

Anales de Antropología

Volumen 35

2001



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Anales de Antropología

FUNDADOR JUAN COMAS

CONSEJO EDITORIAL

Lyle Campbell, Universidad de Canterbury

Milka Castro, Universidad de Chile

Mercedes Fernández-Martorell, Universidad de Barcelona

Santiago Genovés, Universidad Nacional Autónoma de México

David Grove, Universidad de Illinois, Universidad de Florida

Jane Hill, Universidad de Arizona

Kenneth Hirth, Universidad Estatal de Pennsylvania

Alfredo López Austin, Universidad Nacional Autónoma de México

Carlos Navarrete, Universidad Nacional Autónoma de México

Claudine Sauvain-Dugerdil, Universidad de Ginebra

Gian Franco De Stefano, Universidad de Roma

Cosimo Zene, Universidad de Londres

EDITORES ASOCIADOS

Ann Cyphers, Universidad Nacional Autónoma de México

Yolanda Lastra, Universidad Nacional Autónoma de México

Rafael Pérez Taylor, Universidad Nacional Autónoma de México

Carlos Serrano Sánchez, Universidad Nacional Autónoma de México

EDITORA

Rosa María Ramos, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Anales de Antropología, Vol. 35, 2001, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN -0185-1225. Certificado de Licitud de Título (en trámite), Certificado de Licitud de Contenido (en trámite), Reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2002, en *Desarrollo Gráfico Editorial, S.A. de C.V.*, Municipio Libre 175, Colonia Portales, México D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; su composición se hizo en el IIA por Pedro Israel Garnica y Ada Ligia Torres; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección la realizaron Karla Sánchez, Adriana Incháustegui, Mercedes Mejía y Christian Herrera; la edición estuvo al cuidado de Rosa María Ramos y Ada Ligia Torres. Diseño de portada: Francisco Villanueva. Realización: Martha González. Fotografía de portada: textil de los Altos de Chiapas (detalle). Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., tel. 5622 9654, E-mail: libreria@servidor.unam.mx.

TLAZOLTÉOTL, UNA DIOSA DEL MAGUEY*

Katarzyna Miłulska
Universidad de Varsovia

Resumen: en el presente artículo se hace una reconsideración del carácter y las funciones de la diosa Tlazoltéotl, desde el punto de vista semiótico. Para ello se define el concepto de rasgos iconográficos distintivos y discrecionales, los cuales llevan en sí un significado. Al formar una imagen completa de una deidad, su carácter y función principal quedan definidos por estos elementos. Cuando en imágenes de distintos númenes aparecen los mismos rasgos, esto señala una función o característica en común. En vista de ello, las funciones básicas de Tlazoltéotl están definidas dentro de la simbología de sus rasgos iconográficos, entre los cuales destacan los que la asocian con el maguey y con otras deidades estrechamente vinculadas con esta planta.

Palabras clave: Tlazoltéotl, Mayahuel, deidades, iconográfico, códice.

Abstract: The objective of this paper is to review the character and the functions of the goddess Tlazoltéotl taking a semiotic approach. To this end a concept of distinctive and optional iconographic features will be used assuming they all have a particular meaning. The character and functions of a deity are defined by its complete visualization consisting of iconographic features. The more distinctive the features the more precisely the prevailing function of deity may be recognized. If the same iconographic features are included in the images of more deities, the features refer to the shared characteristics or functions. In line with this approach the main functions of Tlazoltéotl are defined by the symbolism of her iconographic features. Consequently the features that associate Tlazoltéotl with the maguey, as well as with other deities related to this plant are presented in the paper.

Keywords: Tlazoltéotl, Mayahuel, deities, iconographic, codex.

INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

La deidad mexicana Tlazoltéotl constituye una de las concepciones más ricas en la cosmovisión mesoamericana. Varios estudiosos han escrito acerca de ella,

* Este trabajo fue premiado en el 50 Congreso Internacional de Americanistas.

entre otros, Henry Nicholson formó una de las más conocidas clasificaciones de los complejos de las deidades nahuas. De la misma manera que Quetzalcóatl, dada la multiplicidad de sus funciones, Tlazoltéotl parece escaparse con éxito de los esquemas establecidos. Nicholson (1971: 420) definió el Complejo de Teteoinnan como “the late pre-Hispanic central Mexican version of the widespread earth-mother concept”. Su deidad principal es Tlazoltéotl, diosa del pecado carnal, de la fertilidad, de la procreación, del amor, de la confesión, la encarnación del principio femenino de Ometéotl-Tonacacihuatl. Sus diferentes aspectos dentro del mismo complejo permiten profundizar más en sus funciones. Estos aspectos son: Ixcuina o Ixcuiname –diosa del algodón–, Tlaelcuani –diosa de las inmundicias–, Xochiquetzal –joven diosa del amor–, Coatlicue/Cihuacóatl/Quilaztli –diferentes aspectos de la diosa de la tierra–, Teteoinnan –Nuestra Madre–, Toci –Nuestra Abuela–, Tonan/Ilamatecuhtli –también una diosa-mujer vieja o abuela–, las *cihuateteo* –encarnaciones del lado más terrorífico de la diosa madre, mujeres muertas en el parto– (*ibidem*). Podríamos añadir también aquí a Chantico –diosa del hogar–, y a Chicomecóatl y Xilonen –diosa de los mantenimientos y la joven diosa del maíz, respectivamente. No hay que olvidar las estrechas relaciones de Tlazoltéotl con otras deidades, tales como Chalchiuhtlicue –diosa de aguas terrestres– o, según la definición de Nicholson (*ibidem*: 421), Tlazoltéotl forma “a *key link*” con las deidades de la muerte. En los trabajos más recientes, Lorenzo Ochoa y Alan Sandstrom le añadieron a Tlazoltéotl otra función –diosa de la salud (Sandstrom, 1991; Ochoa, 2000). Nicholson menciona también a Tlazoltéotl en relación con el complejo de Mayahuel, la diosa del maguey, y Ome-tochtli, el dios del pulque, cuyo otro nombre es Patécatl.

En mi opinión, esta última relación no debe ser tratada como una simple relación entre diferentes complejos de las deidades, sino más bien como uno de los aspectos más eminentes de Tlazoltéotl. Su rasgos de carácter y función están definidos dentro de la simbología de sus elementos iconográficos, entre los cuales destacan los que la asocian tanto con el maguey, como con otras deidades estrechamente vinculadas con esta planta.

Para poder comprobar esta hipótesis, hago un análisis iconográfico de las representaciones de Tlazoltéotl y, en seguida, una comparación de sus imágenes con otros númenes relacionados con ella. Para concentrarme en los rasgos iconográficos más eminentes e importantes en este caso, defino el concepto de rasgos distintivos. Como base del análisis iconográfico tomé códices prehispánicos del grupo Borgia (*Códice Borgia, Vaticano B, Feyérvary-Mayer, Laud, Cospi*), así como algunas imágenes del *Códice Borbónico*. Para

una correcta interpretación de los datos iconográficos, recurrí tanto a la mitología, como al breve análisis de las condiciones ambientales de Mesoamérica, aunque de mayor importancia al análisis lingüístico.

EL CONCEPTO DE RASGOS DISTINTIVOS Y LOS RASGOS DISTINTIVOS DE LA DIOSA TLAZOLTÉOTL EN LAS REPRESENTACIONES NAHUAS

Las imágenes de Tlazoltéotl pueden ser reconocidas por una serie de rasgos iconográficos, de los cuales algunos son imprescindibles, otros no lo son tanto, e incluso se podría decir que su aparición es optativa. Los elementos iconográficos que aparecen siempre en las representaciones de Tlazoltéotl y sin los cuales no es posible constatar si se trata de esta diosa, son los siguientes adornos de algodón y que serán discutidos con detalle más adelante:

- la banda de algodón sin hilar en la cabeza, en la que a veces están metidos uno o dos husos,
- orejeras de las cuales cuelgan trozos de algodón, dibujados en la misma forma que en la banda.

Aparte de estos rasgos, otros atributos que aparecen con bastante frecuencia son la nariguera en forma de medialuna (*yacametzli*) y la pintura negra alrededor de la boca. Desde luego, en las imágenes de Tlazoltéotl aparecen otros elementos iconográficos, pero, en general, su uso no es determinante para el reconocimiento de la diosa.

Los elementos iconográficos que son imprescindibles para la identificación de una deidad se denominan rasgos distintivos, mismos que simbolizan un rasgo particular del carácter o de la función de la deidad. Sin embargo, es importante señalar que ciertos elementos distintivos de una deidad pueden aparecer en las representaciones de otros dioses sin ser distintivos para los segundos, pero también en su caso se refieren al mismo rasgo específico de carácter o a la función.

Aparte de los rasgos distintivos, en la representación de una deidad aparecen otros elementos, los cuales pueden ser clasificados como:

- elementos iconográficos que aluden al carácter o función de una deidad, pero al mismo tiempo son elementos facultativos,
- elementos iconográficos que aparecen como expresión del contexto en el que aparece una deidad –por ejemplo, en los códices las deidades que representan a los Nueve Señores de la Noche tienen un atributo iconográfico en común, que en el *Códice Borgia* es una bola de hule (véase lámina 14),

—elementos iconográficos que no tienen significado especial y podemos suponer que son más bien expresiones estéticas del tlacuilo.

LOS ATRIBUTOS DE ALGODÓN COMO RASGOS DISTINTIVOS DE TLAZOLTÉOTL Y SU APARICIÓN EN IMÁGENES DE OTRAS DEIDADES

Para comprobar si los elementos de algodón son los rasgos distintivos de Tlazoltéotl, se ha hecho un análisis de sus representaciones iconográficas en los códices de contenido ritual.

Como se puede notar en el cuadro 1, prácticamente en todas las representaciones de Tlazoltéotl aparecen los atributos de algodón. Si en el *Códice Borbónico*, por ejemplo, faltan los husos en todas las representaciones, hay que considerar esta ausencia como el resultado del “estilo” o de una convención de este códice, ya que tampoco aparecen los husos en imágenes de otras deidades. En cambio, si en imágenes del *Códice Borgia* (lámina 70), o *Códice Vaticano B* (lámina 77) faltan los elementos de algodón, son casos muy particulares y aislados (en este caso solamente podemos reconocer a Tlazoltéotl por la comparación de los pasajes paralelos de otros códices del mismo grupo).

Ya se ha mencionado que Tlazoltéotl es la diosa de algodón en su advocación de Ixcuina. Incluso Sahagún utiliza estos dos nombres para una misma deidad. Ixcuina, la diosa de algodón, podía ser una, o podían ser cuatro diosas hermanas, llamadas entonces Ixcuiname. Éstas son sumamente interesantes, dado que no hay ninguna representación suya como tales. En las fuentes encontramos un dato que se refiere a su historia que, supuestamente, data de los tiempos toltecas.¹ En los *Anales de Cuauhtitlán* leemos:

2 tecpatl- 3 calli- 4 tochtli- 5 acatl- 6 tecpatl- 7 calli- 8 tochtli. En este año estuvo habiendo muchos agüeros en Tollan. También allí en este año llegaron las diablasas que se decían Ixcuiname. Así es la plática de los viejos. Cuentan que salieron y vinieron de Cuextlán; y donde se dice Cuextecatlichocayan (lugar en donde lloró el cuexteca) hablaron con sus cautivos, que apresaron en Cuextlán, y les certificaron esto que les dijeron: “Ya vamos a Tollan; seguramente llegaremos a la tierra y haremos la fiesta; hasta ahora no ha habido el flechamiento y nosotras vamos a iniciarlo, nosotras os flecharemos”. Después de que lo oyeron sus cautivos, se afligieron y echaron a llorar. Ahí empezó este flechamiento,

¹ Los años 2 *tecpatl-9 acatl* corresponden a los años 1052-1059, según la tabla de correspondencia de los calendarios preparada por don Primo Feliciano Velázquez, en *Anales de Cuauhtitlán*, 1975: 159.

con que se celebraba la fiesta de las Ixcuiname, cuando se decía (el mes) Izcalli. *9 acatl*. En este año llegaron a Tollan las Ixcuiname: llegaron a la tierra con sus cautivos y flecharon a dos. Los demonios eran diablasas; sus maridos eran los cautivos cuextecas. Ahí por primera vez comenzó el flechamiento (*Anales de Cuauhtitlán*, 1975: 13).

Del fragmento citado resulta que el lugar de origen de las Ixcuiname es Cuextlan –la tierra huasteca–, lo cual está de acuerdo con la opinión general sobre el origen de Tlazoltéotl. De hecho, el nombre de Ixcuina efectivamen-

Cuadro 1
Elementos de algodón en las representaciones de Tlazoltéotl

	Banda de algodón	Husos en la banda	Orejera con un trozo de algodón sin hilar
<i>Borgia</i>	12, 14, 16, 23, 39 (12r.), 40, 41 (4r.), s. 47-48, s. 49-52, 50, 55, 57, 60, 63, 68, 72, 74, 76 falta: 70	12, 14, 16, 23, 55, 63, 74	12, 14, 16, 23, 40, s. 47-48, s. 49-52, 50, 55, 57, 63, 68, 70, 72, 74, 76 falta: 41, 60
<i>Vaticano B</i>	18, 22, 30, 34, 41, 51, 61, 74, 78-79 (4r), 81*, 91 falta: 77	22, 30, 34, 91	18, 22, 30, 34, 41, 51, 61, 74, 77-79 (5r), 81*, 91
<i>Feyér.- Máyer</i>	1, 4, 17, 23, 28, 32 falta: 35**	1, 17, 32	1, 4, 17, 23, 28 falta: 32, 35**
<i>Laud</i>	10, 29, 39 (2r.), 40, 41 falta: 42	10, 29, 39 (1 de 2r.), 41 falta: 42	10, 29, 39 (2r.) 40, 41 falta: 42
<i>Cospi</i>	26; 1-8 (cabezas de Tlazoltéotl en el <i>tonalpohualli</i>), láms. 3-4 - 4ª deidad; láms. 7-8 - 8ª deidad	26	26; 1-8 (cabezas de T. en el <i>tonalpohualli</i>) láms. 7-8 - 8ª deidad
<i>Borbónico</i>	3-22 (<i>tonalpohualli</i>), 13, 30, 34 (sacerdote), 36	Faltan en todas las representaciones	3-22 (<i>tonalpohualli</i>), 13, 30, 34 (sacerdote), 36

* *Códice Vat. B*, lámina 81- ¿Chalchiuhtlicue o Tlazoltéotl?, tiene el yelmo de serpiente, la nariguera de mariposa - símbolo del agua (atributos de Chalchiuhtlicue), y la banda de algodón, la orejera de algodón, la pintura facial y corporal (atributos de Tlazoltéotl)

** *Códice Feyér.-Mayer*, lámina 35 - Tlazoltéotl o Mayahuel (de acuerdo con el pasaje paralelo de *Borgia*, lámina 57 - Tlazoltéotl, según la interpretación de Anders, Jansen y Reyes García [1994] - Mayahuel).

te puede ser una palabra huasteca, pues se explica muy bien del idioma huasteco: *ixal* –dice el marido a su mujer–, *ixam* –significa hermana–, *cuynim* –en huasteco significa algodón (Tapia Zenteno, 1985: 108). Así, el nombre de Ixcuina podría significar “ella-algodón”, “hermana-algodón” o “mujer de algodón”.

Es importante recordar que Tula y los toltecas están muy relacionados con los huastecos y con la Huasteca. Por lo que sabemos hasta hoy, en los siglos X-XI dC los habitantes de la Huasteca y del Altiplano ya estaban en contacto. La arqueología² y la mitología³ comprueban la existencia de las influencias mutuas. Además, se supone que los toltecas mantenían el contacto con la Costa del Golfo, a donde llegaban vía la ruta más larga, o sea la Huasteca (Noguez, 1995: 207).

Sin embargo, los elementos de algodón, aunque son los rasgos distintivos de Tlazoltéotl, no son exclusivos de ella, pueden también aparecer en las imágenes de algunas otras deidades (Cuadro 2).

Por lo visto, los elementos de algodón no son muy frecuentes en las representaciones de otras deidades (a diferencia del *quechquemitl*, que aparece en múltiples representaciones de deidades femeninas). Éstos aparecen

² Para las pruebas arqueológicas del contacto pueden servir como ejemplo: el templo de la planta circular de El Corral en Tula (este tipo de construcción, aunque aparecía también en otras regiones de Mesoamérica, seguramente era una forma predilecta de los huastecos) con algunas piezas cerámicas encontradas en su cercanía (Diehl, 1983: 143), o la presencia en la Huasteca de miniaturas con ruedas características del Altiplano (Teotihuacan, Tula), según Ochoa y Gutiérrez (1996-99), o características de la Costa del Golfo, de donde llegaron al Altiplano, según Noguez (1995: 205-206).

³ Los mitos descritos en las fuentes documentales también comprueban el contacto: tanto el pasaje de *Anales...* citado aquí, como los conocidos mitos sobre Quetzalcóatl o el cuexteca, que después de haberse emborrachado con la quinta taza del pulque, tuvo que irse a la tierra de origen en el oriente, llamada Panotlán –de hecho estos dos mitos deben ser variantes de la misma historia o tener el mismo origen:

Sahagún (*L.G.*, cap. XXIX): durante un convite, todos los invitados del caudillo cuexteca toman cuatro tazas de pulque y solamente el cuexteca toma cinco; se emborracha, se quita sus maxtles y después tiene que huir hacia Panotlán.

Anales de Cuauhtitlan (en *Códice Chimalpopoca*, 1975: 8-9, #39): aparece Quetzalcóatl (no hay convite), también se toma cinco tazas de pulque y avergonzado se va a Tlillan Tlapallan.

Los huastecos según los informantes de Sahagún (León-Portilla, 1965: 26-27): durante un convite, todos los invitados del caudillo cuexteca toman cuatro tazas de pulque y solamente el cuexteca toma cinco; se emborracha, avergüenza y tiene que irse hacia Panutla (Pantla).

Sahagún (*L. III*, cap. IV, V): a Tula llega Tezcatlipoca disfrazado de un huasteco, ofrece curar a Quetzalcóatl, éste toma demasiadas tazas de pulque, se emborracha y avergonzado, se va a Tullan Tlapallan.

Cuadro 2
Otros dioses con elementos de algodón

	<i>Mayahuel</i> (diosa de maguey)			<i>Patécatl</i> (dios del pulque)			<i>dioses relacionado</i> <i>con la muerte</i>		<i>otros:</i>
	<i>banda</i>	<i>husos</i>	<i>orejera</i>	<i>banda</i>	<i>husos</i>	<i>orejera</i>	<i>cihuateteo</i>	<i>Mictlantecuhtli</i>	<i>otras</i> <i>deidades</i>
<i>Borgia</i>	16, 48	-	16	13, 57	-	57	Banda: 47-48	44 (banda), 57	31, 32 – Tlaltecuhlti (orejera + banda)
<i>Vaticano B</i>	-	-	-	31, 90 (¿Patécatl?)	-	-	no aparecen	Orejeras: 20, 21, 22, 34, 42	9 (deidad femenina) 34 – Ehéctl
<i>Feyér.-Máyer</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	27 (orejera) deidad masculina guerrero muerto
<i>Laud</i>	-	-	-	no aparece Patécatl	-	-	-	-	-
<i>Cospí</i>	no está Mayahuel			no aparece Patécatl			-	9-11 (sacerdotes de Mictlantecuhtli)	25 (deidad femenina)
<i>Borbónico</i>	8	8	-	-	-	-	-	-	12 Tlahuizcal- pantecuhtli

Quetzalcóatl: *Vaticano B*, 21, 34; *Laud* 1, 6 (banda).

Llamatecuhtli: *Feyérvary-Máyer* 7 (banda).

Tlahuizcalpantecuhtli: *Borbónico*, 12 (banda + oreja).

únicamente en las imágenes de Patécatl (dios del pulque), Mayahuel (diosa de maguey) y las *cihuateteo*. Por lo tanto, debe haber un rasgo de carácter o una función que estas deidades tienen en común. Para poder definirlo primero hay que saber qué implicaciones tienen los elementos de algodón y cuál es su simbología. Suponemos que el momento clave de la adquisición del simbolismo de los elementos del algodón es el momento de la llegada de las diosas Ixcuiname a Tula, es decir, los tiempos toltecas, dado que a partir de entonces aparecen las representaciones de la diosa Tlazoltéotl con dichos atributos.⁴

⁴ Vale la pena decir que entre los huastecos, antes del contacto con los toltecas, no aparecen representaciones de la diosa Tlazoltéotl como se conoce en las representaciones del Altiplano; es decir, con los atributos como la banda de algodón, husos metidos en ella, pintura negra alrededor de la boca, la nariguera *yacametzli* (De la Fuente y Gutiérrez Solana, 1980). Las imágenes de deidades femeninas que conocemos de la Huasteca representan mujeres con la parte superior del cuerpo desnudo, con las manos puestas sobre la cadera, identificadas por Ochoa y Gutiérrez como *Teem* (1996-99: 117). Éstas llevan un adorno en la cabeza que podría ser el *petop* (un adorno de estambre llevado por las mujeres huastecas hasta hoy en día) que tal vez tenga alguna similitud con la banda de algodón. Sin embargo, no se puede asegurar.

LAS REGIONES PRODUCTORAS Y LUGARES ABASTECEDORES
DE ALGODÓN EN LOS TIEMPOS TOLTECAS Y MEXICAS

De múltiples pasajes de las fuentes sabemos que Tula, a donde llegaron las diosas Ixcuiname, era considerada como la mítica tierra de abundancia, donde crecía el algodón en grandes cantidades y, por si fuera poco, ya cuando crecía era de diferentes colores⁵. Ello parece ser bastante difícil en la tierras frías y áridas de los alrededores de Tula, tanto tomando en cuenta los datos botánicos de esta planta (el algodón generalmente crece en las regiones cálidas y húmedas, a 1 600 msnm) (Anawalt, 1985: 6), como por la falta de cualquier evidencia de su cultivo (Diehl, 1983: 54).⁶ El algodón debió haber sido llevado a Tula, igual que a otros lugares del Altiplano Central, desde tierras más calientes. Asimismo, por lo difícil que era para los habitantes del Altiplano Central obtenerlo, el uso de la ropa de algodón se limitaba a la gente de más altos rangos de la sociedad, señalando de esta manera cierta exclusividad.

En general en Mesoamérica el algodón se cultivaba⁷ en seis grandes zonas (Rojas, 1988: 189; Mohar, 1994: 77-84): 1) costa norte de Veracruz y la cuenca del Pánuco, 2) Costa del Golfo hasta Cozamoloapan, 3) Istmo de Tehuantepec, 4) Costa del Pacífico, 5) Cuenca de Balsas en Morelos: Cuauhnahuac y Huaxtepec, 6) Yucatán; más Atlán, Opatlán y Tlatlahuquitepec en Puebla, y también Metztlán. De éstas, las regiones productoras más importantes eran ambas costas junto con Tehuantepec. Se puede suponer que las regiones de las que traían el algodón los habitantes del Altiplano seguramente no eran ni Yucatán ni el Istmo de Tehuantepec, pues las regiones más adecuadas para la impor-

⁵ “[...] y que sembraban y cogían el algodón de todas colores, que son colorado y encarnado y amarillo y morado, blanquecino y verde y azul y prieto y pardo y anaranjado leonado: y estos colores de algodón eran naturales, que así se nacían” (Sahagún, L. III, cap. III).

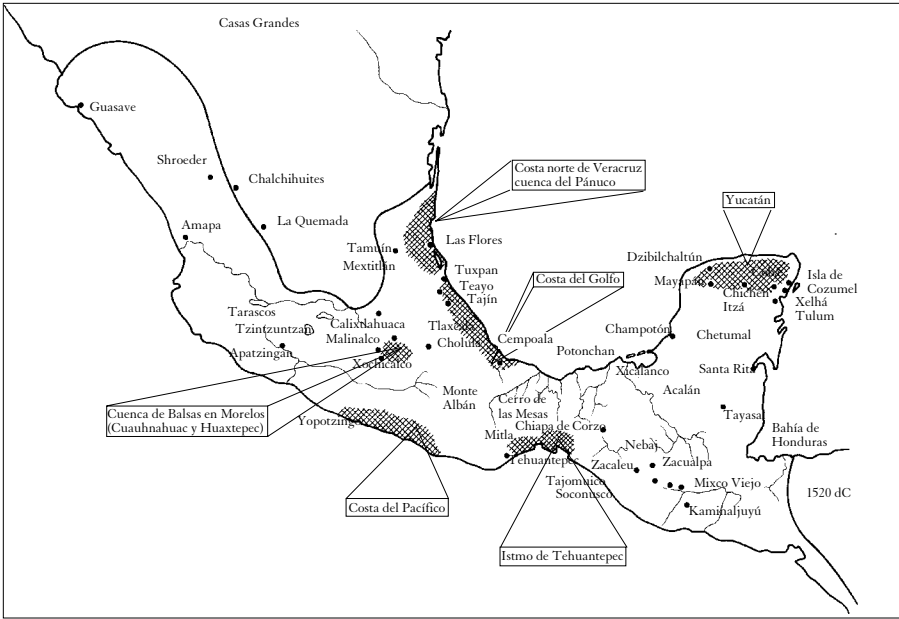
⁶ Aparte del estudio de Diehl (1983) sobre Tula, que se encuentra arriba de 2 000 msnm, quien constata que no tenemos tal evidencia, lo confirman también los extensos estudios de la agricultura prehispánica de Teresa Rojas (1988) y del algodón en particular de Mohar (1994). Las dos estudiosas indican que el algodón del México prehispánico era el *Gossypium hirsutum* (un híbrido de 26 cromosomas, que tenía variedades de arbusto y de árbol, llamadas en nahuatl *ichcatl* y *cuauhichcatl*), más el *Gossypium mexicanum*, de color café. Las dos especies “no podían cultivarse en los altiplanos como los de la cuenca de México y los valles de Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, porque eran demasiado fríos y secos” (Rojas, 1988: 189; Mohar, 1994: 77).

⁷ Se subraya el vocablo “cultivar”, porque los pueblos que tributaban el algodón no necesariamente lo producían, podían adquirir la materia prima en el mercado o por intercambio y elaborarlo (Mohar, 1994: 71-109). T. Rojas menciona que en los altiplanos (por ejemplo la Cuenca de México, los valles de Puebla, Tlaxcala, Hidalgo), por ser fríos y secos, no se cultivaba el algodón, pero ahí se encontraban los centros textiles (Rojas, 1988: 188-189).

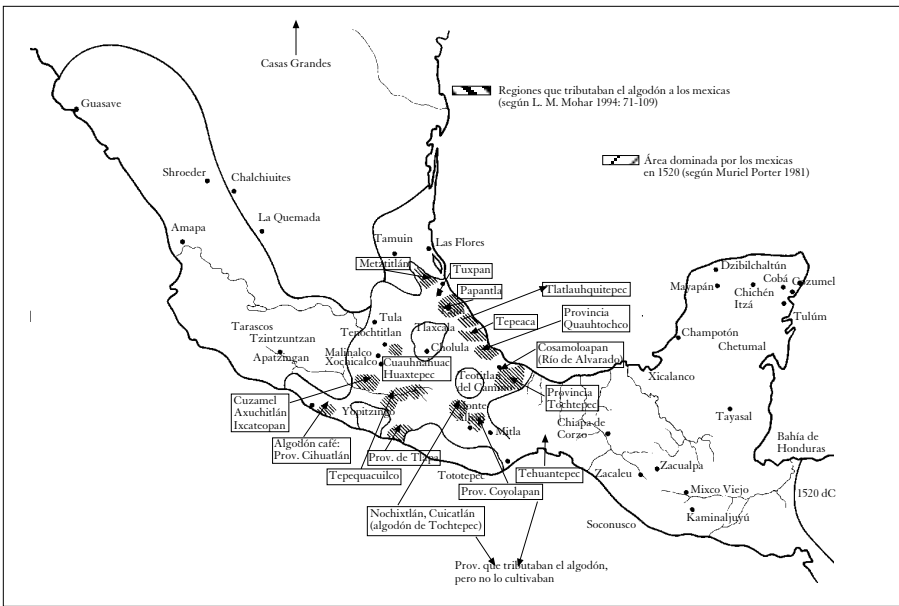
tación tendrían que estar más cerca. Tales tierras podían haber sido el Valle de Morelos, las costas pacífica y veracruzana, o la Huasteca.

Richard Diehl considera que en la época tolteca Morelos tributaba a Tula este producto, dado que, de acuerdo con su definición de las fronteras del Estado tolteca, era la única región productora dentro del mismo (Diehl, 1983: 134). Sin embargo, los habitantes de Tula podían adquirir el algodón también por medio del comercio, y entonces este producto podría haber provenido de la Costa del Golfo (la ruta del comercio corría a lo largo de la Costa, desde la Huasteca en el norte hasta la tierra de los putunes; *ibidem*: 129-130). En mi opinión, este comercio debió ser de importancia, siempre y cuando el algodón procedente del área del Valle de Morelos no fuera suficiente. Ello bien podía ocurrir, puesto que el Valle de Morelos es parte de la depresión del Balsas, en la que hay dos zonas climáticas⁸ y el algodón puede crecer solamente en una parte bastante limitada —en el valle mismo, es decir en las tierras de riego de Cuauhnahuac y Huaxtepec (*Nuevos documentos* en García Castro, 1994: 171; véase el mapa 1). Por supuesto, es una suposición pues carecemos de documentos escritos, y solamente se puede sostener de manera indirecta, comparando los lugares de los que traían el algodón los mexicas. Es obvio que la cantidad de productos importados era diferente en las dos épocas, como las fronteras de los dos estados, sin embargo, es una manera de saber de qué regiones se traían los productos que faltaban en el Altiplano. Luz María Mohar en su análisis de las tierras productoras de algodón y tributarias de los mexicas afirma que los mexicas traían el algodón de Morelos, aunque también de otras regiones. Grandes partes de las costas pacífica y veracruzana eran tributarias de los mexicas y los abastecían de algodón, tanto en mantas como en capullo (Mohar, 1994: 84; véase mapa 1). Según la *Matrícula de Tributos* y el *Códice Mendocino*, el algodón en capullo provenía del lado del Pacífico de Cihuatlán (algodón café); y del lado del Golfo de las provincias Cuauhtochco, Atlan y Tzicoac (Mohar, 1990: I: 177), además de Cuauhnahuac (Mohar, 1994: 79). En cambio, las provincias que tributaban las mantas de algodón a los mexicas eran mucho más numerosas, aunque no en todas ellas se cultivaba la planta. Asimismo Nochixtlán, Cuicatlán y Coyolapan (señaladas en el mapa 2) adquirirían el algodón por medio de intercambio con la provincia de Tochtepec, y entregaban como tributo mantas de algodón ya elaboradas (Mohar, 1994 71-109).

⁸ El valle mismo a 1 500 msnm, con precipitación de 800-1 000 mm anuales, el clima más cálido y mayor evaporación, y la faja norte y poniente, con altitud entre 1 500-2 800 msnm y precipitación de 1 000-1 200 mm anuales.



Mapa 1. Seis grandes zonas de cultivo de algodón (Mohar, 1994: 71-109).



Mapa 2. Regiones que tributaban el algodón a los mexicas (Mohar, 1994: 71-109).

Existía también otro tipo de dependencia entre la producción de las mantas y el cultivo de algodón: dentro de la misma provincia, la planta se cultivaba en una zona climática adecuada, y en otra se producía las mantas. Tal es el caso de la provincia de Metztlán, de donde, según las *Relaciones de Acolman y Teotihuacán*, lo conseguían por intercambio los habitantes de la región un poco más al norte de Tenochtitlán (*ibidem*: 71-109). Metztlán era cabecera de pueblos que llegaban hasta la Huasteca y, de hecho, era un punto estratégico entre el Altiplano y el Pánuco, que formaba parte de la rica zona huasteca. Allí se cultivaba “mucho algodón”, que, ya después de la conquista española, se tributaba en mantas (*Relación Geográfica de Metztlán*, 1964: 533). Era tierra muy fértil, allí, incluso la gente humilde llevaba ropa de algodón (*ibidem*: 543).

En dicha provincia Gutiérrez Ruvalcaba distingue tres zonas climáticas:

1) zona seca en el sur, con precipitación de 500 mm por año y evaporación de 1 500 mm;

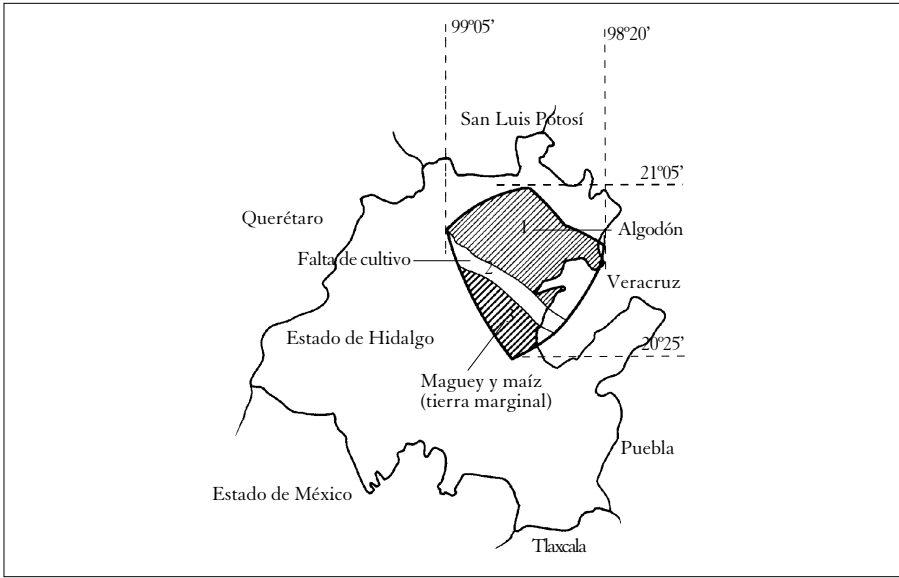
2) zona húmeda en el norte, con precipitación de 2 500 mm por año y evaporación de 1000 mm;

3) zona fría, en la parte más alta de la sierra, donde crecen bosques de coníferas y hay menos densidad de población (Gutiérrez Ruvalcaba en Rojas, 1994: 130; véase mapa 3).

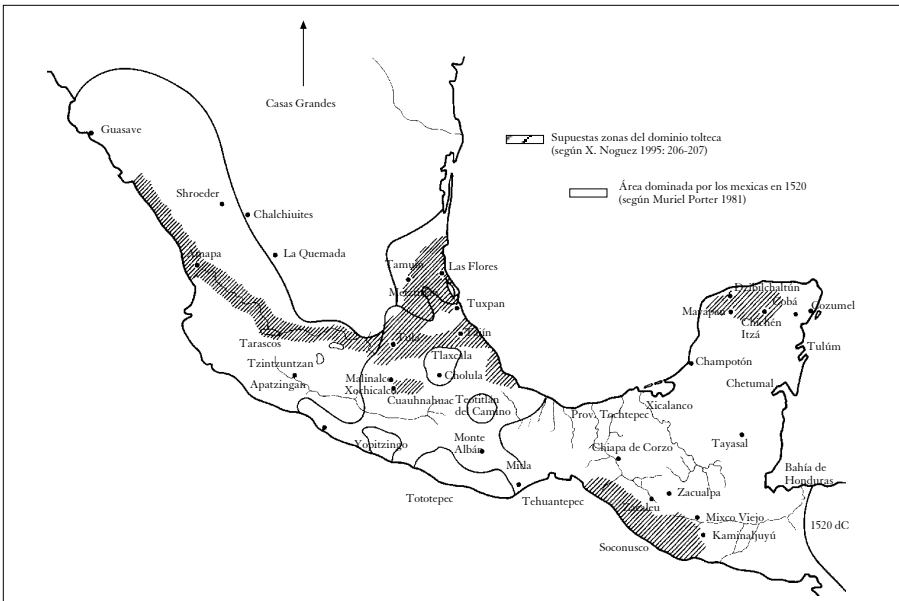
Las zonas de cultivo eran solamente las dos primeras, y de éstas, la zona seca (montañas) se consideraba como tierra marginal, en la que solamente se podía cultivar maíz y maguey. Las tierras de la zona húmeda se consideraban tierras no marginales. Eran los pies del monte, los pequeños valles de la tierra caliente (tierras de la vega), y en “lomas” de la montaña en la tierra fría. En estas tierras se cultivaba el algodón (*ibidem*: 135-137). No obstante, todos los habitantes de la provincia entregaban como tributo maíz y mantas de algodón, pues los pisos se completaban para poder mantener un amplio repertorio de productos. El sistema “se establecía por el intercambio de maíz y miel de maguey por algodón” (*ibidem*: 137).

Regresando a los toltecas, por falta de pruebas arqueológicas e históricas más detalladas, su área de dominio es mucho más difícil de definir que en el caso de los mexicas. El área de expansión de Tula-Xicocotitlán, de acuerdo con Noguez y Diehl, abarcaba con alta probabilidad regiones diferentes de la zona de expansión de la Triple Alianza (véase mapa 4)⁹ (Noguez, 1995: 206-

⁹ Probablemente eran las áreas de Teotlalpan, el Valle de Morelos, la Huasteca, los corredores Lerma-Santiago hacia la costa del Pacífico y Pachuca-Tollantzingo-Cuahuchinango hacia la Costa del Golfo, el centro de Veracruz, más el Soconusco, el sur de Sinaloa, los Altos de Guatemala y el norte de Yucatán.



Mapa 3. Provincia de Mezquitlán, dividida en tres zonas climáticas (Gutiérrez Ruvalcaba, en Rojas 1994: 130).



Mapa 4. Supuestas zonas de dominio tolteca (Muriel Porter, 1981).

208; Diehl, 1983: cap. VIII). Las regiones comunes de dominación tolteca y mexica, que producían algodón son: la costa en la Huasteca, Veracruz Central y, hacia el interior, el Valle de Morelos. De éstas, la Huasteca, como se ha mencionado anteriormente, constituye un área bastante grande, importante y presente en la vida de Tula. Además, por algún tiempo la Huasteca formó parte de la ruta de acceso a la Costa del Golfo, y desempeñó un papel importante en la mitología tolteca. Por lo tanto, considero que la Huasteca era un importante centro de abastecimiento de algodón de los toltecas (sea por medio de intercambio o de tributo), aparte del valle morelense.

LA ETIMOLOGÍA, MORFOLOGÍA Y EL SIGNIFICADO PROFUNDO DE LOS VOCABLOS NAHUAS “ALGODÓN” E “IXTLE”

Ciertas pistas para la definición del significado de los elementos de algodón se pueden encontrar al recurrir a la etimología y morfología de los nombres, en este caso del correspondiente al “algodón”.

El nombre de algodón en náhuatl es *ichcatl*. Esta palabra, según Thelma Sullivan, pudo haberse derivado de *ichtli* o *ixtle*, “fibra de maguey”, también en náhuatl, dado que en el Altiplano Central este cultivo supuestamente tenía más antigüedad (Sullivan, 1977: 12-13), debido a las condiciones climatológicas y a la facilidad de su cultivo.¹⁰ En el diccionario morfológico del náhuatl encontramos la siguiente explicación del vocablo *ichtli*: “hilo”, “cerro o copo de maguey”; *ce ichtli*: “hebra de hilo de maguey”. También hay una palabra formada con la partícula *ich* - *ichiqui*, que quiere decir “raspar el corazón del maguey para sacar miel”, mientras que los vocablos formados con *chiqui* siempre se relacionan con “raspar, rascar, raer” (Campbell, 1985). Es claro que el campo semántico de este vocablo está formado básicamente por el maguey.

El campo semántico de *ichcatl* es bastante diferente. En el mismo diccionario encontramos: *ichcatl* – “algodón, lana, oveja”. Además, esta palabra forma notablemente más palabras relacionadas con “lana” y “oveja” que con “algodón”, por ejemplo: *chihuaichcatl* – oveja, *ichcatomitl* – lana de ovejas, *ichcacometl* – cordero, *ichcapixqui* – pastor, *ichcauaque* – dueño de las ovejas o del

¹⁰ El algodón crece en los lugares inferiores a 1 500 metros y el maguey al contrario, encima de esta altitud. Además, el cultivo de maguey es mucho más fácil que el del algodón. Sin embargo, vale la pena recordar que el ejemplo más antiguo de ropa tejida que tenemos viene de Tehuacán, data más o menos del año 1500 aC y está hecho de hilos de algodón y de yuca (Anawalt, 1985: 3-6).

algodón (Campbell, 1985). La mayor cantidad de significados relacionados con “lana” y “oveja” puede atribuirse a la introducción de la industria de lana por los españoles, sin embargo, lo notable es que se utilice aquí el mismo vocablo que para “algodón”. Entonces, parece que lo más importante dentro del campo semántico de *ichcatl* no es la planta de algodón como tal, sino lo que la “lana” y el “algodón” tienen en común: la fibra.

Ichcatl e *ichtli* tienen las raíces morfológicas casi homónimas, en las dos aparece el mismo morfema *ich*. Con base en la explicación anterior, me atrevería a decir que el morfema *ich* tiene dentro de su campo semántico la fibra, no importa si es la de algodón, de maguey o de lana. Por lo tanto, dada la gran cantidad de palabras derivadas de *ich* que tienen algo que ver con el maguey,¹¹ creo que efectivamente *ixtle* puede ser un vocablo más antiguo.

Lo ideal sería que esta explicación estuviera de acuerdo con la explicación del nombre de Ixcuina presentada anteriormente, en la cual se ha explicado el significado de la partícula *ix* como huasteca y referente a la mujer. La verdad es que en este caso no encuentro una sola explicación, más bien tengo tres posibilidades:

1) puede ser que la homofonía de *ix* en los dos idiomas sea una casualidad;

2) otra opción sería que “Ixcuina” es una corrupción de dos vocablos, uno en náhuatl y otro en huasteco, por tanto, “Ixcuina” significaría algo como “fibra-algodón”. “Ixcuiname”, en cambio, lleva la terminación *-me* en náhuatl, pero se refiere a la deidad Ixcuina que puede aparecer como cuatro diosas hermanas;

3) tal vez lo más interesante es que la partícula *ich*, en náhuatl, forma también los vocablos relacionados con una mujer joven: *ichpochcatl* –mozuela, *ichpochotl* –virginidad de la mujer, *ichpochtli* –virgen o mujer, *ichpochpilhua* –primeriza mujer en parto, etcétera (Campbell, 1985).

CONSIDERACIONES TEÓRICAS ACERCA DEL SIMBOLISMO DE LA ACTITUD DE “TEJER”

Bajo la luz de las consideraciones anteriores resulta que los atributos de algodón en las representaciones de la diosa Tlazoltéotl se relacionan más bien con la fibra. Su significado es, entonces, la fibra como el producto para tejer, y no importa mucho de qué tipo de fibra se trata. El tejer es una labor

¹¹ Mencionamos sólo algunos ejemplos de los vocablos derivados de *ich*, para profundizar véase el *Diccionario morfológico...* de Campbell, 1985.

femenina por excelencia y llena de simbolismo, especialmente, en Mesoamérica. Ya en los tiempos de la creación, la primera mujer, Cipactonal, recibió el mandato de hilar y tejer (Garibay, 1985: 25). Al nacer se ponía en las manos de la niña mexicana miniaturas de utensilios para hilar y tejer (C. Mendoza, 1997: f. 57r, 58r). Cuando la niña llegaba a la madurez, su padre le explicaba cuáles eran sus labores: “[...] depende muy bien y con gran advertencia el oficio de las mujeres, que es hilar y texer” (Sahagún, L.VI, XVIII). Hilar y tejer constituían las principales ocupaciones efectuadas por las mujeres y tenían un significado simbólico. Igual que en otras, también en la sociedad mesoamericana existe un complejo de epifanías definido por Mircea Eliade como el complejo de Luna-agua/lluvia-vegetación-la regeneración periódica -fertilidad-mujer-contrar/hilar (Eliade, 1966: 156-187).

Todo este complejo tiene carácter lunar, pues las epifanías enumeradas se generan del simbolismo de la Luna. La relación de la Luna con las aguas es tal vez más evidente (los flujos del agua y la lluvia dependen de la Luna), y por consiguiente esta relación determina la vegetación. La Luna posee esta enorme importancia desde que el hombre empezó a cultivar las plantas y observar el ciclo de los ritmos vitales en la naturaleza. La Luna, por tener relación con la fertilidad de las plantas, por crecer y menguar, morir y renacer, se le relacionó con el ciclo de la mujer y con la fertilidad de los animales y de los humanos a través de la aparición de las deidades agrarias como la Madre Tierra. Eliade continúa la descripción del complejo lunar enumerando sus funciones: el eterno proceso de aparición/desaparición de la Luna es responsable de los mismos procesos en la tierra; la Luna recibe a los muertos, regenera la vegetación, fertiliza, y también “hila” el destino de todos los hombres. Igualmente, en las creencias mesoamericanas, según las palabras de Galinier: “la luna preside todas las actividades del tejido: desde la fabricación del *ixtle* [...] hasta la de la lana y del algodón [...]. El tejido [...] consiste en contar. El avance progresivo de la tela se identifica con el desarrollo de la vida” (Galinier, 1993: 537-538).

De acuerdo con las concepciones teóricas de Eliade, “en las culturas, en las que las grandes diosas unen en sí las propiedades de la Luna, de la tierra y de la vegetación, el huso y la rueca, con los que hilan y tejen el destino humano, se convierten en sus atributos” (Eliade, 1966: 182; trad. del autor).

Para ser exactos, en el México central el huso no desempeñaba un papel tan importante como el algodón mismo, pero la simbología no cambia. Los atributos de algodón implican esencialmente la connotación de la fibra y de todo el complejo de las epifanías lunares. Los elementos de algodón, o mejor dicho, los atributos de la fibra en las imágenes de Tlazoltéotl, significan que

ella forma parte integral de este complejo, y ella es la deidad que “hila” y “teje” el destino humano, y es la responsable del desarrollo de toda clase de vida. Además, de acuerdo con la hipótesis expresada al principio, dado que los elementos de algodón son distintivos para Tlazoltéotl, simbolizan o incluso significan la función principal –aunque tal vez no la única– de esta deidad: “hilar” la vida (con todo el simbolismo que se desprende de esta actitud). Por eso mismo en la fiesta *Ochpaniztli* dedicada a Tlazoltéotl, una de las ceremonias importantes consistía en que la representante de la diosa hilara y tejiera:

[...] aquellas viejas, le traían una carga de *nequén* y haciéndoselo rastrillar y lavar e hilar y componer una tela y tejer, sacándola a cierta hora a cierto lugar del templo, donde hiciese aquel ejercicio. [...] acabada la obra que aquella india había tejido, que eran unas naguas y una camisa de *nequén*, llevábanla aquellas viejas al tiánguiz, y hacíanla sentar allí para que vendiese aquello que había hilado y tejido (Durán, v. I: cap. XV; cursivas del autor).

Como ya se ha visto, los elementos de algodón aparecen no solamente en las imágenes de Tlazoltéotl, también en las representaciones de Mayahuel, Patécatl, deidades relacionadas con la muerte, refiriéndose en su caso también a sus rasgos o funciones lunares de “hilandera”. No voy a profundizar en el carácter lunar de las deidades de la muerte, sin embargo, a continuación abundaré sobre Mayahuel y Patécatl. Lo importante aquí no es destacar la función de Tlazoltéotl como la “gran hilandera”, porque esto ya se ha hecho, tal vez por primera vez con más detalle por Thelma Sullivan en 1977. Lo importante es que esta información es transmitida en las imágenes de Tlazoltéotl precisamente por medio de los atributos de algodón –que se refieren a la fibra y no tanto al algodón mismo–, y al aparecer estos atributos en representaciones de otras deidades o de otros seres cualesquiera, denotan la misma función. Como ejemplo pueden servir las imágenes de arañas del *Códice Borgia* (lámina 34), que llevan algodón sin hilar colgante de las orejas, como Tlazoltéotl. E igual que ella aparecen con la cara pintada de diferentes colores y con la nariguera en forma de medialuna, la que se refiere con más claridad a lo lunar, atributo que se discute a continuación.

LOS ELEMENTOS ICONOGRÁFICOS DE MEDIALUNA, SU SIGNIFICADO Y LA PERTENENCIA DE TLAZOLTÉOTL, PATÉCATL Y MAYAHUEL AL COMPLEJO LUNAR

Los atributos cuya referencia a la Luna y a “lo lunar” es evidente, son los adornos en forma de medialuna. Éstos pueden ser de dos tipos: la nariguera

en forma de medialuna llamada *yacametzli* y pequeñas medialunas que pueden aparecer como adorno en las prendas de las deidades. En el *Códice Borgia* se aprecia que las narigueras se refirieron a la Luna: el tlacuilo, para dibujar la Luna, utilizó exactamente el mismo diseño que para la nariguera en forma de medialuna, que es un objeto semicircular, con los bordes encorvados hacia afuera (*Borgia*, 55, 16, 23, etcétera; véase figura 1).



Figura 1. Dibujo de la Luna (+ Tlazoltéotl), *Códice Borgia*, lámina 55.

En el análisis presentado en los cuadros 3 y 4 podemos observar que el adorno de medialuna es el más representativo y característico de Tlazoltéotl, aunque aparece también en las representaciones de otras deidades. Las imágenes de Tlazoltéotl casi siempre llevan la nariguera en forma de medialuna. En el *Códice Borgia* todas las imágenes la tienen y prácticamente es la única deidad en cuya ropa también aparece este motivo.¹² A veces el dibujo de medialuna puede sustituir totalmente la imagen de Tlazoltéotl, es así por ejemplo en el *tonalpohualli* del *Códice Cospi*, donde, al lado de los signos de los días aparecen los Nueve Señores de la Noche (láminas 1-2 – figura 2).

¹² Desde luego, Tlazoltéotl también aparece con narigueras de formas diferentes, como se puede ver en la tabla, sin embargo, en tales casos se refiere a otras funciones o rasgos característicos.

Cuadro 3
Los adornos en forma de medialuna en las imágenes de Tlazoltéotl

	<i>Nariguera en forma de medialuna</i>	<i>Otras narigueras</i>	<i>Falta de nariguera</i>	<i>Motivo de medialunas en las prendas</i>
<i>Borgia</i>	12, 14, 16, 23, 39 (12r.), 40, 41 (4r.), s. 47-48, s. 49-52, 50, 55, 57, 60, 63, 68, 70, 72, 74, 76	no hay	no hay	12, 16, 23, 39 (8 r.), 40, 41(2r.), 48, s. 49-52, 50, 55, 57, 60, 63, 68, 70, 76
<i>Vaticano B</i>	61, 91	Mariposa 51 Varita 22, 41, 77-79	18, 30, 34, (5r), 74,	no hay
<i>Feyér.-Mayer</i>	1, 4, 17, 32 falta: 35*	23 – mariposa azul 28 - concha	no hay	no hay
<i>Laud</i>	10, 29, 33, 37, 39 (2r.) 40, 41, 42	no hay	no hay	39 (1 de 2 representaciones)
<i>Cospi (Bolonia)</i>	26; 1-8 (algunas cabezas de Tlazoltéotl en el <i>tonalpohualli</i>); + el signo de medialuna en vez de Tlazoltéotl	no hay	En algunas cabezas del <i>tonalpohualli</i> 1-8	no hay
<i>Borbónico</i>	13	no hay	3-22 (<i>tonalpohualli</i>), 30, 34 (sacerdote), 36	13, 34 (sacerdote), 36

* *Feyérvary-Mayer*, lámina 35 – Tlazoltéotl o Mayahuel (de acuerdo con el pasaje paralelo de *Borgia*, lámina 57 - Tlazoltéotl, según la interpretación de Anders, Jansen y Reyes García [1994] -Mayahuel).

No es difícil constatar que la presencia de los adornos de medialuna en las imágenes de las deidades se refiere a su pertenencia al complejo lunar y a su posesión de los rasgos específicos anteriormente descritos, de acuerdo con las consideraciones teóricas de Eliade. La deidad lunar por excelencia, según todo este análisis, es Tlazoltéotl. Otras deidades que pueden llevar la misma nariguera son Patécatl, con menor frecuencia Mayahuel, el dios/diosa del

Cuadro 4
Los adornos en forma de medialuna en las imágenes de otros dioses

	<i>Mayahuel</i>			<i>Patécatl</i>		
	<i>Medialuna</i>	<i>Mariposa</i>	<i>no aparece</i>	<i>Medialuna</i>	<i>Mariposa</i>	<i>Otras</i>
<i>Borgia</i>	16, 48	12, 68	-	13, 57	-	-
<i>Vaticano B</i>	-	31, 56	89	31, 59	-	90 (¿Patécatl?)
<i>Feyér.-Máyer</i>	Falta: 35*	-	28	35	-	14 - falta
<i>Laud</i>	-	16	-		no aparece	
<i>Cospi</i>		no aparece			no aparece	
<i>Borbónico</i>	8 (no se ve qué nariguera es)			11 (blanca)	-	11 (en prenda amarilla)

* *Feyérvary-Máyer*, lámina 35 – Tlazoltéotl o Mayahuel (de acuerdo con el pasaje paralelo de *Borgia*, lámina 57 → Tlazoltéotl, según la interpretación de Anders, Jansen y Reyes García [1994] → Mayahuel).

+ Patécatl en el *Códice Magliabech* – nariguera de medialuna (49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59)

+ las *cihuateteo*: *Borgia*, 34, 47-48 (5 repr.).

+ Cinteotl y la diosa del maíz (la nariguera en forma de varita es más representativa que la medialuna): *Borgia*: 51, 54, 28, 57; *Cospi*: 9, 13, 1-8 (*tonalpohualli*), *F.-M*: 11

+ serie *Macuilli* (según Spranz): *Borgia*: 50, *Vat.B*: 59, *F.-M*: 4, 35, *Cospi*: 1.

	<i>Xochiquetzal</i>			<i>Chalchiuhtlicue</i>		
	<i>Medialuna</i>	<i>Mariposa</i>	<i>Falta</i> <i>u otro tipo</i>	<i>Medialuna</i>	<i>Mariposa</i>	<i>Otras</i>
<i>Borgia</i>	13	9, 16, 44, 57, 62	58-60	-	-	Serp. bicef. 11, 14, 17, 20, 24, 26, 57, 62, 65
<i>Vaticano B</i>	-	39, 42, 67	10,	-	53, 81, 1-8:	Varita: 42 cabezas del <i>tonalp.</i>
<i>Feyér.- Máyer</i>	-	35, 36	29 – varita	-	1, 3, 33	Varitas: 29, 36
<i>Laud</i>	-	36	-	-	-	-
<i>Cospi</i>		no aparece			9, 1-8: cabezas del <i>tonalpohualli</i>	-
<i>Borbónico</i>			f 19	5	-	-

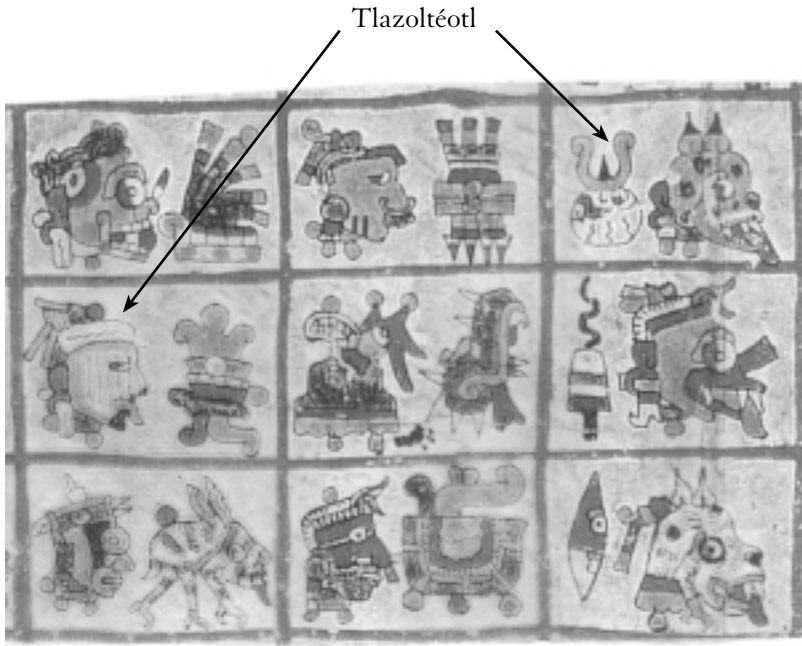


Figura 2. *Imágenes de Tlazoltéotl del tonalpohualli del Códice Cospi, lámina 1.*

maíz Cinteotl y las *chuateteo* (más de vez en cuando deidades masculinas llamadas por Bodo Spranz “de la serie *macuilli*”).¹³

La relación entre las deidades vinculadas con la muerte (*las chuateteo*, Mictlantecuhtli) y con la Luna son bastante claras, de acuerdo con las teorías de Eliade, la Luna es el primer muerto, desaparece del cielo por tres noches, pero después se regenera, regresa, vuelve a la vida y por lo mismo asegura a los muertos una nueva manera de existencia (Eliade, 1966: 172). Se ha mencionado al principio lo que dice Nicholson sobre la relación entre Tlazoltéotl y las deidades de la muerte —que la primera forma a *key link* entre ellos. En cuanto a la relación entre la Luna y la vegetación, el hombre la observó todavía antes del descubrimiento de la agricultura. La Luna es también “la fuente del mundo de la vegetación, y éste también depende de los ritmos periódicos de la Luna” (*ibidem*:163; trad. del autor). Estas relaciones de Tlazoltéotl tanto con las deidades de la muerte, como con las deidades del maíz, son muy estrechas y constituyen un tema interesante, pero debido a los

¹³ Vale la pena recordar que las deidades Tlazoltéotl, Patécatl, Mayahuel y las *chuateteo* son las que aparecen también con los elementos de algodón.

límites de este trabajo, sólo van a ser mencionadas. Sin embargo, aunque las deidades de la muerte y del maíz están provistas del *yacametzli*, lo llevan con menor frecuencia que Tlazoltéotl y las deidades vinculadas con el maguey y el pulque –Mayahuel y Patécatl– con prioridad del segundo, quien es la deidad principal del pulque (y aunque es un numen masculino, tiene carácter femenino). Por lo tanto deben tener mayor dominio sobre las epifanías lunares. En el caso de Patécatl, igual que Tlazoltéotl, el *yacametzli* es la nariguera con la que aparece más frecuentemente. En el *Códice Borgia* lo portan todas sus imágenes; en la lámina 11 del *Códice Borbónico* lleva las prendas con motivo de medialuna y además, lo tiene en el escudo. Pero no solamente en los códices; también en las representaciones en piedra o en barro Patécatl aparece con *yacametzli*. Por ejemplo, la estatua del dios de pulque de Poza Larga (Papantla, Veracruz) lleva una nariguera en forma de medialuna (Seler en Spranz, 1982: 127). Este atributo es entonces representativo o incluso distintivo para esta deidad. “Lo lunar” en Patécatl es más visible en su función del dios del pulque (figura 3).



Figura 3. Estatua de Patécatl de Poza Larga (Papantla, Veracruz).

Ya en la década de 1970 Westheim planteó que en la concepción mesoamericana la Luna es imaginada como un recipiente medio redondo con un líquido dentro y en las diferentes fases de la Luna, cuando esta cambia de forma, el recipiente se inclina y el líquido se derrama sobre la Tierra (Westheim, 1972). Me atrevería a decir que este líquido, de acuerdo con las convenciones del *Códice Borgia*, es el líquido sagrado, que puede ser el agua o el pulque, dado que los tres elementos: el agua, el maguey y el interior de la Luna están dibujados de la misma manera (figura 4). Otro nombre de la deidad Patécatl es *Ometochtli*, que quiere decir 2-conejo (en el pecho de la escultura de Poza Larga se aprecia el signo de *ometochtli*) y, de hecho, hasta hoy en día los mexicanos creen ver un conejo en la cara de la Luna. Con frecuencia la Luna aparece en los códices de la misma manera —con un conejo dentro (por ejemplo *Borgia*, 55, figura 1)— y, como se sabe, los dioses del pulque tenían un nombre genérico *Centzontochtlin*, es decir 400 o “innumerables” conejos. La relación del pulque con la Luna también se puede explicar con base en la teoría de las epifanías lunares de Eliade. Este autor constata que las fuerzas sacras o el *sacrum* concentrado en la Luna, en el agua y en la vegetación, también se concentra en la “bebida santa”, que en varias culturas puede ser el vino, *soma*, *haoma*, etcétera, que sirve para emborracharse y para llegar a una “santa borrachera” equivalente al *éxtasis* (Eliade, 1966: 164).¹⁴ Dado que la “bebida santa” en Mesoamerica está hecha del maguey, resulta obvio por qué con la misma nariguera aparece también Mayahuel, la diosa o más bien una encarnación de esta planta (aunque, como se verá más adelante, hay más argumentos que definen a esta diosa como una deidad lunar).

Resumiendo, el *yacamezli* se refiere a los siguientes rasgos lunares de las deidades: el dominio sobre la muerte, sobre la regeneración periódica, sobre la fertilidad y el poder sobre la vegetación en general con la planta más importante: el maguey. Y lo interesante es que el pulque está hecho del maguey, la misma planta de la que se extrae la fibra *ixtle*.

LAS CARACTERÍSTICAS DEL MAGUEY, SU CULTIVO Y EL APROVECHAMIENTO EN LA VIDA MESOAMERICANA

Se ha mencionado anteriormente que el cultivo de maguey era bastante fácil y de muy amplia distribución, por sus particulares características botánicas.

¹⁴ Desde luego, el fenómeno de la “borrachera santa” *éxtasis* tiene muchas más implicaciones, sobre las cuales ya han escrito varios autores aparte de Eliade.

*a**b**c**d*

Figura 4. *El mismo modo de pintar el maguēy, el agua, la Luna y el cueitl de Mayahuel, a) el maguēy (Borgia, lámina 68), b) el agua (Borgia, lámina 68), c) la Luna (Borgia, lámina 55) y d) el cueitl de Mayahuel (Borgia, lámina 16).*

Aunque es una planta suculenta, no es exigente, crece en tierras poco fértiles, con poca humedad, en niveles de altura más elevados y, por lo mismo, más fríos. A diferencia del algodón, el maguey puede crecer sobre los 1500 msnm, y en lugares mucho menos húmedos, o incluso desérticos.

En las regiones que comenté anteriormente como lugares del cultivo de algodón también se cultivaba maguey. En efecto, a diferencia de la zona de cultivo del algodón, en una amplia área ubicada en la zona templada del Valle de Morelos, es decir, en Tepoztlán, Totolapan, Tetela, Hueyepan (Paso y Troncoso en García Castro, 1994: 172), el cultivo de maguey era muy importante (véase nota 7). De manera semejante, en la provincia de Metztlán, conocida como la “tierra productora del algodón”, también crecía el maguey, aunque solamente en la zona seca:¹⁵ en las montañas al sur de la provincia, consideradas como tierras marginales, sólo se podía cultivar maíz y maguey (Gutiérrez Ruvalcaba, 1994: 136).

Lo que deseo subrayar en este párrafo es que en comparación con el Altiplano Central, en donde por razones climatológicas solamente se podía cultivar el maguey, en las regiones mucho más fértiles, conocidas como tierras productoras del algodón, también existía y tenía mucha importancia el cultivo de maguey. Y no en vano el fraile José de Acosta llamó al maguey en su *Historia natural y moral de las Indias* (1940) “el árbol de las maravillas”, pues los indígenas prehispánicos sabían sacar de él innumerables provechos: proporcionaba fibras (para tejer la ropa, calzado, cuerdas, bolsas y ayates, entre otros); las pencas servían para hacer los techos de las casas, o secas como leña; servía también como comida (la fécula y la base de las hojas), y su savia como bebida, ya sea en forma fresca como aguamiel o fermentada como pulque.

Es conocida la diferencia que para los prehispánicos tenía la ropa tejida de algodón de la de *ixtle*. Como se ha dicho anteriormente, la primera, por ser más delicada, más fina y más difícil de conseguir en el Altiplano Central, era más apreciada y por lo mismo solamente personas de rangos más altos la usaban otorgándole una connotación de lujo. La gente común se vestía con ropa hecha de fibra maguey, que era mucho más dura y áspera. Sin embargo, es muy importante señalar que igualmente de la fibra de maguey se podía elaborar ropa fina y delgada, y también ésta era usada por la nobleza. En los códices se representn prendas hechas de las dos clases de material y si no aparece al lado alguna glosa que las identifique, es difícil reconocer el tipo de fibra con la que

¹⁵ La zona seca con precipitación de 500 mm por año y evaporación de 1500 mm.

está trabajada. Luz María Mohar afirma, con base en diferentes testimonios históricos del siglo XVI, que a pesar de que en el Clásico y Posclásico las prendas del algodón adquirieron más popularidad y cada vez lograban más alto grado de complejidad, los textiles de fibra dura deben haber mantenido una gran importancia incluso en el Posclásico (Mohar, 1994: 76-77).

EL MAGUEY DIVINO-MAYAHUEL

Dada la importancia del maguey, no es extraño que en el panteón nahua existiera una deidad particular que representaba esta planta: Mayahuel. De hecho, no solamente es una deidad del maguey, sino más bien es el maguey mismo. Según los mitos, Mayahuel era una mujer que tenía 400 pechos, y por causa de su enorme fertilidad los dioses la convirtieron en la planta de maguey (Sahagún, 1988). Según el mito de la *Histoire du Mexique*, cuando los dioses se dieron cuenta que el hombre andaba triste por la tierra, decidieron crear un licor, para que se alegrara y los divirtiera a ellos. Pidieron ayuda al dios del viento Ehécatl. Éste fue a buscar a la diosa virgen llamada Mayahuel (*sic*), la llevó a la tierra y los dos se convirtieron en un árbol de dos ramas. Mientras tanto, la abuela *cicimitl* que cuidaba a la virgen se dio cuenta de su ausencia, despertó a las otras cicime, todas se fueron a la tierra y se comieron la rama del árbol hecha del cuerpo de Mayahuel. Ehécatl reunió después los huesos de la virgen, los enterró y de ellos creció el *metl* -maguey (Garibay, 1985: 107). El nombre Mayahuel, según Lehmann, deriva de *me-yaualli*, “agave agujerado” (Gonçalves de Lima, 1986: 14). En otro lugar el fraile Sahagún cuenta que Mayahuel fue la primera mujer que supo agujerear los magueyes y sacar de ellos el aguamiel para hacer el pulque (Sahagún, 1990: Libro X, cap. XXIX, 14).

Mayahuel tiene un rasgo iconográfico que permite reconocerla muy fácilmente: siempre está sentada sobre, o delante de la planta de maguey. Es un rasgo distintivo muy importante, puesto que si lo quitáramos, creo que en la mayoría de los casos tendríamos problemas para distinguir si la diosa representada es Mayahuel, Tlazoltéotl o Xochiquetzal (figura 4). Como si fuera poco, en el *Códice Borgia* Mayahuel aparece con frecuencia como una de cuatro o cinco diferentes aspectos de la diosa madre o de Tlazoltéotl (lámina 16 –es una de las cinco deidades que están amamantando figura 4d; láminas 47-48 – figura 5, una de las cinco Tlazoltéotl de diferentes colores, láminas 49-52 – una de las cuatro Tlazoltéotl que están bajando del cielo, acompañadas de la

pareja masculina). Mayahuel y Tlazoltéotl son de las pocas deidades que en los códices pueden aparecer representadas de frente y las únicas, junto con Xochiquetzal, que aparecen en la posición de parto (Tlazoltéotl en el *Borbónico*, lámina 13; *Borgia*, lámina 74; *Laud*, lámina 39; Mayahuel en el *Laud*, lámina 16; figura 6). Por todo ello, creo que Mayahuel comparte las funciones con Tlazoltéotl, es decir, las funciones de la diosa madre, de una deidad lunar, la “hilandera”, la diosa de la fertilidad, etcétera, pero su función dominante y más característica es esta última, lo que queda expresado en su rasgo distintivo: el maguey. Sin embargo, como se ha visto, los rasgos característicos de Tlazoltéotl también pueden aparecer en sus representaciones, precisamente para referirse a las otras funciones y enriquecer asimismo el valor semiótico de la imagen.

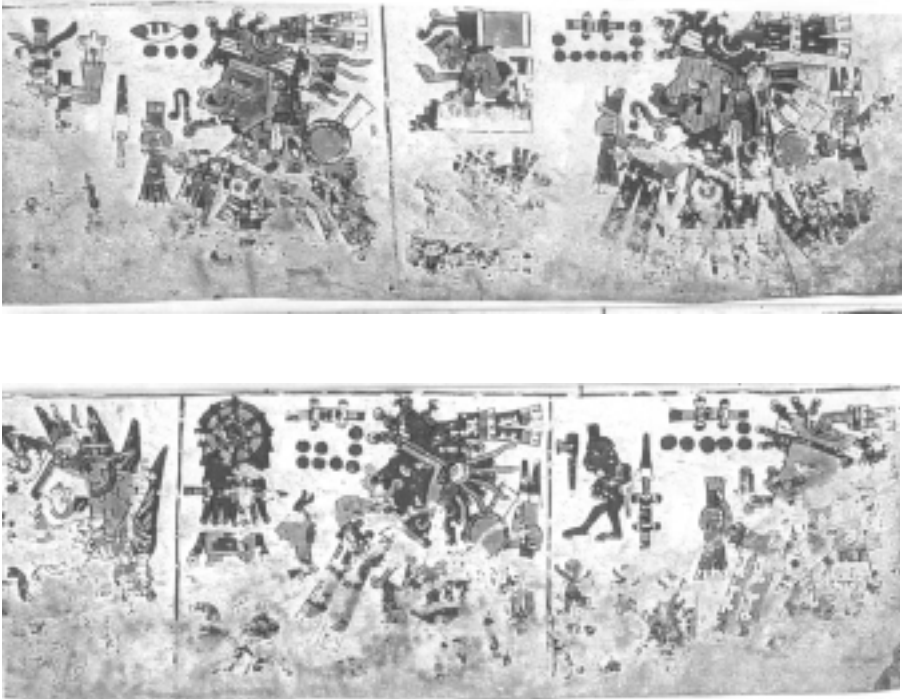


Figura 5. *Serie de 5 Tlazoltéotl*, Códice Borgia, láminas 47 y 48.

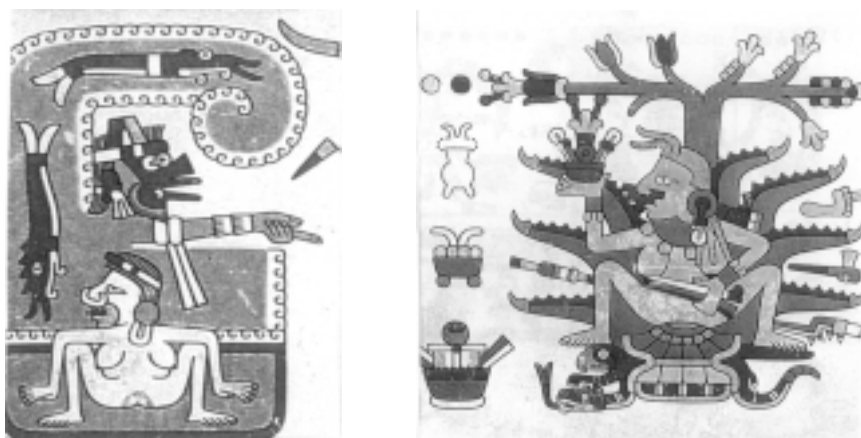


Figura 6. *Tlazoltéotl y Mayahuel en posición de parto*, Códice Laud, láminas 39, 16.

CONCLUSIONES

Todos los rasgos iconográficos que aparecen en las representaciones de las deidades poseen un simbolismo o más bien un significado, que define un rasgo de carácter o la función de una deidad. Si los mismos rasgos iconográficos aparecen en imágenes de diferentes deidades, significan y se refieren a las mismas características y funciones y además establecen una relación entre estos númenes. De esta forma, el hecho de que algunos dioses lleven la nariguera en forma de medialuna (*yacameztli*) significa su pertenencia al complejo lunar, tal como lo definió Eliade. Otros rasgos iconográficos como los adornos de algodón se refieren a la fibra y a la acción de tejer (ya sea la ropa, ya sea el destino humano). Ambos tipos de elementos iconográficos son distintivos de Tlazoltéotl y Patécatl y muy característicos de Mayahuel. Según la interpretación del significado del *yacameztli*, este atributo simboliza todo lo que se relaciona con las epifanías lunares: el dominio sobre la muerte, la regeneración periódica, la vegetación, la fertilidad de las plantas y el poder de dar a los hombres la manera de conectarse con los dioses. Aunque estas connotaciones provienen del simbolismo de las medialunas, todo queda estrechamente vinculado con el maguey y sus propiedades como la planta-alimento, la fuente de la bebida sacra, el producto para tejer, más la característica de su enorme fertilidad demostrada en la posibilidad de crecer prácticamente en todas las regiones mesoamericanas.¹⁶

¹⁶ Estamos excluyendo aquí el área maya.

Por otro lado, el significado de los adornos de algodón es básicamente su referencia a la fibra como tal y a la actitud de tejer, por lo que las deidades que aparecen con este rasgo iconográfico demuestran poseer, aparte de otras características lunares, sobre todo la de la “hilandera” del destino humano. Esta fibra en realidad puede ser de cualquier tipo, de algodón o de maguey (o igual de lana) pero, tomando en cuenta que la cactácea era de distribución más amplia (crecía también en ciertas partes de las regiones conocidas como productoras del algodón), y dada la cercanía lingüística de los nombres de las dos plantas, no se puede limitar el entendimiento de este atributo sólo al algodón. Tal vez, refiriéndose al maguey, todo el concepto era más “comprensible” para la gente procedente de varios lugares.

Por lo tanto, la diosa que siempre aparece con los dichos atributos, Tlazoltéotl, es también una diosa del maguey. Una de sus “caras” o aspectos es el maguey mismo, Mayahuel. Las dos deidades, Tlazoltéotl y Patécatl, cuyas funciones quedan definidas por los elementos de algodón y por el *yacametzli*, reúnen en sí todos los rasgos lunares, de los que no se puede separar el simbolismo del maguey. El hecho de que los atributos “de la fibra” estén representados en forma de algodón (un rasgo añadido supuestamente por los nahuas, habitantes del Altiplano Central), puede atribuirse a la necesidad de evocar a la tierra productora del algodón, la Huasteca, que al mismo tiempo era la mítica tierra de origen. No creo que se trate aquí tanto del lugar de origen de la concepción o idea de Tlazoltéotl, sino más bien del lugar de origen como tal, lugar del origen de la vida, de los dioses o de los hombres. Recordemos que probablemente allí ubicaban el mítico Pantlan, por donde pasaron grupos de tradición tolteca durante su peregrinación. Ahí —a la tierra del origen, al oriente, al *Tlillan Tlapallan*—El Lugar del Rojo y el Negro¹⁷— regresó Quetzalcóatl, o el caudillo cuexteca, después de haberse emborrachado. Y, aunque ello ya merece una discusión aparte, las dos deidades consideradas como provenientes de la Huasteca, Tlazoltéotl y Quetzalcóatl (en su aspecto de Ehécatl) son los únicos que aparecen con ropa en colores de rojo y negro.¹⁸

¹⁷ En los mitos de origen de los toltecas, de los huastecos y de los mexicas se repite el mismo episodio: los dos grupos humanos llegaron en barcas a la orilla del mar, a la tierra llamada Pantlan, Panoaya, Panotlan, Pánuco —parece ser la tierra huasteca; (sobre el origen de los huastecos: Sahagún, L. X, cap. XXIX, 10; de los toltecas: Torquemada, L. III, cap. VII; de los mexicanos: Sahagún, L. X, cap. XXIX, 14).

¹⁸ Tlazoltéotl: el *quechquemiltl* y el *cueitl* de rojo y negro: *Borgia*, 68, 16, 23, 55, figura 6; *Borbónico* 13; escudo: *Borgia*: 12, 68, 76. Quetzalcóatl tiene el *copilli* rojo y negro en *Borgia*: 9, 16, 19, 22 y más, *Laud*: 2, 19, *Feyer.-Mayer*: 24.

Agradecimientos: a mis maestros y amigos por su confianza, además de sus valiosos comentarios y discusiones los cuales me han ayudado en la elaboración final de este artículo. A Elzbieta Siarkiewicz y Lorenzo Ochoa, así como a Merideth Pastón, la ayuda del segundo y la de Eladio Terreros en la preparación del manuscrito final ha sido invaluable, tanto como la reelaboración de los dibujos en el Departamento de Diseño del IIA-UNAM.

REFERENCIAS

ACOSTA, JOSÉ DE

- 1940 *Historia natural y moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, México.

ANAWALT, PATRICIA

- 1985 The Ethnic History of the Toltecs as Reflected in their Clothing, ponencia presentada en el XLIII Congreso Internacional de Americanistas. *Indiana*, núm. 10, Ibero-Americanisches Institut, Preussischer Kulturbesitz, Gebr. Mann Verlag, Berlin.

ANDERS, FERDINAND, MAARTEN JANSEN Y LUIS REYES GARCÍA

- 1994 *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Feyérváry-Mayer*. Códices mexicanos VII, ADV, Fondo de Cultura Económica, Austria.

CAMPBELL, R. JOE

- 1985 *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl. A Morpheme Index to the Vocabulario en lengua mexicana y castellana of Fray Alonso de Molina*. Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison.

CODEX MAGLIABECHIANO

- 1970 *Codices Selecti, Phototypice impressi*. Vol. XXVIII, CL. XIII 3 (B.R. 232), Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Facsimile, Akademische Druck –u. Verlagsanstalt, Graz, Austria.

CODEX MENDOZA

- 1997 *The Essential Codex Mendoza*. Berdan, Frances F. y Patricia Rieff Anawalt (eds.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

CODEX VATICANUS 3773 (CODEX VATICANUS B)

- 1972 Einleitung von Ferdinand Andres, Akademische Druck – u, Verlagsanstalt, Graz.

CÓDICE BORBÓNICO

- 1988 Comentarios de F. Paso y Troncoso, Siglo XXI, México.

CÓDICE BORGIA

- 1963 Comentarios de E. Seler, Fondo de Cultura Económica, México.

CÓDICE CHIMALPOPOCA, ANALES DE CUAUHTITLÁN Y LEYENDA DE LOS SOLES

- 1975 Traducción de Primo Feliciano Velázquez, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CÓDICE COSPI

- 1968 Calendario Messicano 4095. Biblioteca Universitaria Bologna, Einleitung und Summary, K. A. Nowotny, Akademische Druck – u, Verlagsanstalt, Graz, Austria.

CÓDICE FEYÉRVARY-MÁYER

- 1964-1967 Lord Kingsborough, Antigüedades de México. 4 volúmenes, Secretaria de Hacienda y Crédito Público, México: vol.4: 176-185.

CÓDICE LAUD

- 1961 Introducción, selección y notas por Carlos Martínez Marín, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

DIEHL, RICHARD

- 1983 *Tula, The Toltec Capital of Ancient México*. Thames and Hudson, Londres.

DURÁN, DIEGO, FRAY

- 1984 *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Porrúa, México.

ELIADE, MIRCEA

- 1966 *Traktat o historii religii*. Książka i Wiedza, Warszawa.

FUENTE, BEATRIZ DE LA Y NELLY GUTIÉRREZ SOLANA

- 1980 *Escultura huasteca en piedra*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GALINIER, JACQUES

- 1993 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México / Centre d'Etudes Mexicaines et Centre Americaine / Instituto Nacional Indigenista, México.

GARCÍA CASTRO, RENÉ

- 1994 Cultivos indígenas del valle de Cuernavaca. Rojas Rabiela, Teresa (ed.) *Agricultura indígena: pasado y presente*, La Casa Chata, México: 165-175.

GARIBAY K., ÁNGEL MA.

- 1984 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo xvi*. Porrúa, México.

GONÇALVES DE LIMA, OSWALDO

- 1986 *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*. Fondo de Cultura Económica, México.

GUTIÉRREZ RUVALCABA, IGNACIO

- 1994 Ecología y agricultura en Metztitlán, siglos XVI y XVII. Rojas Rabiela, Teresa (ed.) *Agricultura indígena: pasado y presente*, La Casa Chata, México: 129-142.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL

- 1965 Los huastecos según los informantes de Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.V, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, México: 19-29.

MOHAR BETANCOURT, LUZ MARÍA

- 1990 *La escritura en el México antiguo*. 2 volúmenes, Plaza y Valdés, México.
1994 Tlacuilos y escribanos: el algodón y las mantas en el siglo XVI. *Revista mexicana de estudios antropológicos*, tomo XL: 71-109.

NICHOLSON, HENRY B.

- 1971 Religion in Pre-Hispanic Central Mexico. Wauchope, Robert (ed. gener.) Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (ed. vol.). *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin: vol. 10, part 1: 395-446.

NOGUEZ, XAVIER

- 1995 La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa tolteca. Manzanilla, L. y L. López Luján (coord.). *Historia Antigua de México*, vol. III, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México, Porrúa, México: 189-224.

OCHOA, LORENZO

- 1984 *Historia prehispánica de la Huasteca*. Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Antropología, núm. 26, México.

OCHOA, LORENZO

- 2000 Aproximaciones a la religión de los huastecos II: una diosa de la salud. *Tierra Adentro*, 106: 76-79.

OCHOA, LORENZO Y GERARDO GUTIÉRREZ

- 1996-1999 Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huastecos. *Anales de Antropología*, vol. 33: 91-163.

Relación geográfica de Metztitlán

- 1963 Torres de Mendoza, Luis, *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de las Indias*, tomo IV, Madrid 1865, reimpresso por Kraus Reprint Ltd., Vaduz.

ROJAS RABIELA, TERESA

- 1988 *Las siembras de ayer. La agricultura indígena del siglo XVI*. Secretaría de Educación Pública/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE, FRAY

- 1988 *Historia general de las Cosas de la Nueva España*. García Quintana, J. y A. López Austin (introducción, paleografía, glosario y notas) CONACULTA/ Alianza Editorial Mexicana, México.

SANDSTROM, ALAN

- 1988 The Face of Devil: Concepts of Disease and Pollution among Nahua Indians of the Southern Huasteca. *Enquêts sur L'Amérique Moyenne. Mêlanges offerts a Guy Stresser-Péan*, Centre d'Etudes Mexicaines et

Centre Americaines/ Instituto Nacional de Antropología e Historia,
México: 357-372.

SPRANZ, BODO

- 1982 *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica.* María Martínez Peñaloza (traducción), Fondo de Cultura Económica, México.

SULLIVAN, THELMA

- 1977 Tlazoltéotl-Ixcuina: the Great Spinner and Weaver. Benson, Elizabeth (ed.) *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central México*, Conference at Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington: 7-36.

TAPIA ZENTENO, CARLOS DE

- 1985 *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca.* Rene Acuña (ed.) Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

TORQUEMADA, JUAN DE, FRAY

- 1975 *Monarquía Indiana.* Introducción por Miguel León-Portilla, 5ª ed., 3 volúmenes, Porrúa, México.

WESTHEIM, PAUL

- 1972 *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México.* Ediciones ERA, México.

