumholtz, *El México desconocido*, v. 1, p. 232. Asimismo Merrill explica cómo “La selección del pelo facial como una característica distintiva de los no indios es apropiada ya que la mayoría de los rarámuris tienen poca barba y muy poco pelo en el cuerpo.” Merrill, *Almas rarámuris*, p. 122. Existen también testimonios sobre la casi ausencia de barba tanto entre los purépechas antiguos como entre los actuales. Selser, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, v. 4, p. 30.

62 López de Gómara, *Historia general...*, v. 2, p. 28.

63 Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, p. 272; véase también López de Gómara, *Historia general...*, v. 2, p. 128-129.

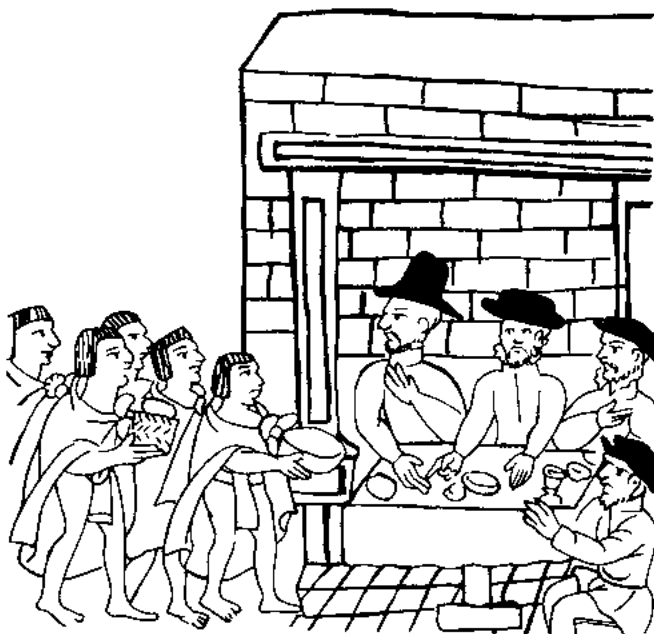


Figura 5: Las barbas de los españoles impresionaron a los mexicas (Códice Florentino, v. 3, lib. xii, f. 12v). Dibujo de Rodolfo Ávila

esas vuestras barbas fieras...” (Figura 5).<sup>64</sup> Asimismo fray Diego de Landa comenta que en Yucatán, al recibir a la expedición de Francisco Hernández de Córdoba en 1517, “los indios se espantaban de ver a los españoles y les tocaban las barbas y personas”.<sup>65</sup> Los colaboradores nahuas de Sahagún también dejaron testimonios de las singularidades de las pilosidades castellanas: según el reporte de los enviados de Motecuhzoma II,

Y se cubren todo el cuerpo, solo aparecen sus caras, muy blancas, sus ojos [color] de cal, tienen el cabello amarillo, aunque algunos lo tienen negro, tienen largas barbas, también amarilla, tienen barbas amarillas (*yoan novian qujmjlivi in innacaio, çanjo neci in inxaiac, cenca iztac,*

64 Zorita, *Relación de la Nueva España*, v. 2, p. 540. Véanse también Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, p. 282; López de Gómara, *Historia general...*, v. 2, p. 132.

65 Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 7.

*ixtetenextique, tzoncoztique, tel cequij tliltic in intzon, viiac in intentzon no coztic, tentzōcoztique*).<sup>66</sup>

Verdadero marcador cultural, el uso de barbas llega a determinar la pertenencia étnica: en el *Chilam Balam de Tizimín*, los mayas yucatecos usan la palabra “barbados” para designar a los españoles.<sup>67</sup> Más aún, unos chichimecas impertinentes le contestarían de esta forma al gobernador Cristóbal de Oñate que les exigía comida: “a que respondieron que le truxesen de Castilla, de sus tierras, porque ellos no sembraban para unos perros barbudos, y que se volviessen a España, porque aquella tierra era suya y de sus antepassados”.<sup>68</sup> Por lo anterior, en los manuscritos pictográficos coloniales, el uso de la barba representa un índice —junto con la vestimenta—, para identificar a los españoles, conquistadores y obispos; por ejemplo en el *Códice telleriano-remensis* (véase Lámina 1).<sup>69</sup> Para documentos más tardíos, como los llamados “Códices Techialoyan” del siglo XVII, Donald Robertson interpretó el uso de la barba por parte de los indígenas como la marca del mestizaje:

Tienen también barbas en un estilo no-indígena, indicando europeos o mestizos, ya que los nativos eran lampiños o su barba era demasiado escasa para desarrollarse. Las figuras barbudas de los nativos apuntan a una fecha mucho más tardía que 1540, una época en la cual el proceso de mezcla de raza hiciera que los lampiños fueran más escasos que comunes.<sup>70</sup>

Otra posible interpretación sería la voluntad por parte de los indígenas de identificarse con el grupo dominante a través de la vestimenta, de insignias e incluso de barbas. Tenemos un buen ejemplo al respecto en el *Códice de Yanhuitlan* —fechado a mitad del siglo XVI—, en el cual el cacique

66 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. XII, p. 19; traducción del autor.

67 En Hanks, *Converting Words*, p. 350.

68 Tello, *Crónica miscelánea...*, v. 2, lib. II, p. 222.

69 *Codex Telleriano-Remensis*, f. 44r-44v.

70 Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*, p. 195; traducción del autor.

indígena del lugar, don Gabriel de Guzmán, aparece con un sombrero y con una barba —pero portando su tilma prehispánica y sus sandalias— e incluso con un rosario para manifestar su conversión duradera al catolicismo (Lámina 2).<sup>71</sup> Obviamente el uso de la barba forma parte de esta estrategia y no tiene vínculo alguno con un supuesto mestizaje. Es más, en las fuentes escritas algunas descripciones de personajes barbados se antojan dudosas o, por lo menos, connotadas con el propósito de asemejarlas a las de los conquistadores. Algunos “héroes” de las historias acolhuas aparecen de manera sospechosa no solamente como barbudos sino además de piel clara: así Xólotl —el fundador del “imperio” acolhua— “fue un hombre de buen cuerpo, blanco y barbado...”.<sup>72</sup> Un fragmento del *Códice Ramírez*<sup>73</sup> constituye el punto culminante de este tipo de asimilación, cuando se describe la atónita reacción de Cortés al ver por primera vez a su futuro aliado tezcocano Ixtlilxóchitl: “y luego que lo vió quedó admirado de ver a un hombre tan blanco y con barbas, y que en su brio representaba mucha majestad...”.<sup>74</sup>

Ahora bien, conviene matizar la ausencia de barba entre los pueblos mesoamericanos. De hecho, las diversas técnicas que tenían como propósito prevenir su crecimiento apuntan, por sí mismas, a la posibilidad de que algunos hombres se la dejaran crecer. Nuestro mejor ejemplo al respecto es el de Motecuhzoma II, cuya barba es descrita en varias fuentes: “Su persona era de pocas carnes; pero de buena gracia e afábil, e tenía cinco o seis pelos en la barba, tan luengos como un jeme”;<sup>75</sup> “pocas barbas

71 *Códice de Yanhuítlan*, lám. XVI; Jansen y Pérez Jiménez, *The Mixtec Pictorial Manuscripts*, p. 496-497.

72 Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. 1, p. 304.

73 *Códice Ramírez*, p. 135.

74 Entre los indígenas actuales, esta asociación entre españoles y barbudos sigue vigente, como era de esperarse; por ejemplo entre los tzotziles de San Juan Chamula, quienes atavían con imponentes barbas a los actores que representan a los conquistadores en sus ritos (Bricker, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, p. 58). En el otro extremo del país, los tarahumaras o rarámuris de principios del siglo xx “Siempre representan al diablo con barba, y llaman irrisoriamente a los mexicanos *shabotshi*, ‘los barbones’” (Lumholtz, *El México desconocido*, v. 1, p. 232; véase también Merrill, *Almas rarámuris*, p. 122).

75 Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*, v. 3, p. 502; un testimonio semejante aparece en la obra de López de Gómara:

prietas y bien puestas e ralas...”;<sup>76</sup> “de pocas barbas...”.<sup>77</sup> A estos datos se pueden agregar algunas representaciones del *tlatoani* mexica: una con una espesa barba negra en el *Códice Mendoza*<sup>78</sup> y varias otras en el *Códice florentino*. Especialmente en el libro XII dedicado a la Conquista, Motecuhzoma II aparece barbado,<sup>79</sup> un rasgo que Diana Magaloni Kerpel interpretó de manera convincente como parte del afán de identificar al *tlatoani* mexica con Cristo a punto de ser sacrificado.<sup>80</sup> Ahora bien, encontramos imágenes de reyes barbados, tanto en los *Primeros memoriales* como en el *Códice florentino*, en contextos diversos, en los cuales al parecer no operaba la identificación con Cristo.<sup>81</sup> Sea como fuere, es importante señalar una última representación del rey mexica —prehispánica, lo cual es muy relevante— en el monumento llamado “Teocalli de la Guerra Sagrada”, en donde, a un costado del Sol, Motecuhzoma II aparece también barbado, probablemente como personificador de Tezcatlipoca-Tepeyóllotl (Figuras 6; Lámina 3).<sup>82</sup> Ahora bien, encontramos en el antiguo panteón mesoamericano a varias deidades barbadas. En las fuentes iconográficas y en las escritas destacan, en efecto, Tezcatlipoca, Tláloc y, sobre todo, Quetzalcóatl y Tonatiuh.<sup>83</sup>

---

“Llevaba el cabello largo, y tenía hasta seis pelillos de barba, negros, de un jeme de largos.” López de Gómara, *Historia general...*, v. 2, p. 134.

76 Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, p. 248.

77 Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. 2, p. 230.

78 *Codex Mendoza*, v. 3, f. 69r.

79 *Códice florentino*, v. 3, lib. XII, f. 11v, 13r, 14v, 18r, 20r, 26r, 26v, 27v, 30r, 36r, 40v.

80 Magaloni Kerpel, *El Códice Florentino y la creación del Nuevo Mundo*, p. 82-86.

81 *Primeros Memoriales*, f. 65r, 65v; *Códice Florentino*, v. 1, lib. II, f. 32r; v. 2, lib. VI, f. 53r, 70r, 80r, 214v; v. 3, lib. XI, f. 241v, lib. XII, f. 47v, 63r, 63v, 64r.

82 Caso, *El Teocalli de la guerra sagrada*, p. 39-48; Townsend, *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*, p. 55; Graulich, “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca”, p. 165. Cabe precisar que Caso rechaza la identificación de este personaje con Motecuhzoma II.

83 Fue mencionada párrafos atrás la estatua barbada de Milintoc, un aspecto del dios del fuego. Conocido también como Huehuetéotl, “Dios viejo”, el dios del fuego aparece con barba en algunas estatuas de piedra, en piezas de cerámica y en objetos de oro (López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, p. 177-180; López Luján, *La Casa de las Águilas*, v. 1, p. 138; Billard, “Le Vieux Dieu”, v. 1, p. 155, 162; v. 2, p. 717-718, 755-758). Asimismo, Mixcóatl ostenta en ocasiones una barba, como lo mencionaremos más adelante.





Figura 6: Motecuhzoma II aparece barbado, como Tezcatlipoca-Tepeyótlotl, en el Teocalli de la Guerra Sagrada. Dibujo de Rodolfo Ávila

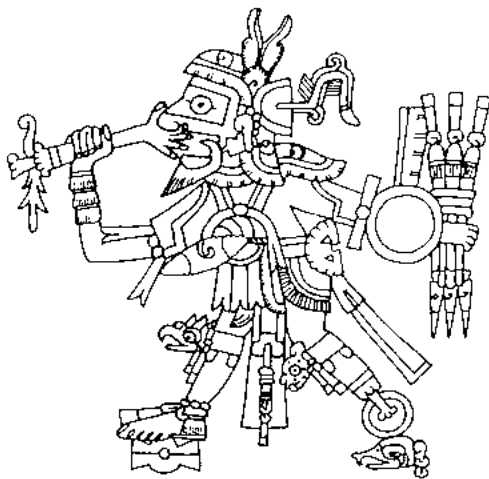


Figura 7: Tezcatlipoca con barba, como patrón del tonalpohualli (Codex Fejérváry-Mayer, lám. 44). Dibujo de Rodolfo Ávila

En los manuscritos pictográficos Tezcatlipoca aparece en ocasiones barbado<sup>84</sup> —sobre todo en su aspecto de Tepeyótlotl, “Corazón del Monte” — (Figura 7; Lámina 4).<sup>85</sup> También Tláloc es representado a menudo en los códices con una barba ya sea larga, corta, o conformada por plumas; de color gris, negra o blanca (Figura 8).<sup>86</sup> Ahora bien, Tepeyótlotl comparte atavíos con Tláloc, entre otros el uso de barba; ambas deidades se relacionan con el monte, con la vegetación y con los animales, asociaciones que tal vez explican la pilosidad facial de estos dioses.<sup>87</sup> Al respecto, es llamativo el hecho de que entre diversos pueblos indígenas actuales el dios

84 *Codex Fejérváry-Mayer*, láms. 33, 44; *Códice Laud*, lám. 13. Véase también una representación de Tezcatlipoca con barba en un hueso grabado procedente de Coixtlahuaca. Paddock, “Tezcatlipoca in Oaxaca”, p. 318-319; Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 129.

85 *Códice Borgia*, láms. 14, 60; *Codex Vaticanus 3773*, lám. 22; *Codex Fejérváry-Mayer*, láms. 1, 4. Otra representación de Tepeyótlotl con barba se encuentra en la *tepetlacalli* de Nicolás Islas y Bustamente. Selser, *Collected Works...*, v. 3, p. 92-93.

86 *Códice Borgia*, lám. 20; *Codex Vaticanus 3773*, láms. 23, 31, 43-48, 55, 69, 70, 89; *Codex Fejérváry-Mayer*, láms. 25, 26, 36; *Códice Laud*, láms. 13, 21, 23.

87 Olivier, “Tepeyótlotl, ‘Corazón de la montaña’ y ‘Señor del eco’”.

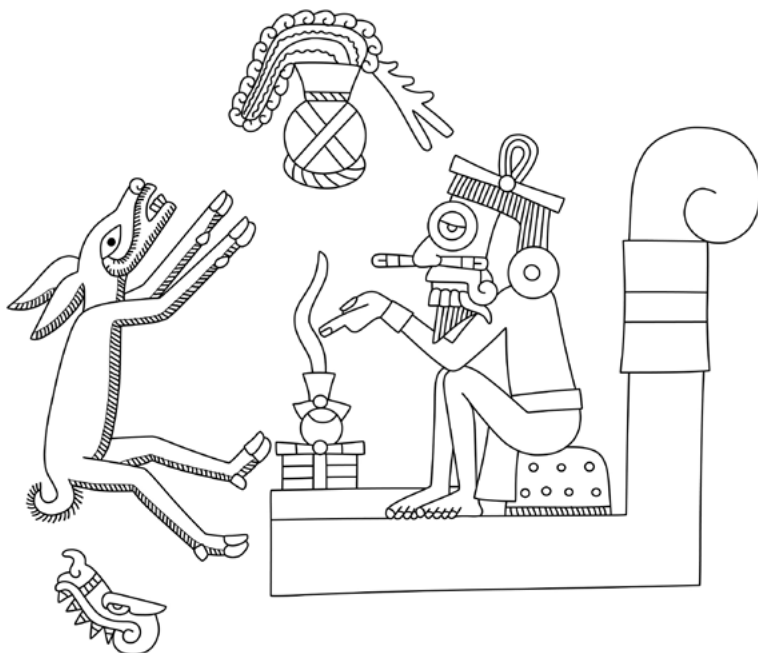


Figura 8: Tláloc con barba, frente a un venado a punto de ser sacrificado (Codex Féjerváry-Mayer, lám. 26). Dibujo de Elbis Domínguez

de la lluvia, del cerro y “dueño” de los animales —heredero de Tláloc y de Tepeyóllotl— ostente a menudo una larga barba.<sup>88</sup>

Quetzalcóatl es sin duda una de las deidades más frecuentemente descrita y representada con barba.<sup>89</sup> De hecho, en el *Códice telleriano-remensis* como Ce Acatl Quetzalcóatl, mientras que en el *Códice magliabechiano* Quetzalcóatl es la única deidad representada con barba (Figura 9).<sup>90</sup> Las fuentes escritas confirman esta característica: por ejemplo acerca del rey de Tollan, Topiltzin Quetzalcóatl, los colaboradores nahuas de fray Bernardino de Sahagún describen su rostro monstruoso y añaden que “su barba era muy larga, [tenía] una barba ancha (*in itentzon cenca vitlatztic*,

88 Olivier, *Cacería, poder y sacrificio...*, p. 176.

89 *Códice Borgia*, láms. 9, 16, 19, 23, 51, 56, 60, 72, 73; *Codex Vaticanus 3773*, láms. 21, 28, 34, 50, 75-76; *Codex Fejerváry-Mayer*, láms. 24, 35.

90 *Codex Telleriano-Remensis*, f. 22r; *Códice Magliabechiano*, f. 61r, 78r, 89r.



Figura 9: Ce Acatl Quetzalcóatl es representado como barbudo en el *Códice telleriano-remensis* (*Codex Telleriano-Remensis*, f. 22r). Dibujo de Rodolfo Ávila

*tentzompachtic*).<sup>91</sup> Fray Diego Durán precisa que Topiltzin Quetzalcóatl era un “hombre de edad: la barba larga, entre cana y roja”.<sup>92</sup> De hecho, después de haberse mirado en un espejo y haber constatado su fealdad, el rey de Tollan aceptó los servicios del plumajero Coyotlináhual, el cual, entre otros atavíos, lo adornó con una barba de plumas de cotinga y de plumas de espátula rosada (*yn itentzon xiuhtototl tlahquechol*).<sup>93</sup> Asimismo, en Cholula la “imagen de Quetzalcóatl que estaba en el dicho templo grande, hecho de bulto y con barba larga...”.<sup>94</sup> De paso, vale la pena re-

91 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. III, p. 13; traducción del autor. En la parte castellana se apunta que “la cara que tenía era muy fea, y la cabeza larga, y barbudo”. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 308.

92 Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, v. 2, p. 17.

93 *Annals of Cuauhtitlan*, en Bierhorst (ed.), *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, p. 10; *Annals of Cuauhtitlan*, en Bierhorst (trad.), *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, p. 32-33.

94 Rojas, “Relación de Cholula”, p. 130.

cordar que el hecho de llevar barba —además de su supuesta “piel blanca”, Alva Ixtlilxóchitl lo describe como un “hombre bien dispuesto, de aspecto grave, blanco y barbado...”<sup>95</sup> contribuyó a la asociación de Quetzalcóatl con los conquistadores españoles, e incluso a su identificación con Santo Tomás.<sup>96</sup>

En ese mismo sentido, ¿cómo interpretar la descripción del bulto sagrado de Camaxtli en la obra de Muñoz Camargo —ya citada párrafos antes—, en el cual “hallaron en las cenizas unos cabellos rubios, porque afirman los antiguos viejos que fue hombre blanco y rubio”?<sup>97</sup> Si bien existen testimonios iconográficos y escritos<sup>98</sup> relativos a un Mixcóatl-Camaxtli barbado, el calificativo de “blanco y rubio” por parte de un autor que designa a los españoles como “los nuestros”, nos invita a ser cautelosos al momento de analizar este testimonio (véanse Láminas 5 y 6).

Después de esta larga digresión y para seguir examinando los dioses barbados, volvemos al tema de las barbas del dios del Sol mencionadas en el mito transcrito por Thevet. Recordemos que el Sol, al ofrecer al hechicero popoloca “sus barbas”, precisa “que es la cosa que yo estimo más que todo lo que tengo (*qui est la chose que je estime plus que tout ce que je ay*)”,<sup>99</sup> destacando su alto valor simbólico. Empecemos con el *Códice Vaticano B 3773*, en el cual aparece una representación de Tonatiuh —sentado, con las piernas cruzadas— con una larga barba roja que le llega hasta los pies (Figura 10).<sup>100</sup> Eduard Seler comparó esta barba con la que ostentan Tonacatecutli y Quetzalcóatl en el mismo manuscrito; sin embargo, el sabio alemán precisó que la barba de Tonatiuh es “de color

95 Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. 2, p. 9.

96 Lafaye, *Quetzalcoatl et Guadalupe*; Olivier, “Controlar el futuro e integrar al otro”, p. 56-68.

97 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala...*, p. 213.

98 Acerca de Camaxtli, Juan Buenaventura Zapata y Mendoza afirma que “grande era su barba (*hueyac in itentzon*)” (Zapata y Mendoza, *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*, p. 84-85). Mixcóatl —en su aspecto de Iztac Mixcóatl— aparece barbado en el *Códice Borgia* (láms. 24, 57, 60). En el mismo manuscrito, dos personajes que encienden el fuego nuevo llevan atavíos de Mixcóatl y son también barbados (*Códice Borgia*, láms. 49, 50).

99 Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI<sup>e</sup> siècle”, p. 13; traducción del autor.

100 *Codex Vaticanus 3773*, lám. 94.

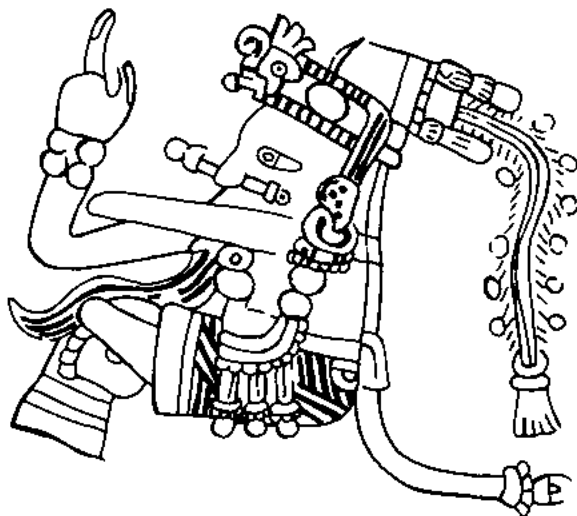


Figura 10: Tonatiuh ostenta una larga barba roja que le llega hasta los pies (Codex Vaticanus 3773, lám. 94). Dibujo de Rodolfo Ávila



Figura 11: Entre los mayas el dios del Sol es barbado (Códice de Madrid, lám. 108). Dibujo de Rodolfo Ávila

ígneo”.<sup>101</sup> Por otra parte, Seler señaló que entre los mayas el glifo Kin, “Sol”, presentaba elementos en forma de barbas que podían ser interpretadas como llamas o como los rayos del sol que, según el Diccionario Pérez, se llamaban *u mex kin*, “barbas del Sol”.<sup>102</sup> En efecto, en el *Códice de Dresde* y en el *Códice de Madrid*, el dios solar —llamado Dios G— ostenta una barba (Figura 11).<sup>103</sup> Aparece también barbado en las pinturas murales de Xelha y de Santa Rita, en incensarios de Mayapán, así como en un mango de cuchillo de sacrificio.<sup>104</sup> Cabe precisar que estas barbas del Sol podrían estar también relacionadas con los bigotes del jaguar.<sup>105</sup>

Es llamativa la asociación del astro solar con barbas entre algunos pueblos indígenas del siglo xx. En los años 1930, los huicholes explicaron a Robert M. Zingg cómo “el padre Sol emergió del mundo subterráneo completamente desnudo” y después escupió en el mar para crear a distintos animales. Con las plumas de los pájaros del Sol se hicieron su penacho de chamán. Ahora bien, para “bendecir” la parafernalia del dios del Sol se le untó con sangre “de la barba del ave del Sol: el pavo”.<sup>106</sup> Asimismo en un mito otomí del origen del Sol y de la Luna, distintas aves se enfrentaron para descubrir por dónde iba a salir el astro rey. Fue “precisamente el pájaro del Sol el que ganó, el ‘simbiote’ cantó entonces, el pájaro de barba amarilla”.<sup>107</sup> De manera más explícita, los pipiles de Izalco (hablantes de lengua náhuatl) describían en los años 1930 al niño Sol de esta manera: “Observaron que era un muchachito, de cara grande, y pequeñísimo cuerpo. Ellos vieron primero: que sólo su barba sobresalía, y comenzó a calentarlos.”<sup>108</sup>

101 Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, v. 1, p. 152.

102 Seler, *Collected Works...*, v. 1, p. 232. La comparación de los rayos solares con barbas se encuentra también entre los pueblos quechuas actuales. Itier, “Le jeune homme et l'étoile ou le voyage au pays de la multiplication des grains. Un mythe andin sur les dangers de l'exogamie”, p. 165.

103 *Códice de Dresde*, lám. 22; *Códice de Madrid*, láms. 90, 108.

104 Taube, *The Majors Gods of Ancient Yucatan*, p. 51; Taube, “The Huastec Sun God”, p. 110; Thompson, “Deities Portrayed on Censers at Mayapan”, p. 611.

105 Thompson, “Deities Portrayed on Censers...”, p. 611; Taube, *The Majors Gods...*, p. 50-52.

106 Zingg, *Los huicholes*, v. 2, p. 187-188.

107 Galinier, *La mitad del mundo*, p. 698-699.

108 Schultze-Jena, *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*, p. 76.

Sin lugar a dudas, la apariencia física de los españoles —y en particular sus barbas— jugaron un papel en la identificación de éstos —por parte de los pueblos mesoamericanos— con *teteo*, “dioses”,<sup>109</sup> entre los cuales destacaron Quetzalcóatl y Tonatiuh, deidades barbadas como ya vimos. Al respecto es famoso el caso del conquistador Pedro de Alvarado, llamado Tonatiuh por los pueblos nahuas, e incluso Donadiu (*sic*) entre los mayas.<sup>110</sup> Estando Cortés en Tlaxcala, mandó a Pedro de Alvarado y a Vázquez de Tapia para enviar un presente a Motecuhzoma II. Si bien no llegaron a Tenochtitlan, según Bernal Díaz del Castillo,

los embajadores con quien iban dieron relación dello a su Montezuma, y les preguntó que qué manera de rostros y proporciones de cuerpos llevaban los dos teules [...] Y parece ser que les dijeron que el Pedro de Alvarado era de muy linda gracia, así en el rostro como en su persona, y que parecía como al sol, y que era capitán; y demás desto, se lo llevaron figurado muy al natural su dibujo y cara, y desde entonces le pusieron nombre el Tonatio, que quiere decir el sol o el hijo del sol, y así le llamaron de allí en adelante.<sup>111</sup>

Por su parte Diego Muñoz Camargo explica cómo “llamaron a don Pedro de Alvarado el sol, porque decían que era hijo del sol por ser rubio y colorado, de muy lindo rostro, donaire y disposición y buen parecer, y ansí entre los naturales no le daban otro renombre, porque después del capitán Hernando Cortés no hubo hombre más querido ni amado de los naturales que don Pedro de Alvarado, especialmente entre los de Tlaxcalla”.<sup>112</sup> Además de la belleza del conquistador —subrayada también por Bernal Díaz del Castillo— aparece en el testimonio de Muñoz Camargo, como motivo de la identificación solar, el color de las pilosidades y también del rostro de “don Pedro”.

109 Sobre el tema polémico de la divinización de los españoles, véase Olivier, “*Teotl* and Diablo”; Olivier, “Controlar el futuro...”, p. 72-83.

110 *Popol Vuh*, p. 295.

111 Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 209-210.

112 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala...*, p. 174.

Inútil precisar que los autores de los relatos de la Conquista en lengua náhuatl no compartían el entusiasmo y el cariño de Muñoz Camargo respecto a la figura del temido Pedro de Alvarado, llamado en efecto Tonatiuh, por ejemplo en los *Anales de Tlatelolco* y en el *Códice Aubin*.<sup>113</sup> Inclusive, en la *Historia de la Conquista* de Cristóbal del Castillo se propone otra explicación sobre el origen del sobrenombre del conquistador, no sin antes precisar que “El corazón de Pedro Alvarado era malvado (Y yollo tlahueliloc Pedro de Alvarado)”:

Al capitán Pedro de Alvarado lo llamaron Tonatiuh por causa del escudo de oro con el que se guarecía, que le regalaron cuando por primera vez lo fueron a encontrar los mensajeros de Motecuhzoma en el mar, [cuando] aún estaban en sus barcos [los españoles]. Y él, Pedro de Alvarado, se había venido guareciendo con el escudo de oro, por lo que lo llamaron Tonatiuh (*In capitán Pedro de Alvarado quitocayotique Tonatiuh ipampa in coztic teocuitlachimalli quimochimaltitinenca in oquinmacato in iquac yancuican oquinamito in yitlanhuan Moteuczoma in ilhuica apan in oc imacalco oyetinenca, ca yehuatl oquimochimaltitinenca in Pedro de Alvarado in coztic teocuitlachimalli, yeica oquitocayotique Tonatiuh*).<sup>114</sup>

Podemos mencionar además una representación de Pedro de Alvarado en el *Códice telleriano-remensis*, en donde aparece muerto en 1541, con los ojos cerrados y con una barba negra (Figura 12).<sup>115</sup> Su tocado semeja una corona con rayos solares al estilo prehispánico, mientras que su antropónimo figura un rostro humano con rayos solares al estilo europeo. La glosa reza: “Pedro de Alvarado cuando murió” y aparece la palabra “sol” al lado del glifo de su nombre. Más abajo otra glosa refiere la rebelión de los indios de Jalisco y la muerte del conquistador “al qual llamavan los indios tonatihu que quiere decir el sol”.

113 *Anales de Tlatelolco*, p. 100-103, 110-111; *Códice Aubin*, p. 54.

114 Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la Conquista*, p. 136-137; traducción de Federico Navarrete.

115 *Codex Telleriano-Remensis*, f. 46r.





Figura 12: Pedro de Alvarado, llamado "Tonatiuh" por los indios, es representado muerto, con los ojos cerrados y con una barba negra (*Codex Telleriano-Remensis*, f. 46r).  
Dibujo de Rodolfo Ávila

Después de este largo comentario sobre las "barbas del Sol", volvamos al texto de Thevet, quien nos informa a continuación sobre otra deidad venerada por los popolocas:

Otro ídolo de la estatura de un hombre, el cual nombraban Maltéotl que quiere decir "dios de papel", teñido con sangre de hombres, porque todas las veces que ganaban alguna batalla, le sacrificaban al mejor esclavo que tomaban, en señal de acción de gracias, quitándole el corazón en vida, y mojando con la sangre del corazón un papel tan largo como una mano, el cual se lo ataban, y según la cuenta que tienen los indios, había ya la sangre de ochenta mil esclavos, cuando los españoles lo encontraron, los cuales lo quemaron con las barbas del sol y otros ídolos (*aultre idole de le estatut de ung homme le quel ils nomoynt Malteutl que veult dire dieu de papier, teinct en sang de hommes, pour ce que toutes les foyz qu'ils gagnoynt quelque bataille, lui sacrifyoynt le meilleur esclave que prenoynt, en signe de action de graces, lui ostant le ceur en vie, et moullant en le sang du ceur un*

*papier si large comme una main, le quel luy attachoyt, et selon le conte que les Indiens tienent, il avoyt désia le sang de quatre vingts mille esclaves, quand les Espaignols le trouvèrent, les quels le bruslèrent avecques les barbes du soleill et aultres idoles).*<sup>116</sup>

Acerca de la deidad Maltéotl, Thevet propone que su nombre significa “dios de papel (*dieu de papier*)” —probablemente por el parecido con la palabra *amatl*, “papel”—, lo cual es erróneo, pues este nombre significa en realidad “Dios cautivo”, de *malli*, “cautivo” y *teotl*, “dios”. Del tamaño de un hombre, esta estatua estaba cubierta con papeles “largos como la mano (*large comme la main*)”, previamente mojados con la sangre procedente de los corazones de esclavos o de cautivos de guerra. Numerosas deidades mexicas portaban atavíos de papel; los dioses de la lluvia, sobre todo, pero también las Cihuateteo, Xiuhtecuhtli, Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, y otros más. De hecho, acerca de las reformas religiosas promovidas por Nezahualcóyotl, Thevet nos informa que

Al principio vestían sus dioses con papel porque en aquel entonces no tenían otra cosa, pero tan pronto como este Señor empezó a ganar oro y plata y sedas, les hizo componer vestimentas las más bellas que pudo con muchas perlas preciosas, bellas plumas y otras cosas, las mejores que encontraban (*Au commencement, ils vestoynt ses dieux de papier, car ils ne avoynt aultre chose pour lors, mais aussi tost que ce seigneur commença à gagner de l'or et de l'argent et des soies, il leur fit faire des vestemens les plus beaux qu'il peut avec beaucoup de perles précieuses, belles plumes et aultres choses les meilleures qu'ils trouvoynt*).<sup>117</sup>

No hemos encontrado otras referencias sobre la utilización de corazones de sacrificados para untar papeles. Ahora bien, López de Gómara

116 Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle”, p. 13-14; traducción del autor.

117 Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle”, p. 18; traducción del autor.

afirma que los corazones de los cautivos “echaban los de aquéllos hacia el sol [...] o los tiraban al ídolo del cual era la fiesta; y si le acertaban en la cara era buena señal”.<sup>118</sup> Durante la veintena de *Panquetzaliztli*, Durán describe cómo “con una presteça estraña le sacaua el coraçon arrancandose lo con las manos y asi bahando se lo mostraua al sol alçandolo con la mano ofreciendole aquel baho y luego se bolvia al ydolo y arrojandose lo al rostro”.<sup>119</sup> En cuanto al autor de la *Relación geográfica de Axocopan*, señala que “cuando iban a las guerras con el señor de México, los muchachos que en la guerra cautivaban traíanlos ante estos ídolos, sacábanles el corazón y dábanle con él por la cara”.<sup>120</sup> Se utilizaba entonces la sangre del corazón de las víctimas para untar las estatuas de los dioses, sin duda para alimentarlas en caso de untar sus bocas.

Otro ejemplo interesante del acto ritual de “alimentar” a una estatua se encuentra en los *Anales de Tlatelolco*. En forma de cerro y con cabeza, dicha estatua fue realizada por los mexicas con papeles cubiertos con amaranto; después la exhibieron y entonaron el siguiente canto: “En Iztacaltzinco cobró vida nuestro Amatépetl, en una noche surgió. En la llanura se le dio de beber a nuestro Amatépetl (*Yztacaltzincopa yollitiloc tAmatepeuh, yuh ceyohual y yeuaca. Yxtlahuaca ma ytiloc tAmatepeuh*)”.<sup>121</sup> Sigue un conflicto entre los mexicas y los coyohuacas, estos últimos siendo sacrificados ante el Amatépetl, y su sangre seguramente untada sobre la estatua.<sup>122</sup>

En efecto, la sangre constituía el alimento divino por excelencia, como lo indica otro pasaje de la *Histoyre du Mechique*. Acerca de la deidad Tlaltéotl, una vez rota en dos partes y destinada a producir los frutos de la tierra, se precisa que

Esta diosa lloraba algunas veces en la noche, deseando comer corazones de hombres y no quería callarse hasta que se los concedían, ni

118 López de Gómara, *Historia general...*, v. 2, p. 421.

119 Durán, *Historia de las Indias...*, v. 2, p. 42.

120 “Relación geográfica de Axocopan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, p. 129.

121 *Anales de Tlatelolco*, p. 70-71; traducción de Rafael Tena, con ligeras modificaciones del autor.

122 Véase la interpretación de Declercq, “*In mecitin inic tlaacanaquani*”, p. 223-225.

quería dar frutos, si no era regada con sangre de hombres (*ceste déesse pleuroyt quelques fois la nuict désirant manger ceurs de hommes et ne se vouloyt taire iusques à ce que l'on luy bailla, ni vouloyt porter fruict, si n'estoyt arrousée de sang de hommes*).<sup>123</sup>

El número de esclavos cuyos corazones sirvieron para untar los papeles pegados sobre Maltéotl podría ser significativo: 80 000; además del hecho de ser múltiplo de 20, esta cifra recuerda el número de cautivos sacrificados durante la inauguración del Templo Mayor en 1487: 80 400 según varias fuentes.<sup>124</sup> Más allá de la veracidad histórica o del carácter simbólico de esta cifra, la relación —con una diferencia de 400 cautivos— entre ambas cifras tal vez sea interesante.

Finalmente, es importante señalar que otras fuentes nos hablan del dios Maltéotl. En efecto, durante la veintena de *Tlacaxipehualiztli*, los colaboradores nahuas de Sahagún describen cómo los guerreros que habían capturado a un prisionero colocaban en el patio de sus casas un palo llamado *itlacaxipehualizquauh*, “su palo del desollamiento de los hombres” (Figura 13).<sup>125</sup> Después de descarnar la pierna del cautivo, el guerrero suspendía el hueso al palo, así como un *xicolli*, un chaleco sin mangas y plumas de garza. El fémur era envuelto con papeles y se le colocaba una máscara; el conjunto era llamado Maltéotl, “Dios cautivo”. El guerrero organizaba después un banquete para celebrar sus hazañas. Otros datos interesantes aparecen en la obra de Diego Durán: mientras sus maridos estaban en la guerra, las mujeres llevaban a cabo varios ritos: no lavarse la cara, encender fuego, barrer y bañarse a media noche (salvo la cara), y en unas capillas donde guardaban sus ídolos “sacauan los huesos de los presos que su marido auia catiuado en la guerra, y envoluiánlos en unos papeles y colgáualos de las bigas”; los sahumaban con copal y rezaban para solicitar a los dioses el buen regreso de sus esposos.<sup>126</sup>

123 Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle”, p. 29; traducción del autor.

124 Véanse Benavente o Motolinía, Durán, *Anales de Cuauhtitlan*, Alva Ixtlilxóchitl, etcétera, en Graulich, “L'inauguration du temple principal de Mexico en 1487”.

125 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. II, p. 59-60.

126 Durán, *Historia de las Indias...*, v. 1, p. 216-217.



Figura 13: Maltéotl, “Dios cautivo”, está formado por el fémur de un cautivo excepcional y por una máscara (*Códice Florentino*, v. 1, lib. II, f. 26v). Dibujo de Elbis Domínguez

Volviendo al testimonio de los colaboradores nahuas de Sahagún, el fémur envuelto en papel, dotado de una máscara y ataviado con símbolos sacrificiales estaba colgado como un dios cautivo, semejante a la efigie *xocotl* —también con atavíos de papel— que se colocaba en un palo durante la veintena de *Xócotl Uetzi*.<sup>127</sup> Recordemos que algunos sacrificados llevaban atavíos de papel. Además, la combinación de plumas de garza con el *xicolli* aparece en una significativa metáfora: “Mi pluma de garza, mi chaleco de mecate, quiere decir cuando la ciudad me dio un cargo, me hice así un esclavo” (*Naztauh, Nomecaxicol: qujtoznequj. Injc onechtequjmacac in altepetl: ic njtlaauh onjnochiuh*).<sup>128</sup> Con esta frase, el lector se habrá percatado de la asociación de la pluma de garza —atavío sacrificial— con el *xicolli*; así como de la identificación de quien obtiene un

127 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. II, p. 112.

128 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. VI, p. 241; Anawalt, “The Xicolli”, p. 231.

cargo (*tequitl*) con un esclavo —víctima sacrificial potencial—. Se trata entonces de expresar de qué manera las funciones (*tequitl*) de los gobernantes se equiparan con un sacrificio simbólico, lo cual explica el sentido de esta metáfora, en la que las plumas de garza designan a la vez al futuro gobernante y al futuro sacrificado. De manera que el culto a Maltéotl entre los popolocas está descrito en la *Histoyre du Mechique* como estrechamente asociado con la práctica del sacrificio humano, lo cual se confirma con el testimonio de Diego Durán y con el fragmento del *Códice florentino* que acabamos de comentar.

A más de un siglo de su primera publicación, el estudio detallado de la *Histoyre du Mechique* de André Thevet sigue revelándonos aspectos fundamentales de la cosmovisión mesoamericana, así como elementos culturales poco conocidos. En efecto, el capítulo 2 de esta obra (“De las barbas del Sol y cómo ha sido encontrado el fuego”), nos ofrece relatos míticos excepcionales acerca del enfrentamiento entre dos pueblos: los otomíes adoradores de la Luna y los popolocas que veneraban al Sol. Además de proporcionarnos datos únicos sobre la religión de los popolocas —la cual ha sido poco documentada— estos relatos nos remiten a otros textos del México central y también del mundo maya (sobre todo al *Popol Vuh*), lo cual confirma la presencia de un amplio corpus de mitos común a toda Mesoamérica. Para el análisis de la narración de la creación del fuego y de la oposición entre seres solares y seres lunares a través de distintas pruebas, recurrimos a diversas fuentes iconográficas y escritas, tanto del México central como de la zona de Puebla y de Oaxaca; para esclarecer sus significados. En cuanto al episodio de las barbas de Sol, este fragmento excepcional nos llevó a emprender un estudio detallado sobre el uso o el rechazo de la barba —en particular las de los conquistadores— entre los pueblos mesoamericanos; un tema poco explorado en la literatura especializada. Hicimos también un listado preliminar de los dioses barbados, así como de su simbolismo, un tema que amerita profundizarse.<sup>129</sup> Por último, reunimos algunos datos acerca de Maltéotl, “Dios cautivo” venerado por los popolocas, mencionado por Thevet.

129 A esta lista se podrían agregar los dioses de los lacandones: a principios del siglo xx Alfred Tozzer describe a “[los lacandones] generalmente tienen mucho pelo en la cara, especial-

Volviendo al tema de las barbas del Sol, y de la percepción indígena de las pilosidades faciales, convendría profundizar en su análisis, con un enfoque comparativo y en un marco más amplio, el cual podría incluir el siguiente testimonio de Gabriel Sagard —en los años 1623-1624— según la opinión autorizada de los hurones de Canadá acerca de las barbas de los franceses:

...teniendo tanto horror a las barbas que, pensando a veces insultarnos, nos llamaban *Sascoinronte*, es decir, "Barbudo, eres un barbudo"; así creen que [la barba] vuelve más feas a las personas y disminuye su entendimiento. [...] Un día un salvaje viendo a un francés con su barba, se volteó hacia sus compañeros y les dijo, como admirado y sorprendido: "¡Oh, he aquí un hombre feo! ¿Es posible que alguna mujer quiera mirar con buenos ojos a un hombre así?" (...*ayant la barbe tellement en horreur que, pensant parfois nous faire injure, ils nous appelaient Sascoinronte, qui est à dire: «Barbu, tu es un barbu»*; aussi croient-ils qu'elle rend les personnes plus laides et amoindrit leur esprit [...] un jour un Sauvage voyant un Français avec sa barbe, se retournant vers ses compagnons leur dit comme par admiration et étonnement: «Ô que voilà un homme laid! Est-il possible qu'aucune femme voulût regarder de bon œil un tel homme?»).<sup>130</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, 2 v., edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985.

*Annals of Cuauhtitlan*, en John Bierhorst (ed.), *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson/Londres, The University of Arizona Press, 1992, p. 3-84.

mente en la barbilla, donde pueden conservarlo. Las cabezas de los quemadores de incienso de los dioses están representadas con barba. Esta idea de los dioses con pelos en la barbilla es sin duda la razón por la cual los hombres no se afeitan, como los nativos de la península". Tozzer, *Mayas y lacandones*, p. 42.

<sup>130</sup> Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons*, p. 220; traducción del autor.

- , en John Bierhorst (trad.), *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson/Londres, The University of Arizona Press, 1992, p. 23-138.
- Anales de Tecamachalco (1398-1590)*, edición y traducción de Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica/Estado de Puebla, 1992.
- Anales de Tlatelolco*, edición y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004.
- Anawalt, Patricia R., “The Xicolli: an Analysis of a Ritual Garment”, en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, del 2 al 7 de septiembre de 1974, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. II, 1976, p. 223-235.
- Baudot, Georges, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983 [1977].
- Benavente o Motolinía, fray Toribio de, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- Billard, Claire, “Le Vieux Dieu. Vies et morts d’une divinité ignée sur les Hauts Plateaux mexicains”, 2 v., tesis de doctorado en Archéologie Préhistorique et Proto-historique, Université Paris I, Panthéon-Sorbonne, 2015.
- Boone, Elizabeth H., *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*, Austin, University of Texas Press, 2000.
- Bricker, Victoria R., *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, traducción de Judith Sabines Rodríguez, México, Fondo de Cultura Económica, 1986 [1973].
- Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomíes: cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1950.
- Caso, Alfonso, *El Teocalli de la guerra sagrada*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1927.
- , “El Dios 1 Muerte”, en *Amerikanistische Miszellen, Festband Franz Termer*, Hamburgo, Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg xxv, 1959, p. 40-43.
- , “Los lienzos mixtecos de Ihuítlan y Antonio de León”, en *Homenaje a Pablo Martínez del Río*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1961, p. 237-274.



- , *El tesoro de Monte Albán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969.
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la Conquista*, edición y traducción de Federico Navarrete Linares, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.
- Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, edición de Juan Miralles Ostos, México, Porrúa, 1985.
- Codex Fejérváry-Mayer*, edición de Eduard Seler, Berlín/Londres, Edinburgh University Press, 1901-1902.
- Codex Mendoza*, 4 v., edición de Frances Berdan y Patricia R. Anawalt, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, edición de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Codex Vaticanus 3773*, edición de Eduard Seler, Berlín/Londres, Edinburgh University Press, 1902-1903.
- Códice Aubin*, edición y traducción de Charles E. Dibble, Madrid, Porrúa, 1963.
- Códice Borgia*, edición de Eduard Seler, México, Fondo de Cultura Económica, 1963 [1904].
- Códice de Dresde*, edición de John Eric S. Thompson, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Códice de Madrid o Códice Tro-Cortesiano*, en *Códices mayas*, edición de J. Antonio Villacorta y Carlos A. Villacorta, Guatemala, C. A., 1976.
- Códice de Yanhuitlan*, edición de Wigberto Jiménez Moreno y Salvador Mateos Higuera, México, Museo Nacional, 1940.
- Códice Florentino. El manuscrito 218-220 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, 3 v., Florencia/México, Giunti Barbérol/ Archivo General de la Nación, 1979.
- Códice Laud MS Laud Misc. 678, Bodleian Library Oxford*, edición de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Graz/México, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Códice Magliabechiano. Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*, edición de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Graz/México, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Códice Ramírez*, en Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, edición de Manuel Orozco y Berra, México, Porrúa, 1980 [1878], p. 17-149.
- Códice Selden 3135*, edición de Alfonso Caso, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1964.

- Códice Zouche-Nuttall, Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Graz/México, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Declercq, Stan Jan Lucie Juul, “*In mecitin inic tlacanacaquani*: ‘Los mecitin (mexicas): comedores de carne humana’. Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo”, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, edición de Sáenz de Santa María, México, Patria, 1988.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., edición de José Rubén Romero Galván y Rosa Carmelo, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- Erikson, Philippe, “Poils et barbes en Amazonie indigène: légendes et réalité”, *Anales de la Fondation Fyssen*, v. 7, 1992, p. 83-90.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*, 4 v., edición de José Amador de los Ríos, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1853.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, traducción de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- Gámez, Alejandra, *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, cultura y sociedad de un señorío prehispánico*, Puebla, Benémerita Universidad Autónoma de Puebla, 2003.
- Garibay, Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965.
- , *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Porrúa, 1987 [1953-1954].
- Graulich, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, 1987.
- , “L’inauguration du temple principal de Mexico en 1487”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 21, 1991, p. 121-143.
- , “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la Piedra del Calendario y el Teocalli de la guerra sagrada”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (eds.), *De hombres y dioses*, Zinacatepec/Zamora, El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán, 1997, p. 141-186.

- , *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- Hanks, William F., *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press.
- Herrera y Tordesillas, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano*, 5 v., prólogo de J. Natalicio González, Asunción del Paraguay, Guaranía, 1945-1947.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 209-240.
- Itier, César, "Le jeune homme et l'étoile ou le voyage au pays de la multiplication des grains. Un mythe andin sur les dangers de l'exogamie", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 82, 1996, p. 159-191.
- Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *The Mixtec Pictorial Manuscripts. Time, Agency and Memory in Ancient Mexico*, Leiden/Boston, Brill, 2011.
- Jonghe, Édouard de, "Thevet mexicaniste", *Internationaler Amerikanisten-Kongress, Stuttgart 1904*, Stuttgart, Druck und Verlag Kohlhammer, v. 1, 1906, p. 223-240.
- Kerner, Alex, "Beard and Conquest: the Role of Hair in the Construction of Gendered Attitudes towards the American Indians in the Sixteenth Century", *Revista de Historia Iberoamericana*, v. 6, n. 1, 2013, p. 104-126.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcoatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*, París, Gallimard, 1974.
- Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Ángel M. Garibay K., México, Porrúa, 1986.
- Legeais, Benoîte, "Le pilocentrisme de la France d'Ancien Régime. Évolution des représentations de la pilosité de François 1<sup>er</sup> à Louis XVI", tesis de doctorado en Historia, Université Sorbonne-Nouvelle Paris 3, 2015.
- León-Portilla, Miguel, "Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 10, 1972, p. 11-111.
- , *Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- Lestringant, Frank, *Le Brésil d'André Thevet. Les singularités de la France Antarctique (1557)*, París, Éditions Chandeigne, 1997.
- Lévi-Strauss, Claude, *Le cru et le cuit*, París, Plon, 1964.
- López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.

- , *La Casa de las Águilas. Un ejemplo de la arquitectura religiosa de Tenochtitlan*, 2 v., México, Mesoamerican Archive and Research Project/Harvard University/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica, 2006.
- López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, 2 v., Barcelona, Editorial Iberia, 1965-1966.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, 2 v., traducción de Balbino Dávalos, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 [1904].
- Magaloni Kerpel, Diana, *El Códice Florentino y la creación del Nuevo Mundo. Su iconografía: suma de dos tradiciones culturales*, México, *Arqueología Mexicana*, Edición especial, v. 90, 2020.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Porrúa, 1980 [1870].
- Merrill, William L., *Almas rarámuris*, traducción de Lourdes Alverdi, Guillermo Palma y Cecilia Troop, México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Nacional para la Cultura y las Artes, 1992 [1988].
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, edición de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo, México/Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, traducción de Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 [1997].
- , “Bultos sagrados, flechas y Fuego Nuevo: fundación y poder en el *Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*”, en David Carrasco y Scott Sessions (eds.), *Cueva, ciudad y nido de águila: una travesía interpretativa por el Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010, p. 281-313.
- , *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015.
- , “*Teotl and Diablo: Indigenous and Christian Conceptions of Gods and Devils in the Florentine Codex*”, en Jeanette Favrot Peterson y Kevin Terraciano (eds.), *The Florentine Codex. An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2019, p. 110-122.

- , "Controlar el futuro e integrar al otro: los presagios de la conquista de México", en Guilhem Olivier y Patricia Ledesma (eds.), *Tetzáhuítl. Los presagios de la Conquista de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019, p. 43-107.
- Parmenter, Ross, *Four Lienzos of the Coixtlahuaca Valley*, Washington D. C., Dumbarton Oaks, 1982.
- Popol Vuh*, edición y traducción de Allen J. Christenson, Norman, University of Oklahoma Press, 2007.
- Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle*, edición y traducción de Alain Breton, Nanterre, Société des Américanistes/Société d'Ethnologie, 1994.
- Relación de Michoacán*, edición de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.
- "Relación geográfica de Axocopan", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, v. III, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, p. 126-133.
- Robertson, Donald, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*, New Haven, Yale University Press, 1959.
- Rojas, Gabriel de, "Relación de Cholula", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, v. 2, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, p. 123-145.
- Sagard, Gabriel, *Le grand voyage du pays des Hurons*, edición de Réal Ouellet y Jack Warwick, Quebec, Bibliothèque Québécoise, 2007.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, 12 v., edición y traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe (New Mexico), The School of American Research, University of Utah, 1950-1981.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel M. Garibay K., México, Porrúa, 1985 ("Sepan cuantos...", 300).
- , *Primeros Memoriales*, edición facsimilar, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
- , *Primeros Memoriales*, edición y traducción de Thelma Sullivan, completada y revisada, con adiciones, de Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.

- Sánchez, Josué, “El cabello como un problema estético en la invasión de América”, *Cuadernos del Minotauro*, v. 4, 2006, p. 9-34.
- Schultze-Jena, Leonhard, *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*, traducción de Gloria Menjivar Rieken y Armida Parada Fortin, San Salvador, ed. Cuscatlán, 1977 [1935].
- Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963 [1904].
- , *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 v., edición de Charles P. Bowditch, Culver City, Labyrinthos, 1990-1998 [1902-1923].
- Taube, Karl Andreas, *The Majors Gods of Ancient Yucatan*, Washington D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 1992.
- , “The Huastec Sun God: Protrayals of Solar Imagery, Sacrifice, and War in Late Postclassic Huastec Iconography”, en Katherine A. Faust y Kim N. Richter (eds.), *The Huasteca. Culture, History, and Interregional Exchange*, Norman, University of Oklahoma Press, 2015, p. 98-127.
- Tello, fray Antonio, *Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco*, libro segundo, v. I, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1968.
- , *Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco*, libro segundo, v. II, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973.
- Tena, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- The Lienzo of Tlapiltepec: A Painted History from the Northern Mixteca*, edición de Arni Brownstone, Elizabeth Boone, Nicholas Johnson y Bas van Doesburg, Norman, University of Oklahoma Press/Royal Ontario Museum, 2015.
- The Selden Roll*, edición de Cottie A. Burland, Berlín, Verlag. Gebr. Mann, 1955.
- Thevet, André, *La Cosmographie Universelle*, París, Chez Guillaume Chaudiere, rue S. Iaques, à lenseigne du Temps, & de l’Homme Sauuage, 1575.
- , *Les singularitez de la France antartique*, edición de Paul Gaffarel, París, Maisonneuve, 1878.
- , “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle”, edición de Édouard de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 2, 1905, p. 1-41.

- , "Histoire du Mechique, Manuscrit Français inédit du xvi<sup>e</sup> siècle. Traduit par A. Thévet", Retraducción del francés al castellano por Joaquín Meade, con notas del prof. Wigberto Jiménez Moreno, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, v. 20, n. 2, 1961, p. 183-210.
- Thompson, John Eric S., "Deities Portrayed on Censers at Mayapan", *Current Reports*, Washington D.C., Carnegie Institution of Washington, Department of Archaeology, n. 40, 1957, p. 599-632.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 7 v., edición de Miguel León-Portilla *et al.*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983.
- Townsend, Richard Fraser, *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1979.
- Tozzer, Alfred M., *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982 [1907].
- Zapata y Mendoza, Juan Buenaventura, *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*, edición y traducción de Luis Reyes García y Andrea Martínez, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995.
- Zingg, Robert M., *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 v., traducción de Celia Paschero, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.
- Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, 2 v., edición de Ethelia Ruiz Medrano, José Mariano Leyva y Wiebke Ahrndt, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999.



Lámina 1: En los códices coloniales, el uso de la barba representa un índice para identificar a los conquistadores y a los obispos (Codex Telleriano-Remensis, f. 44v)





Lámina 2: El cacique indígena de Yanhuitlan, don Gabriel de Guzmán, aparece con un sombrero y una barba (Códice de Yanhuitlan, lám. xvi)



Lámina 3: El tlatoani mexica Motecuhzoma II fue representado en su palacio con una tupida barba negra (Codex Mendoza, v. 3, f. 69r)



Lámina 4: Tepeyótlotl —un avatar de Tezcatlipoca— aparece barbado como uno de los Señores de los 9 días (Códice Borgia, lám. 14)



Lámina 5: Una deidad con atavíos de Mixcóatl enciende el fuego nuevo sobre una serpiente de fuego (*Códice Borgia*, lám. 49)



Lámina 6: Iztac Mixcóatl, dios de los antepasados, es representado con una barba blanca (*Códice Borgia*, lám. 24)