

## ICONOGRAFÍA MEXICA. EL MONOLITO VERDE DEL TEMPLO MAYOR\*

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

### *Introducción*

Entre las varias piezas escultóricas que han aparecido en las excavaciones del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan se cuenta la imagen de una diosa en decúbito supino, tallada en un bloque alargado de piedra verde —al parecer olivino o nefrita— cuya identificación iconográfica resulta de interés.

Este artículo, en el que se explica el significado de los elementos de la imagen y su integración, pretende contribuir a las investigaciones que se realizan en torno a los recientes descubrimientos de la pirámide de Huitzilopochtli y Tláloc. La identificación iconográfica permitirá una más cabal intelección tanto a los arqueólogos que aborden el tema específico de la piedra verde, su ubicación y sus ofrendas, como a los que estudien en forma más general el material expuesto en las excavaciones.

La pieza fue extraída el 27 de marzo de 1978 de una cista que apareció debajo de la escalera del templo de Huitzilopochtli, casi inmediata al sitio en el que se encontró el monolito grande de Coyolxauhqui. Entre ambas piezas hay las escaleras de dos épocas distintas. La segunda serie de escalones está construida inmediatamente sobre la anterior, y es posible que no haya existido un lapso muy grande entre la fábrica de una y otra. La cista carecía de cubierta, posiblemente removida al levantar sobre la pirámide edificios coloniales. La diosa verde descansaba en una cama de arena de mar, abundante copal, caracoles y conchas; sobre el disco ventral tenía

\* Ponencia presentada en el II Congreso Interno del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, el día 14 de agosto de 1978.

una placa metálica, al parecer de meteorito, y sobre el hombro derecho, un pectoral con una figura humana grabada.

El análisis del material en el que fue tallada la imagen aún no es dado a conocer por los especialistas. Es friable, por lo que la pieza tuvo que ser sometida a un proceso de hidratación. Además de la poca consistencia de la pieza, la imagen sufrió daños por múltiples ofrendas de copal, encendido directamente sobre el rostro de la diosa.

El monolito es un prisma rectangular, irregular, redondeado en sus vértices y aristas. La pieza mide máximos de 136 cm. de largo, 41 cm. de ancho y 17 cm. de espesor. La talla fue poco profunda y no rectificó las irregularidades de la piedra. Así, el pie derecho de la diosa quedó grabado sobre una depresión del bloque. Las banderas del tocado no alcanzaron a ser representadas en la cara superior y dan vuelta sobre los lados del prisma. Los empleados encargados del traslado de la pieza informaron que en la cara inferior no hay grabado alguno. Más aún, las tallas laterales terminan antes de llegar a la parte inferior.

La carencia de talla en la cara posterior, la inmediatez de los pies al borde de la piedra y el copal encendido sobre el rostro de la imagen dan a conocer que su posición normal era el decúbito.

### *Bases del análisis*

En el estudio iconográfico de la pieza se siguieron pasos que, pese a su sencillez, es conveniente dejar registrados:

I. La pieza en su totalidad fue considerada como una unidad de análisis. Esto implica que se le supuso estructura y autonomía semántica.

II. Fueron separados los elementos iconográficos. Los complejos contaron tanto por sí como por cada uno de sus elementos simples componentes. Por ejemplo, el disco que tiene la diosa en el abdomen fue tomado en cuenta como elemento complejo; sus partes, como elementos simples.

III. Se extrajeron de la lista de elementos los más claros, los de interpretación más segura, como lo fueron los dos nombres calendáricos escritos sobre la imagen: Uro Conejo y Dos Conejo.

IV. Los elementos más claros fueron agrupados en campos de relación simbólica, teniendo siempre en mente que un solo elemento puede pertenecer a dos o más campos. Entre los múltiples campos de relación simbólica de la cosmovisión mesoamericana pueden señalarse el lunar, el terrestre, el solar, el pluvial, el del agua fluyente, el del maguey-pulque, el del cielo nocturno, el de la guerra, el de la luz celeste, el del baño de vapor, etcétera.

V. Se buscó la causa de la presencia de elementos que pertenecen a varios campos de relación simbólica en la misma unidad de análisis. El camino más lógico y rico en explicaciones fue la lectura de textos, principalmente de mitos y de conjuros. Esto permitió el esclarecimiento de las relaciones de los elementos más claros en la unidad semántica.

VI. A partir de esta integración gruesa, se procedió a la explicación e integración de elementos más oscuros.

VII. Se concluyó con la explicación del conjunto como unidad semántica.

VIII. Un paso posterior —que ya no será de mi competencia— es la aclaración de la relación de la unidad de análisis con su universo contextual.

Para la secuencia del análisis fue necesario tener presentes los siguientes postulados, relativos a las particularidades de la cosmovisión y de la iconografía religiosa mesoamericanas.

1. Los dioses no son necesariamente personajes de unidad absoluta. Un dios puede ser, así, un ser complejo, formado por la fusión de otras divinidades. Ejemplo es en el Altiplano Central de México Nappatecuhtli, que se integra con los cuatro *tlaloque* de los extremos del plano horizontal; y en el mundo maya, Oxlahuntikú, el dios trece, y Bolontikú, el dios nueve.<sup>1</sup>

2. Los dioses no eran concebidos como seres estáticos. Se les imaginaba dinámicos, en un proceso cíclico en el que el tiempo y el espacio particularizaban sus diversas personificaciones y atribuciones.

3. Las diversas personificaciones correspondían a un momento del mito o del ciclo cósmico, y a un espacio también

<sup>1</sup> Morley, 206.

del mito o del ciclo cósmico. Como consecuencia, la función específica en el tiempo-espacio particular determinaba precisas atribuciones y dominios de cada personificación.

4. En sus tiempos-espacios míticos y en sus ciclos cósmicos, dos o más dioses podían coincidir en las características fundamentales, y tal participación producía en ocasiones una fusión transitoria de los seres divinos. Por ejemplo, el Sol se identificaba, en su período subterráneo o nocturno, con el señor de la muerte, Mictlantecuhtli; pero esta fusión se desvanecía cuando se le imaginaba reiniciando su vida diurna.

5. Las distintas personificaciones daban a cada dios un agregado congruente de atribuciones y dominios cuya unidad y estructura no es fácilmente comprensible a quien sea ajeno a los principios de la cosmovisión mesoamericana. Quetzalcóatl, por ejemplo, es dios del alba, de la luz anterior a la solar, de la iluminación de los seres de la superficie terrestre, del conocimiento y denominación de dichos seres, del inicio de la vida astral, del inicio de los cambios meteorológicos, del viento, de la fecundidad, etcétera, dominios todos que, en el fondo, están de alguna manera vinculados entre sí y no son un simple conglomerado.

6. Los agregados producen características específicas de la deidad, según los distintos dominios y atribuciones. El mismo Quetzalcóatl se relaciona o se identifica con la máscara de ave, con la sección de caracol, con el símbolo *uno caña*, con la luz, con las barbas, con el gorro cónico truncado, etcétera.

7. Hay características que son comunes a diversos dioses, por ejemplo la luz de los dioses astrales.

8. La iconografía refleja, obviamente, las características señaladas, lo que ocasiona:

a) Que las divinidades complejas sean representadas con símbolos que se refieren tanto a las características de los dioses simples que las integran como a la norma de composición. Por ejemplo, Nappatecuhtli y otros dioses pluviales tienen como símbolo una flor acuática, la *Nymphaea flava* u otra ninfeácea, que en el escudo de los dioses aparece boca abajo para mostrar, sobre los múltiples pétalos, los cuatro sépalos con los que se representa el número cuatro de los rumbos terrestres, al mismo tiempo que la flor alude a la naturaleza acuática de las divinidades.

b) Que la imagen de un dios no necesariamente lo señale en todo su ciclo cósmico o en todo momento mítico,

sino en un tiempo preciso, como puede serlo el ocaso de un dios astral.

c) Que la imagen contenga en forma predominante los elementos iconográficos de un momento, dominio o atribución que se haya querido representar, sin perjuicio de que otros elementos propios puedan quedar también incluidos. Por ejemplo, la máscara de Xochipilli en el monumento de Tlalmanalco que, según Justino Fernández, corresponde al momento del nacimiento de un dios solar.<sup>2</sup>

d) Que la imagen de un dios pueda poseer un elemento que pertenezca a la de otro, préstamo que muchas veces tiene que buscarse a través de la interpretación del mito. Así debe hacerse, por ejemplo, para encontrar la relación entre Huitzilopochtli y la luz de fuego azul que lo liga a su padre el Cielo.

e) Que no exista una necesaria identidad o un forzoso parentesco próximo entre dioses que participan de determinados símbolos, puesto que el símbolo puede referirse simplemente a una característica común, ya definitiva, ya transitoria. Así deben ser considerados elementos como plumones, cráneos, fémures y otros que son comunes, y que aperecen en divinidades que poseen distintos ámbitos de dominio.

9. Los símbolos religiosos se contagian de lo sagrado. Dejan de ser un simple medio de expresión para convertirse en objetos con poderes sobrenaturales y, sobre todo, en seres que encierran en sí mismos una riqueza tal de contenido que siempre es posible ahondar en su misterio y descubrir en ellos nuevos valores semánticos. Éstos, supuestamente, les son inherentes. El símbolo se va cargando, de esta manera, de múltiples significados. Evoluciona no sólo hacia lo complejo, sino hacia lo polivalente, en un proceso que puede ser paralelo a la integración del agregado de atribuciones y dominios del dios. Así, un complejo simbólico puede responder —y no sólo con sus elementos separados, sino como complejo— a uno, dos o más dominios y atribuciones que forman el agregado del dios. Un ejemplo sencillo puede ser el de un signo lingüístico: el nombre del dios Quetzalcóatl. Significa, por un lado, “serpiente emplumada”, con elementos que descubren la naturaleza acuática y surgente del dios; por otro, “gemelo precioso”, que habla de su naturaleza astral doble. Ambos significados

<sup>2</sup> Fernández, “Una aproximación a Xochipilli”, 39-40.

responden a distintos componentes del agregado. El símbolo se interpreta de dos maneras, y las dos son válidas y referidas a distintos contextos.

### *Descripción de la imagen*

Rehuyendo al tedioso listado de elementos iconográficos, hago una breve descripción de la pieza.

El cuerpo de la diosa aparece yerto; los brazos, rígidos, están grabados en las caras laterales. Una atención menor a las extremidades inferiores hace que las piernas sean muy cortas en proporción al cuerpo. En cambio, la cabeza es grande, tamaño que hace más exagerado la enorme cara plana. Ésta recibe un tratamiento demasiado simple y no muy regular. Los ojos están abiertos, tallados como meros semicírculos dentro de los que aparecen los iris. La nariz se forma por tres cortes casi rectos, y la boca se encuentra descarnada, con los dientes expuestos. Cada mejilla tiene como afeite un círculo. Adornan la cabeza dos grandes orejeras discoidales y ocho banderas distribuidas entre la cabellera. Sobre el lado izquierdo del pecho, externo, se encuentra el corazón de la diosa, del que surge medio cuerpo de otra divinidad, masculina, empenachada, con una enorme nariguera y con ambas manos abiertas sobre el pecho de la diosa. Se inscribieron dos nombres calendáricos: uno, asociado a la diosa, en la parte superior derecha de su pecho, Uno Conejo; otro, que pertenece al dios, en la parte superior izquierda del pecho de la diosa y sobre el penacho de la figura menor, Dos Conejos. Sobre el vientre de la diosa hay un disco en forma de espejo, cuya superficie está rayada con múltiples líneas alternas, dos rectas por una ondulante. Su marco se compone de dos aros: el primero anular simple, y el segundo mixtilíneo, formado por la sucesión de diez figuras de las conocidas con el nombre de "colas de golondrina". La falda de la diosa se forma por tres bandas de dibujo: la superior es una doble sucesión de cráneos y fémures; en la media se alternan el llamado "glifo de Venus" y pares de cintas de las que penden discos (ojos celestes); la inferior está formada por simples rectángulos. Calza la diosa sandalias con grandes nudos, no ornamentadas, y porta brazaletes con pinjantes, al parecer cascabeles.

*Campos de relación simbólica*

Una lista abreviada de campos de relación simbólica y de los elementos que en ellos se agrupan, es la siguiente:

## De muerte:

1. Posición rígida y en decúbito supino de Ce Tochtli.
2. Boca descarnada de Ce Tochtli.
3. Banderas que forman el tocado de Ce Tochtli.
4. Alternancia de fémures y cráneos en la primera banda de la falda de Ce Tochtli.

## De maguey-pulque:

1. Nombre de Ce Tochtli.
2. Nombre de Ome Tochtli.
3. Nariguera de Ome Tochtli, el *yacametztlí*.
4. Tocado de Ome Tochtli.
5. Orejera rectangular de Ome Tochtli.

## Terrestres:

1. Nombre de Ce Tochtli.
2. Espejo en el vientre de Ce Tochtli.
3. Posición en decúbito supino de Ce Tochtli.
4. Boca descarnada de Ce Tochtli.
5. Alternancia de fémures y cráneos en la primera banda de la falda de Ce Tochtli.
6. Orejera discoidal de Ce Tochtli, semejante a la de Tlaltecuhli.
7. Afeite facial de círculos en las mejillas de Ce Tochtli, semejante al de Tlaltecuhli.<sup>3</sup>

## \*Lunares:

1. Nariguera de Ome Tochtli, el *yacametztlí*.

<sup>3</sup> Por ejemplo, la figura de Tlaltecuhli que se encuentra en el relieve de la parte inferior de un cuauhxicalli de la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología. También, del mismo museo, el relieve de Tlaltecuhli del monolito reusado como base de columna de la Catedral de México, y la imagen de bulto de Tlaltecuhli aparecida en las excavaciones del Metro.

## Celestes:

1. Símbolo de la faja celeste en la segunda banda de la falda de Ce Tochtli.

*Presencia de elementos de varios campos de relación simbólica*

Pocas piezas facilitan su identificación como ésta: las dos divinidades que se representan en ella tienen grabados sus nombres calendáricos. Ce Tochtli, el nombre de la diosa, hace suponer que se trata de Mayáhuel. Ome Tochtli era el nombre del más importante dios del pulque. Los problemas iniciales están relacionados con el nombre de la diosa, primero, porque la iconografía parece estar muy alejada de la conocida de la diosa del maguey; segundo, porque no es la única deidad que tiene como nombre Ce Tochtli. En efecto, pueden ser señaladas como características iconográficas de Mayáhuel su posición sedente frente o sobre un maguey; su pintura facial azul en la mitad inferior del rostro; su peinado con dos mechones sobre la frente; varios tipos de bandas, complejas, en la cabeza; nariguera grande, en forma de placa de recortes escalonados<sup>4</sup> y otras frecuentes, de las que ninguna aparece en la imagen de piedra verde. Por el contrario, ni las grandes orejeras, ni las banderas del tocado, ni el diseño de la falda, ni la boca descarnada aparecen en otras representaciones de la diosa del maguey y de la fecundidad.

El nombre de Ce Tochtli se daba tanto a Mayáhuel como a la deidad de la tierra, Tlaltecuhltli, divinidad ésta que aparece en forma masculina o en forma femenina. Al respecto dice Caso del nombre de Uno Conejo:

*1 Tochtli.* Nombre de Mayáhuel (*Códice Bolonia* 21. Seler I-347). Sería el nombre de Xiuhtecuhtli. Nombre del dios de la tierra Tlaltecuhltli. En la parte inferior de la estatua colosal de Coatlicue, Museo Nacional (Seler II-792 y 841). En la base de la vasija de la Colección Bilimeck (Seler II-951). Dios de la tierra en el cerro Zapotitlan. Castillo de Teayo (Seler II-425). Es el nombre de la tierra "el que está tendido boca arriba"

<sup>4</sup> Véanse Spranz y las diversas representaciones de códices pictográficos, como las que aparecen en la figura 5.

(Ruiz de Alarcón 153, 157, 162, 178). En el año 1 *Tochtli* después del diluvio se creó la tierra y cuatro hombres: Cuatémoc, Izcóatl, Izmalli y Tenezuchi (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 234). Nombre de Tlaltecuhli en la base de la estatua que he llamado Yolotlicue en el Museo Nacional...<sup>5</sup>

En efecto, tanto el nombre de Ce Tochtli como la posición en decúbito supino están relacionados con la deidad de la tierra y —como afirma Caso— los conjuros recogidos por Hernando Ruiz de Alarcón se refieren a esta divinidad como Nonan Tlaltecuhli Aquetztimani (“Mi madre la Señora de la Tierra que está boca arriba”), Nonan Ce Tochtli Aquetztimani (“Mi madre Uno Conejo que está boca arriba”), Nótah Ce Tochtli (“Mi padre Uno Conejo”), y Ce Tochtli Aquetztimani (“Uno Conejo que está boca arriba”).<sup>6</sup> Por si fuera poco, probablemente es *ce tochtli* el signo que tiene la cabeza de la Coyolxauhqui del Museo Nacional de Antropología, abajo a la derecha de la cara inferior. Así lo lee Justino Fernández,<sup>7</sup> aunque Caso afirma que se trata de *ome tochtli*.<sup>8</sup> La figura está dañada.

¿Cómo llamar Mayáhuel, entonces, a la diosa representada en el monolito verde, y no decirle simplemente Tlaltecuhli? Se sabe que es Mayáhuel, entre otras cosas, porque su identidad puede obtenerse a través del mito.

Jensen, basado en el nombre que dan ciertos dioses los marindanim de Nueva Guinea, llama *deidades demas* a aquellas que en el tiempo originario mueren para que de su occisión surjan seres que existirán en el tiempo de los hombres.<sup>9</sup> Mayáhuel es una deidad dema, y a su muerte en el mito se refiere la imagen encontrada en el Templo Mayor.<sup>10</sup> La *Historia de México* dice al respecto:

Todo esto hecho [la creación del nombre] y siendo agradable a los dioses, dijeron entre sí: “He aquí que el hombre andará aún triste, si no le hacemos nosotros algo para regocijarle y a fin de que tome gusto de vivir en la tierra y nos alabe y cante y dance.”

<sup>5</sup> Caso, “Nombres calenárnicos...”, 193.

<sup>6</sup> López Austin, “Conjuros nahuas...”, conj. II, VII, XI, XXVII, y “Conjuros médicos...”, conj. V, VII y X.

<sup>7</sup> Fernández, “Una aproximación a Coyolxauhqui”, 45.

<sup>8</sup> Caso, “Nombres calendáricos...”, 194.

<sup>9</sup> Jensen, 110-111.

<sup>10</sup> Ver la opinión de Reyes, 36.

Lo que oído por el dios Ehécatl, dios del aire, en su corazón pensaba dónde podría encontrar un licor para entregar al hombre para hacerle alegrarse. Pensando lo cual, le vino a la memoria una diosa virgen llamada Me-yáhuél, y se fue enseguida a donde estaban ellas, a las que encontró dormidas. Y despertó a la virgen y le dijo, a la cual guardaba una diosa su abuela, llamada Cic-mitl [Tzitzímitl]: "Te vengo a buscar para llevarte al mundo."

En lo que convino enseguida, y así descendieron ambos, llevándola él sobre sus espaldas. Y tan luego como llegaron a la tierra, se mudaron ambos en un árbol que tiene dos ramas; la una se llama *quetzalkuéxotl* y la otra *zochicuáhuatl*, que era la de la virgen.

Mientras, su abuela dormía. Cuando hubo despertado y no encontró a su nieta, apellidó en seguida a otras diosas que se llaman cicime [tzitzímime]. Y descendieron todas a la tierra a buscar a Ehécatl, y a esta razón las ramas se desgajaron las dos, la una de la otra, y la de la virgen fue reconocida por la diosa vieja, la cual la tomó, y rompiéndola, entregó a cada una de las otras diosas un trozo y lo comieron. Pero la rama de Ehécatl no la rompieron, sino la dejaron allí. La que tan luego como las diosas subieron al cielo, se retornó a su primera forma de Ehécatl, el cual reunió los huesos de la virgen, los enterró y de ahí salió un árbol que ellos llaman *metl* [maguey], del cual hacen los indios el vino que beben, y (con) que se embriagan, aunque no es a causa del vino, sino por algunas raíces que ellos llaman *ucpatli* que mezclan con él.<sup>11</sup>

En forma sucinta, este mito es mencionado por el *Códice Vaticano Latino 3738*:

A esta Mayáhuél figuraban como una señora que tenía cuatrocientas tetas, y que, por ser tan fructífera, la convirtieron los dioses en maguey, que es la vid de esta tierra, del cual sacan el vino.<sup>12</sup>

En el monolito estudiado la diosa aparece muerta, como lo indican su posición, su boca descarnada, las banderas de papel de su tocado y la primera banda de su falda. De su corazón surge, como el hijo máspreciado, Ome Tochtli, el principal de los dioses del pulque. Éste queda plena y fácilmente identificado por su nombre y sus atavíos, sin que

<sup>11</sup> *Historia de México (Histoire du Mexique)*, 106-107.

<sup>12</sup> *Códice Vaticano Latino 3738*, lam. XXIX.



FIG. 1. El monolito verde del Templo Mayor.



FIG. 2. La diosa Uno Conejo y el dios Dos Conejo



FIG. 3. El espejo del vientre de la diosa.

exista ningún elemento que indique que pudiera tratarse de otro personaje.

Ahora bien, Mayáhuel en este trance se identifica con la deidad de la tierra. Y Tlaltecuhтли es también una deidad dema, cuyo mito relata la *Historia de México*:

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipuca, bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhтли, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y bocas, con las que mordía, como bestia salvaje. Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba. Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la tierra". Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho. Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad subieron al cielo, de lo cual otros dioses quedaron muy corridos. Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses le habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre. Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel, la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas. Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto si no era regada con sangre de hombres.<sup>13</sup>

Es la tierra, pues, una diosa terrible y fecunda. El ciclo de la vida y de la muerte se da sobre su superficie, de la que brotan los frutos, pero por la que traga a los hombres. Las cuevas de los ojos y las cavernas de la boca son sitios peligrosos. El gran rostro de Mayáhuel-Tlaltecuhтли significa el gran riesgo de ser devorado por la tierra. Es Ce Tochtli, en los conjuros recogidos por Ruiz de Alarcón, la divinidad a la que invoca el caminante para pedir clemencia, suplicándole, como a un ser que se encuentra boca arriba, que benévolamente vuelva el rostro cuando el viajero pase: *tlá ximixtlapachtlaza*, "dígnate arrojarte boca abajo".<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Historia de México (Histoire du Mexique)*, 108.

<sup>14</sup> López Austin, "Conjuros nahuas...", conj. II.

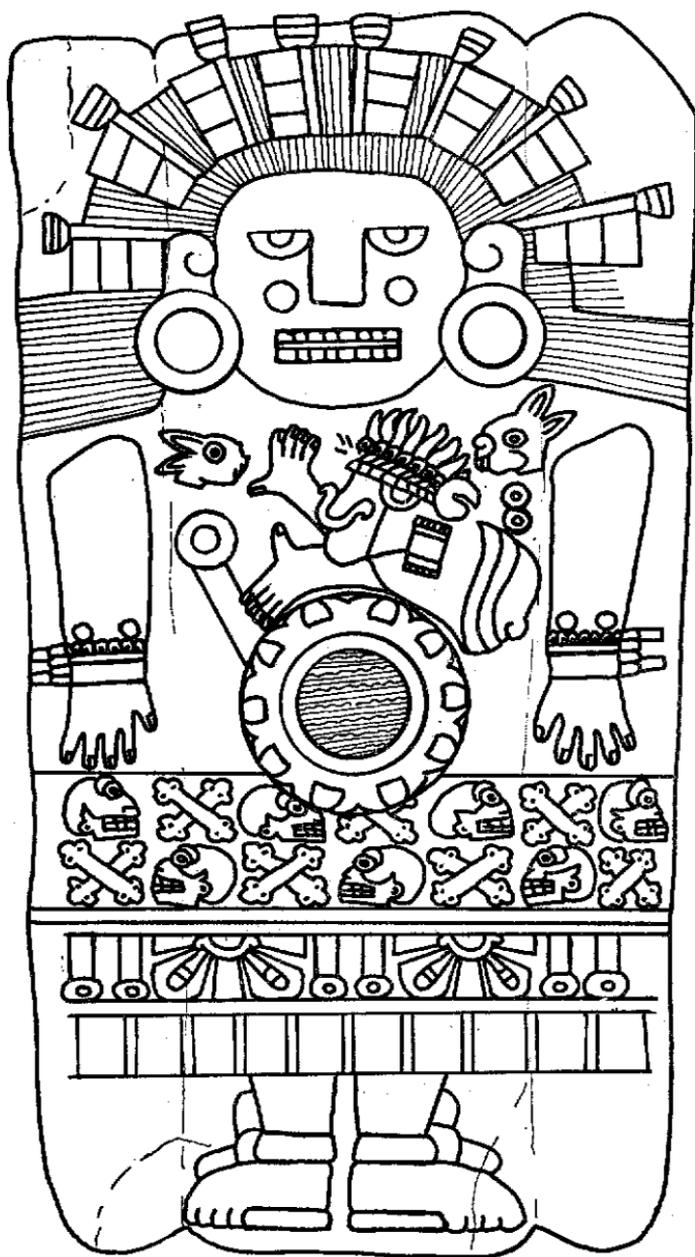


FIG. 4. Los elementos de la imagen desplegados en un solo plano.

Además, el espejo que Mayáhuel tiene sobre su vientre, del que se hará mención nuevamente líneas más abajo, representa la superficie de la tierra, como un gran disco sobre el que descansan las aguas y del que surge el vapor. En los conjuros de Ruiz de Alarcón aparecen como nombres de la superficie de la tierra Tézcatl in zan Hualpopocatimani ("El espejo que sólo está echando humo"), Tézcatl Ixáhual Potocatimani ("El espejo cuyo afeitado facial está echando vapor") y Titzotzotlacátoc ("Tú, el que permanece resplandeciendo").<sup>15</sup>

Pero Mayáhuel está también relacionada con la Luna.<sup>16</sup> Según Gonçalves de Lima, los dioses del maguey y del pulque, tan importantes en la vida de los recolectores, se convirtieron en deidades agrarias<sup>17</sup> y la planta y su jugo fermentado quedaron relacionados con los trabajos agrícolas, con el agua y con la lluvia.<sup>18</sup>

Los dioses del pulque, como dioses agrarios... tuvieron su paralelo cosmológico en la Luna, la que muere (la menguante), la muerta (novilunio), la reciente (la creciente) y la brillante (la llena). De ahí que fuese el *yacametzli* el signo más característico de los dioses del pulque, justamente la parte más importante del jeroglífico de la Luna.<sup>19</sup>

Esto explica, por una parte, la nariguera lunar de los dioses del pulque, y por otra, la segunda banda de la falda de la imagen, que representa la faja del cielo.

Es posible que el mito de Mayáhuel convertida en maguey contenga también su aspecto lunar, la acción de los seres celestes, las *tzitzimime*, que devoran a la virgen hasta dejar sólo los huesos enterrados después por Ehécatl: no es remoto que esta parte del mito se refiera a la paulatina desaparición del disco brillante de la Luna.

<sup>15</sup> López Austin, "Conjuros nahuas...", conj. XI, y "Conjuros médicos...", conj. V.

<sup>16</sup> Las explicaciones han sido múltiples, y pueden consultarse como ejemplos Beyer, "La astronomía...", 275-276; Gonçalves de Lima, 133-139, y González Torres, 94-95. Piho relaciona el peinado de dos mechones de Mayáhuel con su carácter lunar.

<sup>17</sup> Gonçalves de Lima, 111.

<sup>18</sup> Gonçalves de Lima, 113.

<sup>19</sup> Gonçalves de Lima, 146.

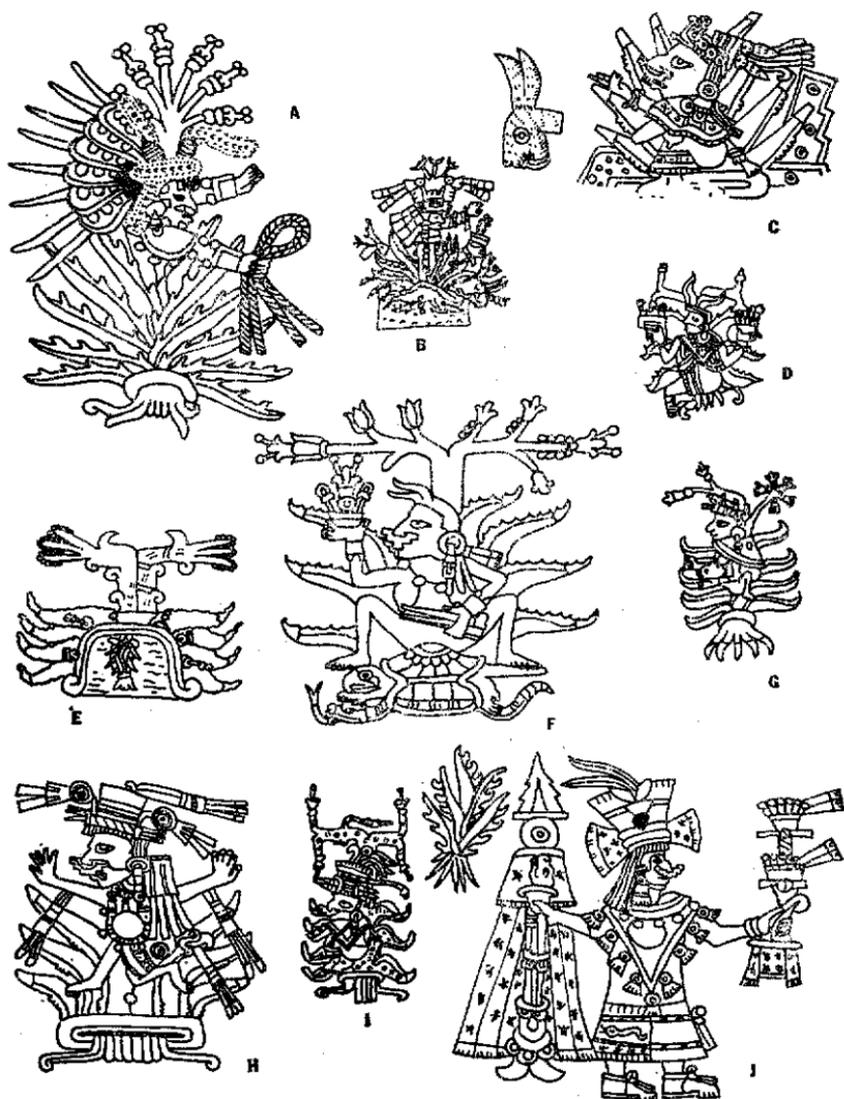


FIG. 5. Diversas representaciones de Mayáhuil en los códices: A. *Códice Borbónico*, 8. B. *Códice Vaticano Latino 3738*, XXIX. C. *Códice Borgia*, 12. D. *Códice Vaticano B 3773* 89. E. *Códice B 3773*, 40. F. *Códice Laud*, IX. G. *Códice Fejérváry-Mayer*, XVII. H. *Códice Borgia*, 68. I. *Códice Vaticano B 3773*, 56. J. *Códice Magliabecchi*, 58.

La faja celeste se representa en distintos monumentos con una secuencia en la que se alternan el signo de la luz astral que ha sido denominado "glifo de Venus" y otros elementos que pueden ser pedernales, los ojos celestes (símbolo de las estrellas), o ambos.<sup>20</sup> Otras veces el pedernal o los ojos celestes están incorporados al "glifo de Venus". En el caso de Mayáhuel —la del Templo Mayor— la secuencia es semejante a la de la faja celeste de la Piedra de Tizoc: los "glifos de Venus" se van alternando con pares de ojos celestes.

Queda así explicada la presencia en una sola imagen de los elementos de muerte, maguey-pulque, terrestres, lunares y celestés. La diosa lunar muere, y como muerta se identifica con la deidad de la tierra. Su muerte origina el nacimiento del maguey y de las divinidades del pulque. De su muerte continuará su renacimiento sobre la faja celeste. El ciclo queda así completo, un ciclo en el que se abarcan el carácter femenino de la diosa, la fecundidad, la vida-muerte, los ciclos lunares, el manar del aguamiel dentro del vaso del maguey, y el retorno de la vegetación y de las aguas sobre la superficie de la tierra.

### *El espejo*

Tierra, Luna y maguey quedan representados como recipientes que contienen líquido. El líquido puede ser la superficie de agua evaporante, lluvia, leche, pulque. En una representación de Mayáhuel, un pez bebe de un recipiente lunar invertido que se encuentra en el centro del maguey,<sup>21</sup> mientras que en otra, el pez mama del pecho de Mayáhuel.<sup>22</sup> De cualquier forma, ya terrestre, ya lunar, ya como maguey, la diosa fecunda muestra su riqueza en el líquido que de ella mana.

La Luna era representada como una vasija cortada transversalmente, en cuyo interior se encontraba agua o pulque, y en el líquido un pedernal, un conejo o un pequeño caracol. La vasija lunar era de hueso o de caracol (equivalentes),

<sup>20</sup> Como sucede en el canto de la Piedra del Sol. Sobre la faja celeste, véase Beyer, "El llamado...", 248-250.

<sup>21</sup> *Códice Vaticano B*, lam. 40.

<sup>22</sup> *Códice Borgia*, lam. 16.

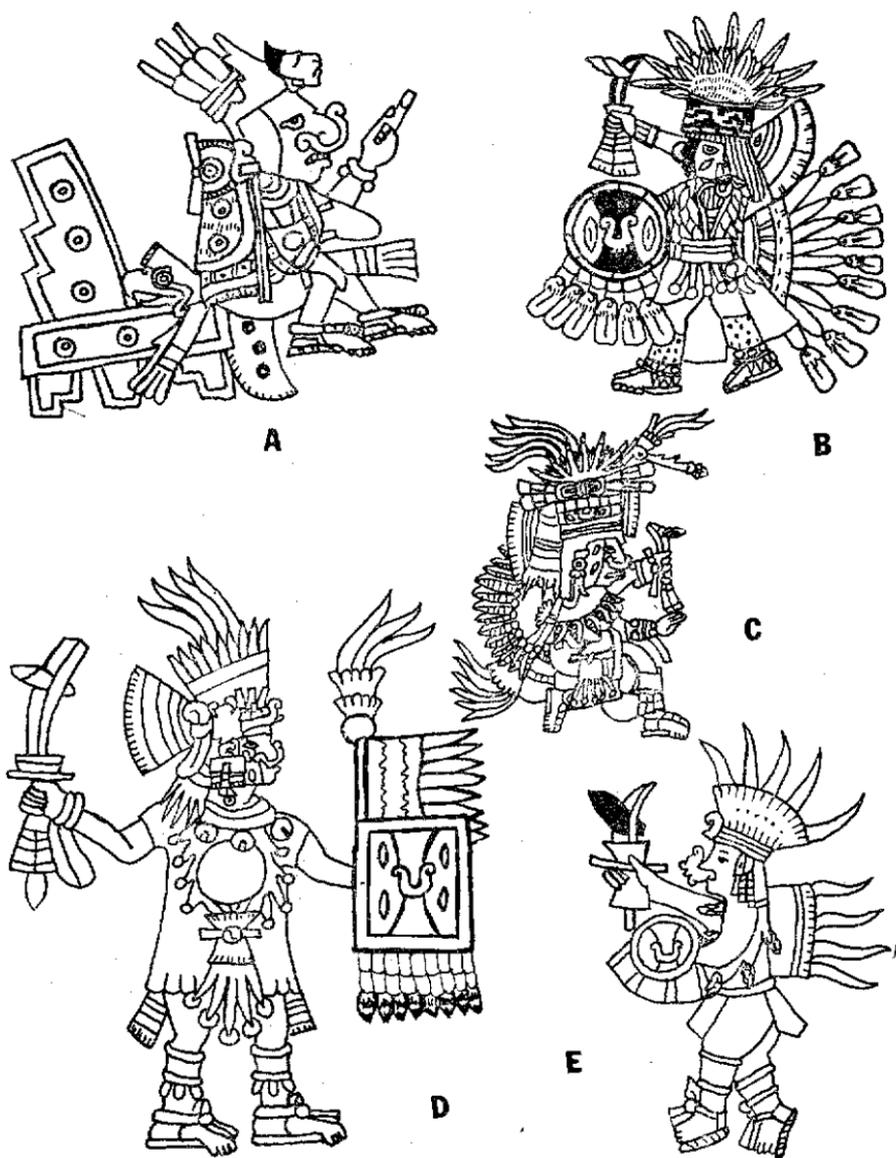


FIG. 6. Diversas representaciones de los dioses del pulque en los códices: A. *Códice Borgia*, 13. B. *Códice Borbónico*, 36. C. *Códice Telleriano Remensis*, XVI. D. *Códice Magliabecchi*, 52. E. *Primeros memoriales*, *Códice Matritense del Real Palacio*, 261 v.

lo que, según el *Códice Telleriano Remensis*, nuevamente remite a la idea de fecundidad:

Meztli [Metztli = Luna]. Tequeizteca [Tecuciztécatl = El originario del Lugar del Caracol]. Llamábanla así porque, así como sale del hueso el caracol, así sale el hombre del vientre de su madre... Esta [diosa] dicen que causa la generación de los hombres.<sup>23</sup>

El ciclo lunar parece aquí equipararse al ciclo de la gestación, acuoso y nocturno.

La superficie de la Tierra, ya se ha visto, se concebía como un enorme espejo de agua del que se elevaba la nube de vapor. El espejo era equiparado al centro perforado del maguey, identificando así por otra vía a Tlaltecuhltli con Mayáhuel. En efecto, entre sus múltiples nombres, la Tierra recibía el de Tlaltetecuin ("Holladura" o "La hollada"); en el conjuro pronunciado por el viajero que deseaba evitar los peligros del camino, aparece el vocativo Tonacametzin junto al de Tlaltetecuin, ambos dirigidos posiblemente a la misma deidad. Pues bien, junto al nombre de la Tierra aparece el que sólo puede atribuirse a Mayáhuel, puesto que Tonacametzin significa "Venerable maguey de nuestro sustento".<sup>24</sup> Esto hace pensar en una fusión iconográfica del espejo terrestre y el vaso del maguey donde se junta el líquido. A su vez, esta fusión nos remite al marco del espejo que se encuentra en el vientre de la imagen del Templo Mayor, en donde se representa el nombre no calendárico de la diosa: Mayáhuel.

La palabra Mayáhuel ha recibido varias traducciones. Una de ellas presume un cambio vocálico, que hace derivar Mayáhuel de Meyáhual. El significado literal sería en este caso "el asentadero redondo de maguey". La interpretación no es fantasiosa, y se funda en la representación iconográfica de la diosa en los códices. Sin embargo, hay forma de llegar a una traducción parecida sin cambiar la primera vocal. *Yahualli* no sólo es "asiento redondo", sino, en forma más simple, "redondel". *Ma* —de *maatl*, "brazo"— puede significar "penca", y así la traducción del nombre de la diosa.

<sup>23</sup> *Códice Telleriano Remensis*, lam. XI.

<sup>24</sup> López Austin, "Conjuros nahuas...", conj. II.

sa sería “el redondel de pencas”. Baso esta versión en la descripción del maguey que aparece en el *Códice Florentino*:

Magüey. Lo relativo al magüey: *tiene brazos, tiene hojas, tiene espinas, tiene tetas de magüey, tiene centro, tiene nalgas, tiene cabellos de magüey, tiene raíz de magüey, tiene tallo florífero, tiene exudación de magüey, tiene miel, tiene aguamiel, tiene jugo, tiene fibra...*<sup>25</sup>

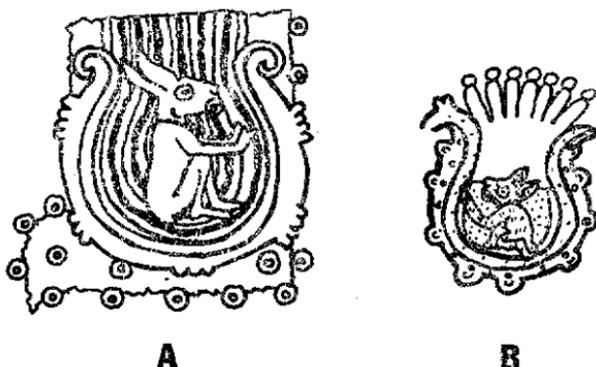


FIG. 7. Representaciones de la Luna en dos códices: a) *Códice Borgia*: 55; b) *Códice Vaticano B 3773*: 29.

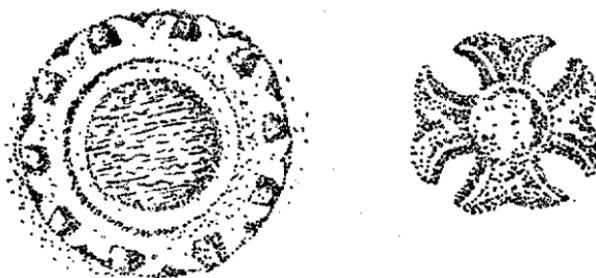


FIG. 8. A la izquierda, el espejo del vientre de Uno Conejo, con las “colas de golondrina”. A la derecha, relieve del tambor o vaso de piedra de la Colección de Salomón Hale.

La palabra que traduzco por “tiene brazos” —*mamae*— posee estrictamente dicho valor, y evidentemente quiere decir “tiene pencas” en esta descripción que muestra cómo algunos nombres de las partes del maguey derivan de los del cuerpo humano. Si Mayáhuel es “el redondel de pen-

<sup>25</sup> *Códice Florentino*, fol. 200r.

cas", el nombre está descrito en la propia imagen de piedra verde: el marco exterior del espejo, montado sobre otro anular, representaría diez pares de pencas de maguey, formado cada par por la conocida figura de "cola de golondrina". Estas "colas de golondrina" aparecen con valor equivalente, como aspas de la cruz terrestre, bordeando un disco, en un vaso de piedra cuya imagen publicó Alfonso Caso<sup>26</sup> (figura 8). ¿Llevaría lo anterior a ubicar a los dioses *xipeme* en la capa exterior del Universo? No sería remoto, si los *xipeme* se caracterizan por llevar dichas "colas" y su nombre significa etimológicamente "los dueños de la piel".

### Conclusión

En fin, queda Mayáhuel denominada por sus dos nombres más importantes en el momento mítico en el que, muerta, da origen a uno de los dioses del pulque. Su identificación presente con Tlaltecuhli es tan viva que ésta casi cubre la identidad propia de Mayáhuel. Su identificación futura con una deidad astral, en la próxima resurrección, es más discreta. En el centro de la pieza, el espejo y su marco funden los más importantes elementos de la vinculación simbólica entre la Tierra, la Luna y el maguey ahuecado.

Sólo me resta agradecer a Eduardo Matos Moctezuma el haberme facilitado el estudio de la pieza, y a Luis Alberto Vargas Guadarrama el haber tomado las fotografías del monolito verde.

### SUMMARY

During the recent excavations in the "Templo Mayor" of Mexico-Tenochtitlan, a green stone object was recovered which depicts two personages accompanied by the glyphs One Rabbit and Two Rabbit. In this paper, we outline the procedure by which the principal feminine personage and the secondary masculine personage, which springs forth from the breast of the former, were identified. It is concluded that the feminine figure is the goddess Mayáhuel at the moment when, following her death, she is about to reinitiate her astral course as the Moon, and that the masculine god which surges from her breast is one of the pulque divinities.

<sup>26</sup> El glifo aparece en un tambor o vaso de piedra de la colección de Salomón Hale, y fue publicado por Caso, "Nuevos datos...", figura 2.

## BIBLIOGRAFÍA

CASO, Alfonso. "Nombres calendáricos de los dioses", en Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967 x-268 p., ils., p. 189-199.

———. "Nuevos datos para la correlación de los años azteca y cristiano". *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. I, 1959, p. 9-26.

BEYER, Hermann. "El llamado «Calendario azteca». Descripción e interpretación del cuauhxicalli de la «Casa de las Águilas»", en Hermann Beyer, *Mito y simbología del México antiguo*, introd. de Carmen Cook de Leonard. México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, xxiv-520 p., ils., p. 134-256.

———. "La astronomía de los antiguos mexicanos", en Hermann Beyer, *Mito y simbología del México antiguo*, introd. de Carmen Cook de Leonard, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, xxiv-520 p., ils., p. 266-284.

*Códice Borgia.*

*Códice Florentino.*

*Códice Telleriano Remensis.*

*Códice Vaticano B.*

*Códice Vaticano Latino 3738.*

FERNÁNDEZ, Justino. "Una aproximación a Coyolxauhqui", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. IV, 1963, p. 37-54.

———. "Una aproximación a Xochipilli". *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. I, 1959, p. 9-26.

*Historia de México [Histoire du Mechique]*, trad. de Ramón Rosales Munguía, en Ángel Ma. Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Ed. Porrúa, S. A., 1965, 162 p. ("Sepan cuantos...", 37), p. 81-120.

GONÇALVES DE LIMA, Oswaldo. *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956. 280 p., ils.

- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl. *El culto a los astros entre los mexicas*. México, Secretaría de Educación Pública, 1975, 184 p., ils.
- JENSEN, Ad. E. *Mito y culto entre pueblos primitivos*, trad. de Carlos Gerhart, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 408 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. "Conjuntos médicos de los nahuas". *Revista de la Universidad de México*, v. XXIV, n. 11, julio de 1970, p. i-xvi.
- . "Conjuros nahuas del siglo XVII". *Revista de la Universidad de México*, v. XXVII, n. 4, diciembre de 1972, p. i-xvi.
- MORLEY, Sylvanus G. *La civilización maya*, revisado por George W. Brainerd, 2a. ed., trad. de Adrián Recinos. México, Fondo de Cultura Económica, 1972, 528 p., ils.
- PIHO, Virve. "Deidades aztecas con mechones sobre la frente". *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*. México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972. x-632 p., ils., p. 233-238.
- REYES, Luis. "Los dioses tribales". *Religión, mitología y magia*, v. II, 1969. (Conferencias, Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP), p. 31-46.
- SPRANZ, Bodo. *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, trad. de María Martínez Peñaloza. México, Fondo de Cultura Económica, 1973, 519 p. y un desplegado, ils.