

“Jesucristo murió porque se le pasaron las copas” Apuntes sobre la influencia cristiana en los mitos mesoamericanos y sobre el método comparativo para su estudio. Respuesta a Michel Oudijk

*“Jesus Christ Died because He Was Intoxicated”
Notes on Christian Influence in Mesoamerican Myths and on the
Comparative Method for Its Study. Response to Michel Oudijk*

Guilhem OLIVIER

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas
olivier@unam.mx

Resumen

Este artículo es una respuesta a las críticas expresadas por Michel Oudijk en contra de las interpretaciones de Michel Graulich y de Alfredo López Austin sobre la transgresión de los dioses en Tamoanchan y el modelo del cosmos asociado con este lugar mítico. Oudijk asume que estos autores ignoran las influencias cristianas en las fuentes e interpretan de manera errónea algunas secciones de códices mánticos. Sin embargo, en realidad las comparaciones de los mitos indígenas con episodios bíblicos expresadas sobre todo en las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* se encuentran también en las obras de frailes como Sahagún, Durán o Mendieta. Es solamente a través de un estudio comparativo (que tome en cuenta todas las versiones disponibles de los relatos) que se puede valorar el peso de las influencias cristianas en las fuentes coloniales y determinar el origen indígena de estos mitos.

Palabras clave: mitos, transgresión, Tamoanchan, influencia cristiana, Michel Graulich

Abstract

*This article is a response to Michel Oudijk's critiques of the interpretations put forth by Michel Graulich and Alfredo López Austin regarding the transgression of the gods in Tamoanchan and the model of the cosmos associated with this mythical place. Oudijk assumes that these authors overlooked Christian influences in the sources and erroneously interpreted some sections of mantic codices. Nevertheless, the comparisons of indigenous myths with biblical episodes, above all those found in glosses in the codices *Telleriano-Remensis* and *Vaticanus A*, also appear in the works of friars such as Sahagún, Durán, and Mendieta. It is only possible to assess the weight of Christian influences in colonial sources and to determine the indigenous origin of these myths through a comparative study that examines all available versions of accounts.*

Keywords: myths, transgression, Tamoanchan, Christian influence, Michel Graulich



Preámbulo

Los comentarios que siguen tienen el propósito de responder a unas críticas de Michel Oudijk dirigidas hacia Michel Graulich y Alfredo López Austin en un capítulo intitulado “The Making of Academic Myth” (Oudijk 2019, 340-75), publicado en el libro colectivo *Indigenous Graphic Communication Systems. A Theoretical Approach*, coordinado por Katarzyna Mikulska y Jerome A. Offner (Louisville: University Press of Colorado, 2019).¹

Aclaro que después de la lectura de “No existe una mitología azteca” (Graulich, en este volumen), seguir respondiendo a las críticas de Oudijk —quien básicamente argumenta que la transgresión de los dioses en el paraíso de Tamoanchan es “un mito académico” creado por Graulich, al igual que el modelo elaborado por Alfredo López Austin respecto a dicho lugar mítico— podría parecer superfluo o redundante, tanto más que en un artículo de Graulich de 1983 es posible encontrar respuestas a críticas similares y que, ahora, el texto de López Austin, “Caras viejas, afeites nuevos: la usanza. Respuesta a Michel Oudijk” (en este volumen), nos parece contundente y sin apelación. Aun así, voy a seguir las recomendaciones de López Austin (2016, 145), quien advierte que “La crítica no sólo es necesaria, sino indispensable. Funciona en unas ocasiones para derrocar modelos desgastados; en otras, para estimular construcciones que habían permanecido adormiladas. Mantengamos el fuego; mantengamos el juego”.

En las páginas que siguen, más allá del examen de algunos de los argumentos en los que se basa Oudijk para criticar las propuestas de Graulich y López Austin, se trata de reflexionar sobre las limitaciones de una metodología que obstaculiza e incluso impide, a mi modo de ver, entender a cabalidad numerosos aspectos de los mitos y la cosmovisión mesoamericanos. Podrá parecer que algunas secciones de mi respuesta se centran en “detalles” sin importancia, pero es precisamente al examinar estos detalles —los cuales aparecen a veces en el texto de Oudijk en letras pequeñas, en notas reunidas al final de su capítulo²— que surgen interrogantes funda-

¹ Todas las traducciones al español de las citas textuales procedentes del artículo de Oudijk —y de otros textos en inglés mencionados en este artículo— son mías.

² Me permito remitir al lector al erudito y sutil estudio de Anthony Grafton (1999) sobre la historia de las notas a pie de página. Entre otras reflexiones que se podrían aplicar al capítulo de Oudijk (por ejemplo, Oudijk 2019, 372, n. 15), Grafton (1999, 8) señala: “Sin embargo, a diferencia de otras clases de credenciales, las notas de pie brindan a veces una forma de esparcimiento... generalmente bajo la forma de puñales clavados en la espalda de

mentales respecto a nuestra labor como historiadores y/o antropólogos. Esta labor está basada en distintas fuentes, y es precisamente en el valor y uso de éstas que Oudijk centra su crítica. Por lo tanto, mi respuesta se enfocará sobre todo en el manejo comparativo de esos documentos tan diversos. En efecto, manejamos fuentes de todo tipo, desde un imponente y complejo manuscrito pictográfico como el *Códice Borgia* hasta una pequeña frase —un tanto pícaro— como la que da parte de su título a este ensayo, la cual, como veremos al final de este escrito, constituye un verdadero mito (no “académico”) con un profundo sentido cosmológico.

Michel Oudijk enfoca su crítica en un artículo de Michel Graulich, “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”, publicado en 1983 en la prestigiosa revista *Current Anthropology* (Graulich 1983, 575-88). Ahora bien, recordemos que, en dicha revista, varios especialistas son invitados a comentar el artículo de marras y que Graulich, al final del suyo, contesta a los comentarios de sus colegas. Dicho sea de paso, Oudijk critica únicamente el contenido de ese artículo, sin mencionar el libro de Graulich (1987, 1990, 1997) *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique* —disponible en tres idiomas y, por lo tanto, de fácil acceso para cualquier lector—, en el cual desarrolla los mismos argumentos que en el artículo de 1983. Más grave nos parece el hecho de que Oudijk no tome en

los colegas del autor. Algunas puñaladas son amables. En ocasiones, el historiador se limita a citar una obra, su título, lugar y fecha de publicación, pero en otras le antepone discretamente el tan sutil cuan mortífero “cf.” (“confróntese”). Esto le da a entender al experto que la obra citada presenta un punto de vista distinto y, además, equivocado [...]. Por eso, la puñalada debe ser de vez en cuando más brutal y directa. Para despachar una obra o tesis de manera concisa y definitiva, basta a veces una frase hecha o un adjetivo bien elegido. Los ingleses lo realizan con una astuta construcción adverbial característica: *oddly overestimated* [extrañamente sobreestimado]; los alemanes utilizan el directo *ganz abwegig* [totalmente absurdo]; los franceses, un frío pero menos descarado “discutable”. Todas estas indispensables formas del abuso aparecen en la misma posición prominente y realizan la misma obra de asesinato intelectual. *Unlike other types of credentials, however, footnotes sometimes afford entertainment—normally in the form of daggers stuck in the backs of the authors’s colleagues. Some of these are inserted politely. Historians may simply cite a work by author title, place and date of publication. But often they quietly set the subtle but deadly “cf.” (“compare”) before it. This indicates at least to the expert reader, both that an alternative view appears in the cited work and that it is wrong. [...] Sometimes, accordingly, the stab must be more brutal, more direct. One can, for example, dismiss a work or thesis, briefly and definitively, with a single set-phrase or well-chosen adjective. The English do so with a characteristically sly adverbial construction: “oddly overestimated”. Germans use the direct “ganz abwegig” (“totally off the track”); the French, a colder, but less blatant, “discutable”. All these indispensable forms of abuse appear in the same prominent position and carry out the same scholarly version of assassination.*

cuenta la respuesta de Graulich publicada en *Current Anthropology*, por lo cual me permitiré reproducir aquí algunos fragmentos de ésta. Veamos entonces algunos de los argumentos de Oudijk, empezando con su crítica a la metodología utilizada por Graulich, inspirada por uno de sus “maîtres à penser”.

¿Se tiene que quemar a Dumézil?³ Acerca de la importancia de leer reseñas, y sobre el método comparativo

Desde el inicio de su capítulo, Oudijk (2019, 341) nos revela el origen de la metodología utilizada por Graulich, metodología que Oudijk considera inadecuada y que critica a lo largo de su trabajo: “El método aplicado por Graulich para alcanzar sus metas era el de George (*sic*) Dumézil o la ‘metodología comparativa’, la cual incluso en su época ha sido duramente criticada (Barrett 1973; Miller 2000a). La mayor parte de la crítica era de tipo filológico, un aspecto que ha sido también mencionado varias veces por los críticos de Graulich”.⁴

La crítica es severa, y este juicio preliminar pretende, por supuesto, evidenciar la falta de rigor metodológico no solamente de Georges Dumézil —por cierto, el nombre francés “Georges” lleva “s” al final—, sino también de Graulich a través de su mentor. Por curiosidad —y recordando los consejos metodológicos de Graulich en sus cursos— he consultado las dos referencias citadas por Oudijk, en las cuales, supuestamente, la metodología de Georges Dumézil “ha sido duramente criticada”.

En primer lugar, el hecho de haber sido objeto de fuertes críticas no demerita la obra de un autor; es más, los mejores especialistas, sobre todo los que han revolucionado todo un campo de conocimiento —el de los pueblos indoeuropeos, en el caso de Dumézil—, obviamente han suscitado reacciones encontradas entre sus pares. Pero veamos las referencias aducidas

³ Alusión al título del libro de Didier Eribon, *Faut-il brûler Dumézil ? Mythologie, science et politique* (1992), en el cual rechaza las acusaciones según las cuales Dumézil hubiera sido pronazi y racista. Sin abundar en esta polémica, basta señalar que durante la ocupación nazi Dumézil escondió en su casa de París a su amigo (judío y socialista) Marcel Mauss.

⁴ *The method applied by Graulich to reach his goals was that of George (*sic*) Dumézil or the “comparative methodology”, which even in its time had been heavily criticized (Barrett 1973; Miller 2000). Much of that criticism was of a philological nature, an aspect that was also mentioned several times by Graulich’s critics.*

por Oudijk para sustentar su afirmación de que la obra de Dumézil ha sido muy criticada. Para sorpresa nuestra, la primera referencia consiste en una reseña de dos páginas sobre la versión inglesa del libro *La religion romaine archaïque* (Dumézil 1974), publicada en la revista *American Anthropologist*. Uno esperaría una reseña seria por parte de uno de los numerosos miembros de los “Department of Classics” (que existen en casi todas las universidades estadounidenses), pero resulta que el autor es un tal Richard A. Barret, antropólogo especialista de las sociedades campesinas del Mediterráneo (especialidad muy loable, sin duda), autor de *Benabarre: The Modernization of a Spanish Village* (1974), es decir, no la persona idónea para evaluar un libro de Dumézil.⁵ En efecto, después de describir brevemente el método comparativo utilizado por el autor para reconstruir la antigua religión romana, Barret se queja del gran tamaño del libro (efectivamente ¡son 715 páginas!) y de la presencia en él de numerosas palabras en latín y de “páginas y páginas de exégesis textuales y de argumentos académicos (*reams of textual exegesis and academic arguments*)” esgrimidos por el historiador francés. De paso, recordemos que Oudijk cita esta reseña supuestamente para ilustrar cómo ¡“La mayor parte de la crítica era de tipo filológico”! Finalmente, Barret se lamenta al considerar que los estudiantes no especialistas tendrán dificultad para leer *La religion romaine archaïque* de Dumézil —aun traducido al inglés—, con el triste resultado de que para ellos “seguramente va a ser una desilusión (*it is almost certain to be a disappointment*)”.⁶

Afortunadamente, la otra referencia citada por Oudijk procede de un especialista de renombre, Dean A. Miller, profesor emérito de la Universidad de Rochester y autor, entre otros libros, de *The Epic Hero*, publicado por la prestigiosa Johns Hopkins University Press.⁷ Por ello, ahora sí pode-

⁵ Barret ni siquiera trabaja sobre Italia y menos sobre historia antigua y, repito, no se trata de juzgar su obra.

⁶ Por cierto, gracias a Fernando Fernández tuve el privilegio de consultar y traducir al español unas cartas privadas de Georges Dumézil dirigidas a su traductor en México, Juan Almela; en una de ellas, comenta lo siguiente: “La traducción al inglés de *La religión romana arcaica* y de *El destino del guerrero* acaban de salir en la University of Chicago Press, en una edición demasiado lujosa (¡y cara!), que hace que estos libros sean inaccesibles para los estudiantes”. Así, para el sabio francés, no era el tamaño de su libro, y tampoco la presencia de muchas palabras en latín, lo que iba a impedir el acceso de los estudiantes a su obra, ¡sino su costo!

⁷ En este libro, Miller (2000b) “examina los héroes durante sus batallas y aventuras, sus estatutos políticos, y sus relaciones con la religión establecida, abarcando las tradiciones

mos esperar una evaluación razonada de la obra de Dumézil por parte de un reconocido especialista. En efecto, Miller (2000a) no solamente presenta en un artículo erudito la amplia producción de Dumézil a lo largo de sesenta años, sino también enumera una gran cantidad de investigaciones inspiradas en su obra por parte de especialistas de muy distintas zonas geográficas relacionadas con las lenguas indoeuropeas. El autor de la reseña no deja de señalar las críticas al modelo trifuncional de Dumézil y los intentos de algunos autores por corregir o adaptar este modelo. Sin embargo —y me permito recordar nuevamente que Oudijk cita estos comentarios para ilustrar cómo “La mayor parte de la crítica [a la obra de Dumézil] era de tipo filológico”—, Miller (2000a, 31) cita a Jaan Puhvel, destacado fundador del “UCLA Group of Indo-Europeanists”, según el cual “la principal y duradera contribución de Dumézil consistirá en sus innovadores estudios filológicos y no en su teoría tripartita, como se le atribuye frecuentemente”.⁸ Por último, Miller (2000a, 37) concluye su revisión de la obra de Dumézil destacando sus aportes teóricos —no menos importantes que los de Lévi-Strauss— y el gran potencial de su herencia intelectual: “Los que lo utilizan se acostumbrarán (como me ha sucedido a mí) al hecho de que, persiguiendo una aparentemente nueva idea o intuición, uno se da cuenta de que Dumézil ha estado allí antes que uno, probando, sugiriendo y señalando indicios”.⁹

En pocas palabras, parecería que Oudijk no leyó la mediocre reseña de Barrett, el elogioso artículo de Miller ni, obviamente, la obra profunda y seminal de Dumézil. Es más, Oudijk olvidó citar entre los modelos teóricos y metodológicos de Graulich precisamente a Claude Lévi-Strauss —citado en la reseña de Miller—, acerca de cuya obra seguramente hubiera podido también encontrar —de haberlas leído con cuidado— numerosas reseñas críticas (e incluso demolidoras) para descalificar la obra del estructuralista francés, otro gigante de los estudios comparativos.

épicas occidentales, incluyendo las griegas, las romanas, las nórdicas y célticas, así como las herencias de la India y de Persia” (*examines heroes in battle and quest, their political status, and their relationships to established religions—spanning Western epic traditions, including Greek, Roman, Nordic, and Celtic, as well as Indian and Persian legacies*).

⁸ *Dumézil’s main and enduring contribution will be in his innovative philological studies, not in the tripartite theory so frequently attributed to him.*

⁹ *Those who use him will become accustomed, as I have, to the fact that, pursuing an ostensibly new idea or insight, one finds that Dumézil has been there before you, probing, suggesting and hinting.*

Este largo paréntesis no es gratuito, pues, entre otras razones, el desconocimiento de las obras de Dumézil y Lévi-Strauss explica un grave error metodológico cometido por Oudijk. Después de presentar el “modelo” y la interpretación de Graulich, Oudijk (2019, 343) anuncia lo siguiente: “Según este modelo, cuatro tipos de transgresiones están documentadas en los mitos nahuas: (1) la muerte de un ser primordial, (2) cortar una flor de un árbol, (3) la invención ilícita del fuego y (4) la expulsión de un pedernal desde una ciudad celestial. Aquí solamente serán discutidas las evidencias propuestas para las dos primeras transgresiones”.¹⁰ Ahora bien, al presentar “solamente las evidencias propuestas para las dos primeras transgresiones”, Oudijk elige criticar únicamente las fuentes susceptibles de mostrar una influencia cristiana más marcada —sobre todo “(2) cortar una flor de un árbol”— y, por lo tanto, ignorar otro tipo de transgresiones cuyo origen prehispánico está fuera de toda duda. Además, pasa por alto una de las reglas elementales del método comparativo, el cual consiste precisamente en comparar *todas* las versiones disponibles, cuyo significado se descubre a través de sus semejanzas y variantes. En materia de mitología hace mucho tiempo que los especialistas se percataron de la necesidad de rebasar el estudio aislado de un solo mito para alcanzar una comprensión más profunda de su función y significado. Además, tomando en cuenta la escasez de nuestras fuentes y el carácter polémico de algunas de ellas, es todavía más necesario no descartar los relatos considerados por Graulich como equivalentes en el marco de su “modelo”.

*“la falta de cualquier análisis crítico e histórico de sus fuentes...”*¹¹

¿Son excepcionales las glosas de los códices Telleriano-Remensis y Vaticano A?

Según Oudijk (2019, 341-43) —y nadie lo duda—, es necesario ejercer un examen crítico de las fuentes coloniales, sobre todo en el caso de las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* —aquí me permito rebatir lo de “sobre todo”—. Si bien los datos plasmados en estos dos manuscritos

¹⁰ *According to this model, four kinds of transgressions are reported in Nahuatl myths: (1) the killing of a primordial being, (2) the picking of a flower from a tree, (3) the illicit invention of fire, and (4) the expulsion of a flint from the celestial city. Here, only the evidence proposed for the first two transgressions will be discussed.*

¹¹ *The lack of any historical and critical analysis of his sources...*

proceden de informantes indígenas, según Oudijk, los frailes compiladores “continuamente intentan relacionarlos con información cristiana occidental” (*continually tried to relate it to Western Christian information*). Además, estas fuentes “fueron escritas por gente que no formaba parte del grupo cultural que estaba describiendo o, peor aun, que estaba abiertamente opuesta a las prácticas culturales realizadas por este grupo. Éste es el caso particular de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, en los cuales los glosistas eran frailes españoles”.¹² Y Oudijk (2019, 343) concluye “Es por lo tanto aún más escandaloso el hecho de que Graulich decida abiertamente ignorar estos problemas y confiar en las fuentes y sus informaciones”.¹³

Vayamos por partes: Oudijk (2019, 341-42) afirma que “la información textual con la que se explican los dibujos [de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*] fue escrita por varios sacerdotes españoles [...] y los glosistas eran frailes españoles”;¹⁴ lo cual no es totalmente cierto, en la medida en que Eloise Quiñones Keber (en *Codex Telleriano-Remensis* 1995, 161) identificó a uno de los tres autores de las glosas, a quien llama “Mano 1” (*Hand 1*), como indígena. Respecto a las glosas, cabe agregar que en su comentario al artículo de Graulich en *Current Anthropology*, Berthold Reise (en Graulich 1983, 582) había ya señalado que...

En realidad solamente *partes* de los dos manuscritos [*Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*] se corresponden entre sí, y su interrelación todavía no es conocida con precisión, a pesar del modelo simplista de Graulich. Es también engañoso señalar a una sola persona como principal comentarista. El *Telleriano-Remensis* es glosado por siete diferentes manos en *español*, y el *Vaticano A* es glosado por dos manos, exclusivamente en *italiano*.¹⁵

¹² *Were written by people who were not part of the cultural group they were describing or, even worse, were openly opposed to the cultural practices this group performed. This is particularly the case with the codices Telleriano-Remensis and Vaticanus A, where the annotators were Spanish friars.*

¹³ *It is therefore all the more shocking that Graulich openly decided to ignore these problems and take the sources and their information at face value.*

¹⁴ *The textual information explaining the drawings was written by several Spanish priests [...] the annotators were Spanish friars.*

¹⁵ *In reality only parts of the two manuscripts correspond to each other, and their interrelationship is not yet precisely known, in spite of Graulich's simplistic model. It is also misleading to point out one person as main commentator. Telleriano-Remensis is glossed in up to seven different hands in Spanish, and Vaticanus A is glossed in two hands, exclusively in Italian.*

A lo cual Graulich (1983, 585-86) había contestado —respuesta que Oudijk no menciona:

El *Códice Vaticano A*, argumenta Berthold Riese, está escrito por dos manos en italiano. Confieso que no veo la importancia del hecho de que dos copistas se turnen para transcribir una traducción. Las siete manos del *Códice Telleriano-Remensis* parecen un argumento más serio. Uno puede suponer que Ríos tenía seis escribanos a su disposición. Sahagún también tenía numerosos informantes y varios escribanos transcribiendo sus reportes; esto no impide que el trabajo sea y siga siendo el de Sahagún. Más fundamental para mí es que todas las informaciones religiosas del *Códice Telleriano-Remensis* que he utilizado proceden de dos manos, una de las cuales es generalmente reconocida como la de Ríos, y que la mayor parte del tiempo todas las informaciones, aun cruzadas, se repiten y se confirman. No solamente los datos son consistentes entre sí, sino que aparecen en una forma idéntica o muy similar en el *Códice Vaticano A*. Sobre todo, los que he escogido están en perfecta armonía con las otras informaciones que tenemos a nuestra disposición.¹⁶

Respecto al contenido de esas glosas, vimos cómo Oudijk (2019, 341) asegura que “Ciertamente, ellos reciben la información de sus colaboradores indígenas, pero continuamente intentan relacionarla con información cristiana occidental”.¹⁷ En efecto, tanto los glosistas del *Códice Telleriano-Remensis* como los del *Códice Vaticano A* relacionan los datos transmitidos por los indígenas con “información cristiana occidental”, pero ¿acaso no todos los frailes lo hacen de una u otra manera? Fray Bernardino de Sahagún —al igual que otros frailes y cronistas— compara a los dioses mexicas con sus equivalentes romanos, y fray Diego Durán pretende detectar ceremonias

¹⁶ *The Codex Vaticanus A, he [Berthold Riese] argues, is in two hands and in Italian. I confess that I do not see the importance of the fact that two copyists took turns in transcribing a translation. The seven hands of the Codex Telleriano-Remensis seem a more serious argument. One might suppose that Ríos had six scribes at his disposal. Sahagún also had numerous informants, and several scribes transcribed their reports; this does not prevent the work from being and remaining Sahagun's. More fundamentally, what matters to me is that all the religious information from the Codex Telleriano-Remensis that I have used is in two hands, one of which is generally recognized as Rios's, and that most of the time all the information, in which ever hand, cross-checks, repeats, and confirms itself. Not only are the data consistent among themselves, but they appear in identical or very similar forms in the Codex Vaticanus A. Above all, those I have retained are perfectly in harmony with the other information we have at our disposal.*

¹⁷ *Surely, they received their information from their indigenous collaborators, but they continually tried to relate it to Western Christian information.*

judías en algunos rituales mexicas. No obstante, nadie considera que *todos* los datos transmitidos por estos frailes deban ser desechados. Obviamente, las referencias a modelos occidentales están destinadas a tratar de explicar elementos ajenos ante los ojos de posibles lectores “occidentales”, y cualquier descripción de una nueva realidad se basa en modelos culturales propios. Cuando Sahagún clasifica a los miembros del panteón mexica en “dioses mayores”, “diosas mayores” y “deidades menores”, no se trata de una clasificación indígena, sino de un modelo que el franciscano retoma de San Agustín, quien lo utilizó en *La Ciudad de Dios* para describir a los dioses romanos (Olivier 2010).¹⁸ Un caso semejante concierne a la taxonomía adoptada por Sahagún en el Libro XI del *Códice Florentino* para presentar la fauna. Aun cuando el tema ha suscitado opiniones distintas, se han presentado argumentos sólidos a favor de un origen europeo de la clasificación utilizada por el franciscano (Olivier 2007).

Es más, al igual que los glosistas del *Códice Telleriano-Remensis* y los del *Códice Vaticano A*, Sahagún (2000, 120) llega a comparar a los dioses mexicas con personajes bíblicos. ¿Acaso no era Tezcatlipoca “el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados”? (véase figura 1). Uno puede objetar, sin duda, que para los frailes todos los dioses nativos eran diablos. Pero el franciscano propone también otra identificación significativa: si bien compara a la diosa Cihuacóatl con Venus —en una anotación a la parte náhuatl del *Códice Matritense* (Sahagún 1906, f. 35r)—, en su *Historia general de las cosas de Nueva España* afirma que a Cihuacóatl “también la llaman Tonantzin, que quiere decir ‘nuestra madre’. En estas dos cosas parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra” (Sahagún 2000, 74) (véase figura 2). O sea que, en pocas palabras ¡la asociación de Eva con deidades mesoamericanas no es exclusiva de los glosistas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*!¹⁹ Aun así, y tomando

¹⁸ Como lo expresaba Marcel Detienne (2000, 84-85) al analizar las aportaciones de Georges Dumézil al estudio del politeísmo de los pueblos indoeuropeos, es necesario considerar las estructuras de los panteones que se reflejan en los mitos, en las deidades veneradas en altares y templos, durante ciertas fiestas, etcétera, siempre y cuando las listas y el orden de los dioses procedan de *fuentes indígenas*, en el sentido etimológico de la palabra. Véase también el capítulo 4, “Comment lire Dumézil”, del libro de Scheid (2001, 95-117).

¹⁹ Otro personaje —de cuya existencia, desafortunadamente, nadie duda— ha sido comparado por Sahagún con Eva. En su versión “revisada” del libro XII del *Códice Florentino* (1585), el franciscano explica cómo los españoles —favorecidos en su empresa de instaurar



Figura 1. Según Sahagún, Tezcatlipoca era “el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y suberbísimo”. *Códice Florentino*, lib. I, f. 10r (detalle). Fuente: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Med. Palat. 218. Su concessione del MiBACT. E' vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

el cristianismo entre los idólatras— fueron sin embargo castigados por sus pecados, por ejemplo, durante la Noche Triste. En cuanto a la Matanza de *Toxcatl*, Sahagún explica que “tuvo la Serpiente oportunidad de trabar pláticas con Eva y de esta manera fue Dios ofendido y Eva hizo un resbaladero por donde Adán y ella con todos los Indios y Españoles cayeron en grandes trabajos, y en grandes males, y ofensas de Dios. Así que por sollicitación de aquel Alvarado que quedó en lugar del Capitán, se concertó entre él y los Españoles, y Moctezuma y los Indios, que fuese hecha una fiesta muy solemne á honra de Uizilupuchtli, donde ascondio y manio la matanza de Indios...” (Sahagún 1989, 186). La dimensión mile-



Figura 2. Acerca de Cihuacoatl, Sahagún escribe “parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra”. *Códice Florentino*, lib. I, f. 10v (detalle). Fuente: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms.

Med. Palat. 218. Su concessione del MiBACT. E' vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

en cuenta los modelos y los juicios de Sahagún, nadie duda de que los datos sobre los dioses mexicas o sobre los animales incluidos en la obra del franciscano y de sus colaboradores nahuas constituyen una de nuestras mejores fuentes.

narista de la Conquista en la visión franciscana implicaba buscar el origen del mal, de las destrucciones, de las matanzas y de las epidemias. Según Sahagún, en este escenario bíblico, Pedro de Alvarado hubiera cumplido el papel de... ¡Eva!

Otro de los grandes pilares de nuestro conocimiento sobre la religión mexica es la obra de fray Diego Durán, la cual requiere también de una evaluación cuidadosa. Por ello Graulich (en este volumen) considera de manera crítica la equiparación establecida por Durán (1995, 2: 103) entre Xipe Tótec y la Trinidad, destacando los aspectos tripartitas del dios en las fuentes indígenas, sin descuidar el origen de la atrevida comparación del dominico. En el mismo sentido, veamos otro fragmento de la obra de Durán (1995, 2: 20-21):

preguntado á otro yndio viejo la noticia que tenia de la yda de Topiltzin, me empeço á relatar el capítulo catorce del *Éxodo*, diciendo que el Papa avia llegado á la mar con mucha gente que le seguía y que avia dado con un baculo en la mar y que se avia secado y hecho camino y que entró por allí el y su gente [...] y como bi que avia leydo donde yo y donde yba a parar, no me dí mucho por preguntalle por que no me contasse el *Éxodo*, de que le sentí tener noticia [...].

Al reparar, como el dominico, en el origen bíblico del relato, ¿tendríamos entonces que descartar todos los relatos de la huida de Topiltzin Quetzalcóatl hacia el mar, su quema en una pira y su transformación en el planeta Venus, bien documentados en diversas fuentes en español y en náhuatl? (véase figura 3).

Volviendo a las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, Oudijk (2019, 342) proporciona otro argumento para rechazar su validez, ya que se encuentran en la parte dedicada al calendario adivinatorio, donde “no se narran historias” —examino esta afirmación más adelante— y, por lo tanto, están descontextualizadas y sin fundamento. Ahora bien, las comparaciones con episodios bíblicos no solamente aparecen en las glosas de las trecenas, sino también en la parte relativa a la historia de los distintos Soles. De hecho, la glosa del *Códice Vaticano A* reza:

Aquí fingen los miserables ciertos sueños de su ceguedad, diciendo que un dios que se decía Citlallatónac —que es aquel signo que se ve en el cielo, el llamado Camino de Santiago o Vía Láctea— mandó un embajador del cielo con una embajada a una virgen que estaba en Tula, que se decía Chimalman, que quiere decir “Rodela”, la cual tenía dos hermanas, una Xochitlicue y la otra Coatlicue, y que estando todas las tres retiradas en su casa, viendo venir al embajador del cielo, murieron las dos [hermanas] de espanto, quedando viva Chimalman, a la cual dijo el embajador que aquel dios quería que concibiese un hijo, y que escuchando ella la embajada se levantó y barrió



Figura 3. Durán relacionó la saga de Topiltzin Quetzalcóatl con el Éxodo. *Atlas de Durán* 1995, 2: lám. 2. Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

la casa y tan luego como la barrió concibió un hijo, sin conjunción de un hombre, el cual fue llamado Quetzalcóatl [...] (*Códice Vaticano A 3738* 1996, f. 7r).²⁰

Fray Pedro de los Ríos, por su parte, comenta al respecto:

No dejaré de notar en este lugar la astucia de nuestro adversario, el que desde hace tanto tiempo inventó esta falsedad entre esta pobre gente para que, si en cualquier tiempo tuvieran noticia del principio del misterio de nuestra redención —que fue cuando fue mandado el ángel Gabriel por Dios a la Virgen María [...] concibió al verdadero hijo de Dios sin obra del hombre—, lo atribuyesen al padre de la menti-

²⁰ *Qui fingono li miserabili certi sogni della loro cecità, dicendo che un Dio, che se diceva Citlallatonac, ch' è quello segno, che si vede in cielo detto strada di S[an]to Iacobo ò via latea, manda un Amb[asciato]r dal cielo con u[n]a ambasciata à una vergi[n]e, ch era in tulan, che se diceva chimalman, che vuol dore Rodella, la quale haveva due sorelle, l'una hochitlique, e l'altra conatlique; et ch essendo tutte tre retirete in casa sua vedendo venire l'Amb[asciato]re dal Cielo morirno le due di spavento, restando viva la Chimalman alla quale disse l'Amb[asciato]re che quel Dio voleva, che concepesse un figl[iol]o et che sentendo lei l'ambasciata si levò, et scopò la casa, et sub[it]o che la scopò concepè u[n]o figl[iol]o o senza congiontione di huomo, il quale fù detto, Quetzalcoatl... Traducción del italiano de Anders y Jansen.*

ra, falsificada y contrahecha en este falso dios Citlallatónac, su embajador y esta Virgen (*Códice Vaticano A 3738 1996*, f. 7r).²¹

De manera que los relatos del nacimiento de dioses como Quetzalcóatl y Huitzilopochtli a partir de deidades vírgenes, por presentar semejanzas con el Nuevo Testamento, tendrían que desaparecer de nuestro, de por sí escueto, corpus de mitos prehispánicos (véase figura 4). Para más ejemplos al respecto, remito al lector al artículo de Michel Graulich, “No existe una mitología azteca” (en este volumen). De paso me parece oportuno recordar que cuando aparece claramente una influencia bíblica en las fuentes, Graulich no deja de señalarla: así detectó, por ejemplo, un paralelismo entre el relato bíblico del viaje de los hebreos hacia la Tierra Prometida y la narración de la migración mexicana en la obra de Cristóbal del Castillo, por lo cual considera que, en ocasiones, Huitzilopochtli es confundido con Moisés en esta fuente en náhuatl (Graulich 1974, 313; 1987, 33). En el caso de López Austin (1985) —también acusado por Oudijk (2019, 369) de descuidar el contexto colonial en el cual se generaron las fuentes que utiliza para reconstruir los mitos mesoamericanos—, podemos citar su brillante análisis del relato de los colaboradores nahuas de Sahagún sobre el origen de los mexicas. Después de calificar este texto como “uno de los más desconcertantes —si no el más— de toda la *Historia* de Sahagún” (López Austin 1985, 317), López Austin logra explicar esta versión —atípica a todas luces— del origen de los mexicas a partir de la clara impronta de la situación colonial en la cual se encontraban los colaboradores del franciscano.

Sin lugar a duda, es notable la comparación sistemática de los mitos indígenas con la tradición bíblica tanto en las glosas del *Códice Telleriano-Remensis* como en las del *Códice Vaticano A* (Ragon 1993). Dos principales motivos fundamentan este tipo de comparaciones: la posibilidad de una evangelización previa del Nuevo Mundo, gracias a la cual ciertos relatos bíblicos se conservarían aún deformados entre los indios; o bien el engaño del Demonio que hubiera transmitido relatos trastocados en los cuales éste

²¹ *Non lasciarò di notare in q[ues]ta luogo l'astutia del nostro avversario, il quale tanto tempo è, che ritrovò q[ues]ta falsità fra q[ues]ta povera gente, accio che se in qualche tempo havessero notitia del principio del misterio della nostra redent[io]ne, che fù quando fù mandato l'Angelo Gabriele da Dio alla verg[i]ne maria [...] que concepè il vero figliolo di Dio senza opera di huomo, l'attribuisce al padre della buggia falsificata, et contrafatta in questo falso Dio, Citlallatonac, e al suo Amb[asciato]re et in in q[ues]ta vergine.* Traducción del italiano de Anders y Jansen.



Figura 4. El nacimiento de Huitzilopochtli a partir de su madre, la “virgen” Coatlicue. *Códice Florentino*, lib. III, f. 3v (detalle). Fuente: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Med. Palat. 218. Su concessione del MiBACT. E’ vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

apareciera en lugar del Dios cristiano. Ahora bien, como lo acabamos de ver con los ejemplos incluidos en las obras de Sahagún y Durán, las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* no son de ninguna manera excepcionales. Tal vez si los autores de estas glosas hubieran recurrido (como muchos otros frailes) a comparaciones con la antigüedad grecolatina, las “sospechas” de algunos especialistas hubieran sido menores. ¿Acaso nos parece más natural comparar entre ellas religiones politeístas o “paganas”? Sea como fuere, aun cuando el marco conceptual europeo en el que se inscriben los escritos sobre la religión indígena ha sido plenamente identificado,²² y obviamente con las debidas reservas, es posible emprender un estudio serio de la antigua cosmovisión mesoamericana a partir de bases

²² Entre muchos otros trabajos, véanse la obra seminal de Bernard y Gruzinski (1988), el excelente libro de Lopher (2006), así como los estudios puntuales de Boone (2010), Botta (2010), Laird (2016) y Olivier (2010).

documentales firmes, combinando datos arqueológicos e iconográficos prehispánicos con fuentes coloniales.

¿Murió Tlaltéotl al ser creados la Tierra y el Cielo?

Y acerca de algunas dudas sobre la virtud de Xochiquétzal

Volvamos a los argumentos de Oudijk, quien, al rechazar el valor de las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, niega la existencia de una transgresión en los mitos de creación del México central. Es más, al examinar el análisis de Graulich respecto al mito de la creación del Cielo y de la Tierra a partir de Tlaltéotl, Oudijk (2019, 343) sostiene que “Aun si se considera que la partición del cuerpo de Tlaltecuctli representa su muerte —recordemos, ella no muere—, en las otras dos historias nada hay que sugiera que alguien haya muerto”.²³ Tomando en cuenta lo anterior, en este caso tampoco existiría transgresión alguna. En realidad —como lo señala en una nota a pie de página—, Oudijk retomó literalmente el siguiente cuestionamiento de Ulrich Köhler (en Graulich 1983, 582): “Según Graulich, Tlaltecuctli es matada, cuando la fuente original, la *Histoyre du Méchique*, simplemente dice que fue rota en dos partes, volviéndose una el cielo y la otra la tierra (1905 [1547], 31). Las líneas siguientes claramente indican que la diosa permaneció viva”.²⁴ Oudijk (2019, 370, n. 2) no juzgó necesario reproducir la respuesta de Graulich, en vista de que el argumento de Köhler “fue rechazado por Graulich sin ninguna prueba verdadera” (*was rejected by Graulich without any real evidence*). Siguiendo el precepto de la duda cartesiana, y desconfiando del juicio sin apelación de Oudijk, considero indispensable reproducir la respuesta del historiador belga (Graulich 1983, 585):

Para Köhler, Tlaltecuctli, cortada en dos, no muere, ya que los dioses la consuelan y ella llora. No ve que para el autor del texto era evidente que en los mitos los muertos pueden volver a la vida. Sin duda, para Köhler, Nanáhuatl, que es lanzado al fuego para transformarse en Sol, tampoco muere ¡ya que la mayoría de los textos no lo dicen! Sea como fuere, en la variante que he citado de la restauración del

²³ *Even if the partition of Tlaltecuctli's body is considered to represent her death—remember, she does not die,—in the other two stories there is nothing to suggest that anybody gets killed.*

²⁴ *According to Graulich, Tlaltecuctli is killed, while the original source, the *Histoyre du Méchique*, simply describes her being torn into two pieces, one becoming the sky, the other the earth (1905 [1547], 31). The subsequent lines clearly indicate that the goddess remained alive.*

mundo por Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y otros dioses, es muy claro que la diosa de la Tierra estaba muerta. Además, en el rito de Ochpaniztli, la Tierra (personificada por una esclava) era decapitada al momento de ser preñada, pero renacía inmediatamente a través de un nuevo personificador [un sacerdote] que simulaba estar preñado y daba a luz al maíz.²⁵

Para abundar en la respuesta de Graulich, en efecto, resulta difícil imaginar que Tlaltéotl, después de que Tezcatlipoca y Quetzalcóatl “se transformaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho; y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad” (Thevet 1905, 29; 2002, 150-51),²⁶ no haya perecido a consecuencia de su partición en dos. Por otra parte, si este acto no constituye una transgresión, no entendemos por qué el texto afirma después: “de lo cual otros dioses se enojaron mucho. Después de hecho esto, para compensar a la dicha diosa de la Tierra del daño que los dos dioses la habían infligido [...]” (Thevet 1905, 29; 2002, 150-53).²⁷ Una vez más es esclarecedor recurrir a otra variante de ese mito, y Graulich (1983, 577) nos remite atinadamente al texto incluido en la *Relación geográfica de Meztitlán* (Chávez 1986, 62), según el cual, “tenían pintada una figura de mujer, llamada Huey Tonantzin, que quiere decir ‘nuestra gran madre’, que decían madre de todos estos dioses o demonios. Y que aquellos cuatro demonios ya nombrados [Izcuin, Huey Técpatl, Tentémic y Nanácatl Tzatzí], dicen que mataron a esta gran madre, instituyendo en ella el modo de sacrificar para adelante [...]”.

A este relato se pueden añadir otras variantes de la transgresión señaladas por Graulich en su artículo de 1983, entre otras el mito del nacimiento y la expulsión sobre la tierra del pedernal parido por Citlallinicue a

²⁵ For Köhler, Tlaltecuhli, torn in two, does not die, since the gods console her and she weeps. He does not see that for the author of the text this was a matter of course that in myths the dead can come back to life. Doubtless, for Köhler, Nānahuatl, who is thrown into the fire to become the sun, does not die either, since most of the texts do not say so! However that may be, in the variant I have cited of the restoration of the world by Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, and other gods, it is quite clear that the goddess Earth was dead. Furthermore, in the rites of Ochpaniztli, the Earth, personified by a slave, was decapitated at the moment of being impregnated but was immediately reborn in a new personifier who mimics being impregnated and giving birth to corn.

²⁶ *Se changerent tous deux en deux grands serpents, des quelz l'ung sasit la deesse depuis la main droite iusques au pied gauche, l'autre de la main gauche au pied droit, et la presserent tant que la firent rompre pour la moitié.* Traducción del francés de Rafael Tena.

²⁷ *De quoy les autres dieux furent fort fachés. Apres ce fait, por recompanser la dite deesse de la terre du domage que les deux dieux luy avoient fait...* Traducción del francés de Rafael Tena.

partir del cual nacen en Chicomóztoc 1 600 dioses (Mendieta 1980, 77-78). Hasta donde sé, nadie ha puesto en duda la autenticidad de este mito, esto, pese a que Mendieta comentó al respecto: “en que parece querer atinar á la caída de los malos ángeles” (Mendieta 1980, 77-78). Es decir, estamos ante otro caso manifiesto de comparación de un mito mesoamericano con un relato bíblico. Sin embargo, como vimos, Oudijk renunció a incluir este relato en su crítica al trabajo de Graulich.

Tares Upeme —el equivalente purépecha de Tezcatlipoca— fue otro desafortunado personaje expulsado del cielo por emborracharse; se rompió una pierna al caerse “y por esto estaba cojo este dios” (*Relación de Michoacán* 1988, 163). Sin lugar a dudas, el intérprete del *Códice Telleriano-Remensis* alude a un episodio semejante cuando comenta que “No pintan aquí a Tezcatlipoca con el pie de culebra porque dizen que es esta fiesta antes que pecase, estando en el cielo” (*Codex Telleriano-Remensis* 1995, f. 5r) (véase figura 5). En otras palabras, Tezcatlipoca tenía dos pies “antes que pecase”. De manera que las fuentes se complementan y la mutilación o la cojera de Tezcatlipoca se explica como consecuencia de una transgresión. Nuevamente podemos apreciar el valor de la glosa del *Códice Telleriano-Remensis*, aun cuando aparezca aparentemente “en clave bíblica”. Tampoco es casual el hecho de encontrar a Tezcatlipoca mismo acercándose a la diosa Xochiquétzal, que está tejiendo cerca del árbol de Tamoanchan (Sahagún 1993, f. 250) (véase figura 6). Además de confirmar —como lo señala Graulich (1983, 585) en su respuesta— que el episodio de Tamoanchan no está documentado solamente en las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, esta ilustración de la fiesta de *atamalculiztli* se relaciona con un himno que se cantaba durante esta fiesta y en el cual se menciona el nacimiento de Cintéotl, el dios del maíz, en Tamoanchan, fruto de la transgresión de Tezcatlipoca y Xochiquétzal (Sahagún 1997, 145-46). Por todo lo anterior, de ninguna manera se puede suscribir a las dudas expresadas por Oudijk (2019, 356): “La seducción de Xochiquétzal por Tezcatlipoca es todavía otro evento problemático”.²⁸

²⁸ *The seduction of Xochiquetzal by Tezcatlipoca is yet another problematic event.* Otro cuestionamiento de Oudijk (2019, 362) concierne a unos atavíos de Tezcatlipoca, así como a su carácter lunar: “Supuestamente, este diseño [de obsidiana] estaba pintado en las sandalias de dos dioses, y esta vez la referencia es el *Códice Florentino* de Sahagún. Sin embargo, aparte de que la referencia es equivocada, cuando Sahagún (1953-81, IX (13), f. 44r-v) menciona estas sandalias, las llama *itzcactli* o ‘sandalias de obsidiana’ [...]. No es claro por qué Graulich relaciona estas sandalias con Chantico y Tezcatlipoca ni por qué este último estaría relacio-

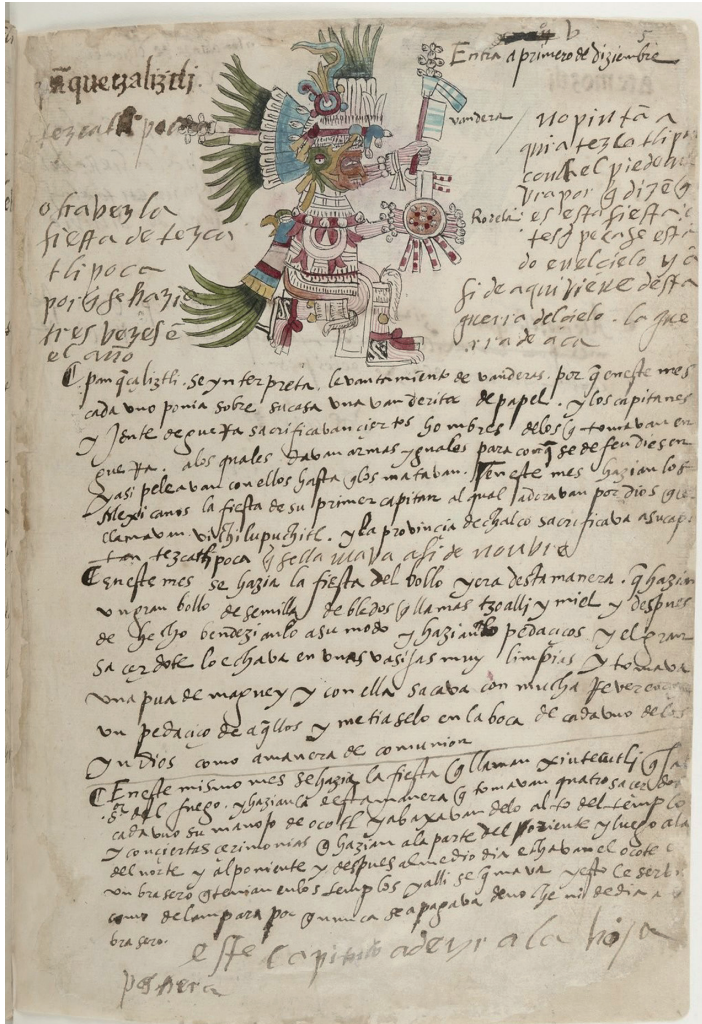


Figura 5. “Antes que pecase” Tezcatlipoca tenía dos pies, según el intérprete del Códice Telleriano-Remensis. Códice Telleriano-Remensis, f. 5r.
Fuente: Bibliothèque nationale de France

nado con la Luna”. Supposedly, this design was painted on sandals of two gods, and this time the reference is Sahagún’s Florentine Codex. However, apart from the reference being wrong, where Sahagún (1953-81, IX(13), f. 44r-v) does refer to these sandals, they are called *Iztcactli* or “obsidian sandals”, [...] It is unclear why Graulich relates these sandals to Chantico and Tezcatlipoca or why the latter would be related to the moon. En efecto, la referencia proporcionada por Graulich —Sahagún (1950-82, lib. IX: 74)— es equivocada; se refiere en realidad a la página anterior, la 73 (nadie es perfecto), donde se describe un diseño pintado llamado “serpiente de



Figura 6. Tezcatlipoca y Xochiquétzal, los “culpables” del “paraíso” de Tamoanchan. Bernardino de Sahagún, *Primeros Memoriales*, f. 254r.
Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

Es más, el esquema de la transgresión en Tamoanchan se repite al final del Cuarto Sol en Tollan e incluso en vísperas de la Conquista, según un modelo en el cual alternan los “culpables” (Graulich 1987, 1988; Olivier 2004). Por lo anterior, encontramos naturalmente a Xochiquétzal al final de la era tolteca. Aun cuando Oudijk (2019, 358) acude al rescate de la virtud de la diosa —“no hay evidencia, por ejemplo, de que Xochiquétzal represente valores negativos en la sociedad mesoamericana”—,²⁹

obsidiana” (*motlaquicuilo itzchohoatica*). En cuanto a los nexos entre las sandalias de obsidiana y las dos deidades mencionadas, basta citar a los colaboradores nahuas de Sahagún (1993, f. 261r; 1997, 95) que describen entre los atavíos de Tezcatlipoca “sus sandalias de obsidiana (*yhitzacac*)” —representadas en los códices *Borgia* (*Códice Borgia* 1993, láms. 17, 21), *Cospi* (*Códice Cospi* 1994, lám. 12), *Borbónico* (*Códice Borbónico* 1991, lám. 6) y en el *Tonalámatl Aubin* (*Tonalámatl Aubin* 1900-01, lám. 6)— y señalar que la diosa Chantico es representada portando dichas sandalias en la lámina 18 del *Tonalámatl Aubin*. Acerca de los estrechos nexos entre Tezcatlipoca y el astro selenita, me permito remitir a varios pasajes de mi libro sobre este dios (Olivier 2004, 75-78, 175-77, 243-46, etcétera).

²⁹ *There is no evidence that, for example, Xochiquetzal represented negative values in Mesoamerican society.*

Diego Durán (1995, 2: 23) no comparte esta opinión y describe a la diosa como...

una ramera, que entonces bivia, muy desonesta, que avia nombre Xochiquetzal, y que volviendo Topiltzin á su celda, inorando lo que dentro avia, abiendo aquellos malvados [Tezcatlipoca y sus acólitos] publicado como Xochiquetzal estaba en la celda de Topiltzin, para hacer perder la opinion que del se tenia y de sus dicipulos, de lo qual, como era tan casto y onesto Topiltzin, fue grande la afrenta que recibió y luego propusso su salida de la tierra.

Este retrato misógino de la diosa por parte de Durán se inscribe por supuesto en el marco de su identificación de Topiltzin con Santo Tomás. Aun así, el papel de la diosa en la caída de la era tolteca se confirma en una lámina del *Códice Vaticano A* en la cual vemos a la diosa bajando del cielo con cuerdas sacrificiales en medio de toltecas que bailan con banderas de sacrificio (*Códice Vaticano A* 3738 1996, f. 7r) (véase figura 7). La glosa reza: “La cuarta edad, según su cuenta, es aquella en que ha tenido principio la provincia de Tula, la cual, dicen haberse perdido por causa de los vicios, y así pintan a los hombres bailando, y por causa de estos vicios les vinieron grandísimas hambrunas, y así fue destruida la provincia”.³⁰ Es solamente al cotejar con otras fuentes los datos incluidos en las glosas de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* (lo que Oudijk desde un principio decidió no hacer) que el valor de estos datos —más allá de los modelos bíblicos que por supuesto siguen los glosistas— puede reconocerse.

Veamos otro argumento que utiliza Oudijk para cuestionar la existencia de una transgresión en Tamoanchan. Se trata de la representación de la diosa Ixnextli, identificada con Eva tanto en las glosas del *Códice Telleriano-Remensis* como en las del *Códice Vaticano A* (*Codex Telleriano-Remensis* 1995, f. 11r; *Códice Vaticano A* 3738 1996, f. 17r) (véase figura 8). Según Oudijk (2019, 358), Ixnextli “es una diosa muy enigmática, conocida únicamente por los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*”,³¹ pero más adelante

³⁰ *La 4a età secondo il loro conto è quella, in che hà havuto principio la provincia de tulan, la quale dicono esser persa per causa delli vitij, et cosi depingono li huomini ballando, et per causa de q[ues]ti vitij li vennero fame grand[issi]me, et cosi fù destrutta la provincia.* Traducción del italiano de Anders y Jansen.

³¹ *Is a very enigmatic goddess, known only from the codices Telleriano-Remensis and Vaticanus A.*

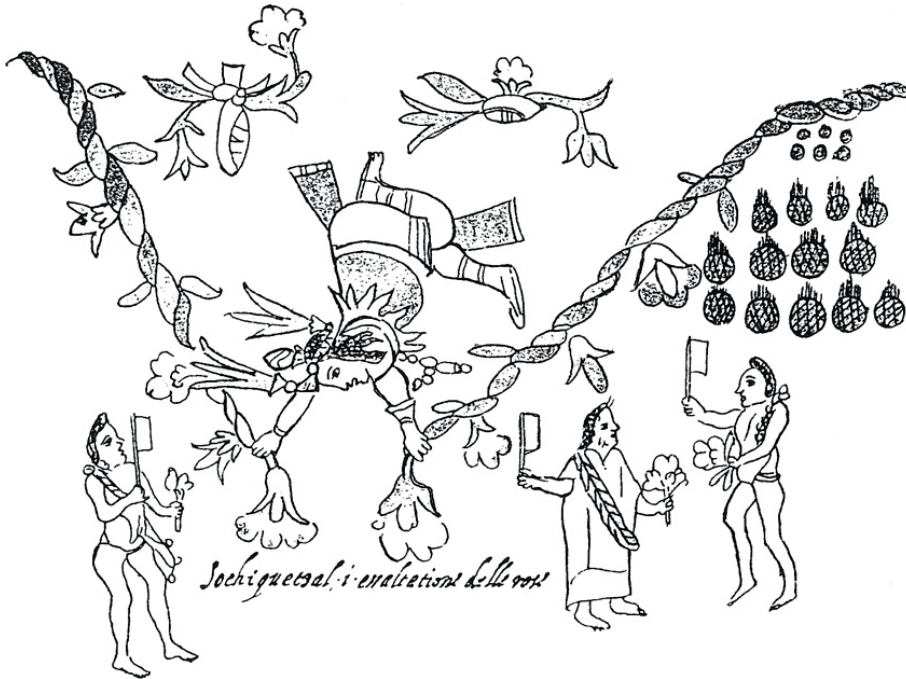


Figura 7. Al final de Sol de Tollan, Xochiquétzal baja del cielo con cuerdas sacrificiales en medio de toltecas que bailan con banderas de sacrificio. *Códice Vaticano A 3738, f. 7r (detalle)*. Fuente: Dibujo de Rodolfo Ávila

niega su existencia. Una vez más, algunos apuntes comparativos permiten evaluar de manera más objetiva las informaciones vertidas en las glosas de ambos manuscritos, en este caso, el carácter excepcional o único de un dato. Veamos: Xiuhtlati y Xilo —las diosas de los artesanos de la pluma (*amanteca*)— son conocidas únicamente por la obra de Sahagún (1979, lib. IX: f. 58r) (véase figura 9); los nombres de los dioses de los *pochteca* Cuauhtlaxáyauh y Cuachtlapucohcoyaotzin aparecen solamente en la obra de Durán (1995, 2: 126, 158); otro dios de los *pochteca*, Meteutl, es mencionado exclusivamente en la crónica de Alvarado Tezozómoc (2001, 269); es el caso también de Maquercóatl [Maquizcóatl], otro nombre de Huitzilopochtli, que es mencionado solamente en la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (1941, 229), y podríamos extender esta breve lista... ¿Tendríamos entonces que dudar de la existencia de estos dioses o de sus avatares porque sólo una fuente menciona sus nombres? Además, el nombre Ixnexhtli nos remite a un pasaje del *Códice Florentino* en el cual los



Figura 8. Culpable de Tamoanchan, la diosa Ixnnextli fue identificada con Eva en las glosas del *Códice Telleriano-Remensis*. *Códice Telleriano-Remensis*, f. 11r (detalle). Fuente: Bibliothèque nationale de France



Figura 9. Xiuhtlati y Xilo, las diosas de los artesanos de la pluma. Son conocidas únicamente por la obra de Sahagún. *Códice Florentino*, lib. IX, f. 58r (detalle).
Fuente: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Med. Palat. 218. Su concessione del MiBACT. E' vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. VI: 225) explican que la palabra *ixnex*, “cara de ceniza”, se utiliza para referirse a un transgresor:

<p>Ixnex. Itechpa mjtoa: in aço itla oax, aço itla oqujchiuh, aço avilnemjliztli, ichtequjliztli: in momati aiac qujmachilia: auh ca ie omachililoc, otepan cenman in tlein ipinaviz: ic mjtoa itechpa yxnex.</p>	<p>Cara de ceniza. Se dice de alguien que tal vez hizo algo, tal vez cometió algo: acaso una vida carnal, el acto de hurtar; piensa que nadie lo sabe, pero ciertamente ya es sabido. Se divulgó del todo lo que era su vergüenza: por esta causa se dice de alguien “cara de ceniza”.³²</p>
---	---

Es decir, el nombre de la diosa alude claramente a su papel de transgresora en Tamoanchan, tanto más que frente a ella se encuentra Huehuecōyotl, un avatar de Tezcatlipoca, cuyas connotaciones sexuales están muy marcadas en las fuentes (Olivier 1999).

El nombre de la diosa *Ixnex* nos conduce lógicamente al tema de la ceguera o de la visión disminuida. Oudijk (2019, 358) señala al respecto:

Hay también un énfasis en la ceguera como un aspecto de inmoralidad, con *Ixnex* e *Itztlacoliuhqui* como ejemplos. Este último era el dios del hielo, el cual en la iconografía nahua parece no tener ojos o tenerlos cubiertos con papel. En el pensamiento cristiano la ceguera está relacionada con el pecado, ya que el pecador no puede ver lo que está mal en sus actos.³³

En una nota a pie de página, Oudijk (2019, 371, n. 11) ofrece como ejemplo el *Mapa de Cuauhtlanzinco*, “que muestra a la gente que no ha sido bautizada como gente que se cubre los ojos con las manos”.³⁴ En primer lugar, dicho mapa fue realizado después de 1650 (Wood 2003,

³² Traducción mía. La versión española del *Códice Florentino* (Sahagún 1950-82, lib. VI: 225) reza: “Saben todos y ignorarlo el o cara de cenizado. Este refran se dize: de aquel que hizo algun mal y piensa que nadie lo sabe y es verdad que lo saben muchos y todos los que con el conuersan y el piensa que esta secreto por esso dize cara de cenja”.

³³ *There is also an emphasis on blindness as an aspect of immorality, with Ixnex and Itztlacoliuhqui as examples. The latter was the god of Frost, who in Nahua iconography does not seem to have had eyes or had them covered with paper. In Christian thought blindness is related to sin, as the sinner cannot see what is wrong with what he is doing.*

³⁴ *Which shows the people who have not been baptized as people who cover their eyes with their hands.*

79-81), por lo cual no resulta sorprendente el simbolismo cristiano de la ceguera plasmado en este documento. El caso de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* es distinto. Graulich (1983, 585), en su respuesta de 1983, menciona que la ceguera —como una de las consecuencias de la transgresión en Tamoanchan— también está ilustrada en los manuscritos prehispánicos:

En muchos códices, incluso en los prehispánicos, al lado del árbol roto de Tamoanchan figura Itzpapálotl. Si ésta es representada descarnada, acompañada por una “casa de oscuridad”, por un personaje ciego y por otro que cae muerto (*Códice Borgia* 1976 [prehispánico]: 66, entre otras), es porque la transgresión ha tenido como consecuencia la intrusión de la muerte, de la noche y de la ceguera de la corrupción.³⁵

Identificado por los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. II: 122) como Cintéotl, el dios del maíz, Itztlacoliuhqui aparece en los códices como un avatar de Tezcatlipoca (Olivier 2000a) (véase figura 10). Esta identidad ocasional de Tezcatlipoca, el padre del maíz, con Itztlacoliuhqui podría parecer extraña, pero encontramos un fenómeno semejante en el caso de Xochipilli, descrito en las fuentes como el padre del precioso cereal o como el maíz mismo, hijo de Piltzintecuhtli y de Xochiquétzal (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 1941, 231; Sahagún 1958, 108-09; Thévet 1905, 30-31). De manera que los ojos tapados tanto de Itztlacoliuhqui como de Tezcatlipoca —e incluso de una diosa como Tlazoltéotl (*Códice Laud* 1994, lám. 42)— se pueden vincular con la transgresión en Tamoanchan y con el nacimiento del dios del maíz. Del consumo del maíz deriva el carácter mortal de los hombres —se dice que los niños muertos antes de comer maíz “resucitan” (Fernández de Oviedo 1945, 11: 73)— y su visión disminuida (*Popol Vuh* 1986, 107), es decir, son incapaces de ver directamente a sus creadores (Olivier 2000a).³⁶ Cuando el intérprete del *Códice Vaticano A* describe de manera lacónica a Itztlacoliuhqui como “Señor del pecado o de la ceguera, y por lo tanto, lo presentan con los ojos tapados. Dicen

³⁵ *In many codices, even pre-Hispanic ones, the shattered tree of Tamoanchan figures alongside Itzpapálotl. If she is represented as emaciated, accompanied by a “house of darkness”, a blind personage, and another falling dead (Codex Borgia 1976 [preconquest]:66, among others), it is because the transgression has had as its consequence the intrusion of death, night, and the blindness of defilement.* Véase también el comentario de López Austin (en este volumen).

³⁶ Sobre el origen de la muerte y la ruptura del contacto con los dioses, véase Graulich (1983, 580; 1987, 104-06).



Figura 10. Itztlacolliuhqui, el dios del maíz, es también un avatar de Tezcatlipoca, cuya ceguera deriva de la transgresión en Tamoanchan. Códice Telleriano-Remensis, f. 16v. Fuente: Bibliothèque nationale de France

que pecó en un lugar de grandísima recreación y placer...” (*Códice Vaticano A 3738* 1996, f. 24v),³⁷ en realidad nos abre una ventana hacia concepciones complejas y sumamente importantes, mucho más allá de una simple metáfora cristiana.

“La función de un códice mántico no es narrar historias”:
adivinación, códices y mitos

En su apreciación del carácter mántico de ciertas secciones de los códices, Oudijk sigue los lineamientos establecidos por Karl Nowotny (2005 [1961]), y después los de Marteen Jansen, Ferdinand Anders y Luis Reyes García en sus comentarios a varios códices del grupo Borgia. Sin lugar a duda, los descubrimientos de Nowotny —aprovechados y completados por sus seguidores— han contribuido a una mejor comprensión del contenido y la función de estos manuscritos, apoyándose (entre otros materiales) en importantes estudios etnográficos, como los de Leonard Schultze-Jena. Cuando Oudijk (2019, 350) escribe que “La función de un códice mántico no es narrar historias”, no hace sino retomar literalmente lo que Jansen ha escrito en varias ocasiones —por ejemplo, cuando compara estos documentos con los códices históricos mixtecos—. ³⁸ Sobra decir que, en efecto, “narrar historias” no es el principal propósito de este tipo de manuscritos pictográficos. Ahora bien, como lo había señalado ya Eduard Seler en sus profundos estudios, los dioses y los elementos asociados con ellos pintados en estas secciones —ahora definidas como “mánticas”— aluden a menudo a eventos míticos y corresponden a características propias de las deidades representadas. Por ello, no es posible aceptar la afirmación de Oudijk (2019, 350) según la cual “Lo que queda claro de los códices mánticos es que la mayoría de las veces los atributos no están relacionados con el numen por medio de algún tipo de nexo narrativo o lógico”.³⁹ Siguiendo este razonamiento, tendríamos que aplicar la concepción de la arbitrariedad del signo lingüístico (según Ferdi-

³⁷ *Sig[no]re del peccato, ò della cecità, et per tanto lo depingono con li occhi stroppati, dicono, che peccò in un’luogo de grandissima recreatione, et piacere...* Traducción del italiano de Anders y Jansen.

³⁸ Por ejemplo, “las escenas mánticas, al contrario, no relatan una historia...” (Anders et al. 1993a, 34) o “las pinturas mánticas no narran una historia...” (Jansen 1999, 177).

³⁹ *What is clear from the mantic codices is that the attributes are most often not related to the numen in any sort of narrative or logical linear way.*

mand de Saussure) a los elementos iconográficos plasmados en los códices mánticos. Obviamente no es así, y el conjunto del sistema adivinatorio mesoamericano —como el de cualquier sistema adivinatorio— está fundamentado en categorías culturales propias, las cuales se transmiten, entre otros medios, a través de relatos míticos. Con justa razón Jansen, Anders y Reyes García (1993a, 41-42) comparan el sistema mesoamericano con...

la astrología que se remonta a la antigüedad clásica europea, utiliza como estructura el movimiento de los planetas sobre el fondo de las constelaciones del zodiaco. Ya que los astros son identificados con los dioses grecorromanos [...] cada uno tiene su carácter y su “reino”, *definidos en los mitos* [subrayado mío], de modo que llega a simbolizar una parte específica de la vivencia humana, un fenómeno en la naturaleza, un papel en la jerarquía social, una suerte de la persona o del grupo [...]. De manera semejante en Mesoamérica, son los libros calendáricos los que reflejan (al igual que la astrología) la estructura cosmológica tal como esta cultura la concibe.

Las reflexiones presentadas por López Austin (en este volumen) —quien establece un paralelo con la cartomancia occidental— van en el mismo sentido.

Como lo destacan Graulich (1983, 585; en este volumen) y López Austin (en este volumen), la asociación de la diosa Itzpapálotl con el árbol sangrante aparece no solamente en los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, sino también en algunas secciones “mánticas” de los códices del grupo Borgia. Ambos historiadores presentan sólidos argumentos para relacionar los elementos asociados con la diosa en estas imágenes con el mito de la transgresión en Tamoanchan. No se trata de negar el uso de estos elementos iconográficos vinculados con los dioses por parte del *tonalpouhque* para la asignación de connotaciones positivas o negativas durante las consultas adivinatorias,⁴⁰ pero estas connotaciones remiten a relatos específicos y

⁴⁰ En una nota a pie de página, Oudijk (2019, 371, n. 10) propone algunas interpretaciones de secciones mánticas en las cuales aparece el motivo del árbol. Al comentar una sección sobre pronósticos de matrimonio, afirma: “De la misma manera, en la sección de matrimonios de los códices *Borgia* y *Laud* (59 y 34) encontramos para la conjunción del número 5 un árbol florido y a la pareja mostrando respeto y bienestar”. *Similarly, in the marriage table of codices Borgia and Laud (59 and 34) we find for the joined numeral 5 a Flower Tree and the couple showing respect and wealth.* En efecto, la pareja plasmada en el *Códice Borgia* (1993, lám. 59) se encuentra junto a un árbol florido y según los especialistas el pronóstico de la imagen sería positivo (Anders *et al.* 1993b, 311; Boone 2007, 140). Sin embargo, la lámina del *Códice Laud* citada por Oudijk no corresponde a la conjunción del número 5; es más, en medio de la pareja vemos ¡un árbol partido por la mitad con sangre saliendo del

a nexos característicos de las deidades plasmadas en los códices adivinatorios. Es más, la práctica de la adivinación con granos de maíz, con cenizas o con semillas de colorín está estrechamente vinculada con los mitos de creación de los hombres:

para escudriñar el destino incierto de los mortales, se utilizan elementos que formaron parte de las “materias primas” que los dioses usaron durante los procesos míticos de creación de los hombres. [...] el maíz, la ceniza, la cal, las cuerdas, las semillas del colorín, etcétera —que podrían calificarse de instrumentos “ontológicos”—, son los que se utilizan para la adivinación, siendo el hombre y sus entidades anímicas las medidas a partir de las cuales se busca determinar e influir sobre los destinos asignados por los dioses a los mortales (Olivier 2019, 194-96).

*Un árbol más, y de la pertinencia de los Chilam Balam
y de la etnografía maya para estudiar los mitos de creación nahuas*

Podría parecer innecesario volver sobre el papel de los árboles en la cosmovisión mesoamericana, tema ya totalmente aclarado en la respuesta de López Austin (en este volumen). Sin embargo, quisiera añadir al expediente un ejemplo sumamente interesante, plasmado en el *Códice Vindobonensis* (véase figura 11), con el cual se pueden rebatir dos de las afirmaciones de Oudijk (2019, 362-68): que no hay pruebas de la existencia de flujos opuestos y complementarios en los árboles y que los dioses no viajan a través de ellos. En este códice mixteco se representó un árbol doble que nace de una cabeza (*Códice Vindobonensis Mexicanus I* 1992, lám. 37). Cabe precisar que la parte izquierda del árbol está pintada con círculos de jade, mientras que en la parte derecha aparecen tres flechas descendentes. Un pequeño personaje rojo que presenta rasgos del dios Macuilxóchitl sale de

corte! (*Códice Laud* 1994, lám. 34). Más adelante en la misma nota, Oudijk cita representaciones de Itzapálotl asociada con el árbol roto, cuyas connotaciones serían nefastas. A continuación asegura: “Esto demuestra que el signo Zopilote es claramente negativo (codices *Borgia* 11, arriba; *Vaticano B*, 29 abajo y 92)”. *This makes clear that the Vulture sign is clearly negative (codices Borgia 11 top; Vaticanus B 29 bottom and 92*. Este último juicio no se sostiene. Al contrario, los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. IV: 77; 1997, 162) aseguran que los que nacían en un signo *cozcacauhtli* iban a tener una larga vida y a ser ricos. En pocas palabras, las connotaciones “mánticas” de estas escenas no son tan sencillas y justamente la complejidad de las escenas y de las distintas connotaciones de los signos proporcionaban al *tonalpouhque* un amplio margen interpretativo.

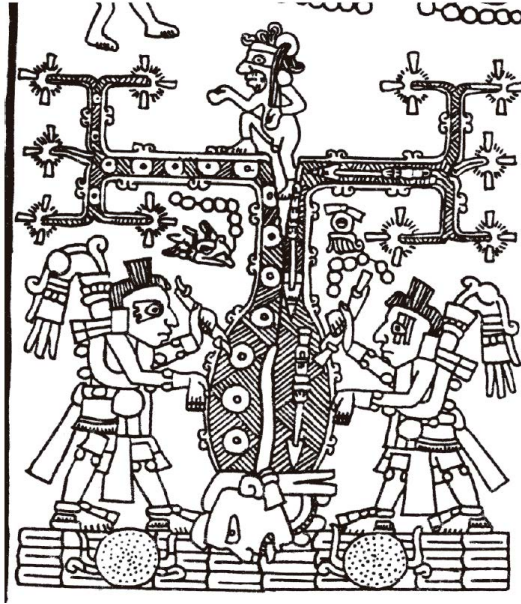


Figura 11. Del árbol de Apoala —cuya parte izquierda está pintada con círculos de jade y la parte derecha con flechas— surgen o nacen los dioses mixtecos equivalentes a Macuilxóchitl y a Tlazoltéotl. *Códice Vindobonensis Mexicanus I*, lám. 37 (detalle). Fuente: Dibujo de Rodolfo Ávila

una abertura en la parte superior del árbol. Más arriba aparece una mujer desnuda —identificada con la equivalente mixteca de Tlazoltéotl (Jansen 1982, 111)— que está caminando, muy probablemente después de salir del mismo árbol. Se trataría del árbol de Apoala, famoso lugar de origen en la Mixteca. Además de comprobar que los dioses pueden viajar —e incluso nacer— en árboles, los elementos plasmados en el tronco doble —círculos de jade y flechas— corresponden sin duda a fuerzas o flujos opuestos y complementarios.⁴¹

⁴¹ Según Jill L. Furst (1978, 134), “los círculos a la izquierda —el lado femenino— y las flechas a la derecha —el lado masculino— duplican la oposición complementaria de lo masculino y lo femenino que vimos en la cabeza que está en la base del árbol. Juntos conllevan el mensaje de complementariedad; aunque predominantemente femenino, el árbol de nacimiento de los linajes nobles encarna características a la vez masculinas y femeninas” (*the circles on the left —the female side— and the arrows on the right —the male side— duplicate the complementary opposition of male and female already seen in the head at the base of the tree. Together they convey the message of complementarity; although predominantly female, the birth tree of the*

Como parte de su crítica al papel de los árboles como sostenedores del cielo en el modelo de López Austin, Oudijk (2019, 371-72, n. 12) cuestiona el valor del *Chilam Balam de Chumayel* como fuente:

La otra posible fuente que puede servir para apoyar la propuesta de López Austin relativa al cosmos nahua es el *Chilam Balam de Chumayel, Libro de* (2006, 89), en el cual los cuatro primeros árboles se levantan en las cuatro direcciones cardinales mientras una ceiba se levanta en el centro. No hay evidencia de que estos árboles sostienen el cielo, pero, más importante, los Chilam Balam son fuentes que difícilmente pueden ser utilizadas como evidencia de la religión y la cosmovisión prehispánicas (véase Bricker y Miram 2002). Aun si la información de este *Chilam Balam* fuera aceptada, ¿podría representar un modelo cosmológico mesoamericano?⁴²

Llama la atención el hecho de que, para descartar una de las fuentes más importantes utilizada por López Austin sobre el papel de los árboles como sostenedores del cielo, Oudijk haya escogido una nota a pie de página. No creo necesario detenerme sobre el argumento según el cual estos árboles no sostienen el cielo, pero entonces ¿cuál sería su función al estar colocados en las cuatro esquinas y en el centro?, tanto más que él mismo no considera suficientemente convincente dicho argumento, pues añade inmediatamente después —y subraya “más importante”— que los Chilam Balam no constituyen una fuente fidedigna para conocer la religión y la cosmovisión prehispánicas. Para colmo, nos enteramos con sorpresa de que, aun cuando la información procedente de “este” Chilam

noble lineages embodies male as well as female characteristics). Por otra parte, Leonardo López Luján (1993, 290) llamó la atención sobre la semejanza que hay entre las flechas y los chalchihuites en el tronco del árbol de Apoala y una representación de flechas y círculos que ilustra el quinto cielo en el *Códice Vaticano Latino 3738 (Códice Vaticano A 3738 1996, f. 1)*. Considera el arqueólogo mexicano que “nos encontramos una vez más ante una imagen hierogámica: por un lado, la flecha era el símbolo del falo celeste que penetraba la Tierra; por el otro, el chalchihuite (literalmente “la [piedra verde] que ha sido perforada”) simbolizaba la superficie terrestre, de naturaleza femenina y acuática”. A propósito de esta imagen, véanse también mis comentarios, sobre todo respecto al simbolismo de las flechas (Olivier 2015, 135-36).

⁴² *The other possible source that may serve to prove the Nahua cosmos as proposed by López Austin is the Chilam Balam de Chumayel, Libro de* (2006, 89), where the four First Trees rose in the four cardinal directions while a ceiba rose in the center. There is no evidence that these trees supported the sky, but, more important, the Chilam Balams are very difficult sources to be used as evidence for prehispanic religion and cosmivision (see Bricker and Miram 2002). Even if the information from this Chilam Balam were accepted, can it thus represent a Mesoamerican cosmological model?

Balam (el de Chumayel, supongo) fuera aceptada, no podría representar “un modelo cosmológico mesoamericano”. De manera que la afirmación de Oudijk implica la imposibilidad de utilizar datos mayas —por lo menos los incluidos en los Chilam Balam— para interpretar o para complementar las fuentes procedentes de otras partes de Mesoamérica, entre ellas las nahuas.

Sin lugar a dudas, los Chilam Balam contienen materiales muy variados, y los que aluden al pasado prehispánico —en ocasiones de manera críptica— representan un reto para generaciones de estudiosos que se han dado a la tarea de traducirlos e interpretarlos. No voy a hacer una enumeración exhaustiva de todos los especialistas que han abrevado de estos textos para documentar tal o cual aspecto de la cosmovisión maya o de la cosmovisión mesoamericana en general. Me limitaré a mencionar los resultados de un estudio reciente por parte de un reconocido especialista, Timothy Knowlton (2010), dedicado precisamente al estudio de los mitos de creación en los libros de los Chilam Balam. El autor destaca el contexto colonial en el cual se generaron estos mitos, fruto de un diálogo entre la herencia prehispánica de los autores y la experiencia de vivir como cristianos bajo la tutela de los españoles. Al realizar un análisis detallado de los mitos de creación y de destrucción del mundo durante el katún 11 Ahau —documentados en el *Chilam Balam de Chumayel*, en el de Tizimín y en el de Maní— Knowlton (2010, 80) concluye: “Como lo hemos visto, los episodios del mito de creación del Katún 11 Ahau fundamentan sin ambigüedad su narrativa mítica en las prácticas rituales del Posclásico maya yucateco y en las cosmologías del más amplio sistema mundial del Posclásico mesoamericano”.⁴³ Ahora bien, todos estos relatos concluyen con profecías vinculadas con el Apocalipsis cristiano, el cual “hace sentido para los escribas coloniales mayas en el contexto, por otra parte, de una narrativa mítica del Posclásico en sí misma” (Knowlton 2010, 81).⁴⁴

En cuanto a la pertinencia de ciertos pasajes de los Chilam Balam para desentrañar el significado de mitos del México central, Graulich (1983, 578) cita un fragmento del *Chilam Balam de Chumayel* en el cual se menciona al dios Pizlimtec —asociado con flores y en un contexto de transgresión sexual—, deidad que Graulich propone identificar con Piltzintecuhtli.

⁴³ *As we have now seen, episodes of the Katun 11 Ahau creation myth unambiguously ground the mythic narrative in the actual ritual practices of Postclassic Yucatec Maya and the cosmologies of broader Postclassic Mesoamerican world system.*

⁴⁴ *Made sense to colonial Maya scribes within the context of an otherwise Postclassic mythic narrative itself.*

Por su parte, Knowlton (2010, 77-80) confirma esta identificación, así como las connotaciones sexuales de las flores al relacionar un pasaje del *Chilam Balam de Tizimín* —en el que se menciona el descenso de “brujos murciélagos” que chupan el néctar de las flores— con el mito de origen de las flores transcrito en el *Códice Magliabechiano* (1996, f. 61r).

Veamos ahora cómo se puede relacionar un fragmento del *Chilam Balam de Chumayel* con uno de los múltiples relatos de la caída de Tollan. Se trata del apartado dedicado al famoso lenguaje de Zuyuá: “Hijo, tráeme la mujer de un labrador, una mujer vieja, una persona oscura. Sus caderas son de siete palmos de anchura. Mi deseo es verla’. Lo que quiere es el fruto verde de la ‘planta de calabaza’. El lenguaje de Zuyuá” (*The Book of Chilam Balam of Chumayel* 1973, 97). Este pasaje nos remite a las exigencias de Huémac, el rey de Tollan, que pedía a los nonoalcas: “Me darán una mujer, les ordeno que tenga las caderas de cuatro palmos de ancho” (*annech-momaquilzque ciua nemchnonauatilia yeuatl y nauiztetl ynic tzintamalpatlauac*) (*Historia tolteca-chichimeca* 1976, 133). El enigma transcrito en el *Chilam Balam de Chumayel* contribuye sin duda a desentrañar el significado de las exigencias de Huémac en un amplio marco mesoamericano (López Austin 1973, 157; Olivier 2004, 274-77).

Finalmente, el *Chilam Balam de Tizimín* (en Knowlton 2010, 73) menciona la muerte de Itzam Cab Ain, “la versión yucateca del cocodrilo monstruo de la tierra mesoamericano” (Knowlton 2010, 72), cuyo otro nombre, Ah Uoh Puc, “confirma textualmente que el Itzam Cab Ain de los libros de los Chilam Balam es de hecho análogo al *dzibal pat ain* ‘caimán de espalda pintada’ que es decapitado en el texto mitológico del siglo VIII d. C. de la plataforma del Templo XIX de Palenque”.⁴⁵ Este episodio ha sido comparado por distintos especialistas con el desmembramiento de Tlaltéotl en los mitos del México central que, como ya vimos, desencadenó la formación del cielo y de la tierra (Stuart 2005, 68-75, 178; Taube 1993, 70; Vail y Hernández 2011, 452-53, 456; Velásquez García 2006). “El peso de estas correspondencias —concluye Knowlton (2010, 75)— sugiere que este episodio de la mitología de la creación correspondiente al Clásico yucateco fue compuesto en diálogo con una tradición maya de considerable antigüedad y que también formaba parte de una red de intercambios intelectuales

⁴⁵ Confirms textually that Itzam Cab Ain of the Books of Chilam Balam is in fact analogous to the *dzibal pat ain* ‘painted back caiman’ who is decapitated in the eighth-century AD mythological text of the Palenque Temple XIX Platform.

que existía dentro del sistema mundial del Posclásico mesoamericano”.⁴⁶ Dicho sea de paso, nadie ha puesto en duda la muerte de Itzam Cab Ain, equivalente maya de Tlaltéotl.

Ahora bien, para concluir acerca de la pertinencia del uso de fuentes mayas en el análisis de los mitos del México central, y también para seguir reflexionando sobre el peso de las influencias cristianas en los mitos indígenas, quisiera detenerme brevemente sobre la frase que elegí como primera parte del título de este ensayo: “Jesucristo murió porque se le pasaron las copas”. Recopilada por Aurore Becquelin Monod (1988, 309) entre los tzeltales de Sivaca (Chiapas), esta breve frase —que constituye un verdadero mito— forma parte de un amplio corpus de relatos indígenas basados en episodios bíblicos, los cuales constituyen apasionantes reelaboraciones narrativas claramente mesoamericanas (Báez-Jorge 2011; López Austin 1997). Afortunadamente los nahuas de la Sierra de Puebla fueron más locuaces que los tzeltales de Sivaca, y Alessandro Lupo (1991, 226) pudo recopilar una versión detallada del mismo relato según el cual, para envenenar a Jesucristo cuando estaba en la cruz, los judíos le dieron vinagre...⁴⁷

Entonces lo bendijo y dijo que: “No, con esto no voy a morir, esto se lo van a tomar mis hijos y van a dormir, y van a volver en sí otra vez. Como yo voy a morir, yo también tengo que resucitar mañana, pasado”. Y así por eso nos emborrachamos y volvemos en sí otra vez [...] Y con eso (el vinagre) lo querían envenenar ya para que se muriera. Y no se murió ése. Sino lo bendijo para que lo tomáramos nosotros sus hijos... Sí, se volvió refino pa’ nosotros. Eso tomamos, y nos dormimos de borrachos y volvemos en sí otra vez al poco rato.

⁴⁶ *The weight of these correspondences suggests that this episode of Classical Yucatecan creation mythology was composed in dialogue with Maya tradition of considerable antiquity and was also part of the network of intellectual interchange that existed within the Postclassic Mesoamerican world system.*

⁴⁷ Al leer los evangelios no resulta tan descabellada esta interpretación indígena del origen de la muerte de Cristo: “En seguida, uno de ellos corrió a tomar una esponja, la empapó en vinagre y, poniéndola en la punta de una caña, le dio de beber. Pero los otros le decían: ‘Espera, veamos si Elías viene a salvarlo’. Entonces Jesús, clamando otra vez con voz potente, entregó su espíritu” (San Mateo 27, 48-50); “Uno corrió a mojar una esponja en vinagre y, poniéndola en la punta de una caña, le dio de beber, diciendo: ‘Vamos a ver si Elías viene a bajarlo’. Entonces Jesús, dando un gran grito, expiró” (San Marcos 15, 36-37); “Había allí un recipiente lleno de vinagre; empaparon en él una esponja, la ataron a una rama de hisopo y se la acercaron a la boca. Después de beber el vinagre, dijo Jesús: ‘Todo se ha cumplido’. E inclinando la cabeza, entregó su espíritu” (San Juan 19, 29-30).



Figura 12. El sacrificio del dios del pulque, Ome Tochtli, “fue como sueño de borracho que, después de vuelto en sí, quedó sano y bueno”. *Códice Tudela*, f. 31r (detalle). Fuente: Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

Este relato nos proporciona la clave para entender un mito antiguo compilado en el siglo xvi por Gabriel de Chávez (1986, 62) en su *Relación de Meztitlán*: “el ídolo Tezcatlipoca mató al Dios del Vino, de su consentimiento y conformidad, diciendo que así lo eternizaba y que, si no moría, habían de morir todos los que bebiesen vino. Pero que la muerte de este Ome Tochtli fue como sueño de borracho, que, después de vuelto en sí, quedó sano y bueno” (véase figura 12). Esta idea de una bebida prohibida a los hombres nos remite al mito de la desventura del dios purépecha Tares Upeme —que, como vimos, cayó del cielo y quedó cojo—, según el cual “ninguno podía beber de aquel vino, que era de aquel Dios Tares Upeme” (*Relación de Michoacán* 1988, 163). El carácter letal de la bebida de Ome Tochtli provoca su sacrificio, en tanto que Tares Upeme es expulsado del cielo por su ebriedad, y tal vez también porque nadie podía consumir de “aquel vino”. La proximidad de este texto con el mito de la *Relación*

de Meztitlán salta a la vista. Antes de ser sacrificado por Tezcatlipoca, el pulque de Ome Tochtli provoca la muerte de los hombres, así como el vinagre ofrecido a Jesucristo es un veneno. La crucifixión de Jesucristo tiene la misma consecuencia que el sacrificio voluntario de Ome Tochtli: el pulque letal y el vinagre mortal se transforman en bebidas que los hombres podrán consumir (Olivier 2000b). Esta necesidad de la muerte como paso obligado antes de la creación de un ser mundano o de un producto de consumo para los hombres constituye un leitmotiv de los mitos mesoamericanos. Tanto los astros como las plantas cultivadas —entre las cuales destacan el maíz y el maguey— aparecen después de la muerte del numen tutelar. Por todo lo anterior, lógicamente, Tlaltéotl tenía que morir sacrificada antes de proporcionar sus frutos a los mortales.

De manera que el breve relato tzeltal de la muerte de Jesucristo narrado furtivamente a Becquelin Monod —el cual sin lugar a duda presenta una “muy marcada influencia cristiana”— nos revela uno de los aspectos más profundos de la cosmovisión mesoamericana, la imperiosa necesidad del sacrificio primigenio.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2001. *Crónica mexicana*. Editado por Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin Historia.
- Anders, Ferdinand y Maarten E. R. G. N. Jansen. 1993a. *Manual del adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Anders, Ferdinand, Maarten E. R. G. N. Jansen y Luis Reyes García. 1993b. *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Báez-Jorge, Félix. 2011. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Barrett, Richard A. 1973. “Archaic Roman Religion: With an Appendix on the Religion of the Etruscans. Georges Dumézil”. *American Anthropologist*, 75: 1028-30.
- . 1974. *Benabarre: The Modernization of a Spanish Village*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

- Becquelin Monod, Aurore. 1988. “‘La parole des Blancs nous fait rire’: ethnographie de la citation”. *L’Homme*, 106-07: 296-317.
- Benavente o Motolinía, fray Toribio de. 1971. *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Editado por Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Bernard Carmen y Serge Gruzinski. 1988. *De l’idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. París: Seuil.
- Boone, Elizabeth. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- . 2010. “The European Construction of Aztec Religion”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76(2): 372-88.
- Botta, Sergio. 2010. “The Franciscan Invention of Mexican Polytheism: The Case of Water Gods”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76(2): 411-32.
- Chávez, Gabriel de. 1986. “Relación de Metztlán”. En *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., editado por René Acuña, 2: 49-75. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. 1995. Editado por Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.
- Códice Borbónico*. 1991. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borgia*. 1993. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Cospi*. 1994. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Peter van der Loo. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Laud*. 1994. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Magliabecchiano*. 1996. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano A 3738*. 1996. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano B 3773*. 1993. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.

- Códice Vindobonensis Mexicanus I*. 1992. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Detienne, Marcel. 2000. *Comparer l'incomparable*. París: Seuil.
- Dumézil, Georges. 1974. *La religion romaine archaïque*. París: Payot.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. 2 v. Editado por José Rubén Romero y Rosa Camelo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Eribon, Didier. 1992. *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*. París: Flammarion.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. 1945. *Historia general y natural de las Indias*. 14 v. Editado por José Amador de los Ríos. Asunción del Paraguay: Editorial Guaranía.
- Furst, Jill Leslie. 1978. *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Comentary*. Nueva York: State University of New York at Albany, Institute for Mesoamerican Studies.
- Grafton, Anthony. 1999. *The Footnote. A Curious History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Graulich, Michel. 1974. "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcóatl". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11: 311-54.
- _____. 1983. "Myths of Paradise Lost in the Pre-Hispanic Central Mexico". *Current Anthropology*, 24(5): 575-88.
- _____. 1987. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale de Belgique.
- _____. 1988. *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Amberes: Instituut voor Amerikanistiek.
- _____. 1990. *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid: Colegio Universitario de Ediciones Istmo.
- _____. 1995. "El Popol Vuh en el Altiplano mexicano". En *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*, 117-30. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- _____. 1997. *Myths of Ancient Mexico*. Traducción de Bernard R. Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano. Norman: University of Oklahoma Press.
- _____. 1999. *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- _____. 2005. *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París: Fayard.

- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”. 1941. En *Nueva colección de documentos para la historia de México*, editado por Joaquín García Icazbalceta, 209-40. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- Historia tolteca-chichimeca*. 1976. Editado y traducido por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Jansen, Marteen. 1982. *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. Ámsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika.
- . 1999. “Los fundamentos para una ‘lectura lírica’ de los códices”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30: 165-81.
- Knowlton, Timothy W. 2010. *Maya Creation Myths. Words and Worlds of the Chilam Balam*. Boulder: University Press of Colorado.
- Laird, Andrew. 2016. “Aztec and Roman Gods in Sixteenth-Century Mexico: Strategic Uses of Classical Learning in Sahagún’s *Historia General*”. En *Altera Roma: Art and Empire from Mérida to Mexico*, editado por John M. Pohl y Claire L. Lyons, 167-88. Los Ángeles: Universidad de California/Cotsen Institute of Archaeology Press.
- López Austin, Alfredo. 1973. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- . 1985. “El texto sahuaguntino sobre los mexicas”. *Anales de Antropología*, 22: 287-335.
- . 1990. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- . 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1997. “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”. En *de hombres y dioses*, editado por Xavier Noguez y Alfredo López Austin, 203-24. Zamora: El Colegio de Michoacán; Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- . 2016. “La verticalidad del cosmos”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52: 119-50.
- López Luján, Leonardo. 1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lupher, David A. 2006. *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- Lupo, Alessandro. 1991. "Tatiochihualatzin. Valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21: 219-31.
- Mendieta, Gerónimo de. 1980 [1870]. *Historia eclesiástica indiana*. Editado por Joaquín García Icazbalceta. México: Porrúa.
- Miller, Dean A. 2000a. "Georges Dumézil: Theories, Critiques and Theoretical Extensions". *Religion*, 30: 27-40.
- _____. 2000b. *The Epic Hero*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Nowotny, Karl. 2005 [1961]. *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*. Traducido por George A. Everett y Edward B. Sisson. Norman: University of Oklahoma Press.
- Olivier, Guilhem. 1999. "Huehucóyotl, 'Coyote Viejo', el músico transgresor ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?" *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30: 113-32.
- _____. 2000a. "¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia punitiva? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui, deidad del México prehispánico". En *Códices y documentos sobre México. Tercer simposio internacional*, editado por Constanza Vega Sosa, 335-53. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____. 2000b. "Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo". En *El héroe entre el mito y la historia*, editado por Federico Navarrete y Guilhem Olivier, 101-21. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- _____. 2004 [1997]. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Traducción de Tatiana Sule. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2007. "¿Modelos europeos o concepciones indígenas? El ejemplo de los animales en el libro XI del *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún". En *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, editado por José Rubén Romero Galván y Pilar Maynez, 125-39. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- _____. 2010. "El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76(2): 389-410.
- _____. 2015. *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.
- _____. 2019. "Adivinación, manipulación del destino y mito de origen entre los antiguos mexicanos". En *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas*, editado por Jean-Luc Lambert

- y Guilhem Olivier, 163-204. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Oudijk, Michel. 2019. "The Making of Academic Myth". En *Indigenous Graphic Communication Systems. A Theoretical Approach*, editado por Katarzyna Mikulska y Jerome A. Offner, 340-75. Louisville: University Press of Colorado.
- Popol Vuh*. 1986 [1947]. Editado y traducido por Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ragon, Pierre. 1993. "Pedro de los Ríos: l'évangile entre le prédicateur et le néophyte (Mexique, XVIe siècle)". *Cahiers des Amériques Latines*, 16: 9-24.
- Relación de Michoacán*. 1988. Editado por Francisco Miranda. México: Secretaría de Educación Pública.
- Sahagún, Bernardino de. 1906. *Historia de las cosas de la Nueva España por Fr. Bernardino de Sahagún. Edición parcial en facsimile de los Códices Matritenses en lengua mexicana que se custodian en las Bibliotecas del Palacio Real y de la Real Academia de la Historia*. Editado por Francisco del Paso y Troncoso, v. 7. Madrid: Hauser y Menet.
- . 1950-82. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*. 12 v. Editado y traducido por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe (New Mexico): The School of American Research/University of Utah Press.
- . 1958. *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Editado y traducido por Ángel M. Garibay K. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- . 1979. *Códice Florentino. El manuscrito 218-220 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. Edición facsimilar, 3 v. México: Archivo General de la Nación; Florencia: Giunti Barbéra.
- . 1989. *Conquest of New Spain. 1585 Revision*. Editado y traducido por Howard F. Cline y S. L. Cline. Salt Lake City: University of Utah Press.
- . 1993. *Primeros Memoriales*. Edición facsimilar. Norman: University of Oklahoma Press.
- . 1997. *Primeros Memoriales*. Editado y traducido por Thelma Sullivan. Completado y revisado por Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet. Norman: University of Oklahoma Press.
- . 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 v. Editado por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Scheid, John. 2001. *Religion et piété à Rome*. París: Albin Michel.

- Stuart, David. 2005. *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque*. San Francisco: The Precolumbian Art Research Institute.
- Taube, Karl. 1993. *Aztec and Maya Myths*. Londres: British Museum Press.
- The Book of Chilam Balam of Chumayel*. 1973 [1933]. Editado y traducido por Ralph L. Roys. Norman: University of Oklahoma Press.
- Thevet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi siècle”. Editado por Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1-41.
- . 2002. “Histoire du Mechique”. En Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, 115-65. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Tonalámatl Aubin*. 1900-01 [1900]. *The Tonalamatl of the Aubin Collection*. Berlín/Londres: Edinburgh University Press.
- Vail, Gabrielle y Christine Hernández. 2011. “The Contruction of Memory: The Use of Classic Period Divinatory Texts in the Late Postclassic Maya Codices”. *Ancient Mesoamerica*, 22: 449-62.
- Velásquez García, Erik. 2006. “The Maya Flood Myth and the Decapitation of the Cosmic Caiman”. *The PARI Journal*, 7(1): 1-10.
- Wood, Stephanie. 2003. *Transcending Conquest. Nahua Views of Spanish Colonial Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.

SOBRE EL AUTOR

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