



FONDO DE
CULTURA
ECONOMICA



OSWALDO GONÇALVES
EL MAGUEY Y EL PULQUE
EN LOS CODICES MEXICANOS
DE LIMA

OSWALDO EL MAGUEY Y EL PULQUE EN LOS
GONÇALVES DE LIMA CODICES MEXICANOS



SECCIÓN DE OBRAS DE ANTROPOLOGÍA

EL MAGUEY Y EL PULQUE EN LOS CÓDICES MEXICANOS

EL
Y
LO

A
Fra
tor
leva
esp
me
tud
que
poc
luc
la
Lin
los
lib
pat
tor
go
xic
cia

OSWALDO GONCALVES DE LIMA

El maguey y el pulque

EN LOS CÓDICOS MEXICANOS

FIGURAS DE HONORINA LIMA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

EL M
Y EL
LOS

A fin
Francia
toria
levar
espec
mexi
rudie
que
poco
lucid
la of
Lima
los
libro
para
toria
go)
sica
cia

Primera edición,
Segunda edición,
Primera reimpresión,

1956
1978
1986

PRÓLOGO

EL AÑO 1943 publiqué en Recife los resultados de mis investigaciones micológicas sobre la bebida fermentada indígena que dio origen al destilado denominado *tiquira* por los tupís, el mismo "aguardente dos beijus" de los portugueses.

Ya en comunicaciones anteriores, en sesiones de la Sociedad de Biología de Pernambuco, durante el año 1941, había yo demostrado que la elaboración de la *tiquira* obedece a la misma técnica asiática de la cerveza de arroz, es decir, al empleo del *kiu-tze* chino, o al *koji* japonés, los llamados "fermentos de arroz", cuyos más activos microorganismos son hongos amilolíticos.

Mis estudios subsiguientes me convencieron, además, de la importancia extraordinaria de aquella bebida no sólo por ser muy probablemente un hecho aislado en toda América sino porque su cuna se ubica, a lo que parece, en la cuenca del Río Negro, una región de compleja etnología.

Más tarde, llevado por un interés creciente, perseguí hasta identificar los pueblos que se pueden admitir como los más factibles introductores del método, los cuales pertenecen a la familia lingüística caribe.

El examen de las correlaciones tecnológicas entre las bebidas primitivas, fermentadas o no, fue así el paso siguiente en el camino que había de conducirme a una indagación sistemática que ya fuera delineada por el profesor A. Maurizio, en su *Geschichte der gegorenen Getränke*, de 1933. Mientras tanto, se me ofrecía, otra vez, una nueva aventura en el campo antropológico: el encuentro del *ayucá*, una bebida indígena, también brasileña, la cual se puede incluir, por su elaboración y su empleo ritual, entre las del grupo Soma-Haoma indoiraniano.

En 1946 hice publicar mis "Observações sobre o 'vinho da Jurema', utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratú", resultante de una labor comenzada en 1942, tanto en el campo químico, con el hallazgo del alcaloide responsable de los efectos fisiológicos de la bebida, como en el etnológico, por los informes sacados del estu-

D. R. © 1956, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
D. R. © 1986, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. de C. V.
Av. de la Universidad 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-0005-3

Impreso en México

dio etnobotánico de la *yurema*, *Mimosa hostilis* Benth., la planta de cuyas raíces se prepara el *ayucá*.

En lo que atañe a la microbiología de las bebidas fermentadas indígenas, había que considerar también la importancia de la *Pseudomonas lindneri*, por su actuación de relieve entre los fermentadores del pulque mexicano y, según su descubridor, también de otras bebidas primitivas de los trópicos, hecho que no pude verificar en varias tentativas conducidas en el Brasil (nord-este), empleando fermentados de uso popular (hidromeles y tepaches de piña, maíz o caña).

A principios de 1950, durante una corta estancia en México, estudié la población bacteriana móvil de la aguamiel y del pulque nuevo, llegando a comprobar lo que anteriormente observaron Lindner y Oronoz sobre la naturaleza bacteriana de la fermentación primaria del pulque. Las copas aisladas, que traje al Brasil, fueron objeto de estudio, no sólo en lo referente a su identificación sino también a ciertas propiedades en el campo de los antagonismos biológicos. Los resultados obtenidos fueron estimulantes en ciertos aspectos que no cabe aquí mencionar, pero lo que yo buscaba —la bacteria móvil y fermentadora de Lindner— no lo había aún encontrado.

Volviendo a México a fines de aquel mismo año, pude al fin comprobar, con alegría, todo lo referido por el investigador alemán sobre la curiosa ecología de la *Pseudomonas lindneri* que solamente logré aislar en 1951, mientras me dedicaba a examinar la copiosa bibliografía sobre el maguey y el pulque, en todos sus aspectos. Pronto me di cuenta de la importancia del pulque como intoxicante ritual, como licor sacrificial en el México precortesiano, y creí, desde un principio, en el alcance de una exploración en ese sentido en los mismos documentos indígenas.

Así nació este libro, resultado de labores muy gratas, incursiones temerarias que tuve que practicar en campos ajenos a las disciplinas en que he conducido más ampliamente mis actividades científicas.

Siempre recordaré las horas apacibles de investigación en la sala de los códices, en el noble edificio de la Biblioteca Nacional, en

sus últimos tiempos en la esquina de la calle de Uruguay con Isabel la Católica.

Allí, entre los documentos indígenas, sentí haber encontrado la clave para la comprensión de un país que ya me había dado tanto motivo de admiración: las cosas muy preciadas del sentimiento, los amigos que saben serlo con dedicación y renuncia, y las cosas de una naturaleza que moldeó el "pequeño mundo singular de los aztecas".

Deseo expresar, en esta oportunidad, mi reconocimiento a las personas que me ayudaron a llevar adelante mi trabajo: a la dirección y funcionarios de la Biblioteca Nacional, por haberme dado todas las facilidades para consultar los códices y para que mi mujer, Honorina de Souza Lima, copiara los dibujos; al profesor Joaquim Inácio de Almeida Amazonas, rector de la Universidade do Recife, por el interés que le merecieron mis investigaciones, en su admirable labor en favor del trabajo científico; a mi querido amigo Julio Zapata, por el apoyo que me proporcionó en tantas ocasiones, principalmente al enviarme al Brasil algunas obras clásicas de la lengua náhuatl, indispensables para la buena inteligencia de muchos textos de los documentos consultados; al profesor Wigberto Jiménez Moreno, a quien debo magníficas clases de náhuatl a través de apuntes tomados por mi esposa en el curso de verano de 1951; a los profesores Alfredo Sánchez-Marroquín y Manuel Ruiz Oronoz, incansables investigadores de la microbiología del pulque, por su fraternal acogida, al ofrecerme sus propios laboratorios para mis trabajos; a mis jóvenes amigos Mario Zapata Bénard, Carlos Larios Carmona, Francisco MacGrégor Loeza, Edmundo Azcárate Salcedo, Teófilo Herrera y M. Cházaro, compañeros dedicados a las investigaciones microbiológicas del pulque; a Mario Pompeu y Graciete Glasner da Rocha, amigos a cuya ayuda solicito tanto debo en la preparación del manuscrito.

Quedo especialmente en deuda con los queridos amigos Gilvan d'Almeida Carvalho y Francisco Caeté, por su incansable cooperación en la Biblioteca Pública Estatal de Pernambuco. Tampoco olvidaré las facilidades excepcionales que me otorgó el director de la misma biblioteca, licenciado Olímpio Costa Júnior.

Muy cordialmente agradezco al Rev. Fray Romeo Perea, O. C.,

la revisión filológica del contexto, y asimismo al querido amigo padre Hans Klein por las pláticas que mantuvimos, relacionadas con mis traducciones de ciertos trozos de la bibliografía alemana consultada.

Deseo declarar, finalmente, mi profunda gratitud a los ilustres colegas Manuel Maldonado-Koerdell y César Lizardi Ramos, por el análisis crítico de esta obra y, además, decir que mucho me honra el hecho de que el manuscrito fuera recomendado para su publicación por los profesores Alfonso Caso y Wigberto Jiménez Moreno.

O. G. DE L.

Recife, 1955.

Primera Parte

Tel can yehuan tlauanani yn ueuetque,
yn ilamatque yoan yyaotlueliloque,
yn mihuintia, yn aquen tlatta,
yn quipopoua yn intzontecon, yn imalchiquih.

Pero los verdaderos bebedores [de pulque] eran los ancianos,
las ancianas y los aventureros,
los osados, aquellos que jamás ceden por temor,
aquellos que echan en juego sus cabezas y sus pechos...

Fray BERNARDINO DE SAHAGÚN: *Historia general de las cosas de Nueva España* (Vol. VII, Libro Quinto, cap. 5).

I. EL MAGUEY Y EL PULQUE EN LA LITERATURA CIENTÍFICA

EN LA historia de las bebidas fermentadas, ocupa el pulque * mexicano una posición de singular relieve, sea por su constitución —como producto de fermentación de la savia llamada “aguamiel”, obtenida de algunas especies del género *Agave* (*Amarillidaceæ*), particularmente, según Sánchez-Marroquín,¹ de *A. atrovirens* y *A.*

* El problema etimológico de la palabra *pulque* ha causado alguna controversia entre los especialistas. Clavijero, por ejemplo, fue muy categórico al escribir: “Pulque no es palabra española ni mexicana, sino tomada de la lengua araucana que se hablaba en Chile, en la cual pulque es el nombre general de las bebidas que los indios usan para embriagarse, pero es difícil adivinar cómo pasó este nombre a México.”² Elisée Reclus, en su *Nouvelle Géographie Universelle*, tampoco supo explicar cómo los españoles de México tomaron “el nombre araucano de *pulque* para designar el licor del maguey, en otro tiempo conocido de los mexicanos por el nombre de *octli*.”³ Pulperia, escribe Cuyanito, en *El pasado y el presente aborígenes*, es voz araucana, derivada de *pulqui*, una bebida preparada de algarróba.⁴ También Roberto Jaramillo A., en sus *Monografías Botánicas*, afirma que *pulque* es voz de los aborígenes chilenos “que los españoles aplicaron al licor quien sabe por qué razón oculta y desconocida.”⁵ Sin embargo, la bebida típica de los araucanos fue el *mudai* de maíz, que cuando era fuerte se llamaba *muska*. El nombre *pulco* se aplicó a la chicha de manzana, bebida posterior a la conquista española.⁶

Según las investigaciones de Núñez Ortega, citado por Robelo, es inadmisibles la aseveración de Clavijero,⁷ “porque la palabra *pulque* era conocida en México, cuando ni el reino de Chile ni aun el del Perú habían sido descubiertos por los españoles. En efecto, usó de ella el contador Rodrigo de Albornoz en carta dirigida a Carlos V con fecha de 15 de diciembre de 1525, tres meses antes de que Francisco Pizarro concertase en Panamá la malograda expedición de Guayaquil.”⁸

Núñez Ortega, aun admitiendo que la palabra *pulque* fuese usada también en Chile, bajo la forma *pulco*, explicó tal hecho como una introducción del nombre en Chile por los conquistadores de México, “que pasaron al Perú con Alvarado y después acompañaron a Pedro de Valencia” (Robelo).

En resumen, opina Núñez Ortega que *pulque* es derivado del participio náhuatl *polihqui*, con el significado de descompuesto, lo que comparte Robelo, aunque discordando de que tal voz fuese un designativo común y corriente del fermentado de la savia de maguey, sino que fuese aplicado solamente al producto alterado, *octli polihqui*. Realmente, como tendremos oportunidad de demostrar, a base de documentos indígenas mexicanos, el participio propuesto por Núñez Ortega no se encuentra entre los varios designativos del pulque de los textos en lengua náhuatl, siendo, pues, muy admisible la siguiente argumentación de Robelo: “La palabra *polihqui*, que se pronuncia también *pulihqui*, basta por sí sola para formar el tecnicismo *pulque*. Pero no estamos conformes con Núñez ni con el profesor de Cante [M. de Ceulencer] en que *polihqui* haya sido el nombre de la bebida. El *pulque* no siempre está maldado, descompuesto, o corrompido. Cuando la fermentación ha llegado a su punto, y la elahoración se ha hecho con aseó, su sabor es agradable y sus propiedades organolépticas excesivas, y a ese título se emplea hasta como medicinal. No se conviene que un pueblo adopte como bebida un licor cuyo estado permanente sea de corrupción o descomposición. El nom-

americana, además de otras, cultivadas en distintas regiones del país—, sea por su importancia en la vida de los nahuas y de otros pueblos indígenas de México, antes y después de la Conquista, sea por el contenido mítico de los relatos acerca de su origen.

El interés que el pulque despertó como objeto de investigación derivó a la vez de su carácter de bebida indígena resultante de la fermentación conducida por microorganismos autóctonos, en un substrato natural —la savia de aquellas amarilidáceas llamadas *magueyes** y, principalmente, de su condición de vino nacional de amplio uso, el cual en época precortesiana no fue “solamente un licor y un intoxicante ritual, sino que tenía también un efecto nutritivo importante al compensar la falta de legumbres en la alimentación mexicana” (Vaillant).

La importancia que los nahuas daban a los magueyes producto-

bre de *pulque* entre los mexicanos era *iztacocitli*, vino blanco. Cuando se maleaba o corrompía, entonces sí era *ocitli polihuhqui*, y como fácilmente se descompone, o corrompe, pues sólo dura potable de 24 a 36 horas, los que lo elaboraban, expendían o bebían han de haber pronunciado muy a menudo la palabra *polihuhqui* cuando observaban su frecuente descomposición; y los españoles, al oír tal palabra, han de haber creído que con ella se expresaba el nombre de la bebida, y no su mala calidad, y alterando el vocablo formaron el barbarismo pulque.”⁹

* Philip Motley Palmer,¹⁰ en un interesante trabajo sobre la contribución del Nuevo Mundo al vocabulario alemán, desde el año 1492 hasta 1800, hace derivar la palabra *maguey* del taíno *maguey*, *magheih* —agave (Martius).

También se señala *maguel* como voz chilena, designando al cardón o “chahual”, *Fuya coarclata* Lenz.

En la documentación alemana presentada se observa que la grafía más empleada fue *manguey*, conforme se puede observar en *America* de Philip Ziegler (1617), en *West-und Ost Indischer Lustgart* de Gaspar Eus (1618), en *Historia Antipodum oder Neue Welt* de Johann Ludwig Gottfried, mientras en *Die Unbekante Neue Welt* de Arnoldus Montanus se escribe *maguel*.

Aun según Palmer está registrado como *magney* y *mangueis* por Hübner, en 1717, y como *mangue* por Zedler, en 1732.

Los especialistas recientes le atribuyen al nombre *maguey* un origen antillano. Von Martius, por ejemplo, escribe que “es vocablo de la lengua haitiana y probablemente equivalía al nombre primitivo de la *Fourcroya cubensis* Harw.¹¹ Roberto Jaramillo, de la Universidad de Antioquia (Colombia), refiere el nombre como voz haitiana que se lee en Oviedo.¹²

En la propia “Carta de Relación”, enviada por Cortés al emperador Carlos V, se tiene la prueba de que el vocablo *maguey* ya era conocido de otras tierras americanas, las Antillas. Al describir los mercados, señala, entre otras cosas, la “miel de unas plantas, que llaman en las otras, y éstas *magucy*, que es muy mejor que arrope; y de estas plantas hacen azúcar, y vino, que así mismo venden”.¹³

Sin embargo, el informe de Cortés es también muy claro sobre el uso del nombre *maguey* en México.

Hay que tener presente que la palabra *Mayáhuac*, designativo de la diosa del maguey, se deriva, según Lehmann, de *me-yaualli*, “agave agujereado”.¹⁴

res de aguamiel se expresa claramente por los nombres específicos con que los distinguían.

Se debe a Francisco Hernández, autor de la obra *Rerum Medicarum Novae Hispaniae Thesaurus*, publicada en Roma, en el año 1648,¹⁵ la primera catalogación de las especies y variedades de maguey, con sus destacadas aplicaciones medicinales, conforme las designaciones aztecas, en número de catorce, parcialmente identificadas recientemente por Martín del Campo¹⁶ y Ramírez Laguna en “El pulque en el México precortesiano” (1938):

1. *Metl coztli*, *Coztic metl*, *macoztic metl* o *hucimetl*; 2. *Mexcalmetl* (*Agave*, varias especies); 3. *Mexoxochtlil* (o “maguey meco rayado”, *Agave americana* var. *marginata-aurea* Trel.); 4. *Nexmetl*; 5. *Quametl*; 6. *Hoitzitzilmel*; 7. *Tapayaxmetl*; 8. *Acametl*; 9. *Xilometl*; 10. *Tepemexcalli* (*Agave potatorum* Zucc.); 11. *Tlacametl* (*Agave atrovirens* Karw.); 12. *Teometl* (*Agave atrovirens* var. *sigmatophylla* Berger.); 13. *Quetzalichtli*; 14. *Xolometl*.^{*}

Además de estas especies, agrega Martín del Campo el *metometl*, *agave lechuguilla* Torr., y *pitzometl*, *A. marmorata* Roetzl.¹⁷

Las propiedades medicinales de los magueyes son apuntadas por el médico Francisco Hernández, aparentemente a base del conocimiento que tuvo por informes de la tradición indígena y también de su experiencia en el trato con los enfermos.

La aguamiel obtenida del *metl*, en sentido genérico, se señala especialmente como una medicina eficaz en algunas enfermedades,¹⁸ de acuerdo con lo que se observa en el documento indígena mexicano, denominado *Manuscrito Badiano* (Código Barberini, Latin 241, de la Biblioteca del Vaticano; Herbario Azteca de 1552), sobre cuyo contenido nos detendremos oportunamente.

Las propiedades terapéuticas del pulque fueron reconocidas por Clavijero, al considerarlo un licor saludable y útil en muchos casos, como un excelente diurético y una medicina eficaz contra cier-

* Casiano Conzatti (1947), en su *Flora Taxonómica Mexicana*, señala las siguientes especies pulqueras, además de *A. atrovirens* Karw (1864) de los Llanos de Apan: *A. Teometl* Zucc, el maguey de Veracruz; *A. weberi* Cels., Poison (1911), vegetando en San Luis Potosí, Durango y Nuevo León; *A. latissima* Jacobi (1864) de Michoacán; *A. complaviata* Trel. (1914), de Puebla (Durango); *A. gracilispina* Engelm. (1882), en San Luis Potosí; *A. melliflua* Trel., de Monterrey; *A. quotifera* Trel., de Durango; *A. crassispina* Trel., el maguey manso de San Luis Potosí y Durango; y *A. mapisaga*, del Distrito Federal (Tacubaya).¹⁸

tas enfermedades intestinales.²⁰ El uso medicinal de la aguamiel y sus derivados se señala en algunas publicaciones de la literatura científica mexicana; en particular, se tienen las "Notes on magueys and maguey sap or aguamiel, a therapeutic agent of high value" (1911), del médico Charles S. Dolley, un entusiasta del poder curativo del *necutli* y del *tlachique*.²¹

En lo que atañe a la composición química de la savia del maguey, parece haber sido el estudio de la naturaleza de su glúcido predominante, la sacarosa, realizado correctamente por Pontones y Chousal, en 1858, el primer trabajo publicado sobre el asunto, conforme a las investigaciones de Sánchez-Marroquín.

En los "Archives de la Commission scientifique du Mexique" (1864-67) y en las "Comptes rendus" de 1875, se publicaron dos comunicaciones de J. Boussingault sobre el pulque, bajo los títulos respectivamente de "Memoire sur la composition du pulque, boisson fermentée, préparée avec la sève du maguey (*Agave americana*)", y "Noticias interesantes acerca del pulque suministrado por la agave americana".^{22 23} El análisis publicado por Boussingault apunta como ácido predominante el málico; aparentemente correspondiendo al ácido agáxico de los estudios de Lobato²⁴ en 1884, quien encontró un contenido de 9 % de azúcares. Le siguieron los trabajos de Michaud y Tristan, "quienes consideraron que el glúcido en dicho líquido era la *agavosa*, que en la actualidad se ha identificado como sacarosa por Madinaveitia y Orozco,²⁵ independientemente del primero citado".

La aguamiel, como lo comprobó Sánchez-Marroquín, contiene como un substrato natural rico en azúcares, prótidos, sales minerales, vitaminas, y los llamados "factores de crecimiento", las condiciones indispensables al desarrollo de los microorganismos, "aun tratándose de formas que exigen condiciones específicas para crecer, como es el caso de los *Lactobacillus* de la fermentación láctica que también prosperan en el pulque" (Sánchez-Marroquín).

Se comprende, pues, el interés que muy temprano despertó el problema microbiológico del pulque, acompañando las investigaciones sobre la composición del aguamiel y los cambios químicos que ocurren durante las fermentaciones producidas por distintos microorganismos.

Con Leopoldo Río de la Loza,²⁶ en 1864, aparece una tentativa de elucidación microscópica del pulque, aunque sin resultados apreciables. Sin embargo, con Barragán,²⁷ en 1870, se inicia una fase de desarrollo científico en el estudio de la bebida, como la primera contribución al conocimiento de su microbiología, al describirse un *Cryptococcus* que se reconoce como una levadura, conforme señaló Ruiz Oronoz.²⁸

A continuación, se tienen con Gaviño,^{29 30} en 1896, los primeros aislamientos de microorganismos del pulque, incluyendo bacterias y una levadura rosada.

Con Carbajal,^{31 32} en 1901, se efectuaron, al fin, estudios experimentales bien conducidos sobre los microorganismos del pulque, desde el punto de vista zimotécnico, destacándose la descripción del *Saccharomyces cerevisiae agavica silvestre*.

Esta primera fase de las investigaciones micológicas tuvo su punto más alto con los trabajos de Guilliermond,³³ en 1917, en su monografía sobre las levaduras del pulque, en la cual describe con seguridad una especie de *Picchia* y otra de *Saccharomyces*.

En el campo de la bacteriología, se pone de relieve el descubrimiento fundamental del eminente profesor alemán Paul Lindner,^{34 35} del Instituto de Fermentaciones de Berlín, que logró aislar y describir, en 1924, una bacteria que nombró *Termobacterium mobile*, en razón de su gran movilidad, y la cual, como demostró, es uno de los más importantes agentes de la fermentación del pulque, en su primera fase. En 1926, escribió en la *Revista Mexicana de Biología*, núm. 6: "No se habían hecho experiencias, sin embargo, con bacterias de cultivo puro y esta innovación se vino estudiando y ensayando últimamente, notándose, como cosa sorprendente, que existen en la aguamiel unas bacterias que en aguamiel esterilizada producen una fermentación con activa producción de CO₂..."

El *T. mobile*, perteneciente a este grupo, fue posteriormente trasladado por Kluyver y Hoppenbrowers al género *Pseudomonas*, con el nombre específico de *lindneri*,³⁶ según se puede leer en una interesante comunicación hecha en 1932 por el mismo Lindner con el título "Resultados biológicos de un viaje de estudios a Mé-

xico", en la revista *Investigación y Progreso*, en la cual señala su descubrimiento en el jugo, de

una bacteria de fermentación interesantísima, para la cual se presenta una serie de aplicaciones técnicas, pues suministra, prescindiendo de un poco de ácido láctico, una fermentación alcohólica pura sin aceite de "fusel"... El profesor Kluver, de Delft (*Archiv für Mikrobiologie*, 1931, cuaderno 2º), que la ha estudiado a fondo, le dio el nombre de *Pseudomonas lindneri*, mientras que yo la había denominado anteriormente *Termobacterium mobile* a causa de su extraordinaria movilidad y su gran analogía con el muy conocido *Bacterium termo* Ehrenberg... Fermenta la glucosa, fructuosa y sacarosa, pero no la maltosa y galactosa... En el transcurso de dos días puede suministrar hasta un 10 % de alcohol puro en una solución concentrada de azúcar... Por lo tanto, hace competencia a las levaduras más intensas y derrota a todas las bacterias de fermentación conocidas.³⁷

Lindner, llevado por la creencia popular en las virtudes curativas de la aguamiel y del pulque nuevo —principalmente en ciertas enfermedades intestinales, propiedades que fueron señaladas por Clavijero, al considerarlo "una poderosa medicina contra diarrea"—³⁸ creyó, desde el principio, en que pudiesen las bacterias tener una parte importante en tal acción benéfica. Así, no tuvo duda en ensayar el empleo de la *Ps. lindneri* en el tratamiento de disturbios intestinales, llegándose a preparar con ella, en Berlín, una bebida fermentada para fines curativos.³⁹

El comportamiento singular de aquella bacteria, capaz de producir una fermentación alcohólica casi pura, y aun su notable ecología despertaron en el medio científico europeo gran interés, principalmente después de los trabajos de Kluver y Hoppenbrowers,⁴⁰ en 1931, cuya publicación llevaba por título *Ein merkwürdiges Gärungsbakterium, Lindner's Termobakterium mobile*, revelando sus singulares características como agente de fermentación. Se justificaba de este modo la minuciosidad con que Lindner se extendió en la historia del descubrimiento y aislamiento de la misma, en su libro *Mikroskopische und biologische Betriebskontrolle in den Gärungsgewerben*, a tal punto que él mismo confiesa

haberlo hecho así porque creía en el papel que tal bacteria habría de desempeñar en la tecnología e investigación del problema de la fermentación.⁴¹ En realidad, el valor del hallazgo de Lindner bien se expresa por las palabras que Kluver pronunció durante una conferencia en la Universidad de Londres, en el año 1931, con el título *Las actividades químicas de microorganismos*:

Hasta hace poco teníamos que aceptar la circunstancia curiosa de que el proceso de fermentación mejor conocido, el de la fermentación alcohólica ordinaria, solamente era producido por levadura y hongos verdaderos, pero no por bacterias.

Sin embargo, recientemente Lindner llamó la atención hacia el hecho de que una bacteria por él mismo aislada del pulque provoca una fermentación que se asemeja muy estrechamente a una fermentación alcohólica pura.⁴²

El interés por el descubrimiento de Lindner se tradujo en los trabajos subsiguientes a esas investigaciones iniciales de Kluver y Hoppenbrowers. Así es que Tankó Bela,⁴³ en 1932, publicó un estudio sobre el mecanismo de la formación de acetoína por la misma bacteria. Con similar entusiasmo, Schreder, Brunner y Hampe,^{44 45} en 1933, investigaron su capacidad fermentativa, tanto en anaerobiosis como en aerobiosis, y además la formación de ácidos y otros productos de su metabolismo.

Sven Forssman,⁴⁶ el mismo año, hizo investigaciones sobre la transformación de aldehídos superiores en los alcoholes correspondientes, por la acción de la bacteria, y estudió su sistema enzimático a base de su capacidad hidrolítica en sustratos heterosídicos.⁴⁷

Aun el mismo grupo de Schreder hizo, en 1934, dos comunicaciones, respectivamente, sobre el comportamiento de la bacteria en un medio inorgánico que contenía glucosa, y otra sobre el balance metabólico en el mismo medio, tanto en anaerobiosis como en aerobiosis.^{48 49}

En 1936, Cahill presentó un trabajo, con el título *Phytochemical reduction with T. mobile*⁵⁰ acerca de sus experimentos sobre reducciones de aldehídos superiores hacia alcoholes correspondientes, utilizando cultivos de la bacteria.

En México, los trabajos de Lindner tuvieron como consecuencia

las comunicaciones de Morton Gómez,⁵¹ en 1925, sobre el aprovechamiento industrial del maguey, incluyendo microfotografías de las cepas aisladas por el sabio alemán.

En 1928, Zozaya estudió el pulque desde el punto de vista de su valor alimentario, abordando asimismo su aspecto microbiológico, con investigaciones sobre el *Streptococcus corrosus*, en observaciones que no fueron publicadas.⁵²

Fernández Tagle,⁵³ en 1931, en su tesis recepcional *Estudio de las vitaminas y de la fermentación viscosa del pulque*, describe la morfología de algunas especies microbianas y estudia la fermentación viscosa.

Un año más tarde, Sánchez Martínez,⁵⁴ en su *Contribución al estudio bacteriológico de la flora anaeróbica del pulque*, hace un estudio breve de algunos gérmenes por él aislados.

Ese mismo año, Varela⁵⁵ publicó los resultados de sus estudios sobre la bacteriología de la bebida en cuestión, con la descripción e identificación de *Escherichia verkanda*, *E. formica*, *Bacillus esterificans* y, además, otros tres gérmenes.

En 1936, Ruiz Oronoz⁵⁶ inició con la mejor técnica el estudio de las levaduras de la aguamiel y del pulque, publicando inicialmente una nota sobre la población microbiana del pulque. En 1938 ofreció los resultados de sus interesantes investigaciones, en su *Contribución al conocimiento de las levaduras del aguamiel y del pulque*, describiendo el *Saccharomyces carbajali*.⁵⁷

Se inició, entonces, en el Instituto de Biología, en Chapultepec, un estudio coordinado de la citada bebida, tanto en la parte de levaduras, con Ruiz Oronoz, como en la de bacterias, con Nieto y Maecke. En una serie de trabajos publicados, fueron descritos por el primero las cuatro nuevas especies de levaduras: *Picchia barragani*, *Torulopsis hydromelitis*, *T. aquamellis* y *Rhodotorula incarnata*.^{58 59 60 61}

Nieto y Maecke,^{62 63} (1938-1940) por su parte, describieron las dos siguientes especies bacterianas: *Lactobacillus patonii* y *Leuconostoc viscosum*.

En orden cronológico, aparecen los datos publicados por Madinaveitia y Orozco, en 1940 y 1942, como contribuciones químicas al estudio del maguey.^{64 65}

A partir de 1945, se iniciaron en el Laboratorio de Microbiología Experimental de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas las investigaciones orientadas por Sánchez-Marroquín sobre microbiología y bioquímica del pulque.

En 1946, Sánchez-Marroquín y Wild⁶⁶ aislaron e hicieron el estudio bioquímico de un *Lactobacillus* diferente del *L. patonii* descrito por Nieto y Maecke. La nueva especie pareció relacionada taxonómicamente con *Lactobacillus sake* y *L. leichmannii*, y presentaba, sin embargo, ciertas diferencias esenciales.⁶⁷

En 1947, Arciniega⁶⁸ estudió algunas cepas (once) de *Leuconostoc*, aisladas del pulque en el mismo Laboratorio de Microbiología Industrial, consiguiendo demostrar que por sus caracteres bioquímicos se distinguían del *Leuconostoc viscosum* de Nieto y Maecke.

En 1948 se publicaron los primeros resultados de las importantes investigaciones de Guillermo H. Massieu, Jesús Guzmán, René O. Cravioto y José Calvo sobre los aminoácidos contenidos en el pulque (cuadro I).⁶⁹

CUADRO I. Aminoácidos del pulque. (Según Massieu, Guzmán y Cravioto.)

Nitrogeno g/100 ml	Aminoácidos: contenido, en mg/100 ml								
	Lisina	Triptofano	Histidina	Fenilalanina	Leucina	Tirosina	Metionina	Valina	Arginina
0.14	16.2	2.7	4.7	11.2	10.5	6.4	0.7	6.6	10.9

En 1949, Del Río Estrada⁷⁰ publicó los resultados de sus investigaciones sobre ciertos aspectos metabólicos de la cepa de *Saccharomyces carbajali* de Ruiz Oronoz.

A Del Río se debe, además, una interesante revisión de los trabajos científicos relacionados con la aguamiel y el pulque. En un minucioso análisis del problema microbiológico, enumera los microorganismos que se encuentran normalmente en la aguamiel, los

CUADRO 2. Composición de aguamiel, tlachique y pulque.
(Según René O. Cravioto, Guillermo Massieu H., Jesús Guzmán G., José Calvo de la Torre.)
Contenido en 100 g

Nombre vulgar	Procedencia	Humedad g	Centizas g	Extracto etéreo g	Proteínas g	Fibra cruda g	Extracto no nitrogenado g	Calcio mg	Fósforo mg	Hierro mg	Caroteno mg	Tiamina mg	Riboflavina mg	Niacina mg	Ácido ascórbico mg
Aguamiel	Hidalgo	87.8	10	20	0.40	0.00	0.10	0.01	0.50	11.3
Aguamiel	México	94.0	0.4	0.00	0.30	0.00	5.30	20	9	...	0.00	0.02	0.03	0.40	6.7
Pulque	...	97.0	0.44	10	10	0.70	0.00	0.02	0.02	0.80	6.2
Pulque	...	98.3	0.2	0.00	0.37	0.00	1.13	11	6	0.70	0.00	0.02	0.03	0.35	5.1
Tlachique	...	97.3	0.2	0.00	0.20	0.00	2.50	10	5	...	0.00	0.03	0.02	0.15	4.5

cuales corresponden a cerca de 30 especies incluidas dentro de los siguientes géneros: *Bacterium*, *Lactobacillus*, *Leuconostoc*, *Sarcina*, *Pseudomonas*, *Streptococcus*, *Diplobacter*, *Bacillus*, *Hansenia*, *Saccharomyces*, *Picchia*, *Torulopsis*, *Rhodotorula* y *Mycoderma*.⁷¹

En 1949, presentó Sánchez-Marroquín un informe sobre las investigaciones del pulque, deteniéndose en la que se realizó bajo su dirección, principalmente con cepas de *Lactobacillus* y *Leuconostoc*.^{72 73 74}

Larios Carmona,⁷⁵ en 1950, comunica los resultados de sus pesquisas en cepas de *Lactobacillus* del pulque y otras de aplicación industrial, *L. plantarum* y *L. brevis*.

En el campo micológico, el estudio bioquímico del *Saccharomyces carbajali* Oronoz, dirigido por Del Río en 1947, tuvo su complemento en el campo tecnológico con las investigaciones de MacGrégor Loaeza,⁷⁶ en 1950.

A René O. Cravioto, Guillermo Massieu H., Jesús Guzmán G. y José Calvo de la Torre, del Instituto Nacional de Nutriología, se deben, en 1951, importantes datos analíticos sobre la composición de aguamiel, de tlachique y de pulques, incluyendo cuantios de vitaminas (cuadro 2).⁷⁷

De Ita, en 1951, presenta un estudio sobre el comportamiento en conjunto de cepas de *Lactobacillus*, *Leuconostoc* y *Saccharomyces*, todas aisladas del pulque.

Aún en el mismo año, Berger García⁷⁸ ofreció sus conclusiones sobre las observaciones que hizo en desasimilación de glucosa por varias cepas de *Lactobacillus*, aisladas del pulque. Como un nuevo subsidio al conocimiento de la bacteriología del pulque, presentó Esperanza Monroy una tesis recepcional sobre dos bacterias Gram-negativas, una de ellas una *Pseudomonas* que nosotros aislamos de aguamiel de Tlalnepantla, en marzo de 1950.⁷⁹

El mismo año (1951), tuvimos oportunidad de demostrar —después de Lindner— la presencia de *Pseudomonas lindneri* en los tlachiques, y asimismo aislar y estudiar varias cepas de la misma, de aguamiel recolectadas de magueycs, en los alrededores de la ciudad de México,⁸⁰ comprobándose de esta manera que el descubrimiento de tal microorganismo no fue un hallazgo esporádico de aquel admirable investigador.

Según nuestras observaciones personales, la *Ps. lindneri* es un importante agente en la fase inicial de la fermentación de la aguamiel, de conformidad con lo que señaló Lindner, al decir, en 1924,⁸¹ que en los trópicos las levaduras desempeñan un papel ulterior como factor fermentador de las bebidas indígenas, y que sólo aparecen después que las bacterias han preparado el terreno, hecho que fue también comprobado en 1934 por Ruiz Oronoz.⁸²

Como continuación a los estudios anteriores sobre el valor nutritivo del pulque que en ciertas regiones, como el Valle del Mezquital (pueblo Boxaxni), tanta importancia tiene en la alimentación, comunicaron G. Massicu H., O. Aguirre M., y R. O. Cravioto, en 1953, los resultados de sus investigaciones sobre la actividad de la vitamina B₁₂ en la misma bebida. Se encontró un valor promedio de 6.85 ± 1.84 μg por 100 g, cifra que "puede ser un aporte apreciable dadas las grandes cantidades que de esta bebida ingieren ciertos grupos de mexicanos, que no incluyen alimentos de origen animal en su dieta".⁸³

LA "ZYMOMONAS MOBILIS (PSEUDOMONAS LINDNERI)" COMO AGENTE DE CONTROL BIOLÓGICO

Como lo hemos descrito en otra ocasión,^{84 85} el aislamiento de la *Zymomonas mobilis* (*Termobacterium mobile*) hecho en México por Paul Lindner en 1924, le resultó un acontecimiento muy importante, como lo muestra su entusiasmo por las características singulares que presenta el microorganismo, descrito en la *Revista Mexicana de Biología* (1926)⁸⁶ y también en una publicación hoy rara *Gaerungesphinx und Kobold Alkohol* (1928),⁸⁷ donde señala:

El mundo microbiano encierra tantas fuerzas misteriosas que valdría la pena investigarlo más de lo que se ha hecho hasta el presente. Quién, por ejemplo, tendría por factible que hubiéramos de descubrir una bacteria capaz de producir simultáneamente la fermentación alcohólica y la láctea. Yo he aislado tal microorganismo de la aguamiel del *Agave mexicana* tras meses de esfuerzos, y posteriormente, lo he traído a Europa.

Puede verse así que el aislamiento de la *Zymomonas mobilis* fue

resultado de la perseverancia en el trabajo. Lindner, en un principio, la denominó *Termobacterium mobile*, y es un microorganismo de características tan excepcionales que ha justificado plenamente los trabajos que más tarde hicieron con él investigadores tan renombrados como Kluyver, Hoppenbrouwers,⁸⁸ Schreder,⁸⁹ y tantos otros.^{90 91 92}

Lindner fue un investigador muy hábil de la naturaleza del comportamiento ecológico de ciertos microorganismos pertenecientes al género de los lactobacilos, que en Europa sudoriental y en las estepas asiáticas son empleados tradicionalmente por ciertos grupos étnicos para confeccionar leche agria y papas agrias. En dichos grupos existen personas muy saludables y longevas cosa que, según Metchnikoff⁹³ es consecuencia del consumo de la leche agria.

Desde un principio, Lindner admitió que pudiera encontrarse en el trópico una réplica ecológica de los lactobacilos y levaduras que intervienen en la preparación de bebidas del grupo *kwass* (ruso), del yogurt caucásico y de otras capaces de producir el control biológico de la flora bacteriana intestinal, liberándola de los agentes que producen la putrefacción. El interés del investigador puede observarse en la descripción que hace de su afanoso trabajo por aislar una bacteria tan móvil que aparecía en los cultivos de pulque nuevo, vistos al microscopio. Así, en la página 587 de su obra fundamental *Mikroskopische und biologische Betriebskontrolle in den Gaerungsgewerben* puede leerse cómo, a finales de abril de 1924, fue sembrado en el patio del Laboratorio Industrial un maguey de ocho años para que el investigador pudiera disponer fácilmente de 3 a 4 litros diarios de aguamiel fresca. En él, Lindner descubrió la bacteria móvil ("Indiesen Proben fand sicut jetzt haefig ein bewegliches Bakterium") a la que atribuyó papel destacado en la fermentación "natural" del pulque y a la que trató, sin éxito, de aislar utilizando los métodos comunes.

Las dificultades que presentó el comportamiento de la *Zymomonas mobilis* fueron vencidas gracias al esfuerzo de un idealista por resolver un problema que, en la época y en el ambiente que trabajó, era considerado un esfuerzo inútil. Veamos lo que escribió sobre las dificultades de aislar el notable microorganismo:

La observación repetida de que el *Termobacterium mobile*, a pesar de su gran movilidad, no lograba reproducirse en las gotitas de caldo de cultivo —determinar una temperatura óptima era imposible por falta de termostato— me llevó a suponer como causa del fracaso la acción desfavorable del exceso de aire que entraba por la cavidad de la lámina portaobjetos. Para reducir la tensión de oxígeno en las gotitas, las mezclé con un poco de cerveza esterilizada, pero aún rica en bióxido de carbono. La mezcla con las gotitas ya depositadas se realizó fácilmente. Fue entonces que logré el triunfo: pude transferir las gotitas de cultivo en las que había cada vez un número mayor de individuos.

Lindner consideró desde el principio que añadir cerveza pasteurizada hizo que el cultivo se transformara en más anaeróbico y, en consecuencia, más favorable, debido a la gran sensibilidad al oxígeno de la bacteria. No existe, en los trabajos científicos a nuestra disposición, una manifestación clara de Lindner de su intención deliberada de aislar la *Zymomonas* empleando su posible acción contra otros microorganismos, incluyendo necesariamente entre ellos a los patógenos. Pero, en un trabajo titulado "Sobre el combate de la brucelosis en el hombre y los animales" ("Zur Bekämpfung der Bangkrankheit bei Mensch und Tier" *Zeitschrift für Spiritus Industrie* LXII, Núm. 48 338, 1939) puede leerse:

Aunque me encuentre alejado de la profesión médica, quisiera decir algo sobre el tema en la convicción de que el principio que defiendo es justo; esto es, que la fermentación es el medio más sencillo para combatir la putrefacción. El descubrimiento de un agente capaz de producir una fermentación severa nos obliga a utilizarlo y a experimentarlo siempre que sea posible. Tal cosa se ha hecho con frecuencia en los hospitales de Austria en el tratamiento de diversas enfermedades, en especial las intestinales, así como en las supuraciones. Entonces se administra al paciente una suspensión espesa o un líquido nutritivo fermentados con dicho agente.

Convencido de que el *Termobacterium*, TM para abreviar, es totalmente inofensivo, me arriesgué tranquilamente a lo que parecía un suicidio ("habe ich ruhig einen biologischen Selbstmord riskiert") al tomar, en presencia de mis colaboradores, una cucharada de sopa que en realidad era una masa centrifugada de

TM, compuesta por millones de células de TM activas y que no me causó el menor daño. En otra ocasión me curé en pocos días un forúnculo muy infectado, utilizando un tapón de algodón embebido en una solución de sacarina en fermentación provocada por el TM.

Ante las declaraciones de Lindner, después de 1940 se disiparon todas nuestras dudas sobre la importancia del estudio local de la curiosa bacteria —TM— en su región de origen, o sea la Mesa Central de México.

De 1947 a finales de 1949 estudiamos el tema en Brasil, tratando de demostrar lo que había de positivo en el asunto después de los trabajos ya referidos de Lindner y Kolkwitz⁹⁴ (este último había comprobado la presencia del TM en la savia de la palma) y, especialmente, en lo que Roelofsen⁹⁵ publicó en 1935 respecto a haber aislado el fermento que existe en la savia de la *Arenga pinnata* de Java central. Este investigador hace hincapié en el hecho de que los fermentos habían sido encontrados en gran número —junto a algunos lactobacilos— en varias muestras de savia. Los fermentos que aisló fueron identificados más tarde por Kluyver. Roelofsen, por su parte, comprobó que una población abundante de TM y lactobacilos en la savia de arenga experimentaba una sustitución gradual de los segundos por los primeros, lo que daba lugar a una población de *Acetobacter*.

La presencia muy frecuente de *Zymomonas mobilis* en la fermentación espontánea en el Asia tropical, llevó a Roelofsen a considerarla una bacteria cosmopolita y a adoptar la opinión de Lindner sobre la contribución del agente a la fermentación de la chicha peruana y del *sawig*, la cerveza sólida (espesa) de los babilonios y los árabes. Sin embargo, Roelofsen reconoce que, en una muestra de savia de arenga de Dehli, había encontrado sólo bacterias inmóviles, lo que daba paso a "interrogarse en qué circunstancias el proceso de fermentación se inicia mediante la acción de las *Zymomonas*, y en cuáles mediante la acción de las levaduras".

Es digno de señalarse el hecho de que en nuestro primer trabajo sobre el aislamiento del referido microorganismo, a partir de una muestra de aguamiel recogida de un maguey encontrado a orillas de la carretera México-Cuernavaca en agosto de 1951, señalamos

las dificultades que presenta separar la muy móvil bacteria de entre los muchos representantes de una población microbiana característica.

En realidad, de 1947 a 1970, nuestros intentos por comprobar la afirmación de Lindner, Kolkwitz y Roelofsen sobre la universalidad de la *Zymomonas*, no nos hacían compartir sus opiniones, pues el trabajo de laboratorio con muestras obtenidas en fermentaciones naturales de piña (tepache), de marañón (*Anacardium occidentale*) y otras frutas tropicales (incluyendo la fermentación de la caña de azúcar) llevaba siempre a la obtención de bacterias móviles e inmóviles muy distintas en su comportamiento bioquímico de la *Zymomonas mobilis*, aunque en muchas ocasiones tuvimos oportunidad de observar individuos de esta especie, con su típica morfología y su característica movilidad.

Sólo fue posible detectar con frecuencia formas zymomoides muy móviles al estudiar el jugo de caña que venden los comercios de Recife y que se emplea para preparar un fermento tipo guarapo que en el nordeste brasileño se conoce como "caldo picado". En la obtención de este jugo se emplean molinos pequeños y no se tiene cuidado alguno por la asepsia.

Hemos observado que en condiciones no asépticas, la densidad de población microbiana es suficiente para desencadenar en el jugo una fermentación lenta en un periodo menor de 24 horas y a la temperatura ambiente (27.5° C). En este caldo de cultivo, en doce horas es posible comprobar la presencia de formas móviles muy características. El método que empleamos para aislar la bacteria es la técnica conocida como cultivos ascendentes (Medio Schreder-agar a pH 6, 8 -7.0) para el enriquecimiento de las capas más móviles.

En las investigaciones hechas para observar el efecto de la concentración hidrogeniónica en los organismos concurrentes de *Zymomonas mobilis* en el jugo de caña, se hizo evidente que a un valor pH 3.5, sufren aquéllos una inhibición notable de su desarrollo, en tanto que se hace manifiesto un aumento relativo de la población zymomonoides. En consecuencia, se ha empleado en la segunda etapa de enriquecimiento el ya referido medio de Schreder, acidificado a pH 3.5, y utilizándose además subcultivos

sucesivos mediante la técnica del tubo capilar ascendente, que es una simplificación y modificación del método de Giesberger⁹⁹ que se emplea en la separación del *Spirillum* spp. Tal técnica se basa en la utilización selectiva de la migración en microconductos en los cuales el tiempo promedio de percurso por el germen depende de su movilidad.

Las cepas aisladas de jugo de caña que se encuentran en principio de fermentación presentan un comportamiento bioquímico idéntico al de la *Zymomonas mobilis* de origen mexicano, aunque con distinciones en sus características de cultivo y en las fisiológicas: sensibilidad al oxígeno y a las temperaturas cardinales. Estos hechos experimentales nos llevaron a considerar las cepas de Brasil como una variedad que denominamos *Zymomonas mobilis* var. *recifensis*.

Con el aislamiento de *Zymomonas mobilis* en fermentos naturales de jugo de caña en el nordeste brasileño, quedó demostrado lo que afirmaron Lindner, Kolkwitz y Roelofsen: que dicha bacteria es un microorganismo disperso por toda la faja tropical de la tierra aunque, en nuestra opinión, su extraordinaria importancia etnobiológica, que se puede denominar *etnomicrobiológica* se acentúa en la Mesa Central de México, donde destaca su importancia en las etapas iniciales de la elaboración del pulque, en especial del tlachique.

La ecología de la *Zymomonas mobilis* se presenta entonces como algo que merece estudio detenido pues, por sus notables propiedades contra los gérmenes del grupo coli-aerógenos, e incluso contra los hongos filamentosos, sirve para el control eficaz de los microbios patógenos que pudieran intervenir en la fermentación de la aguamiel.

La acción antimicrobiana de la *Zymomonas mobilis* ha sido claramente determinada por nosotros en cepas aisladas de tlachique, en pruebas de laboratorio y en experiencias clínicas durante los últimos veinte años.^{97, 98, 99, 100, 101, 102} Queda así justificada, también, la creencia indígena y popular sobre las propiedades medicinales del tlachique (*Die Heilwirkung der Aguamiel*).

II. EL PULQUE COMO ELEMENTO DE LA CULTURA AZTECA Y SU TRÁNSITO A LA VIDA COLONIAL MEXICANA

Si se quisiera definir al pueblo mexica —en la fase que corresponde a la capa mítica del período de *Huitzilopochtli*— por un elemento de cultura sacado del dominio etnobotánico, había de convenirse en denominarlo una “civilización del maguey”.

Realmente, las mismas fuentes de la historia indígena de México: los viejos códices, obras de experimentados *tlacuilos*,* los mapas de migración que refieren la historia tradicional de las peregrinaciones, las crónicas escritas por los supervivientes de la nobleza antigua y aun los anales que algunos de ellos dictaron en su elegante idioma a diestros escribanos especialmente preparados por maestros tan sabios y perseverantes como Sahagún, todo ese acopio de datos sobre el pasado de aquel pueblo documenta la importancia de los magueyes en su vida. De ahí que el pulque, como el máspreciado de los productos de aquellas plantas, se hubiese constituido desde muy temprano en el centro de un complejo que se podría nombrar “complejo del maguey”.

El licor, el intoxicante ritual, la bebida-medicina, el líquido sacrificial, el vino blanco —leche de Mayáhuel, “la legendaria madre nutricia de los mexicanos” (Lehmann)— el *teómetl*, vino sagrado para los guerreros vencidos que se iban a inmolar, bebida de los valientes y de los sabios, eso fue el *octli* de los aztecas, hasta el desplome de su civilización con la conquista por los soldados de Cortés.

Entonces, con la misma caída del poderío indígena en las tierras de México, perdió el *octli* su antigua condición de preminencia ceremonial, su dignidad de vino de los dioses, para volverse la bebida popular que se denominó “pulque”.

La savia de los magueyes, el *necutli*, que antes se empleaba principalmente en la elaboración de la miel espesa, *necutlatetzaualli*, la miel clara, *yztac necutli*, y la oscura, *tliltica necutli*, se utilizó cada vez más en la fermentación del pulque común, el *yztac octli*.

* *Tlacuilo*, escribano, pintor (Molina).

La industria indígena de miel de maguey, un producto que Cortés señaló, en su segunda carta a Carlos V, como “miel de unas plantas que llaman en las otras, y éstas maguey”,¹⁰³ fue sustituida por la fabricación del azúcar y mieles de la caña advenediza. Los vendedores de miel de maguey, los *necunamécac*, generalmente poseedores de magueyales propios, se transformaron gradualmente en fabricantes y comerciantes de pulque, y así el *octli* de los aztecas, lejos de persistir apenas como una mera reminiscencia de su pasado autónomo, pudo pasar, aunque en condiciones sociales bien distintas, a la vida colonial mexicana, acompañando a través de los siglos la melancólica asimilación del pueblo.

Ciertamente que la supervivencia del pulque al cataclismo de la conquista se debió principalmente a la categoría excepcional que disfrutaban los magueyes entre las demás plantas útiles de los pueblos de la altiplanicie, de quienes recibían designaciones cariñosas y expresivas que solamente prodigaban a las cosas preciosas. Así es que a una de las especies más productivas se le reservaba el nombre reverencial de *tlacómetl*,^a el “señor maguey”, *A. atrovirens* Karw.¹⁰⁴

No menos importante era, sin duda, el *teómetl*, “maguey divino”, *A. atrovirens* var. *sigmatophylla* Berger. Le seguían *iztacómetl*,^b el “maguey blanco”, el *xoxóctic*,^c “maguey verde”, el *tlélmétl*,^d “maguey de fuego”, que correspondía, según Morton,¹⁰⁵ a las especies pulqueras *A. salmiana* Otto, de que se apuntan treinta y ocho variedades que incluyen las actuales denominadas “maguey manso” y “manso fino”.^{e 106}

Los *metl* estaban ligados a la vida de los aztecas como plantas nacionales, a tal punto preciadas como útiles, que destacados observadores de la vida mexicana ensalzaron sus virtudes.

Prescott, en su *Historia de la conquista de México*,¹⁰⁷ después de hablar de la importancia del maíz, así se expresa sobre el maguey:

^a *Tlacaua*, “señor”; *metl*, “maguey”.

^b *iztac*, blanco.

^c *xoxóctic*, cosa verde.

^d *tlétl*, “fuego”.

^e Ruiz Orenoz, Nieto Roaro y Larios Rodríguez señalan como especies pulqueras, entre otras, la *A. americana* y la *A. cochlearis* (Botánica, Ed. Porrúa, México, p. 603, 1950).

Pero la maravilla de la naturaleza era el maguey, cuyas imbricadas pirámides de flores sobresaliendo de entre una espinosa corona formada por las hojas se veían dondequiera que había un palmo de tierra plana. Como ya hemos dicho antes, esas hojas servían para la fabricación del papel: con su zumo se hacía una bebida fermentada llamada *pulque*, de la cual gustan mucho hoy los naturales; con las hojas se fabricaba un tejido impenetrable que servía para los vestidos ordinarios; de sus fibras rígidas y torcidas se sacaba un hilo con el cual se hacían sogas, cuerdas y estofas muy tupidas; con las espinas en que rematan las hojas, formaban agujas y alfileres; y la raíz cocida se usaba como un alimento grato y nutritivo. El maguey era, en suma, para los mexicanos, alimento, bebida, vestido y material para escribir. Seguramente jamás ha reunido la naturaleza en un objeto tan pequeño tantos elementos con que satisfacer lo que exigen la necesidad, la comodidad y la civilización!

La misma opinión compartieron otros estudiosos, como Alfonso Teja Zabre,¹⁰⁸ al escribir que

el maguey producía por sí solo muchas cosas necesarias para la vida de los pobres. Además de servir de vallas para sus campos, el tronco se empleaba en lugar de vigas en los techos de las casas, y las hojas como tejas. De ellas sacaban papel, hilo, agujas, vestidos, calzado y cuerdas; y de su jugo hacían vino, miel, azúcar y vinagre. De las partes más gruesas de las hojas, confeccionaban determinado alimento. Por último, servía como medicina para varias enfermedades.

Había especies no pulqueras que proveían fibra, papel y hasta alimento, pero solamente las que suministraban el *necutli* tuvieron los honores de la veneración bien expresa tanto en los nombres que se les daban como aun en el sitio que tenían en el panteón nahua, como por ejemplo, la diosa Mayáhuel, aquella que en cierta ocasión llegó a sustituir a *Chalchihuitlicue* "La-del-Manto-Enjoyado", la vieja diosa del agua.

Con el maguey pulquero, capaz de ofrecer la bebida ritual, se relacionaba una gran multitud de dioses, correspondientes a la numerosa familia de los *centzontotochtin*, los "cuatrocientos conjos", "los muchos dioses del pulque".

La historia misma del encuentro del maguey pulquero, del descubrimiento de la bebida, con el agujereamiento de la planta, obtención del *necutli*, y el arte de hacer el *octli*, todo está lleno del encanto de los mitos y de lo incierto de las leyendas. Una de éstas es la de la bella *Xóchitl*, la más conocida —la histórica—, que nos llegó con la tradición indígena, en relato de Alva Ixtliúxóchtli sobre los toltecas, pueblo admirable cuyas "costumbres y hazañas están envueltas en el misterio" (Vaillant).¹⁰⁹

Se dice que bajo el reinado de *Tecpancaltzin* (990-1042 d. c.), un noble tolteca de nombre *Papantzin* descubrió la manera de obtener la aguamiel y sus derivados regalando al monarca, en compañía de su hija —la bella *Xóchitl*—, un jarro de "miel prieta de maguey".^{110 111}

Tecpancaltzin se enamoró perdidamente de la doncella y la hizo suya. De sus amores resultó un hijo que llamó *Meconetzin*,* que presentó las señales físicas correspondientes a la profecía del astrólogo *Hueman* sobre la época de la destrucción del reino de Tula, es decir, el derrumbe de la civilización tolteca.

En la historia legendaria de los mexicanos, el descubrimiento de la aguamiel y del pulque se presenta también ligado a un interesante enredo mitológico, en el cual sobresale Mayáhuel, personaje singular, quien en un principio fue humano, "divinizado más tarde, pero que, una vez divinizado, fue abstraído hasta llegar a constituir un símbolo, el del maguey precisamente" (Martín del Campo).

Mayáhuel, la mujer que se volvió diosa, la primera, según la *Historia* de Sahagún, que supo agujerear los magueyes y sacar la aguamiel, aparece en la leyenda como perteneciente a los *anahuacmixteca*, "los que descubrieron las buenas plantas del maguey" (Sahagún). Pero quien encontró los vástagos y las raíces de las hierbas con las cuales se hace el *octli* se llamaba *Patécatl*, el descubridor del *ocpatli*, la medicina del pulque.

Otros personajes, también pertenecientes al rango de héroes deificados, intervinieron en el perfeccionamiento de la bebida. Fueron *Tepoztécatl*, *Quatlapanqui*, *Tlilhua*, *Papáztac* y *Tzocaca*, que "inventaron la manera de hacer el pulque en el monte llamado

* *Meconetzin*, *mell*, maguey; *cónell*, "muchacho"; *tzin*, sufijo reverencial.

Chichinauhya; y porque el dicho *octli* hace espuma, también llamaron al monte *Popozonaltépetl* [Monte de Espuma]" (Sahagún).

Rafael Martín del Campo,¹¹² en su estudio sobre el pulque en el México precortesiano, señala el hecho de que la leyenda de la noble *Xóchitl* "está, sin embargo, en contra del relato que se hace de la llegada de los emigrantes de *Tamoanchan* a la tierra de los gigantes o *quiname* (otomíes), y de su conquista", según el siguiente informe recogido por Chavero: "En las riberas del Atoyac encontraron gigantes que como brutos vivían desnudos y sueltos y desgreñado el cabello; comiendo carne cruda de aves y fieras y frutas y hierbas silvestres; cazando las aves con flechas y las fieras con gruesas porras de ramas que desgajaban de los árboles. Eran crueles y soberbios y muy dados a la embriaguez, pues sabían sacar de la planta del maguey el jugo del pulque."

En otros pasajes de la historia tradicional mexicana —según señalan autores de noble ascendencia indígena, como Tezozómoc y Chimalpáin, además de Ixtlilxóchitl, o el Códice Chimalpopoca— aparece el pulque siempre con el relieve que se había de asignar a un intoxicante ritual o a un licor de gran eficacia. La importancia del maguey y del pulque, análoga en la vida de los mexica y de otros pueblos habitantes del área geográfica de los magueyes, se puede estimar por sus representaciones en los viejos códices figurativos, los cuales, como tendremos ocasión de señalar, son los documentos más adecuados y legítimos para hacer tal investigación.

El descubrimiento del *necutli* representó para las tribus nahuas, en las peregrinaciones registradas en sus manuscritos, un hecho de noble valía: el hallazgo de un líquido mitigador a la vez de la sed y del hambre. Tuvo para ellos la magnitud de un suceso salvador, pues cada maguey pulquero se presentó como una fuente hídrica que se les ofreció en ciertas tierras áridas que hubieron de recorrer.

Aunque las condiciones climáticas del México prehispánico eran diferentes de las de ahora, y evidentemente más benignas, es de considerarse la acción diversificadora de su excepcional sistema orográfico como creador de microclimas, y no hay por qué excluir la posibilidad de que, en épocas pretéritas, existieran regiones secas semejantes a las de hoy en las llanuras del norte y del centro.

Además, la importancia de las plantas con propiedades mitigadoras de la sed no se limitó a las regiones áridas. Del suplicio de la sed no están libres ni los viajeros que se aventuran por las tierras altas de la propia cuenca amazónica, porque en ellas, según informa Le Cointe,¹¹³ "los ríos de media importancia no pasan, en la estación seca, de simples regatos que abren camino en medio de la arena y de las piedras de su cauce, y no quedan de los pequeños arroyos, *oigarapé*, sino raros pozos de agua sucia, muchas veces salobre, cuando no desaparecen totalmente en extensas regiones. El régimen torrencial del mayor número de los pequeños ríos amazónicos y la rareza de manantiales permanentes son una realidad inesperada, derivada de condiciones geológicas inadecuadas a la retención de las aguas pluviales". El descubrimiento de vegetales proveedores de savia mitigadora fue, pues, un problema para el hombre amazónico, y esto mismo ocurrió en las regiones forestales del altiplano central brasileño. La faja a la orilla derecha del Tapajós, por ejemplo, llega a tornarse tan seca en el verano, que al atravesarla los viajeros emplean muchas veces el agua contenida en lianas llamadas *cipó-de-caçador*^{114 115} o *muiraqueteca*, probablemente correspondientes a las especies *Dolioscarpus rolandri* (*Dilleniaceae*) y *Gnetum nodiflorum*.¹¹⁶ Refiere Fritz Krause que, en la exploración del río Tapirapé, atravesó un extenso territorio de selva tupida y desprovista de agua, utilizando en aquella sazón el líquido que sus guías indígenas sacaban de unos bejucos.¹¹⁷ Informe semejante se encuentra en un relato titulado *Viajem ao Sertão em o Bispado de Gram-Pará*, del benedictino Fray João de São José, en 1762.¹¹⁸ De la misma manera observaron Keller y Crevaux, entre los *ruquio* del Oyapoque, el uso de una papilionácea de nombre *Robinia nico*, como planta mitigadora de la sed.¹¹⁹

Los mexicanos poseían en su historia tradicional —tal como fue escrita por los sabios aztecas a raíz de la conquista— un pasaje que habla de lo mucho que padecieron en cierto lugar de las estepas, un lugar entre montañas y peñas, donde se quedaron sin qué comer ni qué beber.¹²⁰ Así fue en los tiempos antiguos, pero aún en los primeros tiempos de la conquista, es decir, en la época de las batallas por la conquista de *Tenochtitlan*, se relata lo que en

cierta oportunidad sufrieron por falta de agua los soldados de Cortés y los propios indígenas acompañantes. Así lo cuenta Bernal Díaz del Castillo,¹²¹ al describir el regreso del ejército de la campaña de Cuernavaca y su marcha a Xochimilco, en el capítulo CXXVII de su *Historia*:

Pues como caminamos para Suchimilco, que es una gran ciudad, y toda la más de ella están fundadas las casas en la laguna de agua dulce, y estaba de México obra de dos leguas y media, yendo por nuestro camino con gran concierto y ordenanza, fuimos por unos pinares, y no había agua en todo el camino; y como íbamos con nuestras armas a cuestas y era ya tarde y hacía gran sol, aquejábanos mucho la sed. . .

Como Cortés así vio todo nuestro ejército cansado, y los amigos tlascaltecas se desmayaron, y se murió uno de ellos de sed y un soldado de los nuestros, acordó Cortés parar a la sombra de unos pinares, y mandó a seis de a caballo que fuesen adelante camino de Suchimilco y que viesan qué tanto de allí había población o estancias.

La utilización de plantas mitigadoras de la sed fue también en aquella ocasión el recurso heroico hasta encontrar agua, pues "con la sed y hambre que traían, comían unos como cardos" (Bernal Díaz del Castillo).

En los tiempos actuales, "es el pulque la bebida fundamental de los habitantes de enormes extensiones de terrenos desprovistos de aguas potables, y claro que es con ventaja preferible a las aguas contaminadas" (Martín del Campo, *op. cit.*, 12).

El *metl* fue, además, la nueva fuente de un placer muy apreciado y muy procurado: la dulzura de su savia, la virtud perfecta del sabor fino, bien definido en el *ánna-rása* * sánscrito, el alimento-bebida, pero en el sentido de aquello que confiere un "sabor fino al alimento" (Lanman).

Así fue el *necutli*, desde su origen, una bebida que alimenta y

* *Anna-rasa* se traduce por "alimento y bebida", *Anna*, alimento, *rása*, savia, líquido, agua, la esencia, la flor (el aroma de un líquido, el sabor, el placer, aquello que a uno le sabe bien); jarabe de frutas; la mejor o la más fina o la más fuerte parte de una cosa. El propio verbo *ras* se traduce por "gustar", "sentir". Varios son los derivados con significación relacionada al gusto, al sabor, a ejemplo de *rasavant*, que quiere decir sabroso". 123 124 125

da placer, la savia dulce que sabe bien, igual que el *rása* de la literatura sánscrita, en su significado fundamental. De ahí que el *necutli* se elevara pronto a la categoría de un regalo divino, conforme se demuestra en las creaciones mitológicas que llenaron las leyendas de su descubrimiento y, asimismo, el destacado papel del maguey y de su diosa en el mundo teológico de los nahuas.

La elevada posición del *necutli* como producto precioso se manifiesta en el propio procedimiento de su obtención, que exige perfecto conocimiento de las condiciones más adecuadas para llegar a un buen resultado. La aguamiel no fue, pues, un producto que se ofreciese sin esfuerzo, como una dádiva fácil de la naturaleza. Al contrario, el dominio de la técnica de su extracción fue ciertamente conseguido a través de una larga experiencia, conforme se puede concluir del estudio del viejo método empleado.

Según la descripción detallada de José Ignacio Bartolache en 1772,¹²² el maguey solamente alcanza el grado de desarrollo adecuado para la succión de la savia a la edad de 4 a 6 años. La época cierta de prepararlo para la extracción es cuando las pencas están bastante abiertas y toda la planta bien nutrida. Hacen, entonces, una incisión lateral en el *meyóllotl* (*metl*, maguey; *yollotli*, corazón), cerca de la base, y lo perforan, picoteándolo bien. Déjanlo, en seguida, durante 3 o 4 mescs, hasta cuando empiezan la operación llamada de "raspar". Para eso, los *tlachiqueros* sacan los residuos dejados en la primera preparación y raspan con cucharas especiales, *iztetl*, "uñas". La cavidad limpia y recién herida comienza entonces a manar la savia sacarina, el *neutli*, o aguamiel. La primera savia que fluye después de la picada y raspa es escasa y de mala calidad.¹²⁶

Se ve, pues, que las operaciones utilizadas para la obtención de la aguamiel exigen cuidados y conocimientos especiales, los cuales, aunque puedan haber resultado de observaciones esporádicas en un principio —como el agujereamiento del *meyóllotl* por los roedores, hecho aún hoy conocido de los *tlachiqueros*, según lo refiere José Segura—,¹²⁷ fueron ejecutadas activamente cuando el sabor de la aguamiel y las virtudes a ellas atribuidas así lo justificaron.

El dulce *neutli*, que contiene hasta un 10 % de azúcares,^{128 129} fermentó espontáneamente en las propias cavidades hechas en el

magüey dando nacimiento al *octli* antiguo, el cual tenía muy probablemente las características de un *tlachique* agrídulce. Hacía falta el *inoculum* que condujera la fermentación más adelante, obra de otros inventores, según la ya referida leyenda señalada por Sahagún, al tratar de los *anahuacmixteca*. Por ella se sabe que hubo en la elaboración del pulque el problema de su "fortificación", cabiendo al personaje de nombre *Patécatl* el hallazgo de aquellas raíces que se llamaron *ocpatli*,* las cuales se echaban a la aguamiel para que fermentase bien y se volviese fuerte. El uso de tales raíces fue conocido de Clavijero,¹³⁰ según este informe sobre el *octli*:

El vino más común y el mejor de los mexicanos es el del magüey, que ellos llaman *octli*, y los españoles *pulque*. Hácese del modo siguiente: cuando el magüey llega a cierto tamaño y madurez, le cortan el tallo, o por mejor decir, las hojas tiernas de que sale el tallo, que están en el centro de la planta y dejan allí una cavidad proporcionada. Raspan después la superficie interior de las hojas gruesas que circundan aquella cavidad, y de ella sacan un jugo dulce...

Sacan el jugo de la cavidad con una caña, o más bien con una calabaza larga y estrecha, y después lo ponen en una vasija hasta que fermenta, lo cual sucede antes de las veinticuatro horas. Para facilitar la fermentación y dar más fuerza a la bebida, le ponen una yerba que llaman *ocpatli*, o remedio del vino.

Aunque el *ocpatli* corresponda exactamente al *Würze* alemán, como condimento o salsa capaz de sazonar los alimentos y las bebidas, su empleo indígena, según la noticia de Clavijero, se identifica también con el del *inoculum*, capaz de "facilitar la fermentación", dar más fuerza a la bebida.

Verdad es que la adición de hierbas sazonantes a las bebidas europeas primitivas, el vino y los fermentados precursores de la cerveza, tuvo por finalidad reforzar sus propiedades. El ejemplo más legítimo se presenta en un documento de 1575, citado por Arnold,¹³¹ referente al romero silvestre, el *Porst*, el *Ledum palustre* L. (*Rhododendroideæ*) de los pantanos del norte de Europa, el cual fue muy usado en la elaboración de la *Gruitbier* antigua,

* *ocpatli*: *octli*, pulque; *patli*, medicina.

especialmente de la *Rosmarinbier*. En la citada fuente se dice: "De la hierba romero se prepara una cerveza noble, que a todas las demás aventaja en color, sabor y fuerza..."*

Una acción semejante posee *Gale belgica* (*Myrica Gale*), el *Gagel* de las viejas fórmulas de cerveza, como la de Conrad von Megenberg, en el siglo xiv, señalada por Maurizio (*loc. cit.*).

Es muy grande el número de plantas utilizadas como aderezo de las bebidas antiguas del Viejo Mundo. Puede decirse que abarcan varias especies vegetales que poseen destacadas propiedades organolépticas, como las del género *Citrus*, la *Mentha piperita* L., y otras.

Además, son frecuentes los casos en que la adición de un determinado vegetal no significa meramente un medio de mejoramiento de la sapidéz de la bebida. Muchas de las especies empleadas, escribe Maurizio, compusieron brebajes destinados con fines específicos, como licores estupefacientes de empleo mágico-religioso. Son de este grupo las especies de *Datura*, de *Hyoscyamus*, de *Atropa*, de *Mandrágora*, y de otras.

Vale, pues, admitir que la historia del pulque se desarrolló por caminos idénticos a los del hidromiel y de la cerveza.

Antes del descubrimiento del *ocpatli* —considerándose el doble papel que le atribuyó Clavijero— era el pulque una bebida que acaso no se distinguía mucho del viejo hidromiel, obtenido de la dilución de la miel de abejas. Aun hubo una fase en que las dos bebidas se confundieron muy probablemente en una misma designación, la muy antigua *quauhnecutli*, miel de árbol, la fluida miel de las abejas americanas.

Al pulque le faltó, en el principio, el vaso propio que lo contuviese: el bello *octecómatl*. Es lo que se infiere de la literatura indígena: la recolección del pulque hecha por *Tezcatlipoca*, *Ilhuitécatl* y *Toltécatl*, para llevarlo a Quetzalcóatl, en la leyenda del códice Chimalpopoca, conforme viene escrito en el texto original:

can nahuithuitl yn conoctlalique
nimun concentenque yehuantin quinextique
yn quauhnecontototin yehuatl ynic cōcentenque octli,

* "Von Rosmarin Kraut richtet man ein edel Bier zur, dasz die andern alle an Farbe, Geschmack und Kraft übertrifft..."

o sea, según las traducciones independientes de Walter Lehmann (1938)¹³² y Feliciano Velázquez (1945):¹³³

en sólo cuatro días compusieron * pulque
y luego lo recogieron; ellos hicieron aparecer **
cantarillos para miel de abeja en los
cuales recogieron el pulque.

Ya Lehmann había llamado la atención hacia el hecho notable de que aquí aún se designasen los vasos para pulque como vasos para "miel de árbol" (miel de abeja) —*quauh-nec(ù)-tli*.

Se presenta, de este modo, en la leyenda de Quetzalcóatl una clara conexión entre el pulque primitivo y el viejo hidromel, a juzgar por la designación que el informante empleó para definir los cantarillos usados por aquellos que se concertaron para provocar la ruina de Tula.

El *quahnecomitli* y el *quahnecontontli* fueron los precursores del *octecómatl*, y definen dos épocas: la del primitivo *aoctli*, el hidromel, y el *huitztli*, pulque-nuevo.

Tal hecho indica relación con el hidromel de los mayas,† hasta hoy usado en Yucatán, el cual, a semejanza del pulque de Mayá-huel y Patécatl, se fortifica con una planta de nombre *bal-ché*, *Lonchocarpus longistylus* Pittier. El *bal-ché*, informa Barrera Vásquez,¹³⁷ es el nombre maya peninsular del árbol de cuya corteza se hacía —y continúa haciéndose— la bebida que lleva el mismo nombre, la cual, a diferencia del pulque de la altiplanicie mexi-

* Hemos preferido la traducción de Velázquez, al entender *conoclatique* por "compusieron pulque". Lehmann lo interpretó como "sie setzten den Agavesaft an"— juntaron (recogieron) la agnamiel (savia de maguey). En realidad, se tiene: *oc-tilalia* = "componer pulque".

** Lehmann tradujo *quinextique* por *sie erfanden* (ellos inventaron), mientras Velázquez lo comprendió como "ellos descubrieron". El verbo *nextia* significa, según Biondelli,¹³⁴ ostendo, declaro, manifiesto, mientras conforme a Molina,¹³⁵ es "descubrir o manifestar algo". De la misma manera, Schoembs (1949),¹³⁶ basado en las mejores fuentes, indica para *nexitia* (*nexitia.te.tla*) = *erscheinen machen* (hacer aparecer), *zeigen* (mostrar).

Wigberto Jiménez Moreno, en su clase de náhuatl (verano de 1951, UNAM), también tradujo *nextia* por "mostrar" (hacer aparecer), en consonancia con los tres últimos autores referidos. Creemos, pues, que la traducción más adecuada al texto es la que hemos ofrecido.

† Según Soto Hall,¹³⁸ "la bebida embriagante usada por los mayas de Yucatán era la que hoy se llama *pitarrilla*, que se prepara con la corteza de una planta denominada *balché*, poniéndola a remojar en agua fría y miel, dejándola que fermente".

cana, no tiene ahora usos profanos. "El vino se prepara haciendo fermentar la corteza, previamente secada al sol, en miel de abejas nativas —*Melipona*— y agua. La elaboración es siempre hecha por el *Ah Men* y nunca por profanos; sólo usa de la miel de la melipona y de agua 'virgen' (Suhuy),* recogida de cenotes secretos." Entre las menciones antiguas del *bal-ché*, Barrera Vásquez y Silvia Rendón citan las relaciones de Yucatán y de Valladolid, escritas en 1579. Landa dice: "Para estos sacrificios y sus areitos, usaban beber y emborracharse con un vino que ellos hacían de una corteza de un árbol que llaman *balché* y miel de agua." **

Como el pulque en el pasado, también el *bal-ché* fue y sigue siendo una bebida ceremonial, usada en los ritos agrícolas, en aspersiones "en la tierra hacia los cuatro puntos cardinales; para purificar, dándosele a beber por el pico, a las aves que se sacrifican y para libarlo como parte final de las ceremonias" (Barrera Vásquez).

La importancia de la corteza del *bal-ché* en la elaboración del hidromel maya se demuestra claramente por la expresión *Ah Mol Box* —Los juntadores-de-cortezas-para-preparar-el-vino-ceremonial— referida en la

* Agua virgen es para el maya la que no ha sido vista por la mujer.

** Hay que hacer notar el importante hecho, apuntado por el mismo Barrera Vásquez y por Silvia Rendón, de que el *bal-ché* es usado todavía por los lacandones de Chiapas.



FIG. 1. Tro-cortesiano cxi

profecía de Un Katun 5 Ahau, y la cual, conforme a las noticias de Barrera Vásquez, se usa aún en nuestros días por los brujos del cultivo agrícola, bajo la forma *molboxol* como palabra sagrada.

En el códice maya *Tro-cortesiano** (Códice de Madrid), en la sección correspondiente a las páginas 103-12, dedicadas a la agricultura, solamente en una de ellas, la penúltima, parece figurarse el acto de preparación del hidromel. Se trata de las dos primeras escenas, en la parte superior de la misma página, donde dos divinidades —una de ellas, la *B*— remueven “con una paleta



FIG. 2. Dresden 48

un trozo de panal, formado por signos *cabán* (abeja) *cauac* (miel), quizá para preparar la bebida ritual” (Villacorta).¹³⁹ (Fig. 1.)

La figuración más clara de una bebida fermentada —*balché* u *oc-tli*— aparece en la página 48 del códice maya conservado en la biblioteca de Dresden, Alemania. (Fig. 2.)

Una divinidad que según Lizardi Ramos** es probablemente el dios de la tierra, tal vez del *Uayeb*, lleva en la cabeza el signo *tun*, y “está sentada sobre un

taburete, llevando en la mano la copa de espumante pulque, o de alguna otra bebida fermentada” (Villacorta).¹⁴¹

* El códice *Tro-cortesiano* es el más largo de los manuscritos figurativos mayas conocidos. Se compone de dos partes que fueron consideradas como documentos distintos: el *Troano* y el *Cortesiano*. Según Villacorta,¹⁴⁰ este documento maya no presenta los grandes cálculos astronómicos, ni de tiempo, que se desarrollan en el *Dresdensis*, ni el *Ahau Katun* del *Perciano*. Su contenido se compone de escenas de la vida religiosa y civil, sacrificios propiciatorios, trabajos de agricultura, apicultura, cacería, cerámica, etc.

** Comunicación personal.

La importancia del *bal-ché* en la tradición maya es demostrada claramente en el “Libro de los libros de Chilam Balam”, en más de una oportunidad. En la profecía de *Un Katun 5 Ahau*, hay una referencia a los recolectores de corteza, los *Ah Mol Box*, ya mencionados.¹⁴² Pero es principalmente en el documento denominado “El Lenguaje de *Zuyua* y su significado” (Parte II), donde se presenta al *bal-ché* como bebida ritual, y asimismo se manifiesta de la manera más categórica que la corteza del *Loncho-carpus* era considerada como un verdadero fermento:

Hijo mío, tráeme la preciosa sangre de tu hija, su cabeza y sus entrañas, sus fémures y sus brazos que te dije encerraras en la olla nueva y la taparas, y tráeme también el precioso banco de tu hija, enséñamelo, tengo deseos de mirar todo eso; hace tiempo te lo di, cuando ante mí gemiste, cuando ante mí estalló tu llanto. ¡Así ha de ser, oh padre!, vendré a traerte las antenas de *Ah Bol*, Abeja-montesa-melera-sin-aguijón, para que se ahuyente.

La preciosa sangre de su hija que se le pide es el *Balché*, Vino-ceremonial-de-miel; las entrañas de su hija son las bolsitas de miel de la colmena, y la cabeza de su hija es la olla nueva en que se fermenta el *Balché*, Vino-ceremonial-de-miel. El precioso banco de su hija que se le pide es la piedra fina llamada *Couoh*, de la miel ámbar. Y cuando de las orejas o antenas de *Ah Bol*, Abeja-montesa-melera-sin-aguijón, se habla, es dar el fermento del *Balché*, Vino-ceremonial-de-miel, y el fémur de la hija son las cortezas del árbol *balché* que sirven para fermentar el vino *balché*, y los brazos de la hija, las ramas del árbol *balché* y cuando se le dijo que había llorado, menciona la embriaguez que le viene, cuando se contorsiona y murmura reverencias “como corresponde a los grandes señores”.¹⁴³

Así se ve que las cortezas del árbol *balché*, que sirven para fermentar el vino *balché*, son el equivalente maya del *ocpatli* no identificado de los aztecas, las “rrayses quellos echavan en el vino porque sin estas rrayses no se podían emborrachar, aunque más bebiesen”, después del descubrimiento de *Patécatl*, quien “dio el arte de hacer el vino”.¹⁴⁴

Se podrá admitir que el *ocpatli*, en su significado de componen-

te sazonzante de bebidas fermentadas, se anticipó al *oclli*, y muy probablemente haya sido uno de los constituyentes del viejo *aoctli*, el hidromel de los nahuas.

Bebidas del mismo género del *bal-ché*, es decir, hidromeles fortificados por productos de origen vegetal (cortezas, hojas o raíces), fueron o son usadas por otros pueblos. El hidromel mezclado a jugo de frutas fue señalado por Roulox Baro,¹⁴⁶ en 1647, como usado por los *tapuia* (*kariri*) del jefe Janduí, los cuales vivían de pura recolección en la región árida del nordeste del Brasil. En la misma familia *kariri* se puede enseñar, como muy semejante al *bal-ché*, la *veuéka* de los chucurú, remanentes de aquel grupo, ubicados en la sierra de Orobá, en el Estado de Pernambuco (Brasil). La *veuéka* se compone de un hidromel de *Melipona* o *Trigona*, al que se le agregan raíces de un árbol de nombre *Jurema*, *Mimosa hostilis* Benth, o las cortezas balsámicas del árbol llamado *cabraiba*, siempre con la finalidad de apresurar la fermentación, además de impartir a la bebida la aromatización deseada.

Entre los indígenas sudamericanos se encuentra con frecuencia el uso del hidromel puro o elaborado según la técnica del *bal-ché* maya. Al primer grupo pertenece el *kiki* de los *kaingang* de San Pedro (Misiones), igual que el de los *tapuia* del nordeste brasileño (Barlaeus), o de los *kaigua*, de los *gualachi*, pueblos incluidos en la familia *Ge*.*

El *mong-ma* de los *awéikoma* es un hidromel fortificado por dos plantas, una de ellas una palma, conforme a las investigaciones de Métraux.¹⁴⁶ De la misma manera, los *abipon*¹⁴⁷ del Chaco, según las noticias originales de los jesuitas Martín Dobrizhoffer, Domingo Muriel y otros, empleaban un hidromel sazonzado con frutos de algarroba (*Prosopis*).

Puede decirse que el empleo de sustancias aromatizantes y condimentantes del hidromel, o aun de las acreditadas como capaces de acelerar su lento proceso de fermentación, fue un hecho muy

* Entre los pueblos tupís, aruaques y caribes del continente, el uso del hidromel como bebida fermentada no es muy frecuente. Los *pareci* (aruaques) estudiados por Roquette Pinto, aunque admirables apicultores, usan la miel de *Trigona jati*¹⁴⁸ mezclada con agua, pero sin dejarla fermentar. Prefieren el *oloniti*, la cerveza de maíz y el vino de piña. Sin embargo, los *guarayo* (*tupís*) de Mato Grosso (Brasil) preparan un hidromel en sus fiestas nacionales.¹⁴⁹

general entre los pueblos que tuvieron tal bebida como licor favorito.

El hidromel fortificado o aromatizado es también muy frecuente en algunas regiones de África, desde el ejemplo más destacado del antiguo Egipto con el fermentado de jugo de uva y miel (*Hartmann apud Maurizio*) hasta la primitiva aguamiel de los bosquimanos.¹⁵⁰

Los abisinios poseen un hidromel, que llaman *Woina Tetch* o simplemente *Tetch*, aderezado con hojas secas de *Rhamnus pauciflorus*, o *Rh. prinoides*, mientras el pueblo *masai* emplea como condimento y acelerador de la fermentación la raíz de *Aloe* y trozos de frutos de *Kigelia aethiopica*.¹⁵¹ Según Merker (*Die Masai*, Berlín, 1904), citado por Maurizio (*op. cit.*, p. 46), tienen la costumbre de echar en la bebida las hojas de cierto arbusto que llaman *olgonjet*, con la finalidad de impedir su acetificación.

La historia del hidromel europeo también presenta el mismo desarrollo que hemos señalado, es decir, progresó del fermentado sencillo de las diluciones de miel de abejas hacia los sazonzados, "fortificados" por productos vegetales, inclusive el propio lúpulo, hasta las mezclas con otras bebidas o jugos vegetales, a los que bien podríamos llamar hidromeles "curados",* usando la expresión mexicana.

Los puros hidromeles originales corresponden al *medu* anglosajón, el *mead* inglés, el *med* ruso, el *miód* polonés, el *medos* de los hunos, el *Met* alemán, en conexión indudable con el máhdu sánscrito, que se entiende por dulzura, miel de abejas, bebida dulce, aguamiel y *soma*, en analogía al *necutli* (de *necutli*, miel de abejas) que hasta hoy es la designación popular mexicana para el pulque.

Los hidromeles europeos "fortificados" y sus derivados —mezclas las más variadas— corresponden tanto al *oclli* que se fermentó con el *ocpatli* como al *bal-ché*, y aun a los actuales pulques "curados". Se tiene que admitir, además, que la práctica de la "fortificación" fue no solamente una técnica de mejoramiento del sabor de las bebidas fermentadas sino también la etapa inicial de las

* En México, los llamados "pulques curados", son pulques mezclados a ciertos productos vegetales (jugos de frutos, cereales, etc.) que los hacen más sustanciales y ricos. Cabe recordar que *ocpatli* significa "medicina del pulque".

tentativas primitivas de activación y conducción del proceso. Puede decirse que el *ocpatli* y el *bal-ché* tuvieron el significado, aunque mágico, de *inoculum*. El *ocpatli* era, como bien lo definió Alfonso Caso, la medicina mágica del *octli*.*

Así acaeció con las bebidas que se llamaron en Europa *miel au verjus* (hidromel compuesto con jugo de uvas inmaduras), *potus dulcissimus* (hidromel condimentado) de los frailes de Cluny, y toda esta serie de la tradición alemana: *Biermet*, *Mostmet*, *Weinmet*, *Hopfenmet*, *Hinbeermet*, *Malvasiermet* y *Rosinmet*, o sean los hidromeles "curados" con cerveza, mosto de uva, vino, lúpulo, *Rubus idæus*, uvas malvasier y pasa.

De la misma manera, el *mahdu* de la India se presenta tanto en el *Hitopadeça* como en la literatura más reciente, con el significado de vino, a ejemplo de lo que se verifica en los manuscritos *Brhat-Kathā-Çlokasamgraha*, del siglo XII, traducidos por Félix Lacôte. En el capítulo XIII, que lleva por título "La conquista de Vegávatī II (Vegávatī Revelada) I. (4-16)", la bebida que la joven esposa ofrece al marido es el *mádhū*, pero en el texto queda bien clara su naturaleza de vino excelente.¹⁵²

* Comunicación personal.

III. EL PULQUE Y LAS BEBIDAS DEL GRUPO SOMA-HAOMA

En su *Geschichte der gegorenen Getränke*, destaca Maurizio la semejanza entre el *kwass** y las bebidas débilmente alcohólicas de los trópicos, como el *cachiri*,** la chicha andina, el *paiwari**** nuevo, el *pombé***** reciente, nuevo, el *guarapo* y, de acuerdo con Lindner, el *soma* de la India.

* *Kwass* es una bebida muy común en Rusia. Se prepara mezclando partes iguales de malta de cebada, malta y harina de centeno, a lo que se añade agua hirviendo, se agita y se deja reposar. Se inocula en seguida, con levadura, para que fermenta.¹⁵³

** El *cachiri* es una bebida fermentada, a base de *yuca*, *Manihot utilissima*, común a gran parte de las tribus de las Guayanas y la Amazonia brasileña. El *cachiri* se prepara sacariificando por insalivación el almidón cocido de tubérculos de varias especies vegetales, además de la yuca, tales como los ñames (*Dioscorea*), el camote (*Ipomoea batatas* L.) y otros.¹⁵⁴ Von den Steinen, que asistió a la elaboración de tal bebida por los *iuruna* (tupís del Brasil Central), lo describe como un fermentado de gachas de harina de yuca, a las cuales se les agrega masa cocida del mismo tubérculo, previamente masticada por las mujeres.¹⁵⁵

*** *Paiwari* es la denominación presentada por Ratzel¹⁵⁶ para designar una bebida indígena de yuca masticada, como sinónimo aparente de *cachiri*. El *paiwari* nuevo no fermentado es una bebida alimento muy usada por los pueblos del nordeste amazónico. Sin embargo, creemos que *paiwari* es una modificación del designativo *tamanague* n *ouayana* "payaua-ru" y del *crichané* "payuu-ru", significando la misma bebida de yuca de los caribes continentales¹⁵⁷ que ha sido confundida por muchos observadores con el mismo *cachiri* y con otras bebidas del grupo de las cervezas de tubérculos amiláceos, preparadas por la vieja técnica de masticación y espnto, y asimismo alabadas por hombres como Rnsel Wallace, en sus memorias sobre viajes en el Amazonas y el Río Negro.¹⁵⁸ El mismo, por la descripción que hizo del *paiwari*, lo coloca dentro del grupo de las bebidas de tubérculos masticados, apenas separándolo en dos tipos: uno, no fermentado (*ungegorener Paiwari* de los investigadores alemanes), que se prepara diariamente y es ciertamente análogo al inocente *puserego* de los caribes del Xingú, observado por Von den Steinen; el otro es el brebaje de las fiestas, una cerveza ensalivada típica. Sin embargo, una investigación larga y cuidadosa nos convencerá de que el *paiwari* o *payauari* de los caribes continentales es una bebida distinta del *cachiri*, con características que lo ponen en sitio destacado entre todas las cervezas primitivas de las Américas. El *payauari* original es una cerveza de yuca, elaborada con la técnica de sacariificación del almidón por mohos, es decir, según un modelo idéntico al *kiu-tze* chino o el *koji* japonés, en la preparación de la cerveza de arroz. Para el conocimiento detallado del asunto, es de utilidad recurrir a los siguientes trabajos: *Diario de Viagem Filosófica pela Capitania de São José de Rio Negro*, por Alexandre Rodrigues Ferreira, en la *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. LI, 1888; *Rio Juaupery-Pacificação dos Crichanés*, por João Barbosa Rodrigues, Rio de Janeiro, 1885; *Identificação e estudo dos mojos sacariificantes de amilo na elaboração da aguavdente Tiquiva, uma bebida regional do Maranhão*, 1ª comunicação, por Oswaldo Gonçalves de Lima, *Anais da Soc. Biol. Per.*, IV (1), 1943, pp. 11-30.

**** El *pombé* es originalmente la cerveza malteada de mijo de África, pero en ciertas

Hacía falta en la serie —agrega el autor— el eslabón perdido que el mismo Lindner descubrió en sus estudios sobre la microflora de la savia del maguey, al mostrar que “en los trópicos las levaduras, como agentes fermentantes, solamente juegan un papel de segunda línea, después que las bacterias ya les han preparado el campo”,¹⁶¹ y, entre ellas, se pone de relieve la que él mismo clasificó de *Termobacterium mobile* y que vino posteriormente a llamarse *Pseudomonas lindneri* Kl.

Las bebidas débilmente alcohólicas de los trópicos —incluyéndose la aguamiel y el tlachique, cuyo contenido en alcohol es despreciable— todas fueron estimadas por Maurizio como equivalentes tropicales del *kwass*, considerándose la importancia de la población bacteriana en su fermentación.

Se estableció así, por conducto microbiológico, la conexión entre el *soma* hindú y el *octli* mexicano, cuando el mismo Lindner, a raíz de su memorable descubrimiento de la *T. mobile*, decía en 1928, en su *Gärungssphinx und Kobold Alkohol*:

El mundo microbiano esconde tantas fuerzas misteriosas, que valdría la pena investigarlo más. ¿Quién se imagina, por ejemplo, que pudiéramos descubrir una bacteria capaz de producir al mismo tiempo las dos fermentaciones, alcohólica y láctica? Yo pude obtenerla en cultivo puro del agave mexicano, después de esfuerzos de largos meses y traerla finalmente a Europa. Como crece entre estrechos límites de temperatura, esto es, entre 25 y 35° C, es obvio que no se presenta en nuestro clima. Habrá desempeñado un papel apreciable en las regiones del sur, como Egipto, la India, y en nuestras regiones en la época terciaria. Quizá haya sido también el más activo agente fermentante en la *soma* de los antiguos hindúes.¹⁶²

Sobre la naturaleza del *soma* no hay la descabida concordancia en los informes proporcionados por los viejos textos hindúes ni los que nos llegaron por la tradición. Hay que convenir con Von Lippmann¹⁶³ en que, si ciertas fuentes hindúes antiguas indican que el *soma* es una bebida de miel de abejas, otras, sin embargo,

regiones, como en Zanzibar, se la hace de maíz,¹⁶⁴ y algunos pueblos lo mezclan con la miel de abejas, como los *Fouagogo* del Valle de Ougogo (33° 54' longitud este).¹⁶⁵

habían de una mezcla de miel de abejas, leche y malta, o de savia de abedul, de fresno y de higuera.

Los *Rigveda* describen en varias ocasiones las operaciones “de prensar y clarificar la savia del *soma*, indicando además suero de leche, decocción de harina de cebada y de grano silvestre, pero no permiten con ello ninguna conclusión sobre el carácter y sabor de la bebida”.¹⁶⁴

Comentando el hecho, observa Maurizio la posibilidad de que el *soma* ya en el periodo védico no era una bebida popular, sino una bebida secreta del culto. Y éste fue, sin duda, su carácter más destacado, el de una bebida ritual, un “Met der Sage und des Kults”, que tuvo su sustituto popular en el *súra*,* con el que se relaciona hasta etimológicamente y cuya composición se aproximó al hidromel del tipo sazonado, es decir, conteniendo, además de la miel de abeja, hierbas, según Von Lippmann.

También aquí, las dos bebidas —el *soma* y el *octli*— se identificaron bajo el doble aspecto social y religioso. El *octli*, como bebida ritual, el licor sacrificial de los guerreros vencidos, era *teoctli*, el “*octli* de dios”, según se lee en el informe de Tezozómoc, al referir la conquista de las provincias de *Tepéacac* y *Tecamachalco*, en el tiempo de Motecuhzoma. Al regreso de los mexicanos vencedores con los guerreros enemigos vencidos, fue ofrecido a estos últimos “un brebaje llamado *teoctli*”.¹⁶⁵

Este mismo carácter divino poseyó el mismo maguey de donde los tres hechiceros *Uitzilopochtli*, *Titlacauan* y *Tlacauetpan* sacaron el pulque para hacer perder a *Quetzalcóatl*, según lo que recogió Sahagún, conforme al texto original:

*auh in patli qujmacac quil mach iehoatl in iztac octli
yoan quil iehoatl in teumetl ynecuio ic tlachiuhkli.***

* *Súra* significa “licor”; de su: “exprimir”; la misma raíz de *Soma* (Lanman, Cappeller). Su con el significado de “prensar el soma”, compone inclusive un grupo de raíces en la gramática de Panini.¹⁶⁶

** Según la traducción de Selser al alemán, el texto náhuatl corresponde al siguiente:

*Y la medicina que [el demonio] le dio
era el vino blanco [pulque], se dice;
y se dice que él lo había
hecho de savia dulce del agave genuino.*

Selser¹⁶⁸ tradujo *teumetl* por “agave genuino”, pero creemos que el significado ade-

La medicina que el hechicero le ofreció a Quetzalcóatl era el pulque blanco (*iztac octli*) que él había preparado de la savia del "maguey divino" (*téumetl*).

Los nahuas, como ya lo hemos enseñado anteriormente, distinguían varias especies y variedades de magueyes pulqueros, pero en el caso referido solamente una era adecuada: el *metl-de-dios*.

Como el *soma*, fue el pulque el "Met der Sage und des Kults", la bebida para ser tomada en el sacrificio de los valientes que habían de caer "no en el campo de batalla sino en la piedra de sacrificio", y en otras circunstancias también, bajo otro nombre y otras condiciones menos estrictas —aunque nunca libres de ciertos preceptos—, como una bebida del pueblo.

Las afinidades del pulque al grupo Soma-Haoma son más patentes aún para uno que se atiende no propiamente a la naturaleza de la bebida misma, como un fermentado, ni a las especies microbianas que en ella intervienen, sino más bien a la manera de su obtención, al origen del substrato utilizado —la savia dulce del maguey—, al significado religioso que le prestó el pueblo que la empleó, a la posición que ocupó en su panteón y en sus relaciones cosmológicas, de todo lo que los jeroglíficos de los códices y la tradición indígena nos ofrecieron.

Tanto el *soma* hindú como su correspondiente *haoma* iraníano fueron originalmente bebidas de savia, a juzgar por la propia indicación etimológica de la primera,¹⁶⁷ pues la raíz *su*, en sánscrito, indica "pensar", "extraer",¹⁶⁸ en tanto que *soma* tiene el significado de extracto de ciertas especies de *Asclepiadaceæ*, según Lanman. Fue, de este modo, primitivamente, la savia obtenida de cualquiera de las siguientes especies vegetales: *Sarcostemma acidum* Roxb., *Periploca aphylla* Dcne., *Calotropis gigantea* R. Br. (todas de la familia de las *Asclepiadaceæ*), *Vitex negundo* (*Verbenaceæ*), *Basella cordifolia* Lans. (*Basellaceæ*) y una gramínea aromática del género *Andropogon*, y hasta el propio loto *Nelumbo nucifera*.¹⁷¹ De la misma manera, el *haoma* iraníano se elaboró con la savia de *Ephedra vulgaris* Rich.

Además de las plantas apuntadas, se utilizaba también la *Cæsal-*
cuado es "maguey divino", muy probablemente la misma especie señalada por Francisco Hernández como *teometl, seu maguey divino*, e identificado por Ramírez Laguna como *Agave atrovirens* var. *sigmatophylla* Berger (Martín del Campo).¹⁶⁹

pinia bonduc Roxb. (*Leguminosæ*), la cual, sin embargo, no fue propiamente una verdadera planta del *soma*, sino un sustituto. El *Sarcostemma viminale* R. Br., es decir, la misma *Asclepias acida* Roxb., tuvo gran prestigio entre los botánicos, etnólogos y lingüistas, como planta del *soma*. Posee, además, una abundante savia que, con sus retoños nuevos, ofrece un buen medio de aplacar la sed a los viajeros.¹⁷²

Se ve de este modo que también la principal planta del *soma* —igual que el maguey de los nahuas— estuvo relacionada en la India con el problema del agua, tan importante para los pueblos en la fase de nomadismo o para los recolectores en regiones semiáridas, como lo fueron en alguna época los nahuas, según su historia tradicional.

Pero, además de eso, el *soma* tuvo también parentesco con el hidromiel por la miel de abejas que constituía uno de sus ingredientes, aunque su principal componente fuese el jugo vegetal.

El *soma* aparece en todos los himnos del noveno libro del *Rigveda* y en un gran número de otros, no solamente como el jugo lechoso de la planta, sino también personificando y ocupando un puesto tan elevado como el de Indra.¹⁷³ Es que *soma* en el *Rigveda* no es solamente "la bebida que inspira a Indra, sino que es también un dios antropomorfo que ha creado y alumbrado al sol y que circula por el cielo en un carro". (*Rigveda* VI, 44, 23.24, *apud* Lang).

En los sacrificios, *soma* era el licor que proporcionaba el vigor y la fuerza necesaria a los dioses. El amor de Indra por el jugo embriagador fue muy conocido y por los sacrificios de este licor sus adoradores acostumbraban "restituirle el vigor y la fuerza". (Lang.)¹⁷⁴

Gaston Courtillicr, al analizar la civilización hindú basándose en el *Rigveda*, concluye que el sacrificio del *soma*, con su extracción y su ofrenda a los dioses —una de las principales ceremonias del culto védico—, testimonia un desarrollo análogo al de la especulación litúrgica. La planta del *soma*, según la literatura védica, "crece en la montaña Mujávant y un águila la trae del cielo. Su jugo, blanco o amarillo, mezclado con agua, a la leche, al *ghi*, a

la cebada, se ofrece a los dioses y es bebido, durante la ceremonia, por los hombres de alta casta".¹⁷⁵

La planta santa había de cogerse a la luz de la luna y la maceración acuosa de sus tallos producía un líquido amarillento, después de un previo entumecimiento, condiciones que la colocaron cosmológicamente conectada a la luna, "la gota dorada del cielo". Y las plantas en el mundo védico estaban bajo el dominio de la luna, que se llamaba *osadhipati*,* "el señor de las plantas".¹⁷⁶

Soma es, finalmente, la propia luna o el dios de la luna (Cappeller) —muy posiblemente por su carácter de bebida de "savia que gotea", como lo hacía la higuera *Ilpa*—: "el árbol que gotea *soma*", de los vedas.

Se ve, pues, que tanto el *soma* como el *haoma*, ambos ocupando importantes lugares, respectivamente, en la liturgia védica y en el ritual avéstico, no designaban, sin embargo, una bebida específica, sino que se aplicaban genéricamente a toda bebida embriagante que requiriera un prensado previo.¹⁷⁷

En verdad, el *soma* siempre se define por su condición especial de bebida de savia obtenida por machacamiento y prensado, según el siguiente informe de Barth: "Soma es propiamente el jugo potable fermentado, obtenido por extracción, bajo debida maceración, de los tallos de una planta."¹⁷⁸

En la elaboración del pulque, la operación de machacamiento y prensado de la sustancia vegetal no fue empleada para la obtención de la savia —el *necutli*—. Las condiciones fueron diferentes: la planta es despojada de su savia, directamente por raedura de sus tejidos túmidos.

Análogamente al *soma*, que se deriva del verbo *su*, "prensar" —una operación indispensable en la elaboración, que llega aun a definir la bebida—, se tiene en el caso del pulque mexicano la palabra *tlachique*, que se deriva del verbo *chiquinilla*, "raspar", la acción fundamental de la bebida mexicana.

Sin embargo, en el sazonomiento para la "fortificación" de la bebida se empleaba la raíz machacada del *ocpatli*, una operación del *soma* encontrada en su forma pura, principalmente en el *kava-kava* polinésico, hecho de *Piper methysticum*. Ésta es una bebida

* *Osadhi*, hierba, planta; *pati*, señor.

que en Samoa y Tonga posee importantes virtudes de carácter mágico-religioso. Su preparación y ceremoniales de libación, según lo que observan Handy y Williamson,¹⁷⁹ conducen a una considerable similitud con el ritual del *soma* védico —esto sin que se proponga establecer una conexión histórica. En ambas se observan las invocaciones y la glorificación de los dioses, además del derrame de las bebidas, tal como ocurría en el pulque ceremonial, según relata Sahagún (*Hist. I. 213*): "Nadie había de beber pulque sin que primero se derramase un poco en la orilla del hogar. Ponían un lebrillo cerca del fuego; de allí tomaban el vaso, y derramaban al canto del hogar a cuatro partes un vaso de aquel pulque; hecho lo cual, bebían los convidados. Antes de esto, nadie osaba beber; y a esto llamaban *tlatoialiliztli*,* que quiere decir *libatio*."¹⁸⁰

En Samoa, el jefe de la familia se encarga de derramar un poco de su porción de *kava* en el suelo, antes de la cena, como una ofrenda al dios.

También las divinidades que están asociadas al *soma*, al *kava* y al pulque fijan un carácter común. En Samoa, el *kava* está conectado al dios Tangaloa, el marido de *sina*, la luna.¹⁸¹ *Soma*, en la literatura hindú posvédica, es la propia luna. El pulque tiene por jeroglífico el *yacametzli*, "la nariguera en media luna"; y por símbolo, *tochtli*, "el conejo", el animal que fue arrojado a la faz de la luna, en la mitología azteca.

Algunas de las especies vegetales utilizadas en el *soma haoma* poseen principios activos, como acontece con la *Ephedra vulgaris*, capaces de producir efectos fisiológicos de importancia, hecho que también ocurre en relación a otras bebidas del mismo grupo, es decir, aquellas que técnicamente se apegan a la forma ritual, conforme la describe Hopkins,¹⁸² por machacamiento de la sustancia vegetal con piedras, exprimiéndose el jugo y recogiénoselo en un recipiente, preferentemente de madera.

Como primer ejemplo todavía se presenta el mismo *kava-kava*,**

* Según Bernardini Biandelli, en su *Glossarium Azteco-Latinum et Latino-Aztecum*, el nombre *libatio* se traduce por *yancuican tlapehualiliztli*. Creemos que más adecuado al caso es *tlatoyaualiliztli*, que significa, según Molina, "el acto de derramar agua u otra cosa líquida".

** El método de obtención del *kava* es ahora distinto del primitivo, que obedecía a la pura técnica del *soma*, como fue referido por Williamson y observado por Domeny de Riczi entre los urosses.¹⁸⁴

acreditado de virtudes curativas y profilácticas poderosas. Los samoanos creen que el *kava* fortifica sus organismos y les alarga la vida,¹⁸⁸ a semejanza del *soma*, que proporciona "el poder, la inspiración, el vigor, la vida, la inmortalidad tanto a los hombres como a los dioses, e Indra es quien se embriaga más a gusto, él que es el dios de la energía y de la victoria" (Courtyllier),¹⁸⁹ que es, además, "el señor de los vegetales", "la fuente de la vida", "el autor de nuestra inmortalidad, lo mismo que la forma *zend* del *soma* sánscrito, el *haoma*, el que gobierna los árboles y las flores, el que hace brillar la belleza y la salud en los hogares".¹⁸⁹

Al mismo grupo del *soma-haoma*, se conecta en Sudamérica una bebida primitiva viviente muy semejante al licor hindú: el *ajucá* de los indígenas *pancarú*, de la región de *Tacarátú*, a la orilla izquierda del río São Francisco, en Pernambuco, Brasil. El *ajucá*, estudiado por nosotros en 1942, es una bebida preparada según la misma técnica del *soma* y, como éste, es un líquido sagrado obtenido por machacamiento, maceración en agua y presión del tejido de un vegetal poseedor de un alcaloide de marcada acción fisiológica.¹⁸⁷⁻¹⁸⁸ Como el *bal-ché* maya, el *ajucá* —que se obtiene de las cortezas de raíces de *Mimosa hostilis* Benth.— sigue siendo todavía hoy únicamente una bebida religiosa, condicionada a un ritual complicado que posee, además de la ceremonia de libación colectiva en forma solemne, la del derrame del sobrante en un agujero especialmente hecho en el suelo, según lo que tuvo oportunidad de observar Estevão de Oliveira.¹⁸⁹ Le faltó al *ajucá* el doble carácter de bebida religiosa y popular que tuvo el pulque, la bebida-alimento.

En el ceremonial del *ajucá* está presente un sacerdote con funciones semejantes a las del *tulafale* polinésico y que "respetuosa y solemnemente distribuye a los demás la bebida mágica que transporta los individuos a los mundos extraños y les permite entrar en contacto con las almas de los muertos y de los espíritus protectores".¹⁹⁰

La *jurema*, *M. hostilis*, es considerada por la gente de la región del nordeste brasileño, aún hoy, como una planta sagrada, muchas veces como la personificación de una divinidad protectora.¹⁹¹⁻¹⁹² La bebida que de ella se obtiene, el *ajucá*, es considerada en algu-

nas regiones, aunque bajo otro nombre, como un poderoso vigorizante, tal como lo fue el *soma* y sigue siendo el *kava*. Euclides da Cunha tuvo oportunidad de referirse al uso profano de la bebida de *jurema* por los viajeros de los *sertões* de Bahía (Brasil), como una medicina eficaz en contra del cansancio.¹⁸³

Bebidas del mismo grupo *soma-haoma*, es decir, las embriagantes, alcohólicas o no —obtenidas por la técnica y sus variantes, del machacamiento del tejido vegetal para la obtención del jugo—, son encontradas entre diversos pueblos.

En este grupo hay que incluir el *yagé* o *caapi*, obtenido de *Banisteria caapi* Spruce (*Malpighiaceae*), vegetando en el alto Amazonas. La preparación de la bebida¹⁹¹ obedece a la misma técnica del *soma* y la ceremonia de libación sigue el ritual aún acostumbrado en el *kava*, con fórmulas mágicas del *ajucá* e intensos efectos fisiológicos.¹⁹²

Hay que agregar en nuestro continente el uso de brebajes a base de algunas especies de *Datura*, como la *D. sanguinea*, el borrachero o yerba de huaca,¹⁹³ la *D. arborea* L., de los zaparo del Ecuador, o la *D. tatula* D., el *tolochi* mexicano.¹⁹⁷⁻¹⁹⁸ A ellos se agregan el pulque y el *balché* como bebidas "fortificadas" con raíces o cortezas de ciertos vegetales.

Al pulque, como bebida de savia fermentada, se ligan todas las que se obtienen por extracción directa del vegetal, por escisión y recolección del zumo para ponerlo a fermentar ulteriormente.

IV. EL PULQUE Y LAS BEBIDAS DE SAVIA

Las bebidas fermentadas de savia aparecieron muy tempranamente en la vida del hombre primordial, confundiendo su historia con la de los métodos primitivos empleados para la conservación de los zumos vegetales azucarados. En algunas ocasiones, el descubrimiento y el aprovechamiento sistemático de la savia vegetal estuvieron relacionados con el problema de la obtención de agua vegetal en las regiones áridas: un problema hidroeconómico.

La busca del sabor dulce —una de las grandes pasiones del hombre— se constituyó en una de las actividades más destacadas en su vida primitiva.

Todavía hoy se verifica entre los pueblos que viven como recolectores un cuidado especial en la obtención de alimentos y bebidas de sabor dulce. Noel Deerr, en su libro *History of Sugar*, señala sus observaciones en las florestas de la India Central, donde los aborígenes disputan con osos, venados y jabalíes en la cosecha de flores caídas del árbol *Mahua*, *Bassia longifolia*, una de las más antiguas fuentes de azúcar y que todavía sigue siendo un alimento de pueblos selvícolas de la India.¹⁹⁹

Además de la antiquísima recolección de miel de abejas, que da origen a todas las bebidas del género hidromel, se encuentran jugos de frutos y otros zumos vegetales, obtenidos por prensado, y aun las savias sacarinas obtenidas directamente del vegetal, sin la operación de machacamiento y extracción del tejido jugoso.

La savia dulce de *Betula alba* L. (*B. verrucosa* Ehrh) fluye espontáneamente durante la primavera europea, mientras la de las especies americanas *B. nigra* L. y *B. lenta* L. solamente se saca por perforación de sus troncos.*²⁰⁰ Al lado de los abedules figuran los áceres, que producen savias más ricas de azúcar, a ejemplo de la especie americana *Acer saccharinum* Waugh, cuya savia llega a

* La obtención del vino de abedul (Birkenwein) es descrita de este modo por Henneberg: "La savia que se obtiene por perforación de los troncos (1 a 2 m sobre el suelo) en los meses de marzo y abril, es decir, antes de la caída de las hojas, sirve, en muchas regiones, para la preparación del vino de abedul. En diez horas fluye de un agujero de 5 cm de profundidad y 0.5 cm de diámetro, cerca de un litro de savia con 1.2 a 2% de glucosa."²⁰¹

contener un 10% de sacarosa, mientras las demás especies no sobrepasan del tercio de aquel valor, incluyendo aun las especies caucasicas *A. laetum* C. A. Mey, *A. campestre* L., *A. platanoides* L. y *A. Trautevetteri* Medw., señaladas por Vinogradov-Nikitin.²⁰²

Según Maurizio, el vino de abedul fue una bebida del tiempo antiguo. Los pueblos clásicos conocieron la savia de abedul o de otros árboles. Dionisos se llamó también Phleios, es decir, "espíritu de la corteza del árbol", y le atribuían la acción embriagante. El "espíritu de la corteza de árbol" hace recordar "las cortezas" del árbol *bal-ché*, que sirven para fermentar el vino, o las raíces *oc-palli*, que fortificaban el pulque.

Según la vieja literatura polaca, especialmente los informes botánicos, se habla del "vino de bétula", el *Birkenwein* de los alemanes, como un fermentado espontáneo de la savia de aquellas especies.

Con relación al vino de savia de abedul americano, sobre todo el *Acer saccharinum*, se admite como cierto su uso por los aborígenes en la elaboración de bebidas fermentadas, aunque ciertos remanentes indígenas habitantes de la región donde vegetan las especies productoras de savia, no la utilizan en la actualidad en la elaboración de bebidas fermentadas. La tribu de los *Penobscot* del Maine (Canadá), que viven en ricas florestas de áceres, de las cuales sacan savia y preparan azúcar, no los usan, sin embargo, en bebidas fermentadas.²⁰³

En los trópicos, las especies vegetales poseedoras de savia sacarina incluyen la caña de azúcar y sus formas silvestres (*Saccharum spontaneum*, *S. robustum* y *S. officinarum*), el sorgo (*Sorghum saccharatum*, *S. vulgare*, *S. halpense*), que fueron utilizados en la preparación de fermentados según la técnica del *soma*, como también lo hacen los aborígenes australianos para meras bebidas azucaradas con las raíces de especies de *Hakea* (*Proteaceae*) y *Eucalyptus*, y las flores de *Banksia* sp (*Proteaceae*) y *Xantorrhoea* sp (*Liliaceae*).²⁰⁴

Pero las especies correspondientes a los áceres y los abedules, como proveedores de savia, se encuentran, en la flora tropical, principalmente en la familia de las *Palmæ*, géneros *Phoenix*, *Borassus*, *Raphia*, *Mauritia*, *Arenga*, *Caryota*, *Cocos*, *Jubaea*, *Nipa*.²⁰⁵

El empleo de savia de palma es una práctica muy general, tanto en el Viejo Mundo como en América, pero los métodos de obtención se distinguen en dos técnicas: una —muy primitiva— consiste en el derrumbe del árbol y excavación de su tronco para que, en el recipiente formado, se reúna la savia; y la otra —más general— se basa en el agujereamiento de la planta en épocas determinadas (floración) sin su sacrificio inmediato, con expoliación sistemática de la savia.

El primer procedimiento parece limitarse al continente americano, y es tal como lo ha descrito Humboldt en su relato sobre las costumbres indígenas de la cuenca del río Sinú y la bebida que sacan de la palma *corozo*, *Cocos butyracea*.²⁰⁶ Se trata del llamado "vino de palma", común a toda la región amazónica y al inoco, y hasta al altiplano central brasileño, obtenido principalmente de *Mauritia vinifera*,^{207 208} conforme lo verificó Von den Steinen en la cuenca del río Xingú, entre las tribus caribes *bakairi* y *nahuaquá*.²⁰⁹

El segundo procedimiento, realmente menos primitivo, está bastante generalizado entre los pueblos de la faja tropical. Se usa en África, Asia y América.

En África, el "vino de palma", obtenido por explotación sistemática de las palmas, es una de las bebidas principales.* Incluye las siguientes especies: *Phoenix dactylifera* L., *Ph. sylvestris* Roxb., *Ph. spinosa* Schumacher, *Ph. reclinata* Jacq.,²¹⁰ todas empleadas en la faja septentrional, principalmente en Argelia y Túnez.²¹¹ *Cocos nucifera* en la costa oriental (Zanzíbar),²¹² *Elaeis guineensis*²¹³ *Borassus flabeliformis*²¹⁴ y *Raphia vinifera*,²¹⁵ que vegetan en la costa occidental.

* La referencia más antigua que conocemos sobre el vino de palma africana la hizo Michael Hemmersan Burgen, de Nuremberg, en 1645, al describir a San Joris de Mina. La bebida le supo como vino nuevo de Alemania y era de color blanco. Cuanto a la manera como la obtenían los indígenas, así la pinta Burgen:

"Wann sie wollen cinem holen/binden sie mit einem Strick oder Bast/wie sie es nennen/cin Krüglein nm den Leib/welches die Wohren Büth nennen; steigen hernach den Baum nicht gerad/sondern der Mundung nach/hinauf/da sie dann oben solches Krüglein anbinden/boreu ein Loch in Banm/und stecken ein Böhrlin hin ein/worauf allgemehlich/von des Baumes Saft dieser Wein in das Krüglein tropfet. Hernach haben sie ihre gewise Zeit/daraus sie wissen/ob es bald woll werden wird/da holen sie es auf vorgedachte Weiss wieder herab: Sie hringen mehr nicht/als was sie auf ein mahl sich getrauen zu verkaufen."²¹⁷

En el caso del datilero, *Ph. dactylifera*, es de notarse el cuidado del aborigen en evitar su destrucción. Dice Mathuisieulx²¹⁶ que la recolección del *legbi*, es decir, de la savia de *datil*, se hace en época determinada del año y se realiza solamente en algunos árboles de cada grupo. La técnica es sencilla: consiste en el agujereamiento en la parte superior del tronco; la savia fluye abundantemente con una producción diaria de seis a siete litros, por cada árbol, durante seis semanas. Al fin de este periodo, el árbol herido es dejado para que se reponga por tres años, cuando vuelve a producir frutos.

También en la obtención del *tembo*, esto es, la bebida de savia del cocotero en Zanzíbar, se nota una aparente preocupación de evitar la destrucción de la planta productora, aunque en algunas regiones, como la tierra de los Ouanika,* según lo que observó Achille Raffray, la recolección de savia se hace sin método, hasta que las palmas se vuelven estériles.²¹⁸

En el caso de la recolección del *tope*, savia obtenida del *Elaeis guineensis*, en la isla de Fernando Poo, los indígenas proceden de la misma manera usada en toda África, es decir, haciendo una incisión profunda cerca del botón terminal y adaptándole un recipiente para recoger la savia en cerca de dos litros al día. Dice Janikowski²¹⁹ que tal expoliación no daña el árbol, que continúa su desarrollo normal. Estos ejemplos están de acuerdo con lo que se sabe acerca de la obtención de los "vinos de palma" de toda África; es decir, mediante un agujero en la base del régimen floral o una excavación cerca del botón terminal.

Louis Jacolliot, que tuvo oportunidad de observar la obtención del "vino de elacis", informa que los indígenas de Saint-Louis (Senegal) hacen un agujero en la base del régimen floral y allí introducen una caña de bambú que conduce la savia a un vaso oportunamente colocado.²²⁰

En la faja sudasiática, en Indonesia y Melanesia, también se encuentran bebidas de savia de palma. Son de este género el *toddy* y el *karaka* del *Cocos nucifera*,²²¹ y el "vino" de *Arenga sacchari*.

* La tierra de los Ouanika está ubicada en las cordilleras de Schimba y Gerima y en las planicies orientales, limitándose al norte por los Gallas, al oeste por los Ouaraíta, al sur por Onassambara y al oriente por el mar, entre 3° lat. sur y 4°, 30' longitud oriental (Raffray, *loc. cit.*).

fera y de la *Caryota urens*, y también el *tari* del *Borassus flabelliformis*.²²²

Dice Deschamps que el indostano, para la obtención del *callou*, la bebida de savia de cocotero, usa el mismo método empleado en toda la India:

... l'homme bat les fleurs de cocotier encore enfermées dans leur spathe, dont l'extrémité est taillée, sans les briser, au moyen d'une petite pièce de bois; avec un couteau il coupe, chaque fois, une petite tranche des spathe, ou les ravine en râclant la section et en frottant la surface avec de la chaux si la sève est destinée à faire du sucre, et une sorte de feuille, si elle doit être mis a fermenter...²²³

En este caso, hay dos operaciones que también se encuentran en la recolección del *neuctli*: el raspado del tejido herido y su frotamiento con una especie de hoja, cuando se destina a la fermentación. El raspado del tejido vegetal es una operación tan importante para la producción del *neuctli*, que el pulque dulce es llamado *tlachique*, refiriéndose al trabajo del *tlachiquero* que rae el cajete "para facilitar el que brote después nueva aguamiel".²²⁴

Por otra parte, el frotamiento del tejido productor de savia con una especie de hoja parece tener por objeto sazonar previamente la planta, como si se tratara de una forma primitiva de "inoculum", tal como el *bal-ché* de los mayas o el *ocpatli* de los nahuas.

El método indostánico se asemeja al de los fidjianos, conforme lo describió Wilkes.*

De esta manera, la obtención de savia de palmera sin su sacrificio inmediato es una práctica de gran amplitud geográfica en el Viejo Mundo. La similitud de los métodos empleados está condicionada principalmente por las características generales de la familia botánica empleada.

Según las descripciones reunidas por Maurizio de observadores destacados, como Sprecher von Bernegg, Hartwich y Von Lippmann, el método más general para la *Arenga saccharifera* consiste

* Wilkes, al narrar la obtención del "vino de cocotero" en las islas Fidji, refiere que los aborígenes lo hacen "collecting the sap from the flower stalks when young, by cutting off the extremity and suspending to it a vessel".²²⁵

en recortar las espatas más altas y machacarlas para "reblandecerlas" con golpes de vara, durante varios días y cortándolas más profundamente, hasta que la savia fluya en cantidad suficiente. Entonces, se introduce debajo del tallo de la espata una caña larga de bambú con internudos perforados.

En las Américas, como ya lo apuntamos, el método más común de recolectar la savia de las palmas es el del derrumbe del árbol y la excavación en la parte superior del tronco a fin de que allí se acumule. Se tiene para eso la detallada descripción de Gumilla, en 1741, en su *El Orinoco Ilustrado*,²²⁶ al decir que,

derribada la palma, viene a quedar no sobre el agua sino sobre una inmensidad de maleza, que brota de las islas en las menguantes del Orinoco y de las mareas... Tendida ya la palma, le abren un socavón en el mismo cogollo tierno, y otro de allí para abajo, tan largo cuanto es de larga la palma; pero sin dejarle resquicio por donde se pierda ni una gota del licor que va dando todo el interior de ella. Luego que están formadas aquellas concavidades, que llaman canoas, empiezan las palmas a manar y fluir de su interior un licor albugíneo, con notable abundancia.

La palma a que se refiere Gumilla es el *murichi*,* *Mauritia flexuosa* Lin., que daba a los indígenas *guaraúno* "todo su vivir". No era distinto el procedimiento empleado por los *guagiva* y *chiricoa*, pueblos que Gumilla encontró en pleno nomadismo.²²⁷ La palma usada era la "palma dulce", *Cocos butyracea*, la misma que Humboldt había visto en el valle del Magdalena, a principios del siglo XIX.²²⁸

En todo el valle amazónico, el método empleado es idéntico al observado por Gumilla y Humboldt. Tal uso se extiende por el altiplano central brasileño, según hemos referido sirviéndonos de los informes de Von den Steinen.

El hecho más sobresaliente, entre los indígenas americanos utilizadores de "vino de palma", es el de los *guató*, un pequeño pueblo aislado entre tantos otros que utilizan bebidas a base de yuca, maíz y algarroba (*Prosopis sp.*). Viven los *guató* en el río

* En el Brasil, su nombre es *mirití*. Según las descripciones de Spix y Martius, los indígenas brasileños utilizan el mismo método descrito por Gumilla para obtener la savia.²²⁹

Paraguay, cerca de la sierra de los Dorados y a la laguna de Gaíba,²³⁰ habitando extensos pantanales que allí existen. Su "vino de palma" es obtenido mediante una técnica muy parecida a una de las empleadas en el Viejo Mundo.

Según Max Schmidt, quien los observó en la recolección de la savia de la palma *acuri*, *Cocos chizophylla* Mart., el procedimiento consiste en agujerear "en la base superior del tronco". "La bebida lechosa y de buen sabor es sorbida del tronco por una caña."²³¹ Como acontece en otras bebidas congéneres, ésta también se encuentra en fermentación ya en el agujero donde se reúne en la palma, por la fácil transformación del líquido azucarado por acción microbiana, en condiciones contaminantes de recolección, por la visita de insectos y por la temperatura adecuada al desarrollo de los microorganismos activos. Observó Schmidt que, durante el día, los indígenas visitan frecuentemente los *acuris* productores de "chicha" y, en consecuencia, la savia nunca llega a estar bastante fermentada. Aun en la noche, hacen los *guató* una última visita a los acurizales, para beber su preciada bebida, trepados sobre las copas. Solamente por la mañana la "chicha de acurí" es embriagante, pues su fermentación es más completa.

Así, se tiene con esta bebida de los *guató* —en medio de tantos pueblos que la desconocen— una reproducción aislada del vino de palma del Viejo Mundo, según una técnica que hace recordar tanto el *legbi* y el *tembo* de África, como el *callou* y el *toddy* de Asia; pero muy particularmente la *tuba* sacada del cocotero, en la costa occidental mexicana.²³² En este caso, considerándose el cocotero como árbol exótico en América, cabe la hipótesis de una conexión histórica con algún grupo utilizador de "vino de palma" en el Viejo Mundo, hecho que no se ha reproducido, que yo sepa, en ninguna otra parte de América.

Justamente en México se ha aplicado a una nueva planta —el maguey— la técnica del "vino de palma", desde la destrucción del régimen floral, seguida —como para obtener la savia de cocotero en India— de la operación de picar y raspar el tejido productor y, finalmente, el agujereamiento y el método de aspiración.

A las bebidas de savia de palma en América les falta el fuerte carácter de líquido de función ritual del grupo Soma-Haoma, ob-

servado en forma tan viva en el pulque tradicional, quizá porque, en lo general, han perdido casi todas ellas la posición sociorreligiosa original.

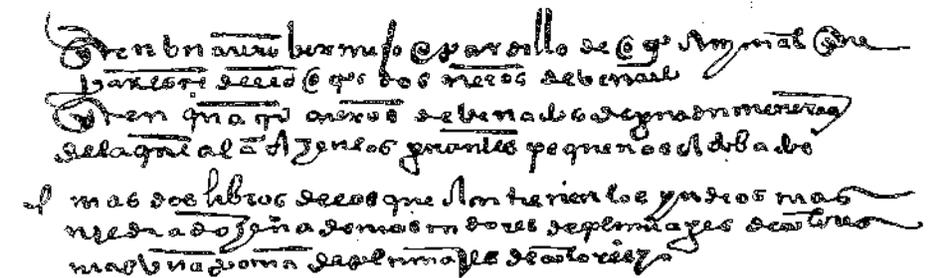
El pulque de hoy tampoco significa, para el mexicano indígena, sino una ínfima parte de lo que representó antes de la conquista en el mundo espiritual azteca. Ahora es una bebida del pueblo, un producto del comercio, adulterado y embriagante; pero ha sido para los aztecas una bebida-alimento, su *anna-rása* divino que también fue medicina, un intoxicante ritual relacionado con un panteón complejo y con vinculaciones cosmológicas que repiten de cierta manera algunas tradiciones antiguas del Viejo Mundo.

Para el estudio del pulque como un elemento de la cultura azteca, disponemos de la ayuda casi inesperada de los manuscritos indígenas: los pocos que se han salvado de la implacable destrucción de los primeros tiempos de la conquista. Así, es posible reconstruir, aunque de manera incompleta, ciertos aspectos sociales y religiosos de aquel pueblo en cuanto al *octli*, y aun suplir lo que se ha perdido de la tradición oral y por las dificultades con que se tropieza frente al aislamiento espiritual del indio.

Segunda Parte

V. LOS CÓDICES MEXICANOS

A LA llegada de los españoles a tierra mexicana, entre muchas cosas que les causaron admiración, tuvieron en sus manos "libros" indígenas, dos de los cuales fueron luego enviados a la corte, conforme escribió el propio conquistador en su carta de julio de 1519 (fig. 3). Tales documentos mexicanos y guatemaltecos servían como repositorios de la historia, de la tradición religiosa y de los calendarios. En algunos casos, detallaban ciertos aspectos más importantes de la vida indígena, como por ejemplo, la apicultura de los



Don bn anu bu mfo @ parollo de @ g^o Reynat Que
Daxlori dees @ q^o dos meses de benat
Qhen qna q^o anexo de benat de qna dno mueras
de la qna al a Aztecos qna de pequeños el dno de
el mas de los libros dees que An tienen los yndios mas
nada de doze a de mas en dees de septuagies de otros
mas de una qna de qna de de otros de

FIG. 3. Carta de Cortés.

mayas en el *Códice Tro-Cortesiano*, del Museo Arqueológico de Madrid.

En el territorio de influencia nahua, fue muy común el uso de pinturas en lienzos, que relatan las historias de sus peregrinaciones o bien los hechos de guerra con representaciones de batallas y ceremonias de rendición de los pueblos vencidos. También eran de gran importancia los llamados *tonalámatl* de los nahuas y los *tzolkín* de los mayas, los "libros de suerte", solós o como parte de otros documentos de carácter ritual, constituidos en el primer caso por una escritura casi siempre figurativa, donde sobresalía la que representaba su sistema cronológico. En este caso están algunos de los que se salvaron de la despiadada destrucción, como los códices nombrados ahora *Borgia*, *Fejérváry* (Mayer), *Vaticano B* y algunos otros de gran importancia para nuestro estudio.

La escritura figurativa de los aztecas y de otros pueblos de Cen-

troamérica empezaba siendo una ayuda poderosa a los sacerdotes y cronistas indígenas, encargados de memorizar y transmitir la tradición religiosa y la historia tribal. A ese respecto, escribe Adrián Recinos²³³ que

el obispo de Chiapas, fray Bartolomé de las Casas, que a raíz de la conquista recogió abundantes informaciones sobre la vida y las costumbres de los indios, dice, en un pasaje frecuentemente citado de sus obras, que había entre ellos cronistas e historiadores que conocían los orígenes de todas las cosas de la religión, de las fundaciones de los pueblos y ciudades, cómo comenzaron los reyes y señores, sus hechos memorables, cómo gobernaron y cómo se elegía a sus sucesores; sabían de los grandes hombres y esforzados capitanes, las guerras que hubo, las antiguas costumbres y todo lo que pertenece a la historia. Y agrega que "estos cronistas tenían cuenta de los días, meses y años, [y] aunque no tenían escritura como nosotros, tenían empero sus figuras y caracteres" con los cuales representaban todo lo que querían, y con ellos formaban "sus libros grandes", por tan agudo y sutil artificio que podríamos decir que nuestras letras en aquello no les hicieron mucha ventaja. Destos libros vieron algunos nuestros religiosos, y aún yo vide parte de los cuales se han quemado por parecer de los frailes, pareciéndoles por lo que tocaba a la religión, en este tiempo y principio de su conversión, quizá no les hiciese daño.²³⁴

Sahagún (Libro X, cap. 27) refiere que los indígenas disponían de medios para memorizar su historia antigua hasta mil años atrás:

y todas las antiguallas suyas y libros que tenían de ellas estaban pintadas con figuras e imágenes de tal manera, que sabían y tenían memorias de las cosas que sus antepasados habían hecho y dejado en sus anales por más de mil años atrás, antes que vinieran los españoles a esta tierra. De estos libros y escrituras los más de ellos se quemaron al tiempo que se destruyeron las otras idolatrías; pero no dejaron de quedar muchos escondidos que los hemos visto, y aun ahora se guardan por donde hemos entendido sus antiguallas.

Aun el mismo Las Casas, en su *Apologética*, informa que los indios de México tenían cinco libros de figuras y caracteres. En

ellos conservaban la historia, el cómputo del tiempo, el calendario, con las fiestas y días solemnes de cada año, y por fin la sección *tonalámatl*, etc.²³⁵

Los *tonalámatl* eran comunes a ambos grupos —nahuas y mayas— y fueron entre éstos los anahtees,* referidos por el P. Avendaño y Loyola en su *Relación de las entradas*, probablemente, como agrega Recinos, una evolución de la palabra mexicana *ámatl*, "unos libros de cortezas de árboles bruñidos y dados con yeso en los cuales tienen por figuras y caracteres pintados, pronosticados los sucesos futuros".²³⁶ Los verdaderos *tonalámatl* de los nahuas correspondían a los *tzolkin* de los mayas, el calendario ritual de carácter augural.

Los pueblos al norte de la región de influencia maya pintaron también algunos documentos que relatan episodios históricos de importancia regional, con representación de guerreros y héroes, sus luchas, sus viajes, sus victorias en las tierras por donde pasaron y la intervención de ciertos personajes divinos, tal como se puede ver en el código *Nuttall*.

Aun después de la dominación española se produjeron códigos pictográficos, como lo fue el *Telleriano-Remense*, el cual fue mandado pintar en México por el dominico Pedro de Ríos, en el mismo siglo xvi.²³⁷

Zelia Nuttall, en la introducción a la edición facsimilar del código perteneciente al Lord Zouche of Harynworth, en 1902, señala la existencia de otros nueve documentos mexicanos (precortesianos) los cuales son por sus palabras los más finos ejemplares remanentes de la pictografía nativa.²³⁸ Son ellos los siguientes, en el orden adoptado por Nuttall y con la sinonimia conveniente:

- I. *Código Vaticano N° 3773* (o Vaticano B, llamado por Chavero "Ritual Vaticano")
- II. *Código Borgia*
- III. *Código Bolonia* (Cospi)
- IV. *Código Fejérváry* (Mayer)
- V. *Código Laud*
- VI. *Código Mendocino*

* Según Lizardi Ramos, el nombre *anahtees* puede bien ser resultado de una interpretación errónea de la palabra española *anales*. (Comunicación personal.)

- VII. *Códice Selden*
- VIII. *Códice Baecker* (a) y *Colombino* (b)
- IX. *Códice de Viena* o *Vindobonensis*.

A esta sencilla enumeración de los códices, se sobrepone en la actualidad, como resultado de las investigaciones realizadas por especialistas mexicanos, una clasificación que los distingue en tres grupos principales, a saber:

- a) Mexicas
- b) Poblano-tlaxcaltecas o Mixteco-poblanos
- c) Mixtecas
- d) Mayas.

Al primer grupo (mexica), pertenecen los siguientes: *Borbónico*²³⁰ (precolombiano); *Boturini* o *Tira de la Peregrinación Azteca* (poscolombiano); *Vaticano* (Códice Ríos o Vaticano A), según algunos, con influencia tezcocana; *Tonalámatl de Aubin* (prehispánico); *Magliabecchi*, mexicana o tlalhuica (poscolombiano); y *Mendocino* (poscolombiano).

En el segundo grupo (Puebla-Tlaxcala), se incluyen los siguientes documentos precolombianos: el código *Borgia*, el *Vaticano B*, el *Fejérváry-Mayer*, el *Cospi* y el *Laud*.

Están en el tercer grupo, entre otros, los de *Nuttall*, *Vindobonensis*, *Bodley*, *Colombino*, *Selden I*, *Selden II* y *Baecker*, todos precolombianos.

Hemos utilizado, en el presente estudio, los códices *Borbónico*, *Boturini*, *Vaticano*, *Tonalámatl de Aubin*, *Magliabecchi*, *Mendocino*, *Borgia*, *Vaticano B*, *Fejérváry-Mayer*, *Cospi*, *Nuttall*, *Vindobonensis* y, además, el *Telleriano-Remensis* (original de Ríos), el *Códice de 1576* (Colección de Eugène Goupil), *Códice de Texupan* (Códice Sierra), los facsímiles contenidos en *Monumentos mexicanos* de Peñafiel, *Documents pour servir à l'Histoire de Méxique*, de Eugène Boban, y, finalmente, el *Códice Xólotl* o *Historia chichimeca original*.

La obra monumental de fray Bernardino de Sahagún, conforme a las traducciones al alemán del texto náhuatl original, hechas por Eduard Scler y Leonhard Schultze-Jena, fue para nosotros el me-

dio más seguro para penetrar un poco en el mundo singular del pensamiento azteca.

De la misma manera, nos hemos servido del precioso documento que se titula *Códice Chimalpopoca* o *Anales de Cuauhtitlan* y *Leyenda de los Soles*, esta vez orientados por las traducciones de Feliciano Velázquez y de Walter Lehmann, siempre teniendo presente lo que fijaron los historiadores indígenas como Alva Ixtlilxóchitl, Tezozómoc y Chimalpáin, especialmente este último, en uno de cuyos escritos nos hemos detenido con provecho.

Finalmente, hemos examinado los códices mayas de *Madrid* (Codex Tro-Cortesianus), de *Dresden*, y de *París* (Codex Peresianus).^{240 241 242}

Como es comprensible, nuestro objeto principal en la búsqueda que hicimos en las reproducciones de los documentos indígenas fue la recolección de datos meramente autóctonos sobre el maguey y el pulque; pero en algunos casos, como en los documentos mayas, nuestras investigaciones fueron guiadas hacia un elemento de la cultura maya, su hidromiel de nombre *bal-ché*, que, conforme ya hemos demostrado, tiene afinidades con el *octli* mexicano.

Tuvimos así la oportunidad de ver, con cierto detalle, la vida de los nahuas, y, sólo a la ligera, la de los mayas, bajo un único aspecto: sus bebidas fermentadas.

Por ello, en el análisis de los códices, tuvimos en consideración principalmente los tres siguientes motivos fundamentales:

- a) el descubrimiento del maguey, la extracción de la aguamiel y la invención del pulque como bebida;
- b) el maguey y el pulque en el panteón azteca;
- c) el maguey como planta tribal y como símbolo en los jeroglíficos mexicanos.

Por eso, el orden de enumeración de los documentos no atañe a su cronología o su origen, sino a los datos que contengan, en relación con nuestro ya referido plan de trabajo.

VI. EL DESCUBRIMIENTO DEL MAGUEY PULQUERO

CÓDICE BOTURINI O LA PEREGRINACIÓN AZTECA (JEROGLÍFICO O TIRA DE LA PEREGRINACIÓN AZTECA; TIRA DEL MUSEO). CÓDICE DE 1576

El descubrimiento del maguey pulquero, como un hecho de importancia extraordinaria para los nahuas, se ha señalado especialmente en el Códice Boturini, donde se pinta la peregrinación de las tribus desde su partida de Aztlan,* en el año 1 *Técpatl* (uno pedernal), hasta después de los acontecimientos de Chapultepec y Acocolco, después de 2 *Ácatl* (dos caña).

Este documento, cuyo original pertenece al Museo de México, es una pintura figurativa en papel de agave en forma de tira, que se dobla como un biombo.

Sobre su historia reciente, informa Boban²³³ que el viajero inglés M. Bullock, autor de la obra titulada *México en 1823, o Relaciones de un viaje a la Nueva España*, reunió, durante su estancia en México, algunas antigüedades, entre ellas la Tira del Museo, que se le permitió llevarse, como préstamo, a Londres, para obtener una copia. El original volvió después a la posesión del Museo de México. Una reproducción fue publicada en el primer tomo de la obra de Lord Kingsborough, bajo el título: *Facsimile of an original Mexican hieroglyphic painting. From collection of Boturini* (23 pp.).

En 1846, Ignacio Cumplido hizo publicar en México una reproducción de la Tira interpretada por Rafael Gondra, en la edición mexicana de W. H. Prescott, con el título: *Viaje de los aztecas desde Aztlan*.

En el *Atlas geográfico, estadístico e histórico de México* (1856) de García Cubas, aparece el mismo documento con notas de Fernando Ramírez.

Según Boban (*loc. cit.*), Boturini refirió lo siguiente, sobre el

* Aztlan, de "Azta"- "tlan": "áztatl"; garza; "tlan", junto a (Robelo).

documento original en su *Catálogo del Museo Indiano: Historia Mexicana*, Mapas — § VII, n.º 1:

Un mapa de papel indiano con pliegues a modo de una pieza de paño, y se estiende como una faxa, diremos, que representa como 23 páginas.

Pinta la salida de los mexicanos de la Isla de Aztlan, y su llegada al continente de la Nueva España, con las Mansiones, que hicieron en cada lugar, y los años de ellas, significados en sus caracteres; y, por fin, las guerras que siguieron en servicio de Coxotli, Rey de Culhuacan...

Se ve, pues, que se trata de un documento mexicano de gran importancia, que representa un resumen de su historia tradicional, hasta los acontecimientos finales correspondientes al arresto y traslación a Chapultepec del rey mexicana *Huitzilihuitl* y su hermana, quienes son llevados frente a *Coxcotzin*, Rey de Colhuacan, y cuyas escenas recibieron de Aubin la siguiente nota explicativa:

Il y a, entre 1299, époque à laquelle les Mexicains quittèrent Chapultepec pour habiter Acocolco, le moment où ils en sortirent, le temps de leur esclavage à Colhuacan, et, après, la victoire qu'ils remportèrent sur les Suchimilques, le présentement des sacs d'oreilles en 1351, l'espace d'un cycle où cinquante-deux ans, ce qui remet les deux ligatures 1299 et 1351 en rapport; il ne pourrait en être autrement; voilà donc les vraies dates retrouvées.

En una reproducción del mismo documento que se halla en la Biblioteca Nacional (D.I. 8.28), con el nombre de "Jeroglíficos", se presentan al final unas referencias en náhuatl y español, empezando por una alusión a Chicomóztoc* (*ilhuitl axcan chicomoz-*

* *Chicomóztoc* (*chicome*, siete; *óztotl*, cueva) es la patria legendaria original de diversas tribus nahuas. En la historia tradicional fijada en algunos códices, *Chicomóztoc* aparece como un lugar a que llegaron las tribus que vinieron de Aztlan. El *Codex Mexicanus*, por ejemplo, señala bien la fecha en que llegaron allá, como se puede ver en la página 19, donde se le indica en 9 *Técpatl* (1176), o sea apenas 8 años después de la partida de Aztlan (1168).²⁴⁴ Según el Códice Zumárraga (c. II, Icazbalceta III, p. 240, *apud* Lehmann, in *D. Gesch. d. Konigr. v. Colhuacan u. Mex.* p. 54), los mexicanos salidos de Aztlan llegaron primero a las montañas, después a *Quauitlicacan*, *Chicomux-tuque*, donde permanecieron 9 años; después salieron hacia *Cauatl icamac*. El sentido de la tradición sobre Chicomóztoc se caracteriza por su contenido de veneración a un

toc), y en la parte relacionada a la salida de *Aztlan*, siguiéndose la fecha 1 *Técpatl* que, según León y Gama,²⁴⁸ corresponde al año 1064 d. c.

Se sigue la representación de un *Tépetl* con la cumbre en forma de gancho (colli),* y que posee una caverna donde se ve el ídolo parlante, *Huitzilopochtli*.

Viene después la figuración de los personajes representativos de los diversos grupos en que se dividieron los nahuas de *Aztlan*, así relacionados, según el orden en que se hallan, a partir de arriba: matlazincas, tepanecas, chichimecas, malinalcas, cuitlahuacas, xochimilcas, chalcas y huexotzincas.²⁴⁹ Siguen los cuatro jefes cuyos nombres son en su orden original, hacia la derecha: *Chimalman*, "El-que-carga-Escudos"; *Quetzálatl*, "Agua-de-Quetzal"; *Cuauh-cóhuatl* "Culebra-de-Madera"; *Concózcatl*, "Cascabel". Este último es el portador del ídolo *Huitzilopochtli*.

pasado considerado ennoblecedor. De ahí que la tierra legendaria aparezca en sus himnos y cánticos dedicados a los dioses, como es el caso del que se dedica a los *minixcova*. (VII), según lo que señaló Lehmann: "...de Chicomóztoc he partido..." Es la misma patria de delicias que en la *Historia tolteca-chichimeca* se indica con nueve diferentes nombres: "el lugar donde se halla la montaña encorvada; donde el agua azul se extiende; donde el junco blanco se extiende; donde la caña blanca se extiende; donde el blanco saúz se levanta derecho; donde yacen flores multicolores de algodón; donde se encuentran los nenúfares multicolores; donde está la plaza mágica del juego de pelota; donde acampa el puma amarillo y negro"; (M. S. Aubin-Goupil, 54-58. P. 30 *apud* Lehmann, *op. cit.*, 54).

Según las investigaciones de Adrián Recinos, también entre los quichés se hacía referencia a un lugar que se identifica claramente con el Chicomóztoc azteca. En el *Pópol Vuh* (cap. iv) se lee:

"Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam dijeron: 'Aguardemos que amanezca.' Así dijeron aquellos grandes sabios, los varones entendidos, los sacerdotes y sacrificadores...

"Vámonos, vayamos a buscar y a ver si están guardados nuestros símbolos, si encontramos lo que pondremos a arder ante ellos. Pues estando de esta manera no tenemos quien vele por nosotros, dijeron Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam.

"Y habiendo llegado a sus oídos la noticia de una ciudad, se fueron allá. Ahora bien, el nombre del lugar a donde se dirigieron Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam y los de Tamub e Itocab era *Tulán-Zuiúd*, *Vucub-Pec*, *Vucub-Ziván*. Este era el nombre de la ciudad a donde fueron a recibir a sus dioses."

Comenta Recinos la importancia de este pasaje del *Pópol Vuh*, como una "prueba de la comunidad de origen de los quichés y demás pueblos de Guatemala y de las tribus que se establecieron en los tiempos antiguos en diversas partes de México y Yucatán". Realmente, *Tulán-Zuiúd*, la Cueva de Tulán, *Vucub-Pec*, Siete Cuevas, y *Vucub-Ziván*, Siete Barrancos, corresponden en el quiché al Chicomóztoc mexicano, ese sitio de origen que, aunque legendario, "marca el principio de su evolución histórica" (Recinos).

* *colli*. En la copia de la Biblioteca Nacional (Jeroglíficos) (D.I.28) hay una nota en español referente al mismo *tépetl*, señalándolo como Colhuacan, evidentemente por la forma encorvada de su cima.

En las escenas siguientes, hasta donde aparecen sacrificios humanos, con la presencia de los mismos cuatro personajes ya referidos, no se ofrece otra fecha. Solamente después de los lugares *Cuextécatl Ichocaya* y *Coatépéc*, se señala la fecha 2 *Calli* (1065 d. c.), siguiéndose un periodo de 28 años, hasta 3 *Técpatl* (1092 d. c.).

El jeroglífico de lugar que ahí aparece a continuación está compuesto de los elementos *tolin*, *tule*, y *Michin*, pescado, que el intérprete del original existente en el Museo tradujo por Tollan. El periodo correspondiente se cuenta de 3 *Técpatl* (1092) hasta 9 *Acatl* (1111), o sea un interregno de 19 años.

Viene después el lugar denominado *Atl-Itlalaquian*, donde se detuvieron por diez años, hasta 6 *Calli* (1121), cuando se trasladaron a *Tlemaco*, donde se demoraron 5 años, hasta 11 *Tochtli* (1126). En esta fecha se pasaron a *Atotonilco*,* y después de 5 años a *Apazco*; allí estuvieron otros 12 años, es decir, hasta 2 *Acatl* (1143). En este año, encendieron fuego nuevo y siguieron para *Tzompango*, donde estuvieron apenas 4 años, hasta 6 *Acatl* (1147). Pasaron, entonces, al lugar cuyo jeroglífico fue interpretado por Azcapotzalco** tanto por los anotadores de la copia existente en la Biblioteca Nacional como por el intérprete antiguo del documento original del Museo, mientras en la elucidación reciente de este último aparece como *Xaltocan****. Aquí permanecieron hasta 10 *Acatl* (1151) cuando se fueron a Acolhuacan, donde demora-

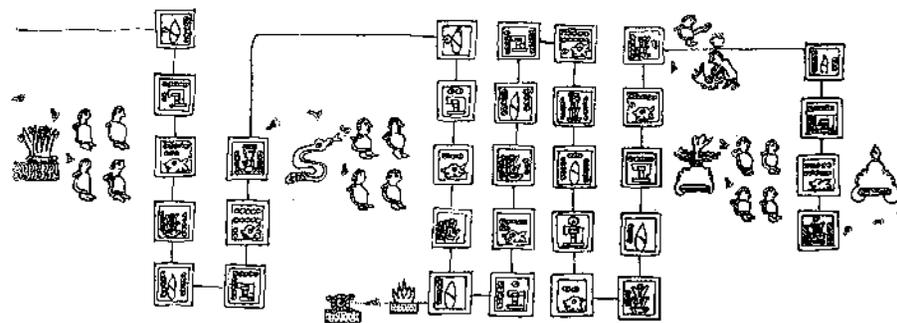


FIG. 4. Boturini

* Atotonilco: *atl*, agua; *tonilli*, caliente; *co*, en — Aguas termales (Robelo).

** Azcapotzalco: *ázcatl*, hormiga; *putzalli*, terreno; *co*, *cn* = En-los-Hormigueros.

*** Xaltocan: *xal-tozan*; *xalli*, arcna; *tozan*, *tnza* = Tuza-de-la-arena.

ron hasta 1 *Ácatl* (1155). De allí se mudaron a *Ecatépec* y, después de cuatro años, a *Toltepétatl*, donde permanecieron hasta 13 *Ácatl* (1167).

Entonces, se fueron a *Coatitlan*, donde permanecieron durante 20 años, desde 1 *Técpatl* hasta 7 *Ácatl* (1187). En esta sección, se presenta abajo el jeroglífico de *Coatitlan* el de *Chalco* conectado a un maguyc por la representación de caminar, justamente en el año 5 *Técpatl* (1172). Según este documento hubo un lapso de 16 años desde el descubrimiento del maguey hasta la invención de su agujereamiento y la elaboración del pulque, que acació en el año 7 *Ácatl* (1187).

En el Códice de 1576, perteneciente a la colección de Eugène Goupil, constituido por un manuscrito figurativo con explicaciones en náhuatl, considerado como una dilucidación del código de Boturini, se tiene una referencia muy explícita a los acontecimientos que culminan en la fecha 7 *Ácatl*.

Nos hemos servido de la edición francesa, de 1843, de título: *Histoire de la Nation Mexicaine depuis le départ de Aztlan jusqu'à l'arrivée des Conquerants Espagnols (et au delà de 1607)*, en la cual el texto náhuatl fue traducido por Aubin. La página correspondiente al descubrimiento del maguey y del pulque se compone de una representación figurativa muy somera, pero muy bien elaborada, de una planta de maguey de pencas verdes y raíces rojas al lado de las fechas: 5 *Calli*, 6 *Tochtli* y 7 *Ácatl*, pintadas en azul sobre fondo rojo.

En la parte inferior hay un jeroglífico de Colhuacan, de dibujo fino. El texto manuscrito en náhuatl fue traducido así por Aubin:

Année 7 roseau les mexicains étaient restés 20 ans à Cohuatitlan (lieu du serpent). Aussitôt on alla prendre à Chalco le maïs.* Là encore les mexicains cheminèrent tout droit et burent le vin à Cohuatitlan. (Fig. 5.)

Sin embargo, el documento original, la Tira del Museo, no deja

* maïs: En el texto náhuatl correspondiente a Chalco no hemos encontrado referencia al maíz, sino más bien al maguey, *metl*, aunque su grafía se parezca a *meil*. Realmente, en la *Colección de Documentos para la Historia Mexicana* de Peñafiel²⁴⁷ se lee la siguiente transcripción del susodicho texto: "7 acatl xihuitl ipan cempohual xihuitique in oncan Cohuatitlan in Mexica. Ah niman canato in Chalco in metl. Ah caoc quihuallititlaque oc oncan quihuallititlaque inocli in Mexica Cohuatitlan."

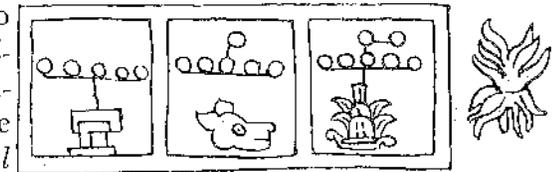
duda sobre la identidad de la planta que buscaron cerca de Chalco, la cual es el maguey, que no se confunde con una planta de maíz.

Además, se muestra claramente la correlación entre el descubrimiento del maguey o su plantío, y la invención del pulque, con las previas operaciones de agujereamiento de la planta y recolección de la aguamiel, con la representación de un individuo en el acto de sacar la savia con el *acócotl*.

En la misma Tira se ve que los mexica luego se mudaron para *Huitzachtitl*, donde estuvieron cuatro años, de 8 *Técpatl* a 11 *Ácatl* (1191), de donde siguen para *Tecpayocan*. En esta montaña hicieron al fin de 4 años, en 2 *Ácatl* (1195), una fiesta del fuego nuevo, con signo de guerra.

Se marcharon en seguida a *Pantitlan* (3 *Técpatl* a 6 *Ácatl*), a *Amalinalpan* (7 *Técpatl* a 1 *Ácatl*), otra vez a *Pantitlan* (2 *Técpatl* a 5 *Ácatl*) (1211), a *Acolhuacan* (6 *Técpatl* a 13 *Ácatl*) (1219), a *Atlacuihuayan*, hasta 8 *Ácatl* (1227), cuando se pasaron a *Chapultepec*, don-

de permanecieron de 9 *Técpatl* a 2 *Ácatl* (1247). En esta fecha realizaron otra fiesta del fuego nuevo, en el mismo cerro de *Chapultepec* (la cuarta fiesta) en que fueron combatidos por sus vecinos y arrojados a un lugar llamado *Acocolco*, donde permanecieron en



7. o8l catl xihuitl ipan cempohual xihuitique ynncan covalitlan y mexicana. Ah niman canato in Chalco in metl. Ah caoc quihuallititlaque oc oncan quihuallititlaque ynncan covalitlan.



FIG. 5. Códice 1576

aflictiva situación y fueron hechos prisioneros *Huitzilihuitl*, su caudillo, y *Malinalxóchitl*, hermana de *Huitzilopochtli*.

En este interesante documento se presenta muy claramente la importancia que tuvieron el descubrimiento del maguey y la invención del pulque en la vida de los nahuas. Además, se dan las fechas del plantío del maguey y de la elaboración del pulque, durante su estancia de 20 años en Coatitlan. La fecha del plantío del maguey que trajeron de Chalco es apuntada precisamente en 5 *Técpatl*. Ésta correspondería a 1224 d. c., según el intérprete del ejemplar del Museo —quien fija la partida de Aztlan (1 *Técpatl*) en 1116 d. c.—, mientras la de la invención del pulque (7 *Ácatl*) en 1239 d. c.*

La fecha 1 *Técpatl* de la partida de los nahuas de la legendaria Aztlan —que pertenece a la fase puramente mítica, sin significación histórica— es fijada, sin embargo, por la mayoría de las crónicas, en el año 1168, inclusive por el código 1576, que es la dilucidación del de Boturini.

Sin embargo, según León y Gama, la historia de los mexicanos se cuenta desde su salida de Aztlan, “en el año *ce Técpatl*, que corresponde al 1064 de la era cristiana”. . . Además, se tiene también lo que escribió Chimalpáin (*Memorial breve*): que los azteca-teochichimeca partieron de Chicomóztoc en el año 1064.

Se ha de convenir en que la discusión sobre este tema es estéril. La fecha *ce Técpatl* es, en la tradición mexicano-azteca, tomada como punto de conexión de periodos calendáricos y, en este caso particular, como el origen de su aventura en busca de una nueva patria. Bien puede ser, como pensó Vaillant, “una fecha arbitraria y posiblemente representa el momento de la invención del sistema calendárico en boga en México Central”. Tenemos así, por lo menos, tres fechas posibles correspondientes a *ce Técpatl*, es decir, 1064, 1116 y 1168 d. c. El valor intermedio es el escogido por el intérprete del ejemplar del Museo. De esta manera los dos hechos relacionados con el descubrimiento del pulque, según la misma fuente indígena —es decir, el hallazgo del maguey pulquero y la elaboración del pulque—, se encuentran, respectivamente, entre los años 1172 y 1276, y 1187 y 1291 d. c.

* Lehmann señala que, en los códigos de Boturini y en el de 1576, la fecha *ce técpatl* de la partida de Aztlan corresponde a 1168 d. c., mientras Chimalpáin la fija en 1064.

El uso del pulque por las tribus nahuas, de acuerdo con este documento, comenzó en época relativamente reciente, justamente dentro del periodo caótico de la historia mexicana, el cual, “con el tiempo, vino a terminar en la mezcla de esa unidad cultural e independencia política que conocemos como la civilización azteca” (Vaillant). Tal periodo se cuenta entre 1100 y 1300 d. c., ya en una época en que la historia, aunque confusamente, empieza a tener sentido.²⁴⁸

Anteriormente, las complicadas relaciones míticas del México antiguo se podrían quizá aclarar si se acepta con Walter Lehmann

Itzpapálotl = *Quaxólotl-Chantico* = *Quilaztli-Cihuacóhuatl* = 9 *itzcuintli* = *miquitlatecutle* (*Mictlantecutli*) como una diosa chichimeca muy antigua, de la región del norte. Tal diosa fue posteriormente suplantada por *Iztacmixcóatl*, padre de *Quetzalcóatl*, mientras los substitutos de *Iztacmixcóatl*, *Xiühnel* y *Mimich* (además de *Quilaztli*) fueron, por su parte, eliminados por el culto azteca de *Huitzilopochtli*, en una época en que aquel pueblo dejó de llamarse *mexitin* para decir *mexica*.*

Así se establecen, aun según Lehmann, tres antiguas capas míticas distintas: el periodo *Itzpapálotl*, anterior a 635 d. c.; el periodo *Iztac Mixcóatl*, después de 635 d. c.; y el periodo *Huitzilopochtli*, después de 1064 y 1168.²⁴⁹

Este último periodo se encuadra en los ciclos *ce Técpatl* tanto el primero, de la partida de Aztlan, como el segundo, de la relación de Tezozómoc,²⁵⁰ cuando *Huitzilopochtli* dijo a los mexicanos:

“Tomad vuestros equipajes, encontraréis más adelante un otro lugar donde podréis reposar”. . . Los mexicanos llegaron entonces

* “Según Sahagún (M.S. Acad. Hist. f. 195-10, 29, § 12 = III-p. 144), las tribus vinieron de *Tamoanchan*, después que se habían separado allí los *Olmea Uixtotin* y los *Cuexteca*, dirigiéndose primero a *Xomiltépec* y luego a *Teotihuacan*, donde eligieron príncipes. Prosiguiendo, se separaron los *Otomi*; los demás se fueron a las estepas del norte y vagaron allá, largo tiempo, encontrando entre las peñas las Siete Cuevas, que ellos tomaron para templo, para su ciudad de culto. Allá, sufrió el pueblo privación. Los condujeron los *Teopilchichimeca* y los *Aculvacachichimeca*; los *Colhuaca chichimeca* fueron los segundos quienes aunque *chichimeca* llevaron consigo su deidad a nuestra madre *Quilaztli*; 3. los *Otomi* con el dios *Otontecutli*; 4. los *mexica chichimeca* con *Vitzilopúchitli*.”

a Tula... en seguida a *Altitlaquian* y *Tesquiuiac*; después a *Atengo*, a *Xaltocan*. Algunos años después ellos retomaron la marcha y llegaron a *Eycóatl* o Tres Serpientes; a *Ehecátépec*, después a *Aculhuacan*, a *Tultepétlac*, a *Huixachtitlan* y a *Tecpayncan*, donde terminaron el año.

En el comienzo del año siguiente, *Omecalli*, o "dos casa", los mexicanos llegaron a *Atepétlac*, y después a *Coatlayauhcan*. Después de una estancia de varios años en este lugar, se dirigieron a *Tetepanco*, después a *Acolnáhuac** y a *Popotla*, cerca de Tacuba.

Evidentemente, el *Códice de Boturini*, como un documento mexicano-azteca, se presenta en el esquema cronológico correspondiente a su capa mítico-histórica del periodo de Huitzilopochtli. Apenas se puede concluir por este informe azteca que la tradición confería al pulque un origen reciente y próximo de Tenochtitlan. Esto no excluye utilización más antigua del pulque por otros grupos indígenas que habitaron anteriormente la mesa central mexicana. La leyenda de la reina Xóchitl, del relato de Alva Ixtlilxóchitl, aunque referente no al pulque, sino a la "miel prieta" de maguey, nos lleva a una fecha más antigua, correspondiente al reinado tolteca de *Tecpañcaltzin*, el cual, según la historia convencional más comúnmente aceptada, ocurrió entre 990 y 1042 d. c.²⁵¹ **

El pulque parece haber sido usado por los otomíes desde la más remota antigüedad. Chavero refiere una leyenda de aquel pueblo acerca de "un animalito", a manera de rata, o tuza, que por instinto natural raspa el tronco del maguey con su trompa, que tiene cierta forma como de cuchara; en el lugar raspado va brotando y entonces vuelve el animalito a beberse el licor. "Dicen que los indios de ese animal aprendieron a hacer el pulque."²⁵²

* *Acolnáhuac*: Acol, apócope de Acolhua; náhuac, junto a (Robelo).

** Durante las excavaciones que en 1955 realizaron la Dra. Florencia Jacobs Muller y el profesor César Lizardi Ramos en el Valle de Tulancingo, se hallaron un raspador para maguey y varios fragmentos, hechos de obsidiana, de forma muy semejante a la que tienen los raspadores de hierro que se usan hoy en el beneficio del maguey pulquero. Los vestigios aparecieron en capas del subsuelo que corresponden a la fase Zacatenco Medio, por lo cual los arqueólogos mencionados creen que esos artefactos tienen una antigüedad de 25 a 28 siglos.

El hallazgo demuestra que los arcaicos (o preclásicos) beneficiaban el maguey desde 16 o 19 siglos antes del reinado de *Tecpaucaltzin*, rey tolteca a quien la hija de *Papantzin* llevó por primera vez el pulque de que hablan las historias.

VII. "CÓDICE CHIMALPOPOCA", O "ANALES DE CUAUHTITLAN" Y LEYENDA DE LOS SOLES

ÉSTE es uno de los más admirables manuscritos mexicanos poscortesianos. Acerca de su nombre informa Walter Lehmann que, cuando lo encontró en 1909 en la Biblioteca Nacional, como un cuaderno en cuarto, había una hoja con la siguiente inscripción: "1849 / Codice Chimalpopoca / historia / de las revoluciones antiguas / del primer Imperio Chichimeca / y tulteca / historia general del / segundo Imperio chichimeca / y del Segundo Reyno tulteca".

En otro lugar del mismo manuscrito, pero con letra de otro escribano, se lee: "El abate Brasseur de Bourbourg dio a este MS el nombre de *Códice Chimalpopoca*, en honor del traductor Lic. Faustino Galicia Chimalpopoca que por primera vez hizo la versión al castellano. El Sr. D. Fernando Ramírez lo ha intitulado *Anales de Cuauhtitlan*, denominación que se ha aceptado más generalmente."

Sin embargo, Lehmann y el propio Eduardo Selser, basándose en el Catálogo del Museo Indiano (Madrid, 1746) de Lorenzo Boturini, lo llamaron *Historia de los Reynos de Colhuacan y de México*.²⁵³

Al manuscrito, tal como fue hallado por Lehmann, le faltaban dos páginas correspondientes a la primera hoja del conjunto original de cuarenta y cuatro hojas, una pérdida lamentable, sobre todo porque probablemente bien pudo incluir el informe de la más antigua era chichimeca, anterior a *I Ácatl*, o sea antes del año 635 d. c. Agrega Lehmann que el código no presenta afortunadamente ninguna laguna en el cómputo del tiempo. En su primera parte, se desarrolla la cuenta de los años desde 635 hasta 1519 d. c., con una mirada retrospectiva hacia el año 323 d. c., la más vieja fecha del texto. La segunda parte, cuyo contenido es más mítico que histórico, carece, por esto, de una enumeración seguida de fechas fijas, aunque una que otra vez se encuentre un año mexicano.

Lehmann, basándose en el hecho de que la primera parte del

códice habla de la gran hambre en Tollan y de la caída de los toltecas, creyó que se refería el año 1 *Técpatl* del final de la segunda parte a 1064 d. c.

En cuanto a la historia del documento, ocurre también en este caso el problema de averiguar quién fue su autor.

Según Feliciano Velázquez, los dos documentos que componen el códice fueron descubiertos por el caballero Lorenzo Boturini Benaducci (1736-1740). Estaban datados, respectivamente, en 1558 y en 1570.²⁵⁴ Lehmann tuvo oportunidad de estudiarlos primeramente en 1906 en la Biblioteca Nacional de París, en la colección Aubin-Goupil, como una parte considerable del "Museo Indiano" del milanés ya referido. Ahí también fue de gran ayuda la actuación del duque de Loubat, quien junto con el director Omont, permitió al sabio alemán consultar y estudiar el documento.

Como resultado de esta investigación inicial vino la edición de la segunda parte de la *Historia* en el *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, en 1906.

Tres años después, en la Biblioteca del Museo Nacional de México, tuvo Lehmann la alegría de hallar un viejo cuaderno en cuarto, además de un sobre con informes acerca de la familia Ixtlilxóchitl. El cuaderno (43 hojas en texto náhuatl) era la *Historia del Reyno de Colhuacan y México*.

Lehmann comprobó entonces que el manuscrito estaba completo, e incluía la segunda parte que él había conocido por la copia de León y Gama, en París. Pronto se enteró de la discrepancia de la escritura de los textos y del sobre, los primeros indudablemente del siglo XVIII, mientras el último era mucho más viejo. Ya en 1906 había admitido que el manuscrito de la colección de Boturini se relacionaba estrechamente con *Ixtlilxóchitl*, "pues el mismo Boturini dice en su *Catálogo del Museo Indiano*, § VIII, N^o 13: 'Está copiado de letra de Don Fernando de Alba', mientras el segundo Inventario de 17 de septiembre de 1743, bajo el n^o 16, lleva también esta nota: 'una historia manuscrita en lengua mexicana de à cuarto, su autor dicho D. Fernando de Alba, indio'."²⁵⁵

A juicio del investigador alemán, no fue ciertamente Fernando de Alba Ixtlilxóchitl (1568-1648) el autor de la *Historia*, ni quedó convencido de que aquél hubiera sido el copista de la obra.

porque en el caso de este buen conocedor del idioma mexicano [en él escribió originalmente su trabajo antes que fuese traducido en español] se hubiese aprovechado, aunque de modo bien reconocible, del contenido de una tal fuente histórica en sus escritos. Hay en verdad en su relación V (publ. por Chavero, *Obras*, I, pp. 33-49) pasajes sobre los toltecas que combinan con nuestros manuscritos: como la ofrenda del vino de agave, la gran hambre de Tollan, la fábula del hombre hediondo, la debelación de los toltecas en el año 1 *Técpatl*, la ocultación de Topiltzin en una cueva y su evasión para Tlapallan... También se reconoce a Ixtlilxóchitl en otros de sus informes sobre la antigüedad mexicana, cuya cronología él condujo en la forma más desordenada.

Sin embargo, en observación más cuidadosa, muestran diferencias las particularidades de la tradición en Ixtlilxóchitl, indicando origen en otras fuentes. Así, "el vino de agave es ofrecido por la doncella Xóchitl, una hija de Papantzin, al rey Tecpancaltzin de Tollan, quien la sedujo en la montaña Palpan. Su hijo Meconetzin (Hijo-del-Agave) es el Topiltzin". Estarían, entonces, las concordancias existentes entre la historia e Ixtlilxóchitl basadas, sobre todo, en la vieja tradición común acerca de los toltecas; las desviaciones en un caso aislado indican, sin embargo, "distintas transformaciones locales de un mismo elemento" (Lehmann).²⁵⁶

Es muy probable que Ixtlilxóchitl haya tenido en sus manos o aun poseído el manuscrito, a juzgar por el interés que demostró por la historia de su raza. Pero el problema del autor de la obra sigue siendo motivo de conjeturas, porque si es cierto que ésta está basada en pura y vieja tradición indígena, muy probablemente obtenida por los informes orales y escritos —tanto los cánticos como la escritura figurativa—, se tiene, sin embargo, que admitir que el autor fue a la vez un individuo muy capaz, que se esmeró en ofrecer, de acuerdo con su plan, un análisis claro del complicado enredo histórico sobre que se propuso escribir, lo cual no sería posible sin la ayuda de fuentes indígenas y de personas conocedoras del asunto,* y también un estudioso muy enterado de la vida y de la religión de los principios de la colonia.

* A propósito escribe Lehmann: "Die Annalen bezeugen ausgebreitete Kenntnisse, wie sie nur selten bei einer einzelnen Person anzutreffen sind. Die Erwerbung solchen Wis-

La forma de Anales del documento se ve principalmente en la primera parte, donde la leyenda y los informes genealógicos fijados por la secuencia de los años mexicanos, según la técnica observada en los manuscritos pictográficos, aparece como una obra del pensamiento indígena de la categoría del *Pópol Vuh* maya-quiché.

Por otra parte, en algunos casos el documento revela cierta influencia ajena al espíritu del indígena. En el informe sobre el viejo Xaltémoc, rey de Quauhtitlan (§ 615), se dice que, en el año 1390 d. c., su casa de paja estaba en el lugar "de nombre Zaccalco, en el que ahora es el monasterio", demostrando, como lo vio Lehmann, un estrecho conocimiento de los asuntos ligados a la vida del clero.

Aun la manera franca como algunas veces se pintan los episodios con los españoles, conforme se ve principalmente en los párrafos 352 y 1398, se asemeja a la actitud crítica de Sahagún.

En ocasiones, el autor ofrece datos tan precisos sobre fechas postcortesianas, que denuncian evidentemente un origen monástico. Tal es el caso citado también por Lehmann, de los informes "sobre Toltitlan, los cuales, desde 1519 hasta 1570, todavía se continuaron en forma de inclusión, bien podían haber sido tomados de un franciscano, pues allí se encontró, según fray Alonso Ponce, un convento franciscano".

Que tal franciscano bien pudo ser Sahagún es la opinión de Lehmann, basada principalmente en ciertas similitudes de expresión y de contenido entre la *Historia de los reynos* y los textos mexicanos de Sahagún. Verificó Lehmann algunas de esas estrechas relaciones tanto en las formas empleadas como en los detalles que se presentan en ciertos asuntos que requieren un conocimiento especializado.²⁵⁶

Como ya lo hemos apuntado, la *Historia* presenta en su primera parte una secuencia cronológica semejante a la que se observa en los manuscritos indígenas figurativos, y esto llevó a Lehmann a creer con justificada razón que su elaboración dependió de aquellos viejos documentos aborígenes.

Es de interés señalar que el autor de la *Historia* "sigue esencial-

sens, von grundlegender Vertrautheit mit der mexikanischen Sprache ganz abgesehen, setzt Reisen im Umkreis der Hauptstadt des Landes Mexiko voraus, Umgang mit mehreren indianischen Sachverständigen und Durcharbeitung vieler Bilderschriften."²⁵⁷

mente la tradición de Tezcoco, Colhuacan, Chalco-Cuitláhuac, Quauhtitlan, sin que se nombrase México en particular" (Lehmann).

Además, el hecho de que sean tan escasos los datos sobre Cholula, Tlaxcallan, Metztitlan y Huexotzinco, podía indicar a Motolinía, o aun a Olmos, pues los extensos conocimientos revelados en la obra muy raramente se encuentran en un solo autor.

Agrega Lehmann que la adquisición de tales conocimientos, sin considerar la indispensable familiaridad con la lengua mexicana (náhuatl), presupone viajes en la región que circunda la capital de México, relaciones con muchos indígenas expertos en la tradición y otros conocimientos, y el estudio de varios manuscritos pictográficos antiguos.

Es de recordar que 4 años después de la llegada de los doce frailes franciscanos —entre ellos Motolinía— vino a México, acompañando al obispo Juan de Zumárraga, el franciscano Andrés de Olmos (1528), quien dejó escritos fundamentales sobre la antigüedad mexicana, los cuales han desaparecido, con excepción de una parte de su *Kompendium*.

Lehmann tenía por posible que en el desaparecido trabajo de Olmos se encontraran datos muy semejantes a los del contenido de la segunda parte de la *Historia*. Agrega el mismo autor que "la circunstancia de que Ramírez de Fuenleal y el obispo Zumárraga están conectados con la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, además de las crónicas y apéndices que los acompañaban, elevándose por detrás de ellos la venerable figura de fray Bernardino de Sahagún, deja suponer por las relaciones del contenido de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* con la *Historia de los Reynos de Colhuacan y de México* (2ª parte) que hubo una especie de colaboración entre Olmos y Sahagún. Ambos servían al ideal de una y misma orden, y sus intereses se movían en la misma dirección..."

EL TEXTO DEL CÓDICE

LOS CHICHIMECAS *

La historia de los chichimecas, según este documento, empieza en

* Walter Krickeberg, al tratar de los nahua, escribe: "Es muy probable que desde

el año 1 *Acatl*, cuando se declara en el párrafo 11: "*Ce Acatl* [635 d. c.]. En el [año] vinieron de *Chicomóztoc* los chichimecas. . ."

Sobre la manera de vivir de aquel pueblo en la época en que llegó al Valle de México, el documento es muy explícito, conforme se verifica en los §§ 16 a 20.

En los §§ 18 y 19 se lee:

Según lo sabían, comenzaron en 1 *Acatl* (635 d. c.) los anales de los chichimecas cuauhtitlanezes y en el año 5 *Acatl* (691 d. c.) vinieron ellos que andaban flechando, vagueando como cazadores. No tenían casa, ni tierra, ni abrigo de manta blanda sino solamente vestiduras de pellejos, solamente capas de heno. Sus hijos se criaban en los chitacos (redécillas para llevar de comer por el camino)²⁶¹ y en los huacales (angarillas para llevar cargas en las espaldas). Comían grandes tunas, biznagas, mazorcas tiernas de *tzihuacili* y tunas agrias.

En esta fase primitiva de la vida de los *chichimecas*, no se hace referencia al maguey como una planta relacionada a su vida tribal.

El informe sigue: "Muchos trabajos padecieron durante trescientos sesenta y cuatro años, hasta que llegaron al pueblo de Cuauhtitlan (687-364 = 323 d. c.), en el que comenzó el señorío de los *Chicontonatiuh* 7 *Sol* en Cuauhtitlan."

épocas muy remotas hayan vivido pueblos nahuas en las regiones septentrionales de la altiplanic de México; a ellos pertenece una gran parte de las tribus cazadoras nómadas del norte, que en las antiguas crónicas mexicanas son frecuentemente mencionadas bajo el nombre colectivo de *chichimeca*, pues en la mente de los aztecas y sus parientes la memoria de su antigua conexión con los *chichimecas* era todavía tan viva que ellos mismos solían llamarse 'chichimecas legítimos' (teo-chichimeca) y consideraban la palabra 'chichimeca' un título honorífico para sus soberanos."²⁶² Lehmann también fue de parecer que el nombre "chichimeca" es bastante antiguo; aparece en Sahagún con el sentido especial de toltecas antiguos. En los *Colloquios y Doctrina Christiana*, capítulo siete (E), se lee en la contestación que los jefes indígenas dieron a los doce frailes franciscanos:

¿Y acaso debemos ahora
destruir la vieja ley?
¡La ley de los Chichimecas,
la ley de los Toltecas,
la ley de los de Colhuacan,
la ley de los Tepanecas. . . !²⁶⁰

Solamente a partir del año 1 *Técpatl* (804 d. c.), es decir, después de la muerte de *Chicontonatiuh* en *Macuexhuacan*, en 13 *Acatl* (751 d. c.), se habla del agave en el manuscrito:

1 *Técpatl* [804 d. c.]. En el [año] tuvieron un señor los chichimecas domiciliados en Cuauhtitlan. Entonces comenzó de nuevo el señorío chichimeca de Cuauhtitlan (*chichimecatlatocáyotl quauhtitlan*).

Allá en el lugar de nombre *Nequameyocan* se ofreció como nuevo señor a *Uactli*.

Y así como lo es de la tradición de los *chichimecas*, cuentan los viejos: Cuando empezó el reinado de los *chichimecas*, los llamó una señora de nombre *Itzpapálotl*; ella les dijo: "¡Vos debéis de constituir como vuestro señor a él, *Uactli*! ¡Id para allá hacia *Nequameyocan*! Fundad la casa de *tzihuac* y la casa del agave silvestre." *

Y allá debéis de extender la estera de *tzihuac* y la estera de *nequámetl*.**

Según Lehmann, *tzihuacpétlatl* y *nequamepétlatl* son símbolos del dominio chichimeca en contraposición clara a *chalchiuhpétlatl*,

* Aunque Lehmann haya traducido *nequemecalli* por "das Haus der wilden Agave", llama la atención en la nota 1 de la página 65, a que *nequámetl* caracteriza un cactus espinoso silvestre de forma columnar. Alfonso Molina, en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, da para la misma palabra la traducción de "cierto árbol como palma". Sin embargo, para Hernández (*Hist. Plant. Nov. Hisp.*, VI, p. 258, *apud* Lehmann), significa una especie de agave de las regiones calientes como Cuauhnáhuac. Según Sahagún (*Ms. Hist. Acad.* / 179 = 10.29 § 2 = III, pp. 118-119) (*apud* Lehmann), la planta pertenece a los alimentos de los *chichimecas*. En su informe sobre los *Teochichimeca*, es decir, los *Chichimeca* de las Estepas —correspondiendo también *Çacachichimeca* o, en sentido general, a los verdaderos *chichimecas*—, Sahagún apunta *tziuactli* y *nequámetl* entre las plantas que les servían de alimento (Biblioteca Laurenziana, Florencia, libro X, cap. 29). En este caso, Seler tradujo *nequámetl* por *wilde Agave* (agave silvestre).²⁶² Robelo hace derivar la palabra de *necu-a-metl*: "neculli", miel; "atl", agua; "metl", maguey; o sea, maguey de agnamiel, describiéndolo, según Ximénez, como "especie de maguey que produce las hojas un poco más gruesas que un dedo atravesado, áspero a los lados y hacia la punta, la cual es muy aguda; el tallo del grueso de un brazo, cuya cumbre ocupa la frente, la cual es larguilla, de hechura de peras pequeñas, y rodean por todas partes el tallo". Francisco Hernández lo pone entre los magueyes productores de aguamiel (De *nequámetl*, seu *mellis potatrice*. *Species est metl*. . .).²⁶³

** La utilización de la fibra de agave para la confección de tejidos fue conocida por los primitivos pobladores de la meseta central mexicana. En la misma *Historia* se hace mención en el § 200, al lugar Texcalapan, donde una mujer otomí lavó por primera vez las fibras de agave.

quetzalpétlatl, teocuitlapétlatl, símbolos del dominio tolteca, en el § 76.

En este caso, el *nequámetl* fue, desde muy temprano, una planta tribal de los chichimecas.

Hay también el hecho de que Itzpapálotl les indicó el lugar Nequameyocan (la región de nequámetl). Después de este asiento, ocurrió la separación de los chichimecas en el año 1 *Técpatl* (804 d. c.), dirigiéndose separadamente para "1. Michuacan, 2. Cohuixco, 3. Yopitzinco, 4. Totollan, 5. Tepeyácac, 6. Quauhquechollan, 7. Huexotzinco, 8. Tlaxcallan, 9. Tlilihquitépec, 10. Zacatlantongo, 11. Tototépec. Algunos, sin embargo, regresaron y siguieron hacia la Huasteca. Otros se fueron para Acolhuacan".

En el manuscrito se apunta el nacimiento de Quetzalcóatl en el año 1 *Acatl* (843 d. c.), siguiéndose los demás nombres por los que fue conocido: "*Topiltzin* (Nuestro Príncipe), *Tlamacazque* (El Sacerdote), *Ce Acatl* (uno caña) y *Quetzalcóatl* (Serpiente Emplumada)". Sus padres, según la misma tradición, fueron *Totépeuh* (Nuestra Montaña), rey de los toltecas en Tollan (Torquemada I 14) y "una mujer de nombre *Chimalman*".

Mientras tanto, seguía como rey de Cuauhtitlan Uactli hasta el año 10 *Calli* (865 d. c.), cuando murió. Hasta aquella fecha, según nuestro código, los chichimecas no conocían "cómo se siembra maíz [y otras plantas] comestibles". Constituían su comida "solamente pájaros, culebras, conejos, venados... Tampoco poseían casa, vaguando por allí y por allá".

Quetzalcóatl aparece entonces con el carácter de civilizador, construyendo templos, palacios (§§ 60, 66), puente de piedra (§ 61), sacrificando solamente "culebras, pájaros y mariposas" (§ 69), haciendo piadosos ejercicios de penitencia (§ 66) y enseñando el arte cerámico (§ 74).

Se informa que, estando Quetzalcóatl en Cuextilan, "fueron los toltecas a buscarle para constituirle rey de Tollan, en el año 5 *Calli*" (873 d. c.).

Se refiere que cuando vivía Quetzalcóatl, reiteradamente los demonios intentaron inducirle a que hiciese sacrificios humanos (§ 78), pero que él rehusaba hacerlo, "porque mucho amaba él a sus vasallos, que eran los toltecas" (§ 79).

En este código se apuntan dos fechas para la muerte de Quetzalcóatl: la primera (§ 65), que el autor hace resaltar como de la tradición de Tezcoco, acaeció en el año 2 *Acatl* (883 d. c.), y la segunda (§ 81) en 1 *Acatl* (895 d. c.), cuando subió al trono de Tollan Matlacxóchitl (diez Flor).

La historia de la desgracia y muerte de Quetzalcóatl se relaciona con el maguey y el pulque; cuando él no les obedeció a los demonios, en cuanto a hacer sacrificios humanos, se concertaron ellos, los llamados *Tezcatlipoca*, *Ihuimécatl* y *Toltécatt*,* que dijeron: "Es preciso que deje su pueblo donde nosotros hemos de vivir." Y añadieron: "¡Hagamos pulque! Se lo daremos a beber, con ello le haremos perder el tino, con ello él no más servirá a Dios" (*quitoquematicchihuacan octli ticytizque ynic, ticlapolotizque ynic aocmotlamacehuaz*).

En los párrafos siguientes, se desarrolla el plan de los tres demonios para perder a *Quetzalcóhuatl*. Primero, es el trabajo de *Tezcatlipoca*, "el espejo humeante", que por conducto del heraldo logró llegar con un espejo hasta *Quetzalcóatl*, a quien dijo: "¡Mi príncipe, sacerdote! Yo, tu vasallo, he venido de pie, desde la montaña de Nonohualco (§ 94). Permíteme que vea tu cuerpo!" Entonces, le alcanzó el espejo y le dijo: "¡Conócete con tus propios ojos, mírate, mi príncipe! Porque ahí, en el espejo, tú te tornarás visible" (§ 95).

Cuando Quetzalcóatl se miró en el espejo, se llenó de miedo de ser visto por sus vasallos, por su fealdad:** "Jamás me debe ver mi vasallo; solamente aquí viviré."

Se relata luego cómo *Tezcatlipoca* procuró a *Ihuimécatl* para descubrir quién había de intentar un nuevo golpe, y ambos se concertaron para pedir ayuda a *Coyotlináhual*, el oficial de plumas. Éste consiguió por astucia que el príncipe saliese del lugar

* *Toltécatt* es uno de los dioses del pulque.

** En la *Historia* de Sahagún (Biblioteca Laurenziana, Florencia, libro III, cap. 3, se habla muy explícitamente de la fealdad de Quetzalcóatl de Tula. "Se dice que él siempre se quedaba cubierto, la cara envuelta, se dice que era muy feo" (*quil san tlapachihuitoca, san ixllapachihuitoca yon quil atlacacemelle catca*). "Su cara era como un cepo, sin forma humana, y su barba muy larga y grande" (*im ixaiac iuhqujn tetequjn pol teltahuipol hama tlatacacoica auh itentzon cenca niac cenca uiltlatitcentzonpachtic*).²⁶¹

de donde le guardaban; y *Coyotlináhual*, oficial de pluma, fue a decir a *Ihuimécatl*: "Hicc salir a Quetzalcóatl; ahora anda tú." Y él dijo: "Está bien." "Luego se hizo (*Ihuimécatl*) amigo del nombrado *Toltécatl*. Y ambos se fueron, los que ya se habían de ir... Vinieron a *Xonacpacoyan** a posar con su labrador *Maxtlaton*,** que era el guarda de *Toltecatépec*. Entonces hicieron (cocieron) quelites*** (hierbas comestibles), tomates, chiles, chilotes y ejotes." § †

"Esto se hizo en pocos días" (§ 110). "Y también había maguey que le pidieron a Maxtla" (Maxtlaton) (§ 110. *auh on yhua oncan catca meil quitlanilique yn maxtla*). "Y en sólo cuatro días compusieron el pulque y luego lo recogieron." (*Can nahuihuil yn conoxtlalique niman concentenque*); "ellos hicieron aparecer unos cantarillos para miel de abejas en los cuales recogieron el pulque (*yehuantin quinextlique†† yn quauhnecontontint††† yehuatl ynic concentenque ocilli*).

* *Xonacpacoyan*, "Lugar-donde-se-lavan-cebollas" (Lehmann).

** Maxtlaton, según Dávila Garibí²⁶³ fue un rey tirano y usurpador, así nombrado por tepanecas y los acolhuas, que lo odiaban. El sufijo *ton* es, en la lengua náhuatl, un diminutivo no solamente despectivo, sino también humillante cuando es aplicado a los nombres propios, como en este caso.

*** *Quitliltl*: "verduras o yerbas comestibles" (Molina). En México, se usan muchas de tales yerbas. Robelo señala las siguientes: *Amarantus hypochondriacus* L., *A. palmeri* Wats., *Cassia buccellaris* L., *Chenopodium album* Moq., *Quelite apestoso*, Ch.; *foetidum* Schrad.; *Quelite cenizo*, Ch. *mexicanus* Moq.; *Quelite espinoso*, *Amarantus spinosus* L.; *Quelite morado*, *A. hybridus* L.; *Quelite morado*, *Achyranthes werschaffeltii* Lem.; *Quelite de puerco*, *Atriplex hortensis* L.²⁶⁶

§ *xitliltl*: "mazorca de maíz tierna y por coajar" (Molina).

† *exottl*: "frijol o haba verde" (Molina).

†† Lehmann y Feliciano Velázquez traducen *mextia-nic*, respectivamente, por *erfinden*, "inventar" y "descubrir". Nosotros, sin embargo, creemos que, en el caso, cabe mejor el significado de "manifestar" o "hacer aparecer", es decir: los demonios no inventaron o descubrieron los cantarillos, como objetos desconocidos, sino que les hicieron aparecer por artes mágicas.

††† Como ya apuntamos anteriormente, es de notarse el hecho de nombrarse al vaso por el designativo de "vaso-para-quauh-nec(ù) illi" (miel-de-árbol), o sea "vaso-para-miel-de-abeja". En náhuatl antiguo se designaba la miel de abeja por *quauhnecutli*, mientras miel de maguey (cruda) era *menécutli*. No es, pues, de confundirse una cosa con otra.

La expresión portuguesa *mel-de-pau* (miel-de-palo) es aún hoy muy empleada en el Brasil, para indicar miel de abeja silvestre. Lima Figuereido, al describir la bebida *tucanáira* utilizada por los indígenas *tembé*, habitantes de los ríos Capim y Curupí en el Brasil, así se expresa: "É uma bebida preparada de mel de pau, sabrá dos favos e água."²⁶⁷

Lo mismo se observa en el español, como se puede leer en Pablo Vera, al tratar de los *diaguita* del Tucumán: "Luego la miel de palo y lechiguana completaban su esmerada refacción."²⁶⁸ Algunas abejas silvestres americanas hacen sus nidos en los árboles

En seguida [fueron] a Tollan a la casa de Quetzalcóatl, llevaron consigo sus quelites sus chiles *et cetera* y el pulque.

Ellos llegaron, entraron en contienda [pues] los que guardaban a Quetzalcóatl no querían que ellos entrasen en el palacio. Dos veces, tres veces, les hicieron regresar, no les dejaron pasar de manera hospitalaria.

Finalmente se les preguntó dónde vivían. Ellos contestaron [y] hablaron: "allá en Tlamacazcatépec (Montaña del Sacerdote), en la Montaña de los Toltecas".

Como Quetzalcóatl les oyese, asimismo dijo: "Ellos podrán entrar."

Ellos entraron [en el edificio] y le saludaron, pronto le dieron los quelites verdes, etc. Y después que él los había comido, le rogaron de nuevo [y] le dieron el pulque.

Y él les dijo: "No deberé de beberlo, porque estoy ayunando; quizás es embriagante o capaz de matar."

Ellos le dijeron: "Pruébalo [solamente] con tu dedo meñique, es sabroso y picante." Quetzalcóatl lo probó con el dedo. Como le gustase, dijo: "Vamos, tengo ganas de beberlo, abuelo."

Después que él había bebido una [taza], le dijeron los demonios: "Cuatro [tazas] debes beber." Así que le dieron [aún] la quinta, y le dijeron: "Es tu libación." Después que él bebió die-

huecos, razón porque se explica tal nombre. En algunos informes de observadores europeos se destaca esta característica de algunas especies de abejas americanas. El holandés Joan Nieuhof, por ejemplo, al tratar de las de Pernambuco (Brasil), en el siglo XVII, escribió: "Las abejas llamadas *Eirucu*^a son, de todas ellas, las más grandes y producen miel excelente, la cual, sin embargo, no es muy usada. Construyen sus panales en el hueco de los árboles, de donde los indígenas los extraen con tubitos de caña."²⁶⁹ Marquis de Wavrin, al tratar de los pareci del altiplano central del Brasil, escribe: "... mais on trouve aussi chez eux (les Paressi) du miel d'abeilles silvestres, de variétés de ces petits insectes qui font leur nids dans les creux des arbres."²⁷⁰ Emilia Smetlhage, quien hizo una travesía entre los ríos Xingú y Tapajóz, en el comienzo de este siglo, describe cómo los indígenas procedían para obtener la miel de abejas, en viaje. "O mel era uma comida predileta dos índios. Eles não podiam passar perto de uma árvore onde tinham descoberto um ninho de abelhas, sem cortá-la, embora isto, às vezes, nos causasse uma demora de muitas horas. ... O mel comestível provinha de duas espécies de *Melipona*: uma menor, amarela e inofensiva, chamada *apá* pe los índios, que tinham os seus ninhos no topo de troncos grossos. Era esta a mais frequente na terra firme; a outra, até dos índios, era maior, cabeluda e quase preta. Construía um ninho enorme de forma cônica na copa das árvores."²⁷¹ Se comprende así la expresión *quauhnecutli* como una designación indígena muy comprensible para la miel de abejas silvestres.

^a *Eirucu* es, muy probablemente, la misma abeja *uruçú* muy común en Brasil. Según Von Jhering, el nombre *uruçú* o *iruçú* (ira + uçú: "miel grande") puede corresponder no solamente a la especie *Melipona nigra* Lep. sino también a algunas especies de *Trigona*.²⁷²

ron [el pulque] a todos sus pajes. Todos bebieron, cada cual cinco [tazas.]

Después que todos ellos estaban embriagados, volvieron los demonios a hablar a Quetzalcóatl: "Mi hijo, vamos, canta. Ésta es tu canción, la cual tú debes entonar."

Entonces Ihuimécatl empezó para él:

*Plumas verdes, Plumas verdes son mi casa aquí
mi casa de plumas amarillas
mi casa de conchas rojas
yo debo ahora abandonarla...!*

Y contento, dijo Quetzalcóatl:

*¡Traedme mi vieja hermana Quetzalpétlatl!
¡Vamos, ambos debemos de beber juntos!*

Los heraldos se fueron para donde ella se entregaba a piadosos ejercicios, allá en *Nonohualcatépec*; le dijeron: "Mi hija, princesa *Quetzalpétlatl* tú que ayunas! Venimos a buscarte: a ti te espera el sacerdote, Quetzalcóatl, vete para estar junto a él."

Ella dijo: "¡Bien, vamos, tío heraldo!"

Y después que ellos habían llegado, se asentó ella al lado de Quetzalcóatl. Le dieron [a ella] entonces el pulque, cuatro tazas y más una, la quinta, como en exceso.

Y luego que *Ihuimécatl* y *Toltécatl* habían embriagado a la gente, entonces le ofrecieron a la vieja hermana de Quetzalcóatl una canción de las mejores.

[Así] se la empezaron para ella:

*¡Mi hermana!
¿Dónde está tu tiempo?
¡Tú, Quetzalpétlatl!
¡Ahora bebamos!*

Después que se habían embriagado, ya no decían ellos: "Seamos devotos..." Y, entonces, no más bajaron al agua [río]. No dispusieron para sí las espinas de agave, no más lo hicieron.

En el alba y cuando apareció la aurora, estaban ellos muy tristes, estaban todos en estado lastimable.

En seguida se describe la desesperación de Quetzalcóatl, se enseña su cántico de dolor, donde habla de su vergüenza, de su mala suerte.

Quetzalcóatl canta su desgracia y clama por su madre, la diosa *Coatllicue*, la diosa de la tierra, quien lo trajo consigo.

Quetzalcóatl llora al lado de sus heraldos, ellos que también lloran y cantan. Entonces, les dice que va a dejar el lugar.

"Y luego salieron [Quetzalcóatl y sus heraldos] en busca de la tierra de los colores negro y rojo, la tierra del Incendio" (§ 143).

Finalmente, se dice en este año *1 Acatl* (895 d. c.), habiendo llegado a la orilla del agua divina (a la costa del mar)* "...allá se puso de pic, lloró, ...él mismo (§ 146) se prendió fuego y se quemó". (§ 147).

Y adelante: "Decían los viejos que él [el corazón de Quetzalcóatl] se había transformado en la estrella que brilla en el alba" (§ 151). "Él nació en el [año] *1 Acatl* (843 d. c.) y murió también en *1 Acatl* (895 d. c.). De esto resulta que él vivió 52 años" (§ 156).

Y al fin: "Con esto termina [la historia de Quetzalcóatl] en el año *1 Acatl*" (895 d. c.) (*in ce Acatl Xihuitl*) (§ 157).

De esta manera Quetzalcóatl, "El gemelo precioso", el *Ce Acatl*, "El Corazón del Alba", el rey-sacerdote civilizador, se relacionó, según esta leyenda, a la historia mítica del pulque, la cual se fija en la época comprendida entre los años *3 Técpatl* y *1 Acatl*, es decir, entre 884 y 895 d. c., incluyendo los hechos referidos sobre el trabajo de los tres demonios para atraer a Quetzalcóatl, el encuentro del maguey bajo guardia de Maxtlaton en Toltecatépec, y la preparación del pulque, una capa mítica que, según Lehmann, corresponde al periodo Iztac-Mixcóatl, después de 635 d. c.

Es interesante referir que, según la historia convencional de los cronistas, como bien lo dice Alfonso Toro,²⁷³ los reyes toltecas así se cuentan:

Chalchihuitlanetzin	(677-719 d. c.)
Ixtlicuecháhuac	(719-771)
Huetzin	(771-823)
Totépeuh	(823-875)

* Según Lehmann, se trata de la región de la costa atlántica del Golfo, en Coatzacoalcos, llamada hoy Puerto México, en la parte septentrional del istmo de Tehuantepec.

Nacáxoc	(875-927)
Mitl	(927-983)
Xuihtlaltzin	(983-987)
Tecpancaltzin	(990-1042)
Topiltzin	(1042-1116)

De acuerdo con la leyenda de la reina Xóchitl que nos llegó a través del historiador indígena Alva Ixtlilxóchitl, el descubrimiento de la elaboración de la "miel prieta" (de maguey) ocurrió en el reinado de Tecpancaltzin, entre los años 990-1042 d. c., o sea en fecha poco posterior a la apuntada en *Historia de los Reynos* para la invención del pulque.

La "miel prieta" de maguey fue un producto de gran importancia en la vida de los pueblos indígenas de la meseta central mexicana. Vasos de morfología especial eran destinados a la "miel espesa de maguey", uno de los productos que aparecen en las listas de tributos de los pueblos subyugados por Tenochtitlan, conforme se puede ver en el códice de Mendoza (29.77), según la interpretación de Scler. La elaboración de la "miel espesa de maguey" fue necesariamente posterior al descubrimiento del método de obtención de la aguamiel. En cuanto al pulque primitivo, debe de haber sido en su origen un fermentado espontáneo de la aguamiel, y, en esta hipótesis, una consecuencia inmediata de su descubrimiento. Coinciden así cronológicamente los dos informes de la tradición indígena, en lo que se refiere a los toltecas, el pueblo que Clavijero consideró como la más vieja nación, procedente de un lugar no identificado llamado *Huehue Tlapallan*,* el cual el mismo autor lo tiene como perteneciente al mismo reino de Tollan, de donde empezaron su peregrinación en el año 1 *Técpatl* (596 d. c.). A propósito, escribe Dávila Garibi que "los toltecas, que abandonaron en el siglo vi de la Era Cristiana la antigua y todavía no identificada ciudad de *Tlapallan* (lugar de pinturas o lugar de teñido) en busca de buenas tierras meridionales, fundaron durante la emigración, en uno de tantos sitios en que se detuvieron, una ciudad a la que, en recuerdo de su primitiva patria, llamaron también *Tlapallan*, y para distinguirla dieron en nombrar a la antigua y gran ciudad: *Huehuetlapallan*".²⁷⁴

* *Huehue*, "viejo", "antiguo"; *tlapallan*, "lugar de pinturas".

Torquemada, en *Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana*, escribe: "Sólo digo que Tulteca quiere decir *Hombre Artífice*, porque los de esta Nación fueron grandes artífices, como hoy día se ven en muchas partes de esta Nueva España. . . . Estos Tultecas dicen que vinieron de hacia la parte del Poniente y que trajeron siete Señores o Capitanes. . . ." ²⁷⁵

Aun de acuerdo con la tradición, los toltecas se detuvieron en el Valle de México solamente cuatro siglos, cuando lo abandonaron.

Según las investigaciones de Jiménez Moreno, los toltecas, invasores aún poco civilizados, llegaron al México Central alrededor del año 900 d. c., dirigidos por *Ce Técpatl Mixcóatl*. Éste tomó mujer entre las tribus nahuas ya anteriormente civilizadas que habitaban en las regiones más meridionales como Morelos y Guerrero.

Su hijo, el célebre *Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl*, nacido en 935 (ó 947), habría establecido su capital en Tula, en 968 (ó 980). Habiendo intentado hacer triunfar el culto de Quetzalcóatl y de sus divinidades adoradas por viejos pueblos sedentarios del sur, fue obligado a huir en 987 (ó 999), retirándose para Yucatán con sus partidarios.

En 1172 (1184), la ciudad había sido abandonada y sus habitantes se dirigieron a Culhuacan, donde una dinastía "Tolteca" había persistido durante tres cuartos de siglo, hasta el triunfo definitivo de los chichimecas, en 1246 (Stresser Péan).²⁷⁶

Esos chichimecas salvajes y numerosos vinieron seguidos por los aztecas y acolhuacanos o tezcucanos, hasta la instalación de la ciudad de México, en el año 2 *Calli* (1325 d. c.).

Los aztecas vinieron por último. Es lo que dice Tezozómoc: ²⁷⁷ "Antes de llegar a este lugar (en las orillas del lago de México), los mexicanos habían atravesado una gran cantidad de países. . . ; las provincias que habitaban los chichimecas, tales como Santa Bárbara, San Andrés, Chalchihuitls, Guadalajara. . .", etc.

VIII. LA "HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE LA NUEVA ESPAÑA" Y EL "CÓDICE FLORENTINO"

LA OBRA de Sahagún, aunque no sea un documento meramente indígena, fue escrita a base del conocimiento de la más pura tradición azteca, y es el "único trabajo que desarrolla una amplia imagen de la vida externa e interna, de la cultura espiritual de los aztecas, al tiempo del dominio de Motecuhzoma (segundo), el último reinado autónomo de México".²⁷⁸ (Cæcilie Seler-Sachs.)

Sahagún llegó como misionero a México en 1529, apenas 8 años después de la conquista española. Durante 2 años vivió en Tepeapulco, cerca de Tezcoco, de donde pasó después a Tlaltelolco,* reino contiguo a Tenochtitlan.

Con extraordinaria dedicación estudió Sahagún el idioma náhuatl. Recogió después los datos más indispensables sobre la vida mexicana prehispánica, y los tomó de las fuentes más puras, "los viejos, los sacerdotes, los sabios": todo lo que sabían ellos sobre "religión y culto, mitos y ciencia calendárica, conducción del estado y de la guerra, el sacerdocio y la administración pública, sobre costumbres y usos, comercio, arte e industria, vida doméstica y pública"²⁷⁹ (Seler-Sachs). Todos esos datos los hizo inmediatamente escribir en náhuatl por sus discípulos indígenas que ya dominaban la escritura latina.

Sahagún es, pues, como bien lo dijo Krickeberg, el exponente clásico de la cultura azteca.²⁸⁰ Su obra es indispensable para estudiar el México prehispánico.

Aunque escrita a mediados del siglo XVI, la *Historia* de Sahagún no se publicó hasta 1829, mientras que el manuscrito original en *náhuatl* y *español*, en edición facsimilar, solamente fue publicado de modo incompleto, por Paso y Troncoso en 1905.

Eso se debe al hecho de que el manuscrito no fue descubierto hasta fines del siglo XVIII por Juan Bautista Muñoz en el convento de San Francisco, en Tolosa, provincia de Navarra.

Se debe a Carlos María de Bustamante la primera copia que se

* *Tlaltelolco*, según Robelo, es abreviación de *tlaltel-olol-co*: *tlaltelli*, montón de tierra; *olollic*, cosa redonda; *co*, en: "En-el-montón-de-tierra-redonda-como-bola".

certificó en 25-X-1793, de la que resultó la publicación de 1829, en México, correspondiendo ésta a la antigua traducción libre del texto náhuatl hecha por el mismo Sahagún, para uso de los misioneros, no para el suyo, pues dominaba tan magistralmente la lengua mexicana que no necesitaba traducir el texto indígena.

Hay que comprender la importancia de una traducción fiel del texto náhuatl, es decir, de aquello que los mismos indígenas escribieron según su propia manera de ver los hechos y aun de decirlos.

Se debe a Eduard Seler (1927) la traducción de algunos capítulos de los libros I, II, III, VII, VIII, X, XII, directamente del texto náhuatl, mientras a Schultze-Jena, en 1950 y 1952, la traducción, en severo sentido filológico, del original náhuatl de los libros V, VI y VII, además de varios capítulos del volumen VI de la edición de Paso y Troncoso, llamado manuscrito de Madrid y publicado en 1905 por el mismo Francisco del Paso y Troncoso *et al.*, del original de Sahagún y sus colaboradores indígenas: el *Códice Matritense del Real Palacio*.

Sahagún ofrece valiosos informes sobre usos y costumbres de los pueblos que intervinieron en la historia del Valle de México, de acuerdo con lo que la tradición indígena guardó.

En la undécima sección, que trata de *Los Pueblos* (Bibl. Laurenziana, Florencia, Ed. esp., Libro X, cap. 29), hay la siguiente referencia a los chichimecas:²⁸¹

Chichimeca, Tamine. La historia de los chichimecas y de los que llaman Tamine. Los que se llaman chichimecas son tres divisiones [especies]. Los primeros son Otomí. Los segundos son los Tamine, es decir, flechadores. Los terceros se llaman teochichimecas y çacachichimecas [chichimecas de las estepas o de las praderas].

Este nombre Tamine significa Flecheros.

Y estos Tamine eran ramo de los Teochichimecas, empero eran ellos ya algo mansos [pacíficos, civilizados].

En cavernas hacen [hacían] su habitación, en las peñas levantan una pequeña choza de techo de paja y hacen una pequeña siembra. Y se mezclan entre los mexicanos, nahua o otomí. Por allí oyen [oyeron] ellos la lengua nahua.

Y esta gente conocía la fuerza y la acción de muchas hierbas y raíces las bebidas de las cuales se muere...

Los teochichimecas, es decir, los chichimecas de las estepas, ... y ellos se llaman también çacachichimecas, es decir, los de las praderas, los que viven en el bosque. Son los que viven lejos, en las florestas, en las praderas, en las altas estepas, entre las peñas. Éstos no poseen casa en parte alguna. Andan, viven como nómades, atraviesan los ríos, viven a caminar, caminar. Donde la noche los sorprende, allí buscan una caverna, una roca, allí se acuestan.

También en lo que se refiere al conocimiento de las plantas, se repite el dicho para los *chichimeca tamine*: "Y ellos conocen las hierbas y las raíces, sus propiedades y sus acciones" (*yoan quiximati yn xiuitl in tlanelvatl in quenami yn quenihio*).

Los productos vegetales que les servían de alimento eran varios y silvestres:

Es la siguiente la alimentación de los chichimecas: nopales, tunas, raíces *cimatl*,* *tziuactli*, *nequámetl* [la especie de *Agave* silvestre que ya hemos tratado], flores de yucca, savia dulce de yucca, o pasta de semillas de yucca, *Dasylyrion*, mesquite [*Prosopis juliflora* D.C.], diversas especies de miel, aguamiel [*menecutli*], miel de abejas, abejas silvestres, miel de árbol [*quauhnecutli*]...²⁸²

A todos estos recursos ligados a la flora espontánea agregaban los animales que una cacería pertinaz les proveía; nada les parecía despreciable, desde los jaguares hasta las culebras y los insectos. Es interesante lo que dice Sahagún sobre la salud y longevidad de aquel pueblo que vivía en condiciones tan primitivas: "Esos chichimecas, cuyo alimento era tal, nunca se enfermaban seriamente, vivían por mucho tiempo, [y] morían solamente de viejos, con barbas y cabellos blancos."

Aunque no empleasen el pulque como bebida perfectamente caracterizada, conocían y usaban la savia del maguey, el *menecutli*, la aguamiel que espontáneamente pasa al tlachique en el propio agujero del maguey.

* Robelo pone *cimatl* entre las radicales desconocidas, como "planta cuyas raíces se emplean como condimento en las salsas y guisados". "Los calchiqueros le echan en la aguamiel para darle buen gusto al pulque."

Los *otomí*, que el informante indígena colocó en el grupo de los chichimecas como los primeros, entre ellos, eran un pueblo que poseía cierta cultura (*Iniquey Otomi yntech ca in tlacanemiliztli*), gente que andaba bien vestida, con una completa organización de gobierno y que practicaba la agricultura, y sabía cómo hacer "buenas comidas y buenas bebidas" (*qualli in intlaqual qualli in imauh*).

Su comida era el maíz, el frijol, chiles, sal, tomates, además de los productos de la cacería, los animales con los cuales sabían componer sus sopas, sus tamales y sus asados.

Sin embargo, "después que labraban el campo, salían en viaje". Y entonces, andaban de cacería, comiendo de todo lo que la naturaleza les ofrecía, como los çacachichimeca. Sobre éstos escribe el informante de Sahagún: "Los *otomí* comen el zorrillo, comen culebra, comen ardilla, ratón del bosque, ratón del campo, ratón doméstico. Todo lo comen ellos." La lista contenía desde el gila, las varias especies de lagartijas, hasta los escarabajos y las langostas.

Durante tales peregrinaciones hacían libaciones de pulque: "ellos agujerean magueyes... y beben pulque... allí pasaban el tiempo en cosas inútiles" (*tlatlachictinemi tlatlavantinemi oncan nenquiztinemi*).²⁸³

El pulque tuvo para los otomí —según lo que se concluye del informe recogido por Sahagún— un carácter meramente profano, pareciendo no haber sido para ellos un elemento tradicional y característico de su cultura, como lo fue para los mexica.

El documento de Sahagún apenas dice que agujereaban el maguey y bebían el pulque, pero el escribano del texto en náhuatl empleó el verbo *memi.ni* —en el presente, al parecer indicando la manera de vivir que tenía aquel pueblo durante la época en que escribió el libro.

En las grandes fiestas que dedicaban al dios *Yocippa*, el único al que festejaban, todo llevaban al campo, las comidas, y la bebida, pero ésta no incluye el octli, sino que se la declara explícitamente como agua: *yxquich quincencava yn tlaqualli yn atl*.*

* Los Otomí veneraban a dos dioses. El primero, Otontecutli, era su principal dirigente. "El segundo se llama Yocippa y solamente él era solitario, a él le hacían grandes fiestas, a él le preparaban grandes fiestas, a Yocippa. Cuando le festejaban, así llamaban: La carrera-del-pájaro, la carrera de Yocippa. En la estepa duermen y comen, du-

Se habla, sí, de pulque en los banquetes que acostumbraban hacer después o mientras cosechaban sus maíces, sin ningún carácter religioso, a juzgar por el contenido en la obra de Sahagún, es decir, sin referencia a dioses, a ofrendas o cánticos que con ellos tuviesen conexión. Apenas preparaban mucha comida, con variedad de platos y "se banquetecaban, se invitaban con vivas" y finalmente "se seguía su pulque, con el cual regaban la comida" (*tla-tlaqua mococovachiva. Auh niman ye yn ioc inic capachoa*).²⁸⁴

El descubrimiento del método de obtención del pulque es señalado claramente en la historia de la peregrinación de los mexica, que empieza con el origen de su nombre, el cual derivó el del sacerdote que los condujo hasta el Valle.

El informe de Sahagún es el siguiente:

Inin tocaitl mexicatl
(Este nombre mexicatl)
Ytech quiça yn tocaitl mecitli
(viene del nombre mecitli)
me q. n. metl citli yn tochin
(me significa maguey citli el conejo)

Según la tradición, el sacerdote que condujo a los mexicanos hasta acá, se llamaba *mecitli*.

Se dice que cuando él nació, lo llamaron *Citli*, y lo depusieron en una hoja de maguey, donde él se robusteció, siendo llamado por esto *mecitli*.

Y cuando él creció se tornó sacerdote, se dice que hablaba en persona con el diablo. Por eso, lo reverenciaban mucho y todos le obedecían, por él fueron conducidos, y por que él los condujo, sus vasallos, por causa de esto ellos se llamaron *Mexica*, es decir, *Liebres-Maguey*.

Así, por esta leyenda, los mexica estuvieron ligados desde muy rante cuatro días viven en la estepa. Todo juntan de comer y beber. No poca cosa se consume en ello; tamales de frnta (xocotamalli), tamales de miel (necntamalli), mezclados con pasteles de ofrenda. Esto solamente acontecía, cuando tenía lugar la gran fiesta de los Otomí, se dice, que la llamaban 'La Carrera del Pájaro' y que ellos la llamaban 'Yocippa corre'. Los muy grandes dioses de los Otomí eran dos: El primero se llama Yocippa, el segundo Otontecutli." (Sahagún, Biblioteca Laurenziana, libro X, cap. 29 in Fray Bernardino de Sahagún. Ed. Seler 416-1927.)

temprano a dos elementos de la complicada relación mitológica del pulque: el maguey y el conejo.

El descubrimiento del pulque es referido por Sahagún en su informe sobre las peregrinaciones de las tribus nahuas: "Estos mexica, conforme cuenta la tradición, vinieron por último de la tierra de los chichimecas, de las estepas (del norte)."

La historia se desarrolla refiriendo un largo viaje con informes geográficos escasos, desde su llegada a la costa norte, a Panutla, la visita a las montañas, las blancas y las humeantes, dirigiéndose entonces a Guatemala, por la costa, hasta que llegaron a Tamoanchan, donde se quedaron largo tiempo, allá donde "estaban los sabios, 'los-expertos-de-los libros'".

Se relata cómo después regresaron a sus buques, "llevando consigo los colores negros y rojos", los consejos que tuvieron los sabios con sus dioses, su caminata hacia el oriente y de los sabios que se quedaron atrás, los cuatro: *Oxomoco*, *Cipactónal*, *Tlaltetecui* y *Xochicavaca*.

Así está en el texto, según la traducción autorizada de Seler al alemán:

Es la siguiente la narración que dan los viejos:

En alguna época, que nadie puede ya contar,
que nadie puede ya tener en la memoria,
que los que vinieron para acá diseminar,
los tíos-abuelos, las tías-abuelas,
quienes, como se relata, vinieron, llegaron limpiaron
ataron los cabellos para el penteadado de jefe,
vinieron para ejercer el dominio en esta tierra,
la cual se señala en su conjunto,
la cual forma como un pequeño mundo singular.
Por el agua, de buque, vinieron muchos grupos,
y navegaron a lo largo de la costa,
en la costa norte,
y donde ellos aportaron con sus buques
se llama el lugar *Panutla*,
es decir, "Donde-se-atraviesa-el-agua"
hoy llamado *Pantla*.
Luego siguieron por la costa.

Visitaron las montañas
 las otras, las montañas blancas,
 y las montañas humeantes,
 llegaron hasta Guatemala,
 siempre caminando por la costa.
 Pero no anduvieron al acaso,
 les condujeron sus sacerdotes
 y ellos hacían preces a su dios.
 Después vinieron, llegaron
 al lugar que se llama Tamoanchan,
 es decir, "buscamos nuestra patria".
 Y allí permanecieron largo tiempo
 y los que allá estaban, los sabios,
 los que se llaman "expertos en los libros".
 Pero, no se demoraron mucho, los sabios,
 ellos partieron en seguida.
 Volvieron otra vez a sus buques,
 y llevaron consigo los colores negros y rojos;
 los libros, la escritura figurada,
 llevaron ellos consigo, todo el arte,
 las flautas.
 Y cuando se marcharon,
 ellos convocaron a todos para conferencia,
 los que dejaban atrás, les hablaron:
 "Nuestro Señor manda,
 Tloque Nahuaque" *
 que es el dios de la noche y del viento:
 aquí debes de habitar,
 aquí os dejamos,
 esta tierra os ofrece nuestro Señor,
 es vuestro regalo de gracia divina,
 ahora sigue él aún para más allá,
 nuestro Señor "Tloque Nahuaque"
 y, en el tiempo, nosotros aun avanzaremos,
 nosotros lo acompañaremos,
 a donde él se va,
 el Señor de la Noche y del Viento,
 nuestro Señor Tloque Nahuaque.
 Porque él se va, él volverá,
 él llegará,

* *Tloque Nahuaque*, Señor-de-la-Vecindad-inmediata.

él os visitará
 cuando la tierra haya completado su curso.
 Cuando haya llegado el fin del mundo,
 llegará él, para concluir.
 Y vosotros aquí debés de habitar,
 debés aquí guardar vuestra dádiva divina
 lo que aquí yace, lo que aquí brota,
 y lo que en la tierra yace;
 él lo hace esto a vosotros, como una gracia,
 él a quien hasta acá habés seguido.
 Y en el tiempo seguiremos todavía más adelante,
 lo acompañaremos,
 a donde él se va.
 Luego se fueron ellos, los portadores del ídolo,
 el manajo, el rollo llevaron ellos.
 Se dice, su dios hablaba con ellos.
 Y cuando ellos se fueron,
 siguieron hacia el oriente.
 Llevaban consigo los colores negros y rojos,
 los libros, las escrituras pintadas.
 Tenían consigo el saber,
 todo tenían consigo,
 los cancioneros, las flautas.
 Y permanecieron atrás,
 de los viejos sabios, cuatro:
 uno de nombre *Oxomoco*,
 uno de nombre *Cipactónal*,
 uno de nombre *Tlaltetecui*,
 uno de nombre *Xochicavacu*.
 Y cuando los sabios se habían ido,
 luego se reunieron, conferenciaron
 los cuatro sabios, hablaron:
 "El sol brillará, el alba va a despuntar,
 ¿cómo vivirá el pueblo, cómo subsistirá?
 ¡El se ha ido, ellos han llevado
 los colores negros y rojos!
 ¿Como puede el pueblo subsistir?
 ¿Cómo se quedarán la tierra y la montaña?
 ¿Cómo subsistirá todo?,
 ¿qué se llevará?, ¿qué se cargará sobre las espaldas?,
 ¿qué se ha de conducir?, ¿qué enseñará el camino?,

¿qué será ejemplo?, ¿qué será el patrón?
 ¿qué será el modelo?
 ¿De dónde se ha de salir?
 ¿Qué servirá de hachote, de antorcha?
 Entonces crearon ellos el calendario,
 los libros de los días, el recuento de los años,
 los libros de sueños.
 Ellos los pusieron en orden, como permanecen conservados.
 Y así fue enseñado el camino
 cuánto tiempo existió
 el señorío tolteca,
 el señorío tepaneca,
 el señorío mexica
 y todos los señoríos chichimecas.
 Ya no hay más recuerdo de ello,
 ya no se puede por cualquier investigación verificar
 cuánto tiempo se quedó la gente en Tamoanchan,
 es decir, "Buscamos Nuestra Patria".

.....
 Y allá en Tamoanchan,
 de allá se marcharon
 [para] donde se hacen preces
 hacia el lugar de nombre Teotihuacan.
 Y toda la gente construyó pirámides
 al sol y a la luna.
 Después hicieron muchas
 pequeñas pirámides
 sobre las cuales ellos oraron.
 Y allí se escogieron los jefes
 por eso se llama el lugar Teotihuacan.
 Y cuando los señores morían
 entonces allí se sepultaban.
 Después se hacía una pirámide sobre él,
 que aún hoy se encuentra.
 Las pirámides son como pequeñas montañas,
 pero hechas con la mano.
 Una caverna existe allá
 donde ellos retiraban las piedras
 cuando construían las pirámides.
 Y las hicieron muy grandes
 la pirámide del sol y de la luna,

igual a una montaña.
 Es increíble
 si se quisiera decir
 que hubiese sido hecha
 con la mano;
 había aún gigantes en
 muchos lugares, en aquel tiempo.
 Esto también se reconoce en ella
 en la montaña artificial del pueblo de Cholula.
 Porque ella se compone de tejas de barro, porque ella es encalada;
 por lo que se ve que ella es construida
 que ella es hecha artificialmente.
 Y se llama, por eso, el lugar Teotihuacan
 porque era el cementerio de los reyes.
 Porque se decía:
 Cuando morimos,
 no es cierto que así sea,
 que morimos,
 nosotros vivimos, nosotros despertamos para nueva vida,
 porque para vivirla solamente nos imaginamos.
 Se decía el muerto, cuando uno estaba muerto;
 si era un hombre, así se le hablaba.
 Así se le dirigía la palabra como a dios: *Cuecuetzin*,
 y si era una mujer, así se le llamaba: *Chamotzin*
 (Oscuro adorno de plumas).
 "¡Despierta! ¡El día despuntó,
 el alba se levantó!
 Ya canta el páxtil * de color de fuego
 la golondrina de color de fuego
 ¡ya vuela la mariposa de color de fuego!"
 Así hablaban los viejos:
 "¡Aquél que se ha muerto, se volvió un dios!"
 Ellos decían, él se volvió dios,
 es decir, él se murió.
 Y ellos llegaban a este absurdo,
 con que se probase obediencia a los reyes
 [y así ellos decían], que todos se habrían de tornar dioses,
 cuando se muriesen.
 Unos se volverían imágenes del sol,
 otros, figuras de la luna, etc.

* *Pauxis pauxi*.

(Aquí, informa Selser, se sigue otra vez un texto empezado, que se halla rayado.)

Y cuando ellos se hastiaron de *Tamoanchan*,
se fueron para *Komiltépec*

[El escribano cambia de tema]

y después que ellos ya habían permanecido largo tiempo en
Tamoanchan,

se marcharon de allí,

abandonaron la tierra de los otros,

dejaron allí los otros,

los llamados *Olmeca Uixtotin*.

Estos eran poseedores de la tradición secreta y pueblo sabio.

Un mago, su príncipe, su rey

se llamaba *Olmécatl Uixtotli*.

[Inserción] Ellos llevaban consigo la magia y los demás...*

Se dice que ellos siguieron en las espaldas

de los que se fueron hacia el oriente.

Y llegaron a la orilla del mar.

Se dice que fueron los que ahora se llaman *Anauaca* [Los-de-la-Costa]

Mixteca [Los-de-la-tierra-de-las-nubes],

porque ellos para allá [hacia la costa] se marcharon.

Un hombre sabio era su rey,

él les indicó la buena tierra.

Y en este lugar acaeció el agujereamiento del maguey

[*auh nizca ye mochiva ye tlachiqui*]

ellos descubrieron los magueyes, los buenos

[*ye oquittaque yn metl yn qualli*]

de los cuales viene el tlachique.

[*ytech quiça in tláchiç*].

La que por primera vez descubrió el agujereamiento

[*yn achtopa quittac tlachiquiliztli*]

fue una mujer de nombre *Mayável*.

[*itoca mayável ca civatl*].

Pero, el que encontró los vástagos, las raíces

[*auh in quittac tlácoatl ilanévatl*]

con que se hizo el pulque, se llamaba *Patécatl*.

[*inic mochiva octli ytoca patécatl*].

Y los que lo elaboraron,

* *yxltatiliztli*.

[*auh in quichiuhque in quitlalique*]

el pulque, hasta la primera calidad:

[*octli in iquac tachcauhitia*]

uno se llamaba *Tepoztécatl*,

[*ce ytoca tepuztécatl*]

otro *Quatlapanqui*, otro *Tlilhua*,

[*ce quatlapanqui ce tlilhua*]

otro *Papáztac*, otro *Tzocaca*.

[*ce papáztac ce tzocaca*].

Y elaboraron el pulque

[*auh in octli quitlalique*]

allá en la montaña *Chichinauhya*.

[*ompa yn tépetl chichinauhya*].

Y porque el pulque espuma

[*auh in ipampa popoçoni in octli*]

la llamaron *Poçonaltépetl* [Montaña de Espuma];

[*quitocayotique poçonaltépetl*]

donde ellos prepararon el pulque,

[*in ompa quitlalique octli*]

allí mismo lo bebieron.

[*in ivan ompa quique*].

Y, después que se había hecho pulque en gran cantidad,

[*Auh in iquac omoveitlali octli*]

muchos fueron invitados,

[*yn ye cenca ye mic monotzque*]

todos reyes, caciques,

[*in ixquichtin tlatoque in teyacanque*]

los viejos, la gente experimentada.

[*in vevetque in ixtlamatini*].

Ellos se fueron a la montaña *Chichinauhya*.

[*Ompa yaque in tépetl Chichinauhya*].

Allá se dispusieron los convidados alrededor de la mesa.

[*Ompa mocuvatecaque*].

Y empezaron

[*auh ca nocinic*]

con la reverencia al dios

[*ca inneteumautili*]

de las gentes del tiempo antiguo:

[*yn ye vecauhila*]

Lo que ellos dicen, lo que hacen,

[*In tlein quitoa in tlein quichiva*]

siempre "el dios en las cuatro direcciones" así ellos lo hacían.

[*mochi teunappa iuh quichihque*]

Después se les sirvió comida,

[*Niman tetlamamacaque*]

se presentó el pulque.

[*mooctlalique*].

De cuatro en cuatro tazas o de cuatro en cuatro copas,

[*nanavhcáxiti nanogo nanavhtecómatl*]

bebieron ellos, cada uno, todos.

[*in quique in cecemme mochinti*].

Y uno de nombre *Cuextécatl*,

[*auh in itoca cuextécatl*].

rey de una multitud de gente,

[*in intlatócauh centlamantin tlaca*]

la cual también tiene una lengua como suya,

[*innoce yntlátol*]

quien bebió no solamente cuatro.

[*amo çan navi yn quic*]

Después que él había bebido cuatro

[*in oconic navi*]

exigió de ellos una más,

[*oc quimittani occe*]

la quinta bebió él.

[*ic macuilli yn quic*].

Por eso, se volvió completamente beodo, totalmente embriagado;

[*ic vel ivintic vel xocómic*]

ya no sabía cómo se había de comportar.

[*aocmo quima yn quenin nen*].

Y allí, frente a la gente se quitó sus bragas,

[*auh oncan teixpan quítlax in imaxtli*]

porque él estaba totalmente beodo.

[*yn vel ivintic*].

Y solamente de vergüenza

[*auh çan pinaviztica*]

dejó el Huasteca la tierra de los otros,

[*yn tetlalçavi yn cuextécatl*]

conduciendo su pueblo adelante,

[*quinvtçac in imacevahua*]

todos que comprendían la lengua,

[*in ixquichtin motencaquia*]

todos, hasta el último hombre, se retiraron.

[*motquitiague ololiuhitiaque*].

Se fueron para de donde se habían venido:

[*yè ompa itztiaque in ompa vallaque*]

para *Panutla*, hoy *Pantla*.

[*yn panutla in axcan pantla*].

Ellos siguieron duro a lo largo de la costa [agua]

[*auh ça ic ommotzotzonato in atl*]

junto al mar se establecieron.

[*in ihuicdall onca motecaque*].

Se llamaban *Toueyome*

[*Yehoan im miloa toueyome*]

es decir, nuestros prójimos [nuestros vecinos].

[*q.n tovampo*].

Y, por el nombre de su rey viene

[*Auh in itech quíça tócaitl in intlatócauh*]

el nombre *Cuextécatl*,

[*in itoca cuextécatl*]

por eso, se llamaron *Cuexteca*.

[*Motocayotia cuexteca*].

Ellos se llevaron consigo sus juegos,

[*quitquique in ahavillotl*]

las flautas,

[*in tlatlapitzalli*]

porque ellos se recreaban con muchas cosas de varias maneras,

[*ipampa miec tlamanitli inic omalvitiaya*]

de varios modos trastornaban la cara de las gentes.

[*miec tlamanitli inic oteixcuetpaya*].

Ellos las engañaban, que quemaban una cabaña de paja

[*ic teixcuetpaya yc quítlatia xacalli*]

que hacían una agua

[*yn quichiva atl*]

que se cortaban

[*in motetequi*]

de muchas maneras ellos lo hacían.

[*miec tlamanitli in quichivaya*].

Y no abandonaron su comportamiento desvergonzado, su borrachera,

[*Auh amo quicauhque in inpinaviz in ivintiliztli*]

se entregaban mucho al pulque.

[*cenca quimotequitiaya yn octli*].

Y en esto ellos imitaban a su padre, conductor de los *cuexteca*...

[*Auh inic quillayeyecalhuiya in inta in inteyacáncauh in cuexteca*]
 porque siempre iban con sus vergüenzas descubiertas,
 [*ca mochipa omaxauhtinenca in oquichti*]
 los hombres jamás se ponían un taparrabo
 [*aic omomaxtlatique*]
 hasta que vino
 [*in ixquich ica ovalta*]
 la verdadera creencia, el cristianismo.
 [*nelli tlaneltoquiliztli yn Pianóyotl*].
 Y porque él bebiendo pulque
 [*Auh in ipampa tlavanqui*]
 bebió el quinto pulque sobre el Poçonaltépetl,
 [*macuilocltli quic in ompa poçonaltépetl*]
 lo mismo los cuexteca están siempre en borrachera como si siempre
 [*çanno mochipa inhquin ointiinenca in cuexteca iuh quin mochipa*]
 hubiesen comido hiosciamus, estramonio.
 [*míxiti tlápatl oquiquatinen*].
 Y quien tan incivilmente se comporta,
 [*Auh in aquin amo moxcalia*]
 vive como un beodo,
 [*in iuhqui tlavanqui nemi*]
 a él se dicen las siguientes palabras:
 [*izca tlatoli ipan mitoa*]
 ¿Tú, por acaso, bebiste cinco pulques? [vasos]
 [*Cuix tictlami yn macuilocltli*]
 ¡él bebió cinco pulques! [vasos]
 [*ca macuilocltli quic*]
 él no bebió solamente cuatro pulques,
 [*ca amoma çan navin quic octli*]
 ¡él bebió totalmente los cinco pulques!
 [*ca quitlami yn macuilocltli*].²³⁶

El texto sigue con los hechos sobre Tamoanchan, Xomiltépec, Teotihuacan y la búsqueda de nueva patria.

En este documento Sahagún recogió del relato indígena de la peregrinación nahua interesantes datos sobre el descubrimiento del maguey, de la aguamiel y del pulque, según una de las leyendas conservadas por la tradición aborígen. Se muestra a los anahuacmixteca como los descubridores de los magueyes y los inventores del agujereamiento y hasta del *ocpatli* que facilita la fermentación.

Otro pueblo que se asoció, según la misma fuente, al descubrimiento del pulque, fue el *cuexteca*, que en su retirada llegó a Pánuco, de donde no pudo ir adelante, "por lo cual allí poblaron, y son los que al presente se dicen *toveyome*, que quiere decir en mexicano *tooampohoan* y en romance 'nuestros próximos', y su nombre, que es cuexteca, tomaronlo de su caudillo y señor, que se decía *Cuextécatl*".* ²³⁶

En la región que comprende el *Huastecapan* se halla Pánuco, un lugar de gran importancia en la historia de la peregrinación nahua, allí donde los Mexica "jalaron sus buques hacia la tierra" (Sahagún), en el principio, y adonde también el pueblo de *Cuextécatl*, después de la vergüenza de su rey, retornó.

El documento de Sahagún presenta también un valioso informe sobre los personajes que intervinieron en el descubrimiento de la aguamiel y del pulque. En primer lugar, aparecen *Mayáhuel* y *Patécatl*, seres humanos que se divinizaron, y siguen los cuatro elaboradores de pulque: *Quatlapanqui*, *Tlilhua*, *Papáztac* y *Tzocaca*.

Mayáhuel fue, sin embargo, el más importante de todos ellos, a juzgar por la frecuencia con que aparece en los documentos pictográficos precortesianos, donde se representa de modo inconfundible. Martín del Campo ²³⁷ señala la posición de esa diosa en el panteón azteca, al escribir: "En el complicado panteón azteca existió un personaje singular, la diosa del maguey, Mayáhuel, a quien se considera como el maguey divinizado. El de Mayáhuel es el caso de un personaje humano real, divinizado más tarde, pero que, una vez divinizado, fue abstraído hasta llegar a constituir un símbolo, el del maguey precisamente."

Mayáhuel aparece en el código Magliabecchi después de *Patécatl*, con esta constancia: "Este demonio siguiente se llamaba Ma-

* Las *Huastecas* o *Huastecapan* corresponden, según Clavijero, a la provincia que termina en Pánuco y Tampico. Comprende a Hncjutla y puntos que hoy pertenecen a Veracruz, San Luis Potosí y Querétaro. Palacios ²³⁸ tuvo oportunidad de tratar del asunto en sus *Perspectivas emanadas del vocablo Huasteca*. Dice que el siempre docto Sahagún, en su famoso capítulo XXIX del Libro X, tratando de las generaciones que han poblado este país, ofrece breves pero provechosos datos. A los habitantes de la zona los llama, en vez de huastecos, como hoy en día suele decirseles, "cuexteca"; y hace derivar el nombre de la comarca que denomina "cuextlan". Huastecapan, según Robelo, ²³⁹ fue el nombre que dieron los mexicanos a una región comprendida en el territorio que hoy forman los Estados de Veracruz, Tamaulipas y San Luis Potosí.

yável, que quiere decir maguei por quel çumo que del salía era borrachera y baile."

Cuanto a Patécatl —también llamado Poctégatl o Pantécatl—, "era otro delos quatrocientos \bar{q} los yndios llamaban dioses del vino, y delos borrachos poctégatl por \bar{q} era como medicina a ellos este vino".²⁹⁰

Patécatl fue considerado marido de Mayáhuel.

Con relación a los elaboradores del pulque de primera calidad, se tiene a *Papatzacocaca* —más conocido por *Papáztac*—, cuya figura es reproducida en el Códice Magliabecchi, presentando la vestimenta y los adornos de los dioses del pulque, inclusive la nariguera en media luna.

En cuanto a *Quatlapanqui* se incluye entre los *centzontotochtin*,

los-cuatrocientos-señores-conejos, los innumerables dioses de la embriaguez; en la acepción hiperbólica del numeral cuatrocientos. La multiplicidad de estos personajes —escribe Martín del Campo— no es arbitraria, como a primera vista parecería, sino que está basada en la observación y se refiere a los infinitos matices que reviste la embriaguez, al manifestarse en individuos de diferentes costumbres y temperamentos.²⁹¹

Además de los personajes ya apuntados, hay varios otros, como *Tepoztécatl*, *Tezcatzóncatl*, *Totoltécatl*, *Toltécatl*, *Colhuatzincatl*, *Tlaltecayohua*, *Yauhtécatl*, *Izquitécatl* y *Chimalpanécatl*. Se les atribuía la cualidad de héroes, es decir, de seres humanos divinizados, aunque en la leyenda general sean todos considerados como hijos de la diosa del maguey, la de las cuatrocientas tetas.

Los nombres de los dioses del pulque derivaban generalmente de localidades donde eran consagrados. Así, en varios de ellos se descubren los gentilicios de que proceden, como ocurre en *Tepoztécatl* (de Tepoztlan), *Izquitécatl* (de Izquitlan), *Toltécatl* (de Tollan), *Yauhtécatl* (de Yauhtlan), *Colhuatzincatl* (de Colhuacan).

Según Seler,²⁹² además de Mayáhuel, había también *Atlacoaya*, que era mujer.

A todos los *centzontotochtin* se puede individualmente llamar *ome-tochtli*, dos conejo, que parece ser el nombre genérico de los dioses del pulque.

Ome-tochtli fue, según Seler, el nombre de uno de los principales dioses del pulque y aun de un sacerdote superior, que, al mismo tiempo, era jefe de la música del templo. También *Naualpilli* de Xochimilco es, según Seler, ciertamente un dios del pulque.

En el capítulo I —Los Dioses— de la *Historia* de Sahagún, se lee que *Tezcatzóncatl* (es el pulque) (*Tezcatzóncatl, yhévatl yn octli*).

Así como Mayáhuel es el maguey, la productora de la aguamiel, de la misma manera *Tezcatzóncatl* es el propio *octli*, aquel "cuyo cuerpo es el pulque [*yn octli yn nacayo*], el que precipita la gente de encima de las peñas, que la degüella, que la ahoga, y así la mata".²⁹³

Tezcatzóncatl fue, según Martín del Campo, el principal de los dioses de la embriaguez. Recibía otros nombres: *ome tochtli* (2 Conejo), nombre de una fecha, durante la cual se celebraba una fiesta movible, y tendría sobre los individuos que nacían ese día una influencia decisiva: *tequechmecaniani* (el que se ahorca); y *teatlahuiani* (el que se aniega o el ahogador). También a este dios se le dedicaba una fiesta fija, cada año, en el mes *Tepellhuatl*, "la fiesta de los montes".

Sahagún describe el ornamento de ese dios: "él lleva una corona de garza real y una media luna en la nariz, una orejera de papel; él lleva la ala roja de Guacamayo, la faja de cuello, el paño enlazado, con los alacranes, el escudo de los dioses del pulque, la hacha de obsidiana..." (Sahagún, cap. I, "Los dioses").

Esta descripción de los ornamentos de *Tezcatzóncatl* es de gran importancia en la identificación de las figuras de *centzontotochtin*, que a continuación veremos en los códices precortesianos.

En los capítulos 3 y 4 del Libro III de la misma *Historia* de Sahagún (Bibl. Laurenziana, Florencia), el que trata de *Quetzalcóatl* de Tula, se relata el mito de cómo llegó al fin el dominio de "aquel que era gran sacerdote; que era como un rey que fue tenido por un dios",²⁹⁴ todo por artes de tres hechiceros —*Uitzilopochtli*, *Titlacauan* y *Tlacauepan*— que se pusieron de acuerdo para promover la caída de Tula.

Se informa que para eso fue escogido *Titlacauan*, que transformado en un viejito de cabeza blanca salió en busca de *Quetzalcóatl*. Llegando a su casa, los servidores del gran sacerdote no le quisie-

ron permitir la entrada, diciéndole que aquel a quien descaba ver estaba enfermo; pero el viejito insistió en su propósito hasta que el propio Quetzalcóatl ordenó que le dejaran ir a su presencia, diciendo: "Él puede venirse, él puede entrar, porque ya lo espero desde hace cinco, hace diez días."

Cuando Titlacauan se halló frente a Quetzalcóatl, le habló indagando por su salud y le ofreció un brebaje, como medicina (*canican catqui in patli ya onimitz [u] alnotquilili maxicmiti*).

Quetzalcóatl estaba enfermo; él mismo lo confesó al viejito: "Estoy muy enfermo en todas partes, ya en ningún lugar sirven mis manos, mi cuerpo está como muerto, sin fuerza, como roto."

Entonces le dijo el viejito: "Aquí está la medicina, ella es muy buena, suave y extasiante. Si la tomas, te embriagarás, y ella te hará blando tu cuerpo, y tú has de llorar, te sentirás desamparado en tu corazón, pensarás en tu muerte, y pensarás en esto, en donde debes de irte."

Y luego le habló Quetzalcóatl: "¿Adónde debo irme? ¡Viejo!"

Y le contestó el viejo: "Tú debes de irte a Tollan Tlapallan. Un hombre es allá el guardián, un hombre ya viejo, os aconsejará. Y cuando tú vinieras de vuelta, serás otra vez niño."

Así se dejó Quetzalcóatl convencer y el viejito otra vez le habló: "¡Vamos! ¡Toma acá la medicina!"

Quetzalcóatl le contestó: "No, viejo; yo moriré." Pero le dijo el viejo: "¡Bebe solamente! Esto te sabrá bien. O pon la bebida solo por mí, frente a ti, tu suerte se animará después, pruébala solamente un poquito."

Y Quetzalcóatl probó un poco, y así bebió bastante. Luego dijo: "¿Qué es esto? Esto es muy bueno, hizo desaparecer la enfermedad, ¿dónde está el enfermo? Ya no estoy enfermo."

Otra vez le habló el viejito: "Bebe más otro trago; la medicina es muy buena. Tu cuerpo se fortalecerá con ello."

Y volvió a beber más otra vez y, entonces, se embriagó. Luego se puso a llorar, se desparrajó su emoción. Solamente entonces se convenció Quetzalcóatl, ahí solamente rompió su decisión. "Que él no se olvidó jamás de eso, al contrario, constantemente en eso pensó, se dice, fue el trabajo de engaño que el demonio provocó."

"Y la medicina, que [el demonio] le dio fue el pulque blanco;

y se dice que él [lo] había hecho de la savia dulce del maguey legítimo" (*auh in patli qujmáscac quil mach iehóatl in iztac octli yoan quil iehóatl in téumetl ynecuic ic tlachiuhltli*).²⁹⁶

Hay que destacar, en este trozo de la leyenda indígena sobre la decadencia de Quetzalcóatl, la semejanza que presenta con la que hemos reproducido del código Chimalpopoca, donde los dioses *Tezcatlipoca*, *Ihuimécatl* y *Toltécatl* también se concertaron para su desmoralización, empleando de la misma manera el poder embriagador del pulque.

Vale recordar que *Tezcatlipoca*, "Espejo Humeante", y *Titlacauan*, "Somos sus Esclavos", eran considerados, de cierta manera, como un dios único, lo que se dice claramente en la misma *Historia* de Sahagún (Bibl. Laurenziana, Florencia, libro III, cap. 2), en el mismo informe sobre *Tezcatlipoca*: *in iehóatl in mitoa titlacaoan anoço tezcatlipuca in iuhquima ipan quimatia ce dios*; y aun al tratar de la naturaleza variable y paradójica de *Titlacauan*, sobre quien se escribe: "Y *Titlacauan* lo llamaban también: *Tezcatlipoca* [Espejo Humeante], 'El-Traficante-a-su albedrío', 'El-Guerrero' [Enemigo], 'Enemigo-hacia-ambos-Lados', 'Príncipe-del Ayuno'." *

Por otra parte, *Tezcatlipoca*, el dios nocturno, el que todo mira, el omnipresente, fue, según Ernst Mengin, el compañero y, al mismo tiempo, adversario de Quetzalcóatl.²⁹⁶

Se establece así la conexión entre las dos formas que la leyenda de la desmoralización y ruina de Quetzalcóatl ha tomado según las líneas de la tradición nahua. En el documento de Sahagún no se hace mención, en este caso, a la elaboración del pulque por los dioses, ni mucho menos al descubrimiento de la bebida como un hecho relacionado al mito de la ruina de Quetzalcóatl. Se escribió claramente que la bebida empleada fue el *iztac octli*, es decir, "el pulque blanco", un fermentado que, por su calificativo *iztac* (blanco del color de la sal *iztatl*), bien corresponde al tipo actual de pulque de semilla, de color de leche, resultante de la suspensión de microorganismos (levaduras y bacterias) y de los mucílagos producidos principalmente por algunas especies de *Leuconostoc*.²⁹⁷

* *Auh in titlacaoan no quytocaiotiaia tezcatlipuca moicociatzi iaotzi necoc iaull ne-
caotipilli* (Sahagún, Bibl. Laurenziana, Libro III, Cap. II).

El pulque blanco es una bebida madurada y, por eso, más rica en alcohol que el *uitztli*, el pulque nuevo, picante y espumante, el intoxicante ritual bien representado en los manuscritos figurativos aztecas por el *octecómatl* con la espuma desbordante, ornada de flores y las puntas aguzadas de los puñales de obsidiana, marcas de su naturaleza y de su sabor.

Sobre los nombres y empleo de las distintas clases de pulque en los oficios religiosos aztecas, se tienen en el capítulo sobre los sacerdotes, de la misma *Historia* de Sahagún, valiosos informes (fac-símile, Vol. VI, cuaderno 2).

En el cuarto párrafo de dicho volumen, el que trata del sacerdote *ome.tochtzin*, así se describen sus funciones, según la traducción del texto náhuatl al alemán, por Schultze Jena:²⁹⁸

El oficio del sacerdote (del dios del pulque) *ome.tochtzin* era reunir los *centzontotochtín*, "Los-cuatrocientos-Conejos" (es decir, todos los sacerdotes de los dioses del pulque). Y a ninguno de ellos se dejaba cometer cualquier falta allí donde estaba *Patécatl*, de pie junto a ellos, quien se había hecho su jefe.

El colocaba en primer lugar el *tochtecómati*, "La-Olla-Conejo", para organizar (la fiesta del) *macuilloctli*, "El Quinto Pulque", que ellos llamaban de *teuoctli*, "Pulque-de-los-dioses..." En seguida, *Patécatl* (el sacerdote que representaba al dios) sacaba las cañas de aspirar, *piastli ácatl*, y las daba [a los sacerdotes], donde estaba el *teuoctli*, en total 203 piezas, de las cuales solamente una tenía un agujero.

Y después que él las había distribuido, se danzaba, los *centzontotochtín* andaban en círculo. Entonces, se volteaban hacia el *teuoctli* y se quedaban llenos de expectativa, quien llegase a ver [el *piastli*] con el agujero.

Luego que ellos lo habían visto, aquél decía, que la suya tenía un agujero, de él se apartaban inmediatamente y él solo bebía el *teuoctli*. Y después que él había bebido continuamente, se iba la gente.

El mismo *macuilloctli*, el quinto pulque, se señala en el párrafo 18, donde se trata de *Patécatl*: "*Ometochtli Patécatl*. El sacerdote de *ometochtli Patécatl* preparaba el *macuilloctli* y lo entregaba al sacerdote del dios del pulque *Toltécatl*. Éste lo debía hacer

[transformar] el *teuoctli*, el vino de los dioses [*iehoatl quichionia intevoctli*]; el *macuilloctli* se gastaba en la fiesta de *Panquetzaliztli*."

Aquí se infiere que, tanto el *macuilloctli* como el *teuoctli*, eran pulques preparados especialmente por sacerdotes, siendo que el segundo era un *macuilloctli* modificado.

Había, además, el *tiçaoctli*, el vino blanco como *iztaoxtli*, preparado por el sacerdote de *ometochtli Papáztac*, especialmente para la fiesta de bailes al "Tiempo-de-la-Vigilia", según se indica en el párrafo 20: "*Ometochtli Papáztac*. El sacerdote *ometochtli papáztac* preparaba también solamente el *oxtli*, que se llamaba *tiçaoxtli* [pulque blanco], que él enviaba a Motecuçoma. Y, entonces, danzaban todos los niños, del sexo masculino o femenino, al tiempo de Vigilia".

También la aguamiel ocupaba un lugar de relieve en los ceremoniales de la religión de los aztecas, según se colige del mismo informe inagotable de Sahagún, en el párrafo 34, que trata de los encargos del sacerdote de *Yzquitlan*: "El sacerdote de *Yzquitlan* cuidaba de la vestimenta del oficiante, de las campanillas, las sandalias de espuma, el pulque de los dioses, *teuoctli*, y recibía la savia dulce de Maguey, *necutil*, que acababa de salir [del maguey] y que aun no picaba."

En este caso, es de admitirse que la aguamiel recibida por el sacerdote de *Yzquitlan* servía para la elaboración del *teuoctli*, empleando quizá un *ocpatli* privativo de los dirigentes religiosos, o tal vez algún otro ingrediente especial que le modificase la composición, que de todas maneras "sirvió para 'curar' el pulque y convertirlo en una bebida con poder mágico o embriagante". (Alfonso Caso.)²⁹⁹

Otra prueba indudable de que había distintas especies de pulque se halla en la misma *Historia* de Sahagún, al tratar del banquete, en la fiesta del bautismo, según el viejo uso (Vol. VII, Libro V, pp. 280-386, fac-símile de Paso y Troncoso, cap. 36). Allí se declara, conforme a la traducción de Schultze Jena:

El, el que hace a los demás borrachos, el que sirve pulque a la mesa hecha mano en la obra: sin demora se pone al trabajo, se sienta al frente, el que ocupa la primera categoría, aquel que está

en el primer lugar. El proveedor de pulque distribuye la gente según su posición social, distinguiendo las de la nobleza. Él termina con aquel que se sienta en el fin, en el más bajo término, allá donde tiene su lugar el último de todos, sirve él por último el pulque, sea el pulque blanco [*yztacoctli*], sea el pulque de agua [*ayoctli*], el pulque artificial [*tlachiualoctli*] el compuesto, el que se preparaba artificialmente, para que fuese bebido en el bautismo del niño, el que había de venir en ollas para fermento, *xayocómic*,* en ollas de fermentación [*ocómic*].³⁰⁰

En tales fiestas de bautismo, de un carácter profano muy dominante, no se hace mención al *teuoctli*, tan explícitamente señalado en los oficios religiosos.

En lo que se refiere al maguey indicado en el texto náhuatl de la *Historia* de Sahagún, tuvo el escribano indígena el cuidado de fijarle un nombre específico —*téumetl*, “maguey divino”—, muy adecuado al contenido del mito: una lucha de dioses enemigos.

La palabra *téumetl* aparece en la *Historia Plantarum Novae Hispaniae*, de Francisco Hernández, con la traducción de “maguey divino”, o mejor, “maguey de dios”³⁰¹ correspondiendo quizá al maguey de Veracruz, hoy profusamente cultivado y que, según Casiano Conzatti,³⁰² es el *Agave Veracruz (A. teómetl Zucc.)*.

* *xáyotl*, heces (Molina; Biondelli); sedimento de levadura (Schultze Jena). En el caso presente, creo mejor la traducción *xáyotl* por fermento, en el sentido que se dio primitivamente al *inoculum* constituido por el llamado “pis de cuba”.

IX. LOS DIOS DEL PULQUE Y DEL MAGUEY EN LOS MANUSCRITOS FIGURATIVOS MEXICANOS

LA AGUAMIEL y el pulque figuraron posiblemente, desde muy temprano, en la hidroeconomía de un pueblo recolector, en sus peregrinaciones por un territorio que, aun en épocas preterritas, contaba seguramente con fajas de tierra muy secas.

Por eso, la posición de la bebida y de la planta, el maguey, en el panteón de los nahuas y de otros pueblos con ellos relacionados, se fijó muy temprano al lado de las deidades de la lluvia y de las aguas. En cierta época hubo una sustitución de la diosa del agua *Chalchiuhtlicue* por *Mayáhuel*, como más adelante lo demostraré (*Códice Cospi*).

Los innumerables dioses del pulque se tornaron, así, también, en dioses agrarios, “dioses de la cosecha”, seres protectores del trabajo agrícola, simbolizando, de esta manera, la abundancia y la alegría de las fiestas de la cosecha, a juzgar por el informe del intérprete del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Florencia (fol. 36 verso): “Y quando los yndios tenían segado y coxidos sus mahizes se emborrachaban y bailaban invocando a este demonio y a otros destos quatro cientos.”³⁰³

Los dioses del pulque fueron, sobre todo, “la propia expresión del fenecer y de la eterna renovación de la vida”, el símbolo de lo que realmente entendían los mexicanos por el signo *malinalli* (Seler), el cual se halla en conexión con *Mayáhuel* en el *Tonalámatl* de la colección de Aubin.

*Malinalli** era el significado de una especie de gramínea de la cual los mexicanos hacían cuerdas y escobas, y que valía, además, como significado de lo que es transitorio,** según la interpretación de los monjes.³⁰⁶

* *Malina-nilla* significa “torcer cordel encima del muslo”.³⁰⁴

** Según Thompson,³⁰⁵ el correspondiente maya del signo *Malinalli* es *Eb*, *E*, o *Euob*, el duodécimo día, observando el hecho de que, en los códices originarios del sur de México, el mismo signo aparece generalmente como una quijada con cualquier vegetación, en tanto que en los códices aztecas la quijada es sustituida por una calavera. Otro aspecto de muchas representaciones es la presencia de un ojo que acompaña un

El jeroglífico de *malinalli* (fig. 6) contiene entre sus elementos la calavera, "el objeto predilecto de la representación, no sólo en el arte azteca, sino en todo arte precolombino", no como "un *Memento mori* del siglo xv, amonestación a vivir en santidad, a no sacrificar a los goces del mundo la eterna salvación", sino como el propio "símbolo de la vida", como lo dijo Paul Westheim,³⁰⁷ en relación con el pensamiento de Nezahualcóyotl, el príncipe de Tezcoco:



FIG. 6. Jeroglífico de Malinalli

En el pensamiento azteca, "la vida es la 'flor' que se ofrece a los dioses" (Lewis Spence).

Malinalli, la planta que pronto se marchita, representada por una calavera ornamentada, bien simboliza la vanidad, lo superfluo de las cosas de la vida, la alegría pasajera de la embriaguez; pero, además, la propia vida que para el azteca era una prefiguración menos real que el despertar en la muerte (*In iquac timiqui ca amo nelli yn timiqui. . . Sahagún, Bibl. Laurenziana. Mexica anoço mexiti.*)

Para el indígena en general —pero principalmente para los aztecas de *Huitzilopochtli*, pueblo agricultor y guerrero—, tanto las tareas de la siembra, iniciadas con la llegada de las lluvias y clausuradas con las fiestas de la cosecha, como la partida para *Xochiyaóyotl*, la "Guerra florida", hasta el sacrificio de los prisioneros, eran motivos de una alegría desbordante, dionisiaca.

El pulque, como bebida sagrada, fue el licor sacrificial de las conjunto constituido por la quijada ornada por una guirnalda de hojas. *Eb* se figura "como una cabeza humana con quijada prominente y con elementos del signo *Cauac* insertos en derredor de la sien", una combinación de lluvia (*cauac*) y muerte, mientras en los equivalentes mexicanos es hierba y muerte.

fiestas de la cosecha y sirvió, asimismo, de estimulante en las luchas entre los guerreros prisioneros y sus vencedores, en la piedra de sacrificio de Tenochtitlan, ofreciéndose a las víctimas antes de la pelea cruel y de la muerte fatal, y brindándose a los *tlamacaque*, en su oficio de abrir, al final, los pechos de los guerreros dominados. Fue el *teuhuctli* o *teoctli* el pulque divino, a que Alvarado Tezozómoc se refirió al narrar las hazañas crueles de Moctezuma.³⁰⁸

Así, es el *teoctli* señalado en la *Historia* de Sahagún, Libro VIII (Academia de la Historia, caps. 36 y 37), en la parte en que se describen los preparativos y el ceremonial que antecedían al *Sacrificio Gladiatorio* de los prisioneros de guerra, después de la traslación de los mismos al sitio en que vivía el "Tío de los Prisioneros", el viejo guardián que los cuidaba como sus hijos y los arreglaba para la lucha fatal.

Después que cada uno recibía su escudo y su macana de madera orlada no de clavijas de obsidiana, sino de plumas, después que se le pintaba el cuerpo con rayas, entonces se le daba a beber el "pulque de dios". Esto es dicho bien explícitamente en el texto náhuatl: "Y en seguida, después que el viejo guardián había alistado a los prisioneros, les dejaba beber pulque, llamado pulque de dios." (*Auh iye iuhqui in oquicencauh malli in cuiltlachueue niman ye ic uayh quitz in octli mitouaya teoctli.*)³⁰⁹

Queda fuera de duda que el pulque, a semejanza del soma hindú, lo emplearon los aztecas tanto para fines religiosos como, aunque en forma controlada, para uso popular de naturaleza profana.

Originalmente, el maguey y el pulque, relacionados con los trabajos agrícolas, con las faenas apacibles de la agricultura, estuvieron relacionados con el agua y la lluvia. Por eso, los dioses que le asistieron, los *centzontochtín*, fueron dioses agrarios.

En los códices figurativos mexicanos, los seres relacionados con el maguey y el pulque son frecuentes y presentan en algunos casos un rico manantial de informes sobre el complejo mundo ideológico de los nahuas y sus similitudes con otras culturas.

X. EL "CÓDICE MAGLIABECCHI", XIII, 3

MANUSCRITO MEXICANO POSCOLOMBINO DE LA
BIBLIOTECA NACIONAL DE FLORENCIA

Este documento mexicano de la segunda mitad del siglo XVI posee las características más comunes a los manuscritos aztecas poscortesianos, con reproducciones figuradas de divinidades y representaciones de ciertos signos relacionados con el panteón y con la ciencia calendárica.

Aunque su contenido revele un conocimiento pormenorizado del autor en la manera de simbolizar a los seres del mundo mitológico azteca, como solamente lo sabían hacer los experimentados tlacuilos, le hace falta al manuscrito aquella admirable perfección de líneas y colores encontrada en los antiguos códices anteriores a la conquista. Sin embargo, su importancia como documento indígena americano es enorme, como clave de signos jeroglíficos y figuraciones de divinidades, además de ciertas marcas particulares muy importantes para el estudio de las relaciones entre los seres de su espacio cósmico y teológico y las cosas de la naturaleza circundante.

El códice *Magliabecchi*, tal como se ve en la edición del Duque de Loubat, de 1904, se compone de pinturas y dibujos indígenas con las respectivas dilucidaciones en español del siglo XVI. Como fuente de investigación sobre las representaciones de los dioses del pulque, este códice es indispensable, pues nada menos de doce personajes son allí exhibidos, tales como: *Tepoztécatl*, *Papáxtac*, *Yauhtécatl*, *Toitécatl*, *Patécatl*, *Tezcatzóncatl*, *Tlaltecauyoua*, *Colhuatzincatl*, *Totoltécatl*, *Tlilhua*, y las dos deidades femeninas, *Mayáhuel* y *Atlacoaya*, según Seler.³¹⁰

Además, se encuentran en el mismo documento algunas reproducciones de piezas de vestido y símbolos, los cuales son de mucho alcance en nuestra investigación.

EL CÓDICE MAGLIABECCHI Y LAS MARCAS PRINCIPALES DE LOS
CENTZONTOTOCHTIN

Varias veces Seler hizo notar que una de las marcas más distintivas de los dioses del pulque era la pintura facial en doble color, *mixchicilapantíca*, en que la mitad anterior de la faz se ponía de color rojo, mientras la posterior se hacía de negro (o verde oscuro), o aun negro con manchas amarillas. La doble coloración facial es una característica que conecta a los dioses del pulque tanto con *Tláloc*, el dios de la lluvia, como con *Quetzalcóatl*, el dios del viento. En algunas ocasiones, tanto en la figura de *Tláloc* como en la de los centzontochtín se disponen transversalmente, en el borde claro inferior de la faz, no raramente, dos o tres rayas negras cortas, anchas, rectangulares, las cuales corresponden a las que *Chalchiuhtlicue*, la diosa del agua, lleva en la cara.³¹¹

Esta marca se tornó tan característica y constante en los dioses del pulque, que en el *Códice Magliabecchi* (fol. 5, fig. 43) se dispone en un rectángulo enmarcado por otros dos envoltentes, y en el cual se arreglan rayas negras y rojas, una al lado de la otra, todo el conjunto representando una manta, llamada *ometochchimalli*, "manta de dos conejos", es decir, el abrigo del dios del pulque.

Como el nombre simple de "manta de conejo", se señala en el mismo códice (fol. 4, verso, fig. 25) una capa con un *yacametztlí*,* la nariguera en forma de media luna, de diseño muy cuidado, con extremidades en volutas, igual al que se ve en el *ometochchimalli*,** el escudo de los dioses del pulque. Un *yacametztlí* muy sencillo, en un campo semejante al de los *ometochchimalli*, forma el signo central del *ometochtlauitztlí*,*** la insignia del dios del pulque, en el Manuscrito de la Academia de la Historia, de Sahagún (fig. 29).

La importancia que para nuestro presente estudio tiene el signo *yacametztlí* es realmente inestimable, como adelante se demostrará en el análisis de otros documentos más antiguos.

* *yácatl*, nariz; *metztlí*, luna.

** *ome-lochjli*, dos conejos; *chimalli*, rodela, escudo.

*** *tlauitztlí*, armas o insignias.

El código Magliabecchi es, sobre todo, valioso por proporcionar datos sobre aquellos doce dioses principales del pulque, dentro de los innumerables númenes designados colectivamente por el hiperbólico de *centzontotochtín*.

LOS DIOSSES

En la hoja 49,³¹² se figura *Tepoztécatl*, uno de los dioses de color verde, el cual lleva los tres distintivos más importantes de los dioses del pulque: el *mixchictlapantíac* rojo y verde; el *yacametztlí* del color del hueso, y el *ometochchimalli* ornado de *yacametztlí* (fig. 7).

Sin embargo, en el informe en español, en la misma página, se lee:

Esta fiesta es de un demonyo que esta aquí q se llama papaztac q era uno de quatrocientos borrachos que los yndios tenian de diversos nombres pero en comun se llamavan todos totochti q quiere decir conejos y quando los yndios tenian segado e coxidos sus mahizes se emborrachabā y bailauan in vocando aeste demonyo y a otro quatrocientos eansi de las figuras q van adelante hazian lo mismo.

Aquí se tiene una indicación muy clara de la conexión entre los dioses del pulque y las facnas agrícolas.

En la hoja 50 se muestra una deidad que el elucidador anónimo señala por el nombre de *Tepoztécatl*, aunque Martín del Campo, que reproduce en su trabajo las figuras del original, cree que su designación se cambió con la anterior, a juzgar por sus respectivos jeroglíficos. Se trata, pues, de *Papáztac*, también conocido por *Papaztaczocacu*, "uno de los especialmente festejados durante

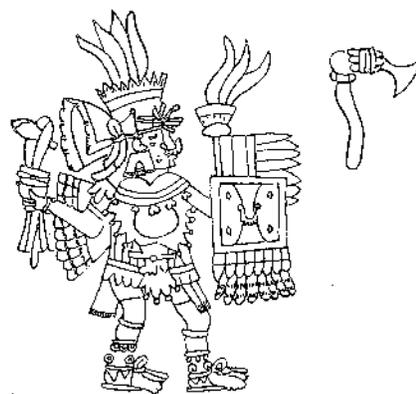


FIG. 7. Tepoztécatl (Magliabecchi 49)

la fiesta *Tepuilhuill* en el *Centzontotochtíninteopan*"* (Martín del Campo).

Realmente, el informe del intérprete declara: "un pueblo que se dice tepuztlan tiene por rrito y era q cuando algun yndio moria borracho los otros deste pueblo hazian gran fiesta con hachas de cobre"... El jeroglífico que aparece frente a la figura indicada es el de *Papáztac*.

Este dios de la página 50 ofrece el *mixchictlapantíac* de colores rojo y ceniza, siendo el *yacametztlí* de su cara amarillo oro, mientras el del escudo es blanco (fig. 8).

La figura de la lámina 51 es señalada como *Yauhtécatl*, nombre también gentilicio de Yauhtlan (fig. 9). Su indumentaria, sus adornos y marcas son muy semejantes a los del personaje anterior. Lo mismo se puede decir del dios de la página 52, llamado *Tolté-*



FIG. 8. Papáztac (Magliabecchi 50)

catt, nombre gentilicio derivado de Tollan, como lo demuestra su jeroglífico de tule (fig. 10).



FIG. 9. Yauhtécatl (Magliabecchi 51)

En la página siguiente se presenta a *Patécatl*, uno de los más importantes dioses del pulque, personaje de la leyenda de los mexica en su peregrinación, según la *Historia* de Sahagún. Su figura se distingue de las de los anteriores, principalmente por la doble coloración de su cuerpo, *chictlapancáyotl* en rojo y pardo a la mitad, mientras le falta el *mixchictlapantíac*. Lleva en la cabeza la venda ondulada. Su escudo es diferente de los de sus compañeros anteriores, y presenta la forma redonda clásica, sin el signo de *yacametztlí*, pero con el caracol cortado de *Quetzalcóatl*. Aquél,

* *Centzontotochtíninteopan* "era el cuadragésimo edificio de los 78 que comprendía el templo mayor de México, estaba consagrado a estos dioses en conjunto".³¹³

sin embargo, se ve tanto en la nariz del dios como en su braga y en un instrumento que coge con la mano derecha, sustituyendo el *itztopilli*,* el hacha de obsidiana, arma característica de los centzontotochtín, según Seler.³¹⁴ (fig. 11).

En la elucidación del ya mencionado intérprete, se lee: "Este era otro de los cuatrocientos q los yndios llamauan dioses del vino e de los borrachos Poctegatl, por q era como medicina aellos este vino."

El siguiente personaje de esta serie del Magliabecchi es *Tezcatzóncatl*, considerado como el principal dios del pulque a quien correspondía personalmente el nombre genérico de aquellas entidades, que fue *ome.tochtli*, igualmente un designativo de la fecha en que se celebraba una fiesta muy importante en la vida de México precortesiano. *Tezcatzóncatl* recibía aún otros

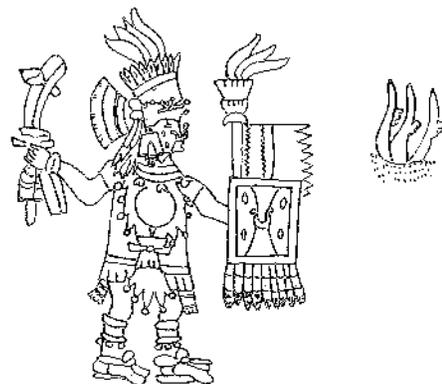


FIG. 10. Tototécatl (Magliabecchi 52)



FIG. 11. Patécatl (Magliabecchi 53)

Su importancia se demuestra como el mayor de los *centzontotochtín*, al darse su nombre en el primero de los versos atesorados

* *itztopilli*: obsidiana.

por Sahagún, de la cuarta estrofa de los "Cantares que dezian a honra de los dioses en los templos y fuera dellos".

Así empezaba la estrofa:

*Tezcatzonco moyolcan
ayyaquetl yya tochi,*

es decir, "en el templo de *Tezcatzóncatl* nació el conejo" (Seler).³¹⁶

Era del mismo *tezcatzóncatl ometochtli* la imagen que sacrificaban al tiempo de la fiesta de los montes, *tepeilhuitl*³¹⁷ (Sahagún). *Tezcatzóncatl* era el propio pulque (*Tezcatzóncatl, yheuatl yn omtli*) (Sahagún).³¹⁸

En la hoja 55 del mismo código Magliabecchi se presenta al dios *Tlaltecayohua* (*Tlaltecayoua*) en compañía de otro personaje vestido con una piel de mono, llevando en la mano izquierda una bandera blanca y una rodela en que está dibujada una mano cerrada. En este dios están presentes todas las características más comunes a las entidades de su grupo, excepto el hacha de obsidiana (fig. 13).



FIG. 12. Tezcatzóncatl (Magliabecchi 54)

Vienen, en las páginas 56 y 57, los dioses *Colhuatzincatl* y *Tototécatl*, bien identificables por sus jeroglíficos, correspondientes, respectivamente, a *colli* (gancho) y *totollin* (pavo). Sahagún se refiere a *Tototécatl*, al tratar de la clase de los sacerdotes (Facsimile, Vol. VI, cuaderno 2), de la siguiente manera:

El sacerdote de *Totollan Tototécatl*. El sacerdote de Totollan diligenciaba lo que necesitaba *Tototécatl*: papel, copal, hule, las sandalias con puntas de obsidiana, la corona de pluma de garza y las flores divinas (*teoxóchitl*), todo lo que se hacía menester a la imagen de *Tototécatl*, cuando él moría en holocausto, en el fin de la fiesta *Quecholli* o, algunas veces, también en la fiesta de los montes (*tepeilhuitl*, figs. 14 y 15).

En la página 58 viene la diosa *Mayáhuel*, pormenorizada y rica-

mente ataviada. En primer lugar, se destaca la sustitución del *yacametzli* por el *yacapapálotl*, la nariguera en forma de mariposa, de color azul, el color representativo del agua, dominante en toda la figura, inclusive en su falda, donde se dibujó muy a propósito



FIG. 13. Tlaltecayohua (Magliabecchi 55)

un pez en campo azul. El color de la diosa es el amarillo de las mujeres. Su cara muestra el *mixchictlapantlicac* en una manera diferente a la que ofrecen los dioses. Los colores faciales son amarillo y rojo, este último transversalmente, en la parte inferior. La diosa está ataviada con un bello *quechquemiltl* * amarillo, con bordes rojos y la gola verde. Su jeroglífico es una planta de maguey, de acuerdo con la leyenda recogida por Sahagún, que hemos señalado anteriormente.

* *quechtlitl*: cuello, hombro junto al cuello; *quemiltla*: poner, llevar (vestido). (Schömb).

En el texto aclaratorio en español del mismo código Magliabecchi se lee: "Este demonio siguiente sellamaua Mayavel quiere dezir maguei por quel çumo que delsalia era borrachera y baile" (fig. 16).

A continuación, en la hoja 59, está la figura de *Tlilhua*, "cuyo jeroglífico es una jícara llena de un líquido negro en fermentación" (Martín del Campo, fig. 17).

Es de notarse que *tlilli* significa tinta en la acepción de color negro, como se puede ver en sus derivados,³¹⁹ justificándose así el color retinto del contenido del vaso del signo. La representación de la espuma nos conduce a creer, con Robelo y Martín del Campo, que se trata, en realidad, del pulque negro, "de alguno de los llamados 'pulques curados', quizá del preparado con tunas moradas, y que se ennegreciera a causa de una prolongada fermentación posterior".³²⁰



FIG. 14. Coihuatzincatl (Magliabecchi 56)



FIG. 15. Tototécatl (Magliabecchi 57)

En la referida *Historia* de Sahagún (Facsimile, Vol. VI, cuaderno 2, pp. 18-22), en el capítulo de los Sacerdotes, se ofrece el siguiente sencillo informe sobre el ministro de *Tlilhua*, según la traducción de Schultze-Jena: "*Tlilhoa ometochtli*.—El sacerdote de *Tlilhoa ometochtli* cuidaba igualmente del papel, del copal, del vestido de oficiante, las campanillas, todo lo indicado, lo que se usaba en honor de *Tlilhoa*

ometochtli, en la fiesta de los montes."³²¹

En lo que se refiere a otras señales características de los dioses

del pulque, *Tlilhua* se muestra sin modificaciones apreciables. Respecto del *yacametzli*, es de notarse que, de una manera general, los dioses de este grupo pintados en el códice, lo presentan de forma muy sencilla y de color amarillo, como el usado por Papáztac, personaje muy importante, señor del "Tiempo-de-Velar", "cuando su sacerdote, *ometochtli Papáztac*, se encargaba de hacer el *tiçaoctli*,* el pulque blanco que enviaba a Motecuçoma, en la fiesta en que danzaban todos los niños, de uno y otro sexos".³²² Un *yacametzli* blanco, del color de hueso y del pulque, se pinta en la figura de *Tepoztécatl*.



FIG. 16. Mayáhuatl (Magliabecchi 58)

Como es sabido, por las investigaciones de Selser, originalmente el *yacametzli* fue un adorno de la vieja diosa de la tierra *Tlaçoltéotl*, hecho de hueso, con sus apófisis, tal como se observa tanto en el dibujo de la "manta de conejo", como en los que se exhiben en la misma pintura de *Tepoztécatl*. "Este adorno —escribe Selser— conecta a los dioses del pulque y la diosa *Tlaçoltéotl* a ellos relacionada, con la luna, cuyo jeroglífico también presenta como su elemento más significativo y esencial una nariguera de hueso en forma de media luna."³²³

Finalmente, fue Papáztac quien, en compañía de *Tepoztécatl*, *Quatlapanqui*, *Tlilhua* y *Tzocaca*, perfeccionó la elaboración del pulque, después de su descubrimiento por Mayáhuatl y Patécatl, según la misma *Historia* de Sahagún.³²⁴

* *tiçatl*: blanco, tierra (blanco) blanca.



FIG. 17. Tlilhua (Magliabecchi 59)

XI. "CÓDICE VATICANO B" [VATICANO N° 3773]

CÓDICE RITUAL VATICANO, SEGÚN CHAVERO. (CÓDICE PRECOLOMBINO EN LA BIBLIOTECA DEL VATICANO)

Este códice fue considerado por León Dorez³²⁵ un manuscrito figurativo del tipo ritual, de gran semejanza al llamado *Códice Borgia*, y aunque los contenidos de ambos sean distintos, de cierta manera se completan. Como ya lo hemos indicado anteriormente, este códice pertenece al grupo de los manuscritos provenientes de una región de Puebla o de Tlaxcala, es decir, tiene un origen semejante al *Borgia*.

El manuscrito comienza con el *tonalámatl*,* "el libro de suertes o de ventura", en la interpretación de Torquemada,³²⁶ o aun "el libro de los días malos y buenos, un calendario ritual de carácter adivinatorio, constituido por 260 días clasificados en favorables y aciagos, un verdadero libro horóscopo, correspondiente a los *tzolkín* de los mayas".³²⁷

La influencia favorable o nefasta de ciertos días fue, en todas las épocas y pueblos, una creencia general, como lo señaló Thompson. Sin embargo, jamás se ha aceptado tanto la acción de los dioses sobre la vida humana como en Mesoamérica. "Cada día pertenecía a un dios, que tomaba un vivo interés en sus deberes; días felices e infaustos se sucedían. El día se cumplía; su regente era rendido. El sustituto podía ser de una naturaleza muy distinta de su camarada cesante; el tono cambiaba tan abruptamente como en una sinfonía de Tschaikowsky."³²⁸

Tanto los *tonalámatl* —sobre los cuales nos detendremos con más detalles en el estudio del ejemplar de la colección de Aubin—, como los *tzolkín* se aplicaban a la predicción del "carácter, oficio y otros futuros aspectos de la vida de los recién nacidos, sólo que no eran los astros los que ejercían su buena o mala influencia en el individuo, sino el carácter mismo del signo del día en que nacía,

* *Tonaláma* o *tonallamatl*: *tonalli* (calor del sol), en composición, "sol, día"; *amatl*, "papel".³²⁹

el cual estaba en relación con ciertos atributos asignados al ser o cosa que representaba el signo" ³³⁰ (Barrera Vásquez).

En realidad, tal calendario, considerado por Eduard Seler ³³¹ como el alfa y omega de la doctrina sacerdotal de los pueblos me-

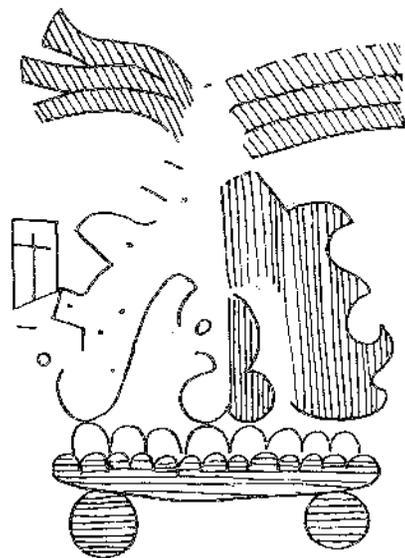


FIG. 18. Metl (Vaticano B 4)

xicanos y centroamericanos, no servía exactamente como una medida del tiempo, porque no se basaba directamente en observaciones astronómicas. Los veinte signos que aparecen como bases del calendario fueron tomados de objetos naturales definidos que despertaban ciertas concepciones de conexión inmediata y otros que eran introducidos indirectamente, además de la importancia que era atribuida a los números, como aconteció en otros pueblos.

En los tonalámatl el maguey tuvo generalmente una posición destacada en relación con su diosa Mayáhuel o los dioses del pulque.

EL MAGUEY Y EL PULQUE EN EL CÓDICE VATICANO B

En este documento se representa el maguey en la hoja 4 (Kingsborough 52), ³³² bajo una forma muy convencional, aunque de una concepción realmente osada, conforme se puede ver en la figura presentada. En la boja 31 (Kingsborough 79), el maguey aparece en forma más realista, en una representación donde se ve a Mayáhuel, como regente del octavo signo diario.

También en la sección "Los cuatro por cinco guardianes de los periodos de Venus", Mayáhuel se presenta en posición destacada, como el primer miembro del cuarto periodo, hecho de importancia si se considera, con Seler, que las mudanzas del planeta Venus tuvieron un significado especial para los pueblos indígenas de México y de América Central.

Mayáhuel, la regente del octavo día, *tochtli*, es aquí solamente el maguey, pero se muestra en otros documentos, en la sección correspondiente, como la figura de mujer frente o dentro del maguey, como se ve en el código *Fejérváry-Mayer*, 28 (fig. 19).

Allí está adornada con el *quech-quémiltl*, el mantón blanco con fajas amarillas, el cual, lo mismo que en el caso de la diosa del agua *Chalchiutlicue*, posee un borde pintado con el color del *chalchitl*, la esmeralda, estableciendo aparentemente un vínculo que también se manifiesta en el uso corriente de la nariguera en forma de mariposa, la misma que se ve en *Chalchiuhlicue* del código Borgia 17 (Kingsborough 22, fig. 20).

Mayáhuel también está figurando entre "Las cinco Diosas del

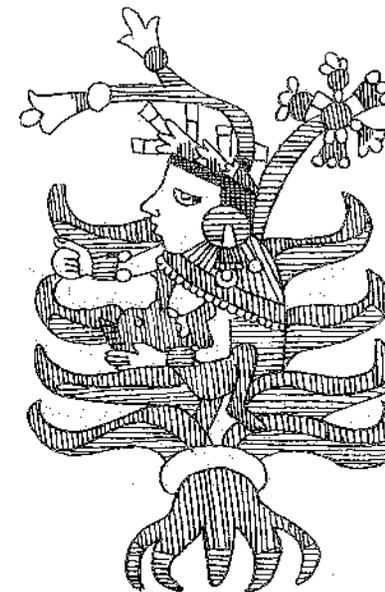


FIG. 19. Mayáhuel (Fejérváry-Mayer 28)

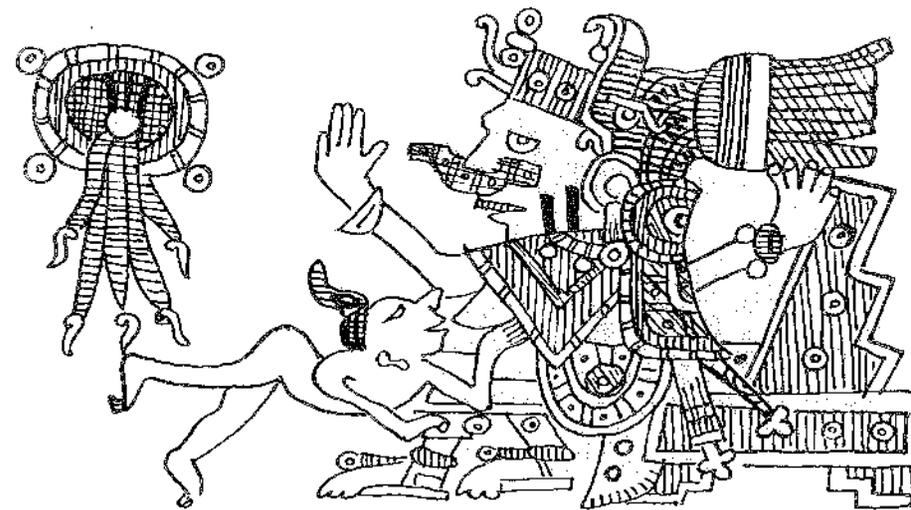


FIG. 20. Chalchiuhlicue (Borgia 17)

oeste y los cinco Dioses del sur" como quinta diosa, "la diosa blanca, que parece denotar la región inferior, y parece estar señalada para la fecha *ce quauhlli*, 'uno águila'".

El maguey aun aparece como "el primero de los cinco guardianes de la cuarta serie", en la hoja 40 (Kingsborough 88), bajo una representación admirable, con sus hojas cubiertas de púas y doble inflorescencia, exhibiendo en el interior de la roseta foliar un vaso invertido, ornado de alhajas y lleno de un líquido donde se ve a un pez bebiendo en el fondo³³³ (fig. 21).

El tlacuilo quiso demostrar bien claramente la relación entre el maguey y la aguamiel con la luna, diseñando el vaso en forma de creciente, la misma forma del yacametzli de los dioses del pulque. El pez también aparece en la figura correspondiente en *Códice Borgia*. Allí se ve a Mayáhuel sentada junto a una planta de maguey, amamantando un pez (fig. 23).

El maguey fue visto por el nahua, en su fase de peregrinación,

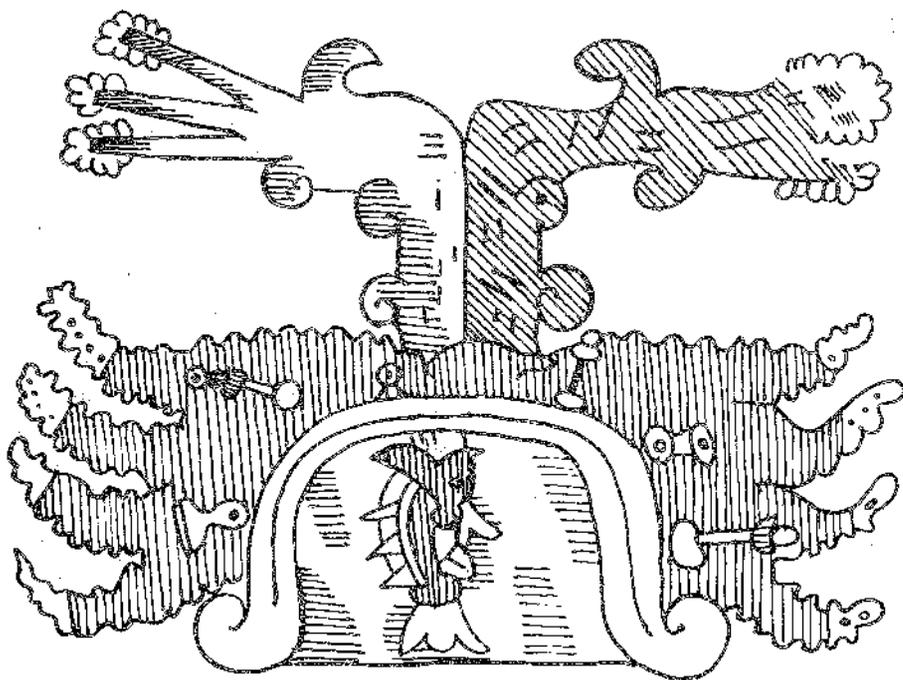


FIG. 21. Metl (Vaticano B 40)

como una planta fuente, portadora de savia, a un tiempo bebida y alimento. Se comprende, pues, la representación del pez en el líquido contenido en el meyolote o siendo amamantado por el maguey hecho mujer.

En la sección "Las cuatro Extremidades del Cielo y Las cuatro Extremidades de la Tierra", hojas 19-23 (mitades superiores), se presenta entre las cuatro figuras principales, las cuales son muy probablemente sustentadoras de los cielos, una que, según Selser, está relacionada con el "Dios del fuego del Sur", que se ve también en la hoja 50 (Kingsborough 65) del *Códice Borgia*.

En ambos se ve frente a los dioses una jarra cuya forma tiene semejanza con la de las "jarras de maguey espeso" que aparecen en el *Códice de Mendoza* (fig. 22).

El duodécimo día, cuyo regente es Patécatl, lleva el nombre de Malinalli. El dios referido está representado, en dos formas diferentes, en la hoja 31 (Kingsborough 79), división a la derecha de la mitad inferior y en la columna al lado izquierdo de la hoja 90 (Kingsborough 7).

Patécatl es el mismo regente de la undécima división del tonalámatl, el mismo personaje que, como ya referimos por conducto



FIG. 22. Uitzilpochtli (Borgia 50)

del dicho de Sahagún, "encontró los tallos y las raíces con que se hace el pulque", o como lo escribió el intérprete del *Códice Telleriano Remense* (fol. 15, *apud* Seler): "este Patécatl es señor destos treze días y de unas raíces que ellos echavan en el vino, porque sin estas raíces no se podían emborrachar aunque más bebiesen".

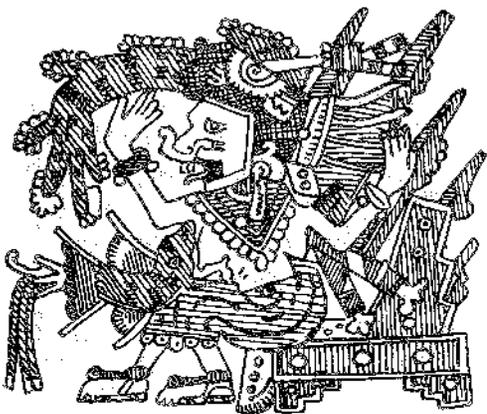


FIG. 23. Mayáhuel (Borgia 16)

Tales raíces, según Motolinia (*Hist. de los indios de la Nueva España*, III, XIX), eran llamadas *oc.patli*, o sea "medicina del pulque". Ésta es la razón por la cual se ha atribuido al nombre de Patécatl el significado etimológico de "el de la tierra de la medicina".

LAS MARCAS DISTINTIVAS DE LOS DIOS DEL PULQUE

Los dioses del pulque poseen, como ya lo referimos, características generales muy destacadas que permiten reconocerlos entre los demás del vasto panteón azteca. Seler fija muy bien las dos principales. La primera de ellas es "la pintura facial en doble color", el *mixchictlapanticac*, o sea la mitad anterior de la faz en perfil, en color rojo, mientras la parte posterior en negro o verde oscuro, o bien negro con manchas amarillas.

La segunda característica, aún conforme a Seler, es el *yacameztli*, "la nariguera en forma de creciente", frecuentemente con las extremidades volteadas para adentro. Este ornamento es también encontrado en las figuras de *Tlaçoltéotl*, "La Comedora de Inmundicias", "La vieja diosa de la Tierra", "La Madre de los Dioses", aquella que, según Vaillant, "era la única que tenía un significado moral, pues al devorar los desperdicios consumía los pecados de la humanidad, absolviéndolos".³³⁴

Tlaçoltéotl, también llamada *Teteoinnan*, "Madre de los Dioses", *Ixcuina*, "Cuatro Caras", *Togi*, "Nuestra Abuela", o aun *Tlaelquani*, "Comedora de Inmundicias", es decir, "La Pecadora",³³⁵ fue también, según Seler, la representante de la femineidad y del contacto sexual y, en cierta medida, la protectora del adulterio (Seler).

Tlaçoltéotl estuvo en conexión con la luna y su asociado el conejo. Esto se demuestra en su jeroglífico en la página 29 de este manuscrito (*Vat. B*), donde se presenta a la diosa al lado de *metztli*, "la luna", "la cual está indicada como de costumbre, por el creciente nasal de hueso, con un conejo sentado en un campo de agua"³³⁶ (fig. 24).

Tlaelli (el excremento) combina, en la figura, "La comedora de inmundicia" con la luna, la cual era representada algunas veces con el conejo en su faz. Los antiguos mexicanos, como los hindúes, poseían el mito según el cual arrojaron un conejo a la faz de la luna que mostraba, en un principio, el brillo del sol (Seler), según informa el documento de Sahagún (*Libro VIII*, primera mitad),³³⁷ donde se trata del sol, de la luna, de las estrellas y del año de jubileo. Allí se define el sol como "el águila con las flechas inflamadas, señor del año y dios (*Tonatiuh quauhtlevanitl, xippilli, teutl*). Él brilla, resplandece y echa rayos". (*Tona, tlanextia, motonameyotia*.)

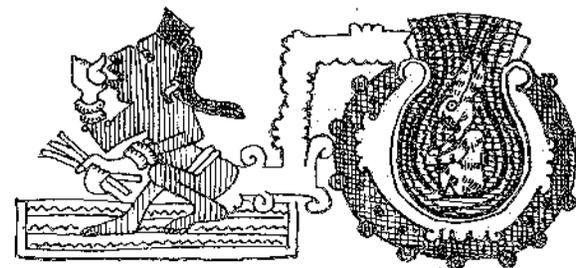


FIG. 24. *Tlaelquani* (Vaticano B 29).

La luna, sin embargo, es "la de la casa de piedra del caracol Tecuciztli" (*Metztli, tecuciztécatl*); la misma que "aunque más brille su luz es pálida de frío, completamente blanca" (*... yztaléctic, vel iztac*). Entonces, se puede ver la mancha en su faz "como si se le hubiera echado un pequeño conejo" (*ynic neci iuhquin tochtón yxco vetztoc*).³³⁸

Pero el mito mismo de "El conejo en la Luna" precede el "Sal-

to en el fuego de Nanauatzin y Tecuciztécatl" y el "Primer apareamiento y parada de las grandes estrellas". Se cuenta, pues, cómo los dioses se reunieron a medianoche en derredor del hogar "llamado la Roca-de-los-dioses", donde durante cuatro días ardía el fuego.

Entre ellos fueron conducidos adelante y puestos frente al fuego los dos, Tecuciztécatl y Nanauatzin.

Allí se quedaron los dioses en silencio, la caras volteadas, para el fuego, hasta que hablaron a Tecuciztécatl: "¡Oh, comienza, Tecuciztécatl! ¡Échate, arrójate al fuego!"

Luego se preparó él para arrojarse al fuego. Pero el calor era insoportable, en contra de él no era posible uno acercarse, era inaguantable; tan terriblemente caliente era la hoguera. Irresistible por las llamas se levantaba, acumulándose en el alto, y las brasas se elevaban en camadas.

Por eso tuvo temor Tecuciztécatl frente a él, vaciló, retrocedió y volvió. Luego se dispuso aún una vez a tentar, hizo todo empeño de saltar al fuego, de entregársele. Pero de ningún modo osó ejecutarlo, tan cálido él siempre y cada vez lo alcanzaba. Agitado, volvió, saltó para atrás, ya no pudo acercarse más.

Cuatro veces flaqueó, no más de cuatro veces, así probó su fuerza; pero siempre le fue imposible tirarse en el fuego.

Había, sin embargo, un contrato sobre las "cuatro veces" (como el número máximo de las tentativas). Y como él hubiese completado las "cuatro veces", llamaron los dioses a Nanauatzin y le dijeron: "¡Ahora tú! ¡Ahora ya, Nanauatzin! ¡Valor!"

Entonces, Nanauatzin agarró ánimo, de una vez por todas, se venció completamente, se mordió los dientes, decidido, y cerró los ojos. Él nada temió, no se quedó vacilante, no permaneció atrás, no retrocedió... Al contrario, se precipitó sin vacilación, se arrojó con fuerza en el fuego, se desató de pronto en una única carrera. Luego se quemó, su carne reventó y se tostó.

Cuando Tecuciztécatl vio que aquél se quemaba, entonces finalmente se arrojó adentro y así también se quemó.

El documento cuenta cómo el águila y el tigre (jaguar) se sucedieron, echándose al fuego con el valor de Nanauatzin. La historia se desarrolla con "El primer nacimiento y parada de las gran-

des estrellas", un tema mitológico indígena de gran belleza que debemos también a Sahagún y que a continuación se transcribe:

Luego se acostaron los dioses, para esperar de dónde debería de surgir Nanauatzin, quien como primero había caído en el fuego, para que el sol brillara, para que el día existiera.

Hacia bastante tiempo que los dioses estaban sentados, esperando, cuando empezó el cielo a enrojecerse, el claro de la mañana apareció en todos lados. Así, informan, se arrodillaron entonces los dioses esperando, en qué lugar surgiría aquel que se había hecho sol.

Para todos lados ellos observaron, de uno para otro lado miraron, se voltearon constantemente en círculo. De manera alguna, sus palabras y sus pensamientos concordaron. Ninguno de ellos, a quien preguntaban, era digno de confianza.

Algunos pensaban que él debía de surgir en el norte, y por ello miraban constantemente para allá; algunos [pensaban] en el oeste; algunos miraban constantemente para el sur; para todos lados dirigían ellos sus expectativas, porque en toda vuelta estaba la aurora.

Algunos, sin embargo, miraron hacia el oriente, y dijeron que allá estaba el lugar cierto donde el sol debía de levantarse. Y las palabras de aquellos que miraban para allá, que para allá apuntaban, se tornaron realidad.

Según se dice, los que apuntaron para allá fueron *Quetzalcóatl*, cuyo sobrenombre es *Eécatl*, además *Tótec* o el Señor del Círculo, el rojo *Tezcatlipoca*, y los que se llaman *mimixcoa*, *Serpientes de las Nubes*,* innumerables, y cuatro Señoras: *Tiacapan*, *Teycu*, *Tlahcoyewa* y *Xocóyotl*.

Cuando entonces el sol, finalmente, subió y se demoró, era como un rojo intenso que se extendía en arcos. No se le podía

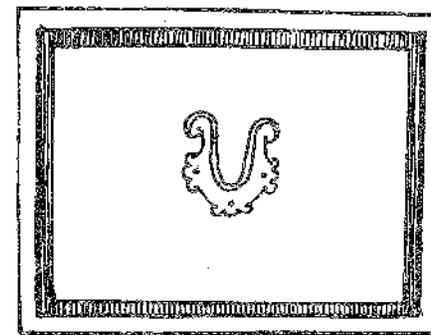


FIG. 25. Manta de conejo (Magliabecchi XII. 3. 4 verso)

* *mimixcoá*: dioses de la cacería.

mirar en la cara; él cegaba los ojos, tanto brillaba, tanto irradiaba. En todas direcciones alcanzaban sus rayos y sus flechas de fuego avanzaban para toda parte.

Después vino al final *Tecuciztécatl*, siguiéndolo desde el oriente, se presentó al lado del sol. Así como ellos se habían echado al fuego, así se regresaron, uno se siguió al otro.

Y, según se dice, se relata como leyenda, sus aspectos eran iguales y brillaban lo mismo.

EL CONSEJO DE LOS DIOSES Y EL CONEJO EN LA LUNA

Cuando entonces vieron los dioses cómo era totalmente la misma la apariencia de ambos, aún una vez se reunieron en consejo y hablaron: "¿Cómo será con ellos, oh Dioses? ¿Deben de caminar los dos juntos y brillar ambos de la misma manera?"

Y todos los dioses llegaron a conclusión y dijeron: "¡Así [como sigue] ello debe ser, así ello debe de acontecer!"

Luego, uno de los dioses arremetió y le arrojó a *Tecuciztécatl* un conejo a la faz. Así le mancharon la faz, así le dañaron su faz, así como él aún hoy se ve.³³⁹

Tecuciztécatl, "El Caracol Marino", es la luna, la que recibió un conejo en la faz.

De este modo se explica cómo el conejo se ha tornado el jeroglífico de la luna, la cual estuvo, desde época muy lejana, ligada al pulque por una especie de conexión a la que Schultze-Jena no encontró, sin embargo, derivación.³⁴⁰

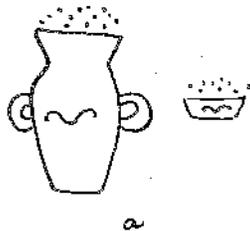


FIG. 26. *Octecómatl*
(Mendoza 62)

La luna se presenta, en la figura de la p. 29 del Vaticano B, con un campo de agua dentro del creciente. La creencia de que la luna era un recipiente cósmico del agua, la creadora de la lluvia, la que daba nacimiento a las nubes, parece haber sido muy antigua entre los nahuas, y aún hoy se mantiene en la tradición de los grupos remanentes actuales.

Schultze-Jena tuvo oportunidad de obtener de campesinos aztecas de Xochitempa y en Zitala, al norte de Chilapa, en el Estado

de Guerrero, algunos informes en su propio idioma sobre sus creencias acerca de los astros.

Se destaca, entre otros, lo que aquel investigador recogió sobre la luna y el agua, y que así se traduce: "Dicen algunos que la luna está llena de agua y que si ésta saliera, lo haría junto con las nubes."³⁴¹

No es, por lo tanto, de extrañarse que la luna, como recipiente cósmico del agua, estuviera relacionada a una planta como el maguey, cuya representación figurativa incluye un campo de agua con un pez, en su meyolote, una planta-fuente cuya savia fermentada es un líquido para calmar la sed, de gran importancia aún hoy en ciertas regiones áridas.

Esta relación entre la luna y las bebidas de savia fermentada se encuentra por otro lado entre otros pueblos, a ejemplo del grupo indo-iraniano con el *Soma-Haoma* de que hemos tratado anteriormente, y así es que el vínculo cosmológico del *octli* fue buscado por nosotros en los documentos indígenas, a base del conocimiento que teníamos del complejo del soma.

Nada más ilustrativo en el caso que "la nariguera en creciente", el *yacameztli*, como jeroglífico del pulque, tal como aparece, por ejemplo, en "la manta de conejo" del Códice Magliabecchi (XIII, 3, fol. 4, verso, fig. 25), en forma realmente rebuscada o, en otras ocasiones, en las figuras de dioses del pulque, como en la figura de *Patécatl* de este códice, pág. 31 (Kingsborough 79) (fig. 28), para, finalmente, generalizarse como el signo mismo de aquella bebida, en la sencillez de un trazo característico, como se presenta en las jarras de pulque (*octecómatl*) y en las jícaras (*xicalli*) del códice de Mendoza, 62 (fig. 26); en los pequeños crecientes que

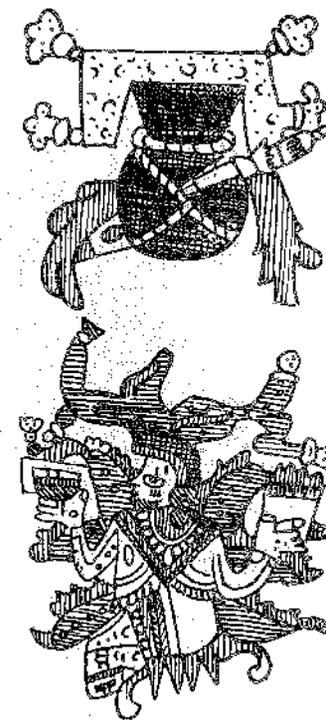


FIG. 27. *Mayáhuel*
(Vaticano B 89)

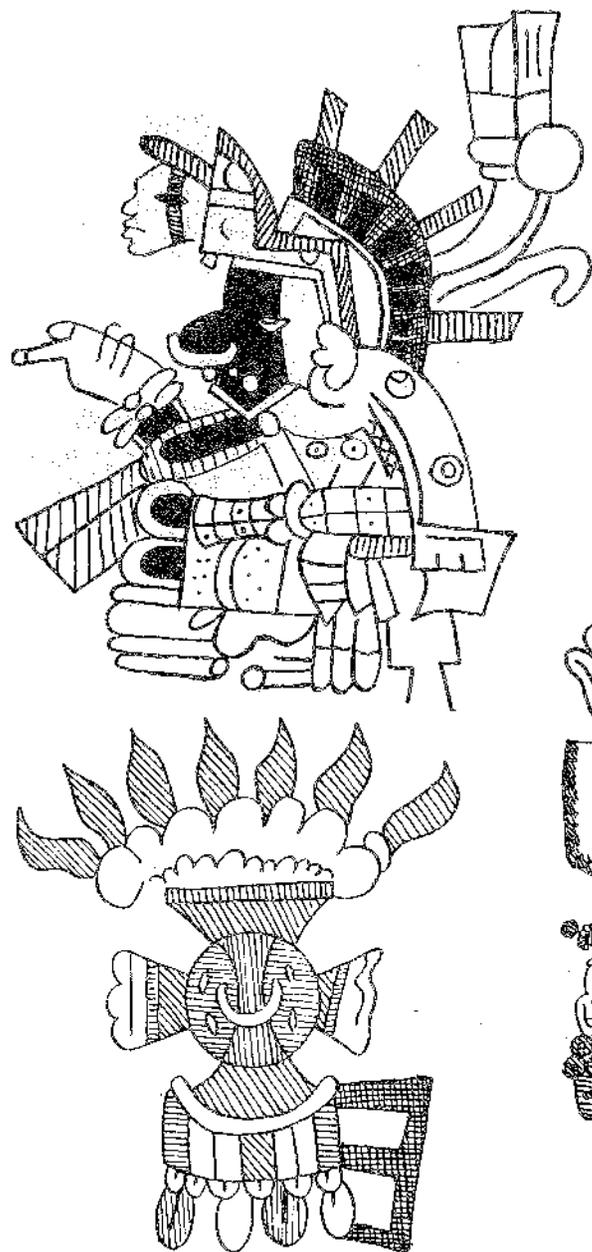


FIG. 29. La Divisa del dios del Pulque.
(Sahagún, Ms. de la Biblioteca de la
Academia de la Historia)

FIG. 28. Patécatl
(Vaticano B 31)

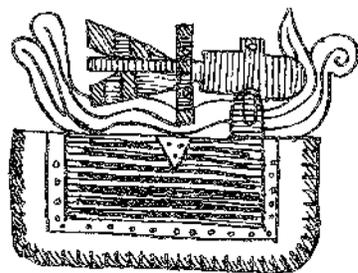


FIG. 30. Xochipilli (Vaticano B 90)

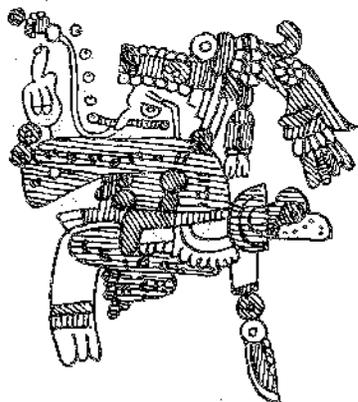
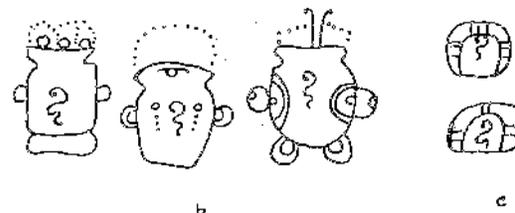


FIG. 31. b) vasos de hidromel. Cód. maya de Dresden. c) jeroglífico del signo diario maya cib



componen la espuma del pulque en el vaso de la página 89 (Kingsborough 5) del código Vaticano B (fig. 27); o aun, en el *ometochtliuiztli*, "La Insignia del Dios del Pulque", del manuscrito de Sahagún (fig. 29).

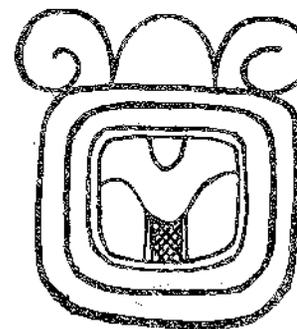
El *yacametzli* se tornó, como lo vio Selser, un elemento tan formal, tan convencional, que en los manuscritos mayas poco sobrevive a la forma original, apenas la voluta en una extremidad. Es de gran importancia el hecho de que en estos últimos el signo aparece con la misma persistencia en las representaciones de vasos, sólo que éstos son vasos de hidromel, en el manuscrito de Dresden (fig. 31), "pareciendo de la misma manera haber entrado como un elemento en el jeroglífico del día maya *cib*,* al cual corresponde *cozcaquauhtli*, y cuyo nombre está claramente conectado con la palabra *ci*, hidromel".³⁴² Ese elemento se ve en una variante del mismo jeroglífico maya *cib*.^{343 344}

De esta manera, el *yacametzli* se encontró, en forma modificada, en los vasos de hidromel de los mayas, y como un elemento en el jeroglífico maya de la cuenta de los días, *cib*, el cual corresponde al *cozcaquauhtli* ** mexicano, "el águila de cabeza berme-

FIG. 32. Jeroglífico del signo diario maya Cib



FIG. 33. Jeroglífico del signo diario maya Cib



* Según Lizardi Ramos (apuntes de clase, 1951), *cib* significa "cera", en yucatanense, y su glifo está relacionado con el dios de las abejas.
** *cozcaquauhtli*: *cózcatl*, collar; *cuauhtli*, águila.

ja", de Molina, especie llamada hoy *cozcacuauclé*, "el rey de los zopilotes".

Cozcaquauhtli, "el calvo", estuvo relacionado con el pulque de tal modo que, algunas veces, fue representado por el jarro de pulque, "porque sólo a los ancianos se les permitía beberlo".³⁴⁵

XII. "CÓDICE BORGIA"

MANUSCRITO MEXICANO PRECOLOMBINO EN EL MUSEO ETNOGRÁFICO DEL VATICANO

Este viejo documento existente en la Biblioteca de la *S. Congregazione de Propaganda Fide* fue reproducido en fotocromografía por cuenta del duque de Loubat (Roma), en 1898. Posteriormente, en 1904, Eduard Seler hizo publicar, también por la munificencia del duque de Loubat, un trabajo de elucidación del manuscrito bajo el título: *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide*.

Este manuscrito indígena, considerado con razón por Humboldt como el más notable de los viejos documentos mexicanos figurativos que hasta nosotros llegaron, parece que fue llevado, desde muy temprano, a Italia.³⁴⁶

Humboldt, que lo vio en 1805, por mediación del Caballero Camillo Borgia, se refirió a él llamándolo, por error, "manuscrito de Velettri", según la transcripción de Seler: "Le manuscrit de Velettri paroît avoir appartenu à la famille Justiniani: on ignore par quel malheureux hasard il étoit tombé entre les mains domestiques de cette maison qui... l'abandonnèrent à leurs enfants. C'est à ses derniers que l'arracha un amateur... le Cardinal Borgia."³⁴⁷

Se debe, pues, a este último la salvación de este raro documento y a él, muy probablemente, su entrega a la Biblioteca de la Congregación de Propaganda de la Fe. Su destino se completó al ser autorizada la reproducción costada por el Duque de Loubat y, posteriormente, el estudio de Seler, que tantas aclaraciones ha aportado, permitió el conocimiento de sus pinturas, colocándolo en el conjunto de manuscritos que el mismo especialista llamó del grupo Borgia, en comunicación que hizo en 1887 a la Sociedad de Antropología de Berlín, bajo el título "Der Codex Borgia und die verwandten aztekischen Bilderschriften". Son ellos, además del código *Borgia*, el código *Vaticano B*, el *Cospi*, el *Fejérváry-Mayer* y el de *Laud*, presentando un tipo de pintura *sui generis* y un

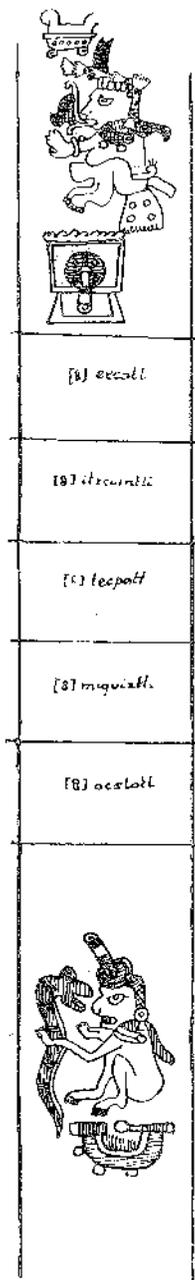


Fig. 34. Borgia 6

carácter augural exclusivo de que el tonalámatl es siempre una sección destacada.

El código Borgia no es un manuscrito azteca, como lo creyó Seler, sino proveniente "seguramente de una región de Puebla o de Tlaxcala" (Alfonso Caso).

En el *Código Borgia* se encuentra el tonalámatl en las primeras ocho páginas, ordenado en cinco columnas.

En la página 6 del código, columna 34 del tonalámatl (fig. 34), la cual tiene por signo inicial el *ocatli*, "el tigre", se ve en su parte superior una figura que Seler interpretó como *Xochipilli*, "el dios de las flores y del amor", "el dios del deseo", ya encontrado en el *Vaticano B*, en la hoja 90 (Kingsborough 7) (Fig. 30).

Xochipilli se presenta en el código *Borgia* con fuego y humo saliendo de su boca. "La figura correspondiente del código Bolonia está dibujada en un vaso de agua y con una ramificación arbórea detrás de la cabeza, que hace recordar la representación semejante que se ve detrás de la diosa del maguey que se presenta en la parte superior de la columna vigésimo quinta" (Seler).³⁴⁸

Seler pensó que quizá este dios, tomado en el lugar referido del código Borgia como dios del pulque, llevase a los mexicanos y otros pueblos la manera de ver muy corriente de la asociación de vino y mujer.

En la sección "Los veinte signos de los días y sus divinidades", en las hojas 9-13, se ve, como signo del segundo día, a *eecatli*, "el viento", el cual se conecta directamente al renombrado Quetzalcóatl, "rey, sacerdote y señor de los toltecas", cuya historia, como ya lo hemos visto, está ligada al descubrimiento del pulque.

En la hoja 12, se presenta el octavo signo *toch-*

li con su regente. El conejo fue, para los mexicanos, el símbolo de la tierra. En *ce tochtli*, "uno conejo", "se creó la tierra, según los intérpretes y el texto de los anales de Quauhtitlan".

El conejo —escribe Seler— valió especialmente como una imagen de los dioses de la tierra, de los dioses de la cosecha, de los *centzontochtlin*, "los cuatrocientos conejos", es decir, de los dioses del pulque, a los cuales se honraba con una fiesta de libación, cuando se iniciaba la cosecha.

Como regente de este signo aparecen ahí no los mismos dioses del pulque, sino la personificación de la planta de cuya savia se había obtenido, por una fermentación natural, la bebida embriagante... (el pulque).³⁴⁹

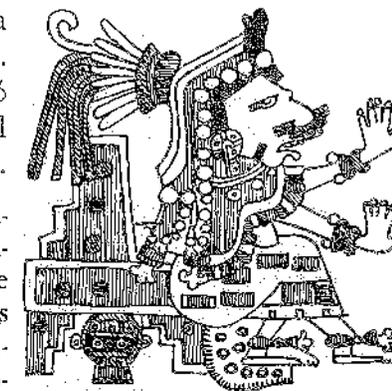


Fig. 35. Chantico (Borgia 63)

La diosa más comúnmente encontrada es Mayáhuel, la que personifica el *metl*, el maguey, aquella que, en el documento de Sahagún, fue sencillamente la descubridora de la obtención del pulque (*yn achtopa quíttac tlachiquiliztli itoca mayáuel ca civatl*), pero que el intérprete del código *Vaticano A* define como una mujer de cuatrocientos senos, quien por su fecundidad fue transformada en maguey por los dioses.

Seler llama la atención hacia la forma como se dibuja a Mayáhuel en los códigos, sea frente al maguey, o bien sentada en la misma planta, la cual se ve siempre bastante fiel a la realidad, con hojas en cuyos bordes se fijan espinas rígidas ligeramente encorvadas para fuera, reproduciéndose aun su alta inflorescencia.

A propósito, el mismo investigador señala la forma rara que el dibujante indígena de la hoja 89 (Kingsborough 5) del *Vaticano B* dio a las raíces del maguey en la representación de Mayáhuel. Tales raíces se presentan aculeiformes, como indicando la naturaleza picante de la bebida (*Das ist wohl ein Hinweis auf die scharfe Natur des Getränks*, fig. 27).

Lo mismo parecen indicar los cuchillos de piedra que están en la jicara que la diosa tiene en la mano izquierda.

Una admirable representación del maguey se tiene en la hoja 9 del códice de *Laud* (numeración de Kingsborough). Allí la planta se levanta sobre una tortuga y ésta yace sobre una "serpiente de sangre" (fig. 37).

La inflorescencia del maguey se destaca como una de las mejores expresiones del dibujo indígena.

En el códice Borgia, la diosa Mayáhuel se viste de blanco, el color del pulque, "el vino blanco" (*iztac octli*). Además, lleva una faja del color de *chalchíuhtli*, la piedra preciosa verde, la de la diosa del agua, *Chalchiuhtlicue*, "La de la Falda Enjoyada".

En la nariz está la placa azul de forma escalonada, la nariguera de *Xochiquétzal*, "Flor Emplumada", la diosa de las flores, y aun de otra diosa muy regional, *Chantico*, "En la Casa", la diosa del hogar y del fuego volcánico, de Xochimilco (fig. 35).

El cabello de color de fuego que la diosa presenta lleva una cadena de piedras preciosas a que se cuelga una cabeza de pájaro estilizada, como también se encuentra en el dios del sol, lo que parece indicar la naturaleza ardiente de la bebida.

Como ya lo apuntamos anteriormente, la figura de Mayáhuel está acompañada generalmente de un vaso que representa el *octecómatl*, "el vaso de pulque", un vaso grande, de fondo redondo.



FIG. 36. Xochipilli
(Bolonia 6)

En la figura de la página 89 (Kingsborough 5) del *Vaticano B*, la espuma blanca que desborda del *octecómatl* está adornada con flores y, al parecer, con pequeñas medias lunas dibujadas en lugar de las burbujas de la fermentación—según la interpretación original de Preuss—, como imágenes reducidas del *yacametzli*.

En el códice *Borgia*, sección de "Los veinte signos de los días y sus dioses", página 12, y en la página 23 del *Tonalámatl*, con el signo inicial malinalli, el *octecómatl* presenta el *teteuitl*, el papel pintado con figuras en forma de ángulos agudos, semejantes a los que se empleaban en los trajes y adornos de *Cihuapipiltin* y de otras diosas de la tierra (figs. 38 y 39).

Los dioses del pulque, como arriba dijimos, fueron, ante todo, los dioses de las cosechas, que luego se volvieron regentes de las actividades comunes a tales tareas, como las fiestas, incluyendo la música y el baile, que tuvieron sus dioses propios *Macuilxóchitl* y *Xochipilli*.

Xochiquétzal, "Pájaro Flor", y *Xilonen*, "Madre del maíz tierno", eran también "los espíritus personificados del nuevo crecimiento y, por analogía, de la juventud y de los juegos, y tenían como contrapartida masculina dioses como *Cintéoil*, 'Dios del Maíz', *Macuilxóchitl*, 'Cuatro Flor' y *Xochipilli*, cuyas funciones, asociadas con el crecimiento, la juventud y los juegos, son casi sinónimas" (Vaillant).³⁵⁰

Se establece así un vínculo entre los dioses del pulque y *Xochiquétzal* como representante de un grupo de divinidades entre las cuales se destaca *Macuilxóchitl*, a quien se dedicaba un cántico que, como ya referimos anteriormente, expresaba su conexión con el pulque y, aún más, a *ometochtzin*, el sacerdote jefe del dios del

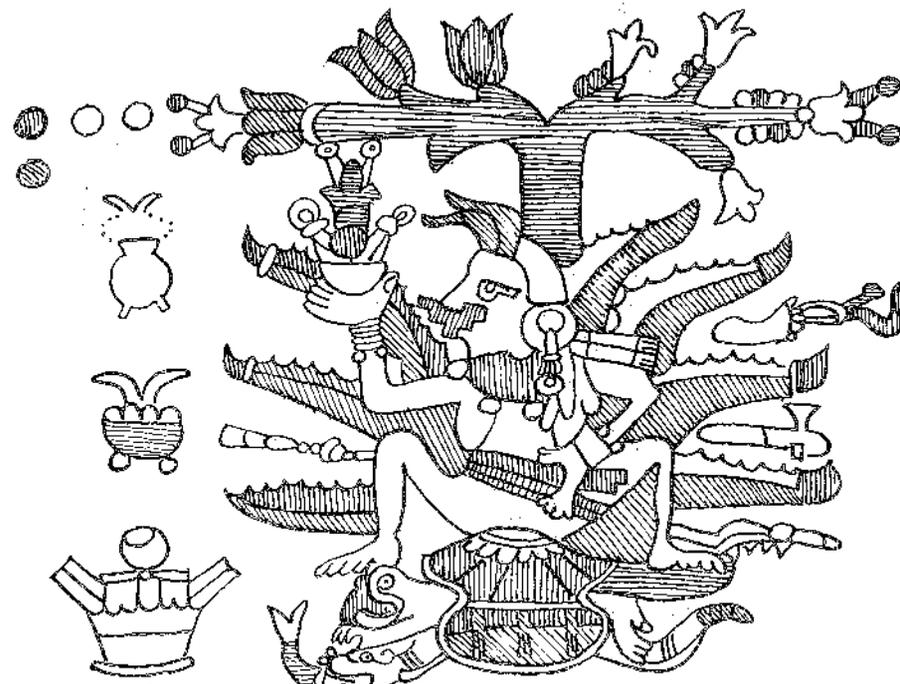


FIG. 37. Mayáhuel (Laud 9)

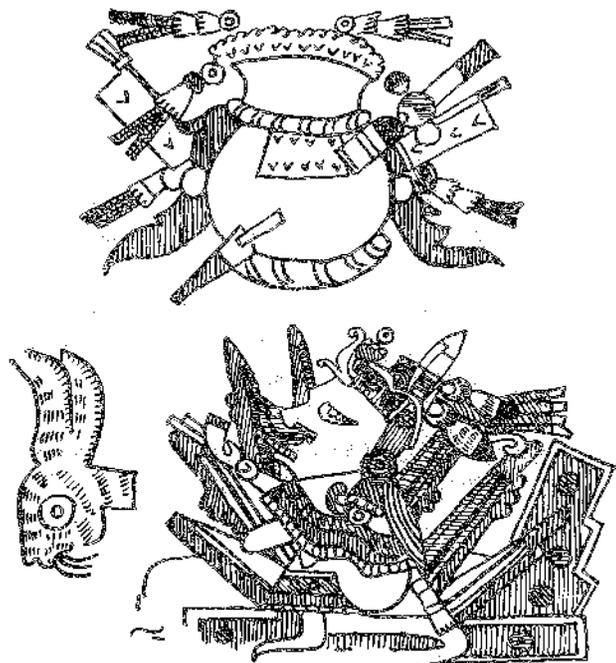


FIG. 38. Mayáhuel (Borgia 12)

El carácter ceremonial de la libación es establecido en varias ocasiones, en la literatura nahua relativa a la vida de los mexicanos antes de la Conquista. Se tiene, por ejemplo, en los "Cantares que dezian á honra de los dioses en los templos y fuera dellos" del manuscrito de Sahagún, en la cuarta estrofa de la decimonovena canción, un informe precioso, tanto sobre el octli como bebida ritual, como también en lo que respecta a su relación directa con el fuego nuevo y con Macuixóchitl:

En el templo del dios del pulque (*Tezcatzóncutli*)
vino a la vida el conejo [nació],
lo ha creado mi dios,
yo depondré el encendedor,
yo haré [perforaré] el fuego.
En la montaña de Mixcóatl, en Colhuacan.*

* En el original traducido por Selser, así está: *Tezcatzonco moyolcan ayyaquatl yya tochi quiyoeuxquia noteuh niqiyatláçaz niqiyamamáliz mixcoatépelt colhuacan.*

pulque, el maestro de los cantores del templo, según Sahagún. Hay que agregar el hecho, citado por Selser, "de que Durán designa al dios del juego *patolli*, que en el manuscrito de la Biblioteca Nacional Florentina se señala como *Macuixóchitl* y con cuyo jeroglífico se caracteriza exactamente *ome-tochtli*, es decir, con el nombre del dios del pulque".

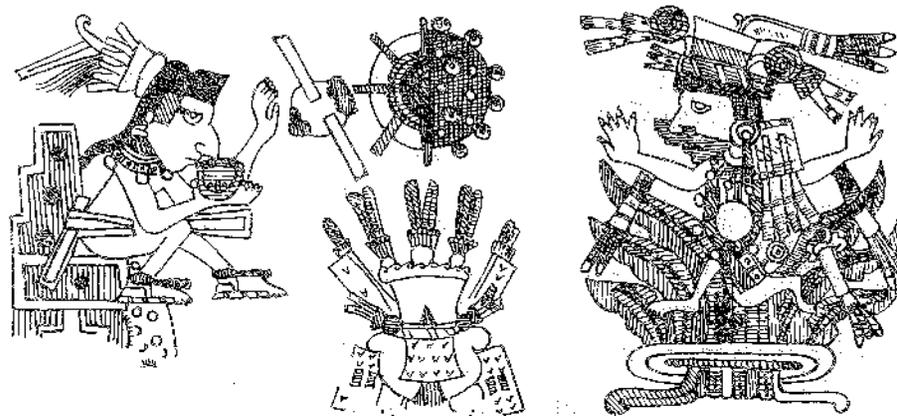


FIG. 39. Mayáhuel (Borgia 68)

Aquí también se muestra el pulque como una bebida sacrificial, pues con el fuego nuevo comenzaban toda fiesta de sacrificio (Selser).

Había más. "Los dioses del pulque corporifican, finalmente, de acuerdo con su naturaleza, no solamente la abundancia, sino también la superabundancia, el exceso" (Selser). El *macuil octli*, la quinta taza de pulque, corresponde de hecho al paso adelante del número permitido, "el número de las direcciones del cielo", "el número más alto de la prueba", el número combinado por los dioses en su consejo en Teotihuacan, antes del salto al fuego, de Tecuiztécatl y Nanauatzin.³⁵¹ *Macuilloctli*, el quinto pulque, es la transgresión, el abuso que hizo perderse al príncipe huasteca, en la leyenda que Sahagún recogió sobre el descubrimiento del pulque, volviéndose la representación de la inmoderación y de la impudicia y jugando, además, un importante papel en el culto de los dioses del pulque. Selser afirma que "este exceso es, sin embargo, el no permitido, es el pecado, y así se vuelven los dioses del pulque también representantes del pecado y del castigo que se le sigue".

Los dioses del pulque, como dioses agrarios —"en esencia, símbolos de la muerte y, a la vez, del renacimiento, de la siembra del grano y de su rebrotamiento como tierna plantita de maíz, ofreciendo entonces la rica bendición de la cosecha" (Selser)—, tuvieron su paralelo cosmológico en la luna, la que se muere (la men-

guante), la muerta (novilunio), la renaciente (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.

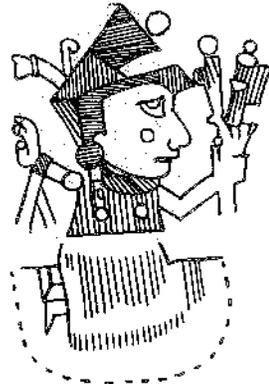


FIG. 40. Xochiquétzal
(Bolonia 2)

A este paralelo cosmológico encontrado por Seler hay que agregar el nexa que hemos señalado anteriormente; la relación entre la luna, como recipiente cósmico del agua, y el maguey, como planta-fuente. Este hecho encuentra justificación al considerarse que en las relaciones entre los *centzontotochtin* y otros dioses del panteón azteca se destaca, en primera línea, la pintura facial de doble coloración, el *mixchictlapanticac*. Seler demostró que la doble coloración facial es una de las características de *Tláloc*, el dios de la lluvia, el que rige el crecimiento y la vegetación, "el que hace germinar las cosas". La similitud entre el dios de la lluvia y los del pulque se halla también en ciertas rayas negras anchas, en número de dos o tres, que no raramente se ven dibujadas en el borde inferior de la parte clara de la faz. *Tláloc*, uno de los primeros dioses de los nahuas, representa el agua. Entre sus marcas distintivas está la túnica azul, adornada de flores, el color jeroglífico del agua. También se presenta azul el *chimalli*, ricamente decorado. Su rostro se ve cubierto con una máscara que primitivamente se formó con dos serpientes enroscadas alrededor de los ojos, nariz y boca, pero que con el tiempo se transformó hasta ser solamente círculos que son los ojos, y curvas como cejas que bajan en la región de la nariz, volviendo a encorvarse hacia arriba, en las orejas.⁵⁶²

Según Westheim,

el elemento de fantasía del arte religioso precolombino es fantasía normal, no fantasía narrativa. Como su

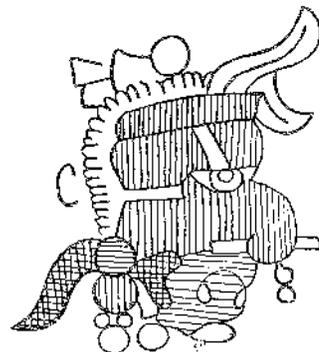


FIG. 41. Xiuhtecudli (Bolonia 4)

fin es crear símbolos, debe emplear elementos formales que sean expresión de lo inexpresable, lo no aprehensible con los sentidos, lo inasible. De modo que no le sirve la forma que todavía implica asociaciones con la realidad, con lo no simbólico (*loc. cit.*).

Hay que "beneficiar" la forma natural, "purificarla para que se vuelva espiritual, forma pura". En el caso del rostro de *Tláloc* y las dos serpientes enroscadas hay que quitarles su demasiada conexión con lo real, hay que "purificarlas" hasta que posean "la virtud misteriosa y trascendental del signo", hasta que *Tláloc* pueda ser representado por dos círculos, su signo.

Además de *Tláloc*, se tiene a *Chalchiuhtlicue*, la diosa del agua, la cual tantas similitudes presenta con los dioses del pulque, incluyendo igualmente las dos o tres rayas anchas, de color negro, dispuestas en ángulo recto en la parte clara inferior de la faz.

En cuanto al *yacametzli* común a los *centzontotochtin* y la vieja *Tlaçoltéotl*, fue originalmente indicado como hecho de hueso y así pintado de blanco, en forma muy rebuscada, como se ve en la "manta de conejo" del *Magliabecchi* (XII, 3, fol. 4 verso); viene también en color amarillo, tal vez como una representación de una placa de oro. El creciente los une definitivamente a la luna, cuyo jeroglífico es la misma nariguera de hueso en forma de creciente (Seler). La gorra cónica, *copilli*, también los acompaña frecuentemente; lo mismo ocurre con el ornamento de nuca, compuesto de plumas negras y rojas, el *coxólitl ueitépottl*, de *Quetzalcóatl* (Seler, *Codex Borgia*. Berlín, 140, 1904) (fig. 42).

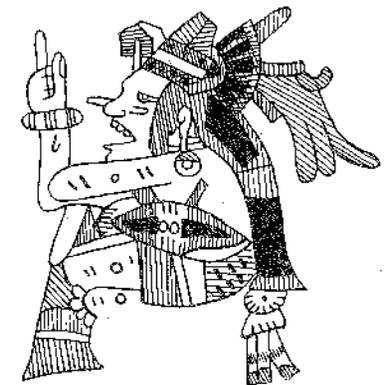


FIG. 42. Patécatl (Vaticano B 90)

Se siguen, finalmente, la placa cuadrangular que sirve de orejera, un adorno de *Tláloc*, y el ornamento de cuello, *chayauac cózcatl*, hecho de malinalli, un equivalente mexicano de la lluvia.

Comentando lo constante y general de las dos principales marcas, es decir, el *mixchictlapanticac* y el *yacametzli*, señala Seler

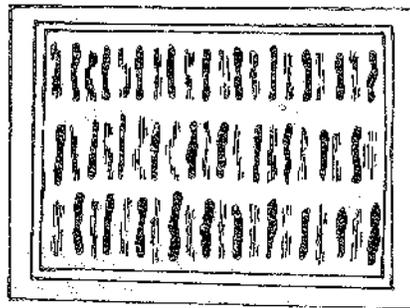


FIG. 43. Manta de Dos Conejos
(Magliabecchi XIII, 3. 5)

el caso de la manta presentada en el manuscrito de la Biblioteca Nacional Florentina, la cual solamente por poseer listas negras y rojas es llamada *ometochtilmatl*, "manta de dos conejos" (fig. 43), el manto del dios del pulque, y aun explica por qué en el manuscrito de Sahagún la figura del *yacameztli* en un campo rojo, flanqueado por dos listas

negras, es indicada como *ometochchimalli*, el "Escudo del Dios del Pulque", y, finalmente, a un cántaro con dos alas, presentando un creciente, se señala como *ometochtlauiztli*, "la Divisa del dios del Pulque" (fig. 29).⁵⁵³ En el mismo código *Borgia* se ve a malinalli como signo inicial de la decimosegunda columna del tonalámatl. Malinalli es "la torcida", "la cuerda de gramínea", "la escoba", aparentemente aquello que es destructible y despreciable, el prototipo, según Seler,⁵⁵⁴ de la transitoriedad, pero también de los dioses agrarios, dioses de cosecha, los dioses del pulque, en la serie de los regentes de los dioses.

En la columna referida, se presenta una diosa que lleva una guirnalda de flores en el cabello, a la manera de Xochipilli, "dios del placer, de las fiestas y de la frivolidad" (Vaillant), que ya hemos visto en el código *Vaticano B*, fol. 90 (Kingsborough 7) (fig. 30), y en el mismo código *Borgia*, en su página 6 (fig. 34).

El cetro de flores que la diosa tiene en la mano es semejante al del dios del fuego que aparece en la parte inferior de la tercera columna.

Abajo de la figura de la diosa, se ve claramente un vaso que denuncia su naturaleza de "diosa del pulque", o bien, como admite Seler, se está en la presencia de *Xochiquétzal* como diosa del pulque.

Xochiquétzal también aparece con una guirnalda de flores en la cabeza, en el código *Bolonia*, página 2, abajo. Sin embargo, no lleva un cetro de flores en la mano, sino un puñal de hueso y una

punta de hoja de maguey, según la interpretación de Seler (fig. 40). La decimosexta columna tiene por signo inicial el *cozcaquauhtli*, "el buitre", "el calvo", "el longevo", "el viejo", que también se presenta en el código *Gospi* con la misma peluca

blanca y los dos mechones negros levantados sobre la frente, como el viejo *Xiuhtecutli*, "Señor del año", el dios del fuego (fig. 45), y aun *Eécatl*, el dios del viento, identificado como *Quetzalcóatl* (fig. 46), otro dios viejo.

Seler atribuye esta asimilación al hecho de que *cozcaquauhtli* es empleado en los dos sentidos —el augural y el simbólico—, puesto que se relaciona con los dioses viejos, con las divinidades del tiempo antiguo y con la patria de origen.

Por eso, agrega Seler, se ven como sus imágenes, en la serie de los dioses signos diarios, el árbol roto, *Tamoanchan*, la tierra de origen del occidente, y la divinidad de aquella región, *Itzpápálotl*, "la Mariposa de Obsidiana".

En otros casos, *cozcaquauhtli* se identificó de cierto modo con la bebida de la gente antigua, el pulque, y de la misma manera con el jeroglífico maya del día *cib* (*ci* —"que sabe bien"— e "hidromel"). Esta correlación aparece también en la decimosexta columna del Tonalámatl del código *Borgia*, página 3, cuyo signo inicial es *cozcaquauhtli*.

Allí está en la división inferior el *tlamanalli*, la ofrenda, significando la abundancia de alimento, como en la octava columna que tiene por signo inicial a *tochtli*, "el conejo", el animal de los dioses del pulque.

En la misma decimosexta columna, en su parte superior, se ve



FIG. 44. Patécatl (Borgia 13)

a un dios que, por el color de su cuerpo y ornato del pelo, es el dios del fuego, ubicado en la parte inferior de la tercera columna del mismo código. El dios lleva a la boca, con la derecha, una taza que contiene una bebida parda, espumante, marcada por una flor, el signo de sabor rico, hidromel (*ci*, de los mayas, fig. 47).



FIG. 45.
Cozcaquauhtli
(Bolonia 6)

En la vigesimoquinta columna que comienza por el signo *cóuatl*, "la serpiente", se ve en la división superior un vaso de pulque, *octecómatl*, con salientes laterales en forma de alas ornadas de flores, que denuncian la naturaleza de la bebida. Más arriba está una mano cogiendo un puñal de hueso, *ómitl*, como una indi-

cación de la fuerza del octli, de la característica sutil del mismo.

"Una taza con alimentos y otra de sangre sacrificial, cuyos pies se presentan claramente en forma de cabezas de pájaros, son en esta figura absolutamente convenientes, porque los magueyes y los dioses del pulque caracterizaban la abundancia de alimentos para los mexicanos."⁸⁵⁵ (Fig. 48.)

Volvemos a encontrar a Mayáhuel en la sección "Los cuatro por cinco guardianes de los periodos de Venus". Aparece en la división a la derecha de la serie superior de la página 16, como el primer miembro correspondiente al oriente.

Seler observa cómo en este código la diosa aparece —a ejemplo de la observación que se hizo anteriormente cuando ella es regente del octavo signo diario, *tochtli*— con el aspecto general de la

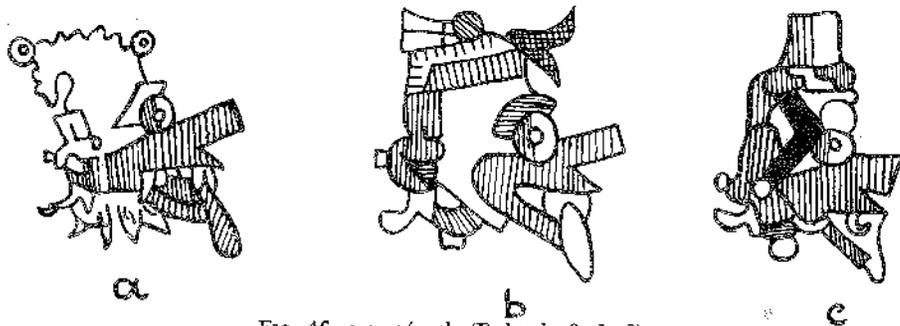


FIG. 46. a-c: cécatl (Bolonia 3, 1, 8)

vieja *Tlaçoltéotl*. Como ésta, presenta en el cabello una faja de algodón tramado, el *ichcaxóchitl*, y una mecha del mismo material pendiente de la oreja. De la misma manera, posee también el *quechquémitl*, y el *cueitl*,* la enagua, ésta con el color y las líneas del agua y ornada de caracoles en forma de disco (fig. 23).

Estas últimas señales son detalles muy significativos como indicadores de la naturaleza del maguey como planta-fuente, que provee savia mitigadora de la sed. Su relación con el agua se pone de manifiesto en el hecho de que, mientras las otras diosas y también la Chalchiuhtlicue del *Fejérváry-Mayer* (fig. 49) tienen un niño en el pecho, la Mayáhuel del Borgia amamanta a un pez,³⁵⁷ el cual, según Seler, es "el animal de la fertilidad", y simboliza allí la fecundidad de aquella que fue transformada en la planta por los dioses, pero también del mismo vegetal que, a su tiempo, deja fluir la savia dulce.

Nosotros, sin embargo, aun concordando con la interpretación de Seler, creemos que reúne el pez, además de la significación de "animal de la fertilidad", la otra, más cercana o aun inmediata de "animal del agua", la que se corporiza por las indicaciones directas de las marcas del agua que se ven en el *cueitl* que viste la diosa, todo conduciendo a la idea de la abundancia de agua que la planta-fuente proporciona. Esta indicación se reproduce bien claramente en la figura ya citada del *Fejérváry-Mayer* 28 (Kingsborough 17), donde Mayáhuel se encuentra sentada dentro del maguey, cuya inflorescencia se pone de relieve. La diosa lleva un *quechquémitl* blanco, con rayas amarillas, el cual, igual que la diosa del agua, tiene pintado



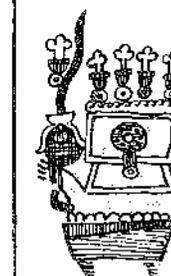
[3]coatzpalin

[3]malinali:

[3]xochitl

[3]tochtli:

[3]caxcaquauhtli:



16

FIG. 47. Borgia 3

* *Cueitl*, falda de una sola pieza.³⁵⁶

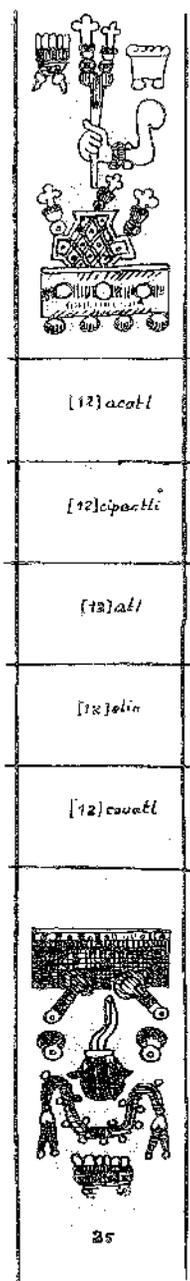


FIG. 48. Borgia 4

un repulgo del color de la piedra verde, *chalchiuilli*, que, conforme a Seler, "bien puede indicar el líquido, pero el líquido blanco, el pulque", y que también puede ser, con mucha razón, una marca del agua.

En la sección "Los seis pares de dioses", en la división a la izquierda de la serie inferior de la página 57, se ve a un dios del pulque frente a *Tlaçoltéotl*, como diosa del pulque (fig. 50).

Seler, en su elucidación, describe con sentido analítico las marcas de ese conjunto. El *yacametztl*, la nariguera en forma de creciente, aparece en ambos dioses, como su marca característica y los designa como dioses de la luna. También el notable adorno del pecho, que Seler supuso ser un huso de una gran concha de caracol, y que solamente se nota en ambos dioses, en el dios del pulque, en los regentes del duodécimo signo diario del mismo código *Borgia*, página 13, y en *Tlaçoltéotl*, la regente del decimocuarto signo diario, en la página 12.

Ambos dioses presentan el *mixchictlapantíac* de los dioses del pulque, la pintura facial en doble color. En el caso de *Tlaçoltéotl* se tiene la pintura de hule negro en derredor de la boca. "La diosa lleva el *copilli*, la gorra cónica huasteca", en la cual se ve la media luna amarilla, el *yacametztl*, también ostensible en su enagua, como signo de los dioses del pulque y de la luna. La figura del dios del pulque presenta el *cueçaluitóncatl*, el adorno huasteca para la nuca, en forma de abanico, semejante al de *Quetzalcóatl* (Seler, *Der Codex Borgia*, II, 172). Ambos dioses traen el *ichcaxóchitl* "—la faja de cabeza, de algodón tramado, la insignia de *Tlaçoltéotl*"— y, como orejera, tienen mechas

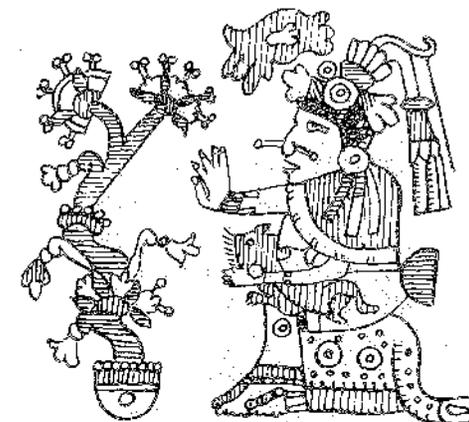


FIG. 49. Chalchiuhlicue (Fejérváry-Mayer 29)

de algodón sin tejer. En sus frentes se ven dos mechones levantados, insignia que aparece tanto en *Tlauizcalpantecutli*, "Dios de la Casa de la Aurora", Venus, un variante de *Quetzalcóatl*, según Vailant,³⁵⁸ como en otros dioses planetarios y estelares, que pueden personificar la luna. Tales mechones aparecen también en

Chantico, diosa del fuego de Xochimilco, regente del día inicial de la decimioctava trecena *ce écatl*, *Uno Viento*, del *Tonalámatl* del mismo código *Borgia*, página 63 (Kingsborough 52) (fig. 35), en *Xiuhtecuhtli*, otro dios del fuego, el primero de los nueve señores de la noche, del código *Cospi*, página 4 (fig. 41). También los presentan las figurillas de los signos de *Cozcaquauhli*, "el buitre" del *Cospi*, página 6 (fig. 45), y de *écatl*, "el viento", de la página 1 del mismo código (fig. 46). También la diosa *Mayáhuel* aparece en una ocasión con los mechones de *Tlauizcalpantecutli*, en la página 9 del código *Laud* (fig. 37). El dios del pulque del conjunto de la página 57 lleva en la mano izquierda un hacha de piedra, el *itzto-pilli*, el arma de los dioses del pulque.

Seler señala que la naturaleza de ambas divinidades es demostrada en nuestra figura del *Código Borgia* por el gran vaso que está entre ambas, y que lleva un cráneo pintado o que debe de guardar un cráneo en su interior, sobre cuya boca se ve un atado de leña, y por encima están dos serpientes de fuego atadas en forma de anillo, un símbolo absolutamente claro de la naturaleza fatal y ardiente de la bebida.³⁵⁹

En la parte superior, entre ambos personajes, se presenta el conjunto de las mitades de los jeroglíficos del sol y de la noche, con el probable significado de la separación del día y de la noche, el tiempo en que se realizaba la fiesta del pulque.

En la mano izquierda de Tlaçoltéotl se ve una taza con un jaguar, mientras cerca de la mano derecha del dios está un vaso pequeño que contiene tres cuchillos de piedra y del cual salen llamas.

Más abajo, frente al mismo dios, se observa "el signo de *cuítlatl*, 'el excremento' adornado de humo, la imagen del fuego, el símbolo que de nuevo trae a la mente, de manera muy clara, la naturaleza ardiente de la bebida" (Seler).

XIII. "CÓDICE COSPI" O DE BOLONIA

CÓDICE PRECOLOMBINO DE LA UNIVERSIDAD DE BOLONIA

Según la introducción de la edición de Loubat, éste es el tercero de los manuscritos pictóricos mexicanos originales existentes en Italia y que debe uno de sus nombres al marqués Fernando Cospi, boloñés que lo tuvo en su colección, en el siglo xvii.³⁶⁰

Como comentamos arriba, cupo a Eduardo Seler, en su estudio fundamental denominado *Der Codex Borgia und die verwandten aztekischen Bilderschriften*, comunicado en 1887 a la Sociedad de Antropología de Berlín, demostrar las afinidades del *Códice de Bolonia* o *Cospi* con otros manuscritos del grupo Borgia; es decir, que posee, como los demás, "un carácter exclusivamente augural". Son todos ellos libros de suerte o de adivinación.³⁶¹

Este documento también pertenece al grupo poblano-tlaxcalteca.

En él se tiene ya en la página 2, en la parte inferior, la figura de *Xochiquétzal*, "Flor Emplumada", personificando allí a una diosa del pulque, como una delicada figura femenina dibujada sobre un gran vaso. En el cabello lleva una guirnalda de flores y un disco adhesivo, el *tlaxapochtli*,* sobre la faz (fig. 40). Este personaje, como ya lo hemos señalado al tratar del *Códice Borgia*, parece corresponder a la diosa que se muestra en la parte inferior de la columna duodécima del *tonalámatl* del mismo documento, la cual tiene por signo inicial a malinalli, "la torcida".

En la página 3, parte superior (fig. 52) del *Cospi*, hay una figura de dios que Seler no pudo decidirse por su identificación, ofreciendo dos posibilidades: la de ser dios del placer o el dios del pulque.

La misma Mayáhué, que se ve en la parte superior de la página 4 del referido manuscrito no presenta, con todo, su característica más destacada, es decir, la nariguera en forma escalonada, el yacapapálotl (fig. 53). El maguey que está frente a la diosa fue dibujado muy descuidadamente, con hojas sin espinas y una inflorescencia muy convencional. Sin embargo, es interesante verificar que

* *Tlaxapochtli*, "hoyo".³⁶²

la planta se halla al parecer sobre un vaso para señalar su calidad de productora de la bebida.

Hay que señalar el adorno que lleva la diosa en la cabeza, y que hace recordar ciertas representaciones de la inflorescencia del maguey encontradas en otros códices.

En la página 6, parte superior, hay una figura masculina con la guirnalda de flores en el cabello y en la mano un cetro, o un puñal rematado por flores, que son las marcas de *Xochipilli* (fig. 36).

El personaje se muestra en actitud de movimiento, entrando en un vaso de agua. Es de notarse, igualmente, la ramificación sobre la cabeza del dios en forma algo semejante a algunas representaciones de la inflorescencia del maguey, y que se observa en la *Mayáhuel* de la parte superior de la vigesimoquinta columna del mismo códice. Seler supone que *Xochipilli* es, en el caso, admitido como dios del pulque y teniendo aquella ramificación sobre la cabeza semejante a la que comúnmente posee *Mayáhuel*, conduce a una asociación corriente de vino y mujer,³⁶³ o mejor, en nuestra opinión, la de vino y placer, las fiestas y la frivolidad, el dominio de *Xochipilli*, "Príncipe Flor".

En el *Códice Borgia*, como lo indicamos arriba, la figura correspondiente a *Xochipilli* se encuentra en la parte superior de la trigésimocuarta columna del *tonalámatl*, la cual tiene por signo inicial *océlotl*, y como regente la diosa *Cihuatéotl*.

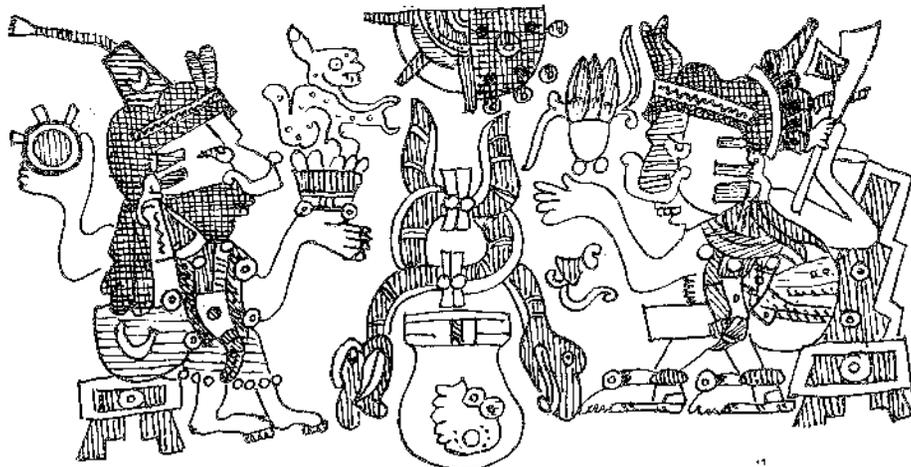


FIG. 50. *Borgia* 57

XIV. "CÓDICE FEJÉRVÁRY-MAYER"

MANUSCRITO MEXICANO PRECOLOMBINO, EN EL
LIVERPOOL FREE PUBLIC MUSEUM
(Nº 12014)

De este admirable documento poblano-tlaxcalteca, del mismo grupo Borgia, apenas se sabe que, por cierto tiempo, perteneció a la colección del estudioso húngaro Gabriel Fejérváry. Se sabe que, en tiempos de Fernando I, la familia Fejérváry era propietaria en la región de Komlós Keresztes, en el distrito de Tapoy, en el norte de Hungría.

Es posible que el documento haya llegado a las manos de Gabriel por herencia, pues su padre, Karl Fejérváry, ganó cierta celebridad como coleccionista y anticuario.

En el año 1851, por muerte de Gabriel, pasó la colección a la posesión de su sobrino Frank Pulzky, que se la llevó para Londres, donde vendió a Joseph Mayer el manuscrito mexicano, hasta que en el año 1867 se trasladó al Liverpool Free Public Museum.³⁶⁴

Se debe a la munificencia del Duque de Loubat la reproducción cromofotográfica en 1901, en París. Finalmente, fue estudiado por Eduardo Seler, por empeño e influencia del mismo Loubat. También de este códice debemos a Seler las elucidaciones que nos han guiado en este interesante recorrido por el mundo pictográfico mexicano.

LAS CINCO REGIONES DEL MUNDO Y SUS DIOS

En la primera página del manuscrito se ofrece la sección interpretada como "Las cinco regiones del universo y sus divinidades". Seler admite que los dioses allí presentes corresponden a los guardianes de las nueve horas de la noche (*Tonalámatl de la Colección de Aubin*, pp. 21-26), cuyos nombres son los siguientes:

- | | |
|-------------------------|------------------------------|
| I. <i>Xiuhtecutli</i> : | Dios del fuego. |
| II. <i>Itzili</i> : | Dios del cuchillo de piedra. |

III. <i>Tonatiuh-Piltzintecuhtli</i> :	El sol (Dios).
IV. <i>Cintéotl</i> :	Dios del Maíz.
V. <i>Mictlantecutli</i> :	Dios de la Muerte.
VI. <i>Chalchiuhtlicue</i> :	Diosa del agua.
VII. <i>Tlaçoltéotl</i> :	Diosa de la Inmundicia, Vieja Diosa de la Tierra.
VIII. <i>Tepeyollotli</i> :	El corazón de la Montaña; Dios Jaguar.
IX. <i>Tlaloc</i> :	Dios de la lluvia.

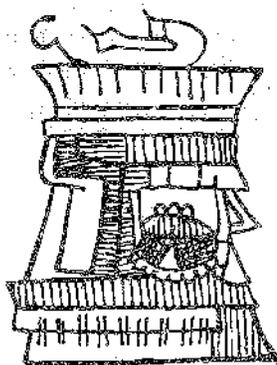


FIG. 51. Templo del dios del Pulque (Vaticano B 3)

Seler hace notar que en el Códice Laud, también de la región Mixteca-Puebla, en su página 16 (Kingsborough 9), se observa una nueva lista de ocho (no nueve) guardianes de las cuatro (no cinco) regiones del universo. Llama además la atención sobre la disposición, en el *Códice Fejérvary*, de las figuras de los dioses hacia los puntos cardinales, que allí no se hizo según la cruz de San Andrés ni en derredor de un centro, sino que simplemente se quedaron al lado de ellos la primera y la novena columna de las cuatro secciones del tonalámatl, organizado en columnas de cinco divisiones, distribuyéndolos así en pares hacia el Este, el Norte, el Oeste y el Sur.

Esta serie es así:

	II. <i>Xochipilli</i> :	Dios de las Flores.
Este	III. <i>Tlaçoltéotl</i> :	Diosa de la Tierra.
	IV. <i>Tonatiuh</i> :	Dios Sol.
	V. <i>Itztli</i> :	Dios del Cuchillo de Piedra.
Norte	VI. <i>Tlaloc</i> :	Dios de la Lluvia.
Oeste	VII. <i>Mictlantecutli-Quetzacóatl</i> :	Dios de la Muerte.
	VIII. <i>Cintéotl</i> :	Dios del Maíz.
Sur	IX. <i>Mayáhuel</i> :	Diosa del Maguey.

Aunque el arreglo de esta segunda serie sea totalmente distinto del de la anterior, se ve que las dos concuerdan muy bien, si se sustituye a Mayáhuel, en la última, por *Chalchiuhtlicue*, la diosa del agua; y *Xochipilli*, "el Príncipe Flor" por *Tepeyollotli*, "El Corazón de la Montaña". Desde luego se ve que la sustitución de *Chalchiuhtlicue* por Mayáhuel se justifica, pues en varias ocasiones señaladas anteriormente, se han comprobado las marcas que demuestran la afinidad existente entre las dios. Tal conexión, tan obvia, se basó muy probablemente en el hecho de que, como ya lo hemos apuntado, fue el maguey para algunos pueblos mexicanos, en su fase de peregrinación, una planta quizá directamente ligada a su hidro-economía, como tantas otras lo fueron para otros pueblos en condiciones semejantes, siendo el ejemplo más típico la vida de verdaderos "moradores del desierto", como clasifiqué en otra ocasión a los bosquimanos del *Kalahari*, en África. Aquel pueblo vive aún hoy un drama semejante al de los nahuas en la búsqueda de asiento para su nación. En su largo y lento recorrido por las tierras de México, tuvieron los nahuas y otros pueblos el problema de la falta de agua, tal como sucede con algunos pueblos recolectores que vagan por regiones áridas o semiáridas, con una vegetación adaptada, a ejemplo del *Kalahari*, y ciertas regiones sudamericanas, como el Nordeste brasileño, y aun el Gobi.

En determinada época, aquella que corresponde a la fase de puros recolectores, tan bien figurada en algunos de los documentos nahuas, como la *Tira de Boturini* y el *Códice Rios*, y aun expresa en el Chimalpopoca, al tratarse de los orígenes, se fija tal condición en ciertos pasajes que, aunque ya transcritos, debemos reproducir aquí:

§ 16. 5 *Acatl* (691 d. c.). En este año llegaron a la tierra de los *Chichimecas* * de Quauhtitlan, por Maxcuexhuacan y Huehueto-

* En la nota 2 de Walter Lehmann, a la página 56 de su *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico* (Berlín, 1938), se lee: "La explicación del nombre



FIG. 52. Bolonia 3

can,* pues se ha dicho que salieron de Chicomóztoc. Según sabían, comenzaron en 1 *Acuil* (635 d. c.) los anales de los chichimecas de Quauhtitlan, y en el año 5 *Acuil* (691 d. c.) acertaron a llegar los chichimecas que andaban flechando, sin casa ni tierra ni abrigo de manta blanda y que se cubrían solamente con capa de heno ** y de piel por curtir. Sus hijos se cubrían en los chitacos (redcillas para llevar de comer por el camino) ²⁶⁵ y en los huacales (angarilla para llevar cargas en las espaldas). Comían grandes tunas, biznagas, mazorcas tiernas de *tzihuactli* *** y *xoconochtli* (tunas agrias).

§ 20. Mucho trabajo sufrieron ellos durante un total de trescientos sesenta y cuatro años, hasta que alcanzaron llegar a Quauhtitlan (687-364 = 323 d. c.).

Se sabe, por la misma tradición indígena de México, que sus antepasados —tomándose *chichimeca* como designativo de "gente antigua" † vivieron largo tiempo (por sus informes, cuando me-

Chichimeca trae dificultades lingüísticas. Muñoz Camargo (I 3, pp. 27-28) lo entiende como 'hombres salvajes', pero lo deriva de hombres que comían carne cruda y chupaban la sangre de la caza abatida. El los señala como chichimeca *techichinani*, 'chupadores'. De hecho, *chichi* significa 'mamar' (Molina). El antiguo *particip. act.* podría haber resultado de ahí *chichi-mctli*; esto no explica todavía la forma *Chichimeca* que supone un topónimo como *chichiman*, del cual *chichimécatl*, en el singular, sería la derivación regular. Además, significa *chichi* 'perro', en el plural *chichimé*. Se podía interpretar *chichimécatl* como uno de la tierra donde dominaba el uso de chupar (en el sentido de Camargo, ver también Torquemada I, 15). Se debe, con todo, ser prudente en la interpretación de una palabra tan antigua..."

"Sería también admisible que la palabra *chichimeca*, en la hipótesis de ser derivada de *chichi*, nada tenga que ver con la costumbre de sorber sangre, sino con la manera especial que tenían las madres de amamantar por largo tiempo a sus hijos."

* En la misma nota susodicha, Lehmann indica: "Huehuetocan está al norte de Quauhtitlan allí donde se cavó el viejo canal de desagüe para el río de Tula. El lugar pertenecía al dominio de Quauhtitlan, como aún atestigua el código de Osuna, f. 497 (34)."

** *Tillandsia usneoides* L. (*Bromeliaceae*).

*** Según Lehmann, se encuentra *Tzihuacxilolotl*, es decir, mazorca tierna de *tzihuatl* como nombre propio en el Código 1576 (89), pero infelizmente allí representado por un jeroglífico pintado de modo poco claro. En el mismo documento de la colección Aubin-Coupiol, aparece también como un jeroglífico de lugar en Tzouacxilotepec (p. 1 y núms. 46-50, p. 25), representado por una planta semejante al maíz.

† Para los dirigentes indígenas que estuvieron presentes en las pláticas con los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, según los "Colloquios y doctrina christiana" de Fray Bernardino de Sahagún, en 1524, fueron los chichimecas considerados como sus más antiguos antepasados, conforme su contestación: "Cosa de gran desatino y leviandad sería destruir nosotros las antiquísimas leyes y costumbres que dexaron los primeros pobladores desta tierra, que fueron los chi-

nos 364 años) en una vida de recolectores, alimentándose de lo que la naturaleza bruta les ofrecía, señalándose explícitamente que eran frutos de una región árida, los frutos de cactáceas (*nochtli*), aun los agrios (*xoconochtli*) y, además, que la vida que llevaron fue de penas, pues la sufrieron como así mismo dijeron: *miyec in quihiyohuiaya yxquich yca yn caxtolpohuatl xihuitl y pan epohualli on nahui ynic açico ypan allépetl quauhtitlan.*²⁶⁶

Fueron, así, en algunos casos, sus condiciones semejantes a las de otros pueblos que viven en los desiertos, para los cuales el problema hidroeconómico —es decir, la tarea de encontrar el agua indispensable al sostenimiento— es preocupación constante.

En la observación de la manera de vivir de los habitantes nómades de ciertas tierras áridas, como el Kalahari, en África, se puede conocer el papel de la flora adaptada a la resolución del problema de la sed. En el Kalahari, el agua es la diaria preocupación en la estación seca, cuando hombres y animales luchan por un pozo miserable. En los largos viajes la situación es más grave, sobre todo si el territorio no les es conocido. En tal caso, el bosquimano recurre, algunas veces, a curiosos métodos de descubrimiento y recolección

de líquidos potables; es decir, tanto al agua como a los jugos que extrae de frutos y raíces, o aun las savias de algunas especies. Livingstone cuenta cómo se libró de la escasez de agua en un viaje que hizo de San Paulo de Loanda a la desembocadura del Zambese, gracias a los compañeros indígenas que la supieron descubrir siguiendo el rastro de los animales hacia un pozo.²⁶⁷ Es curioso el hecho de que en algunos casos fueron aparentemente

los animales los que condujeron a ciertos pueblos al descubrimiento de determinados métodos de obtención de líquidos potables. Los indígenas de las islas Carolinas, por ejemplo, poseen la tra-

chimecas, los tulanos, los de Colhua, los tepanecas en la adoración, fe y servicio de los sobre dichos en que somos nacido y nos somos criado, y a esto estamos habituados y los tenemos impresos en nuestros corazones."²⁶⁷



Fig. 53. Mayáhué (Bolonía 4)

dición de que sus antepasados aprendieron a utilizar la savia de la palma observando los agujeros que hacían las ratas en busca de la savia dulce.³⁶⁹ Lo mismo puede haber acontecido en el caso de la aguamiel, cuyo descubrimiento, según José Segura,³⁷⁰ fue probablemente resultado de la observación del hábito que tiene un roedor, muy común en los magueyales, de agujerear aquellas plantas en la época de producción de savia sacarina.*

Tanto en el Kalahari como en otras regiones áridas de flora adaptada, ciertas especies vegetales representan un recurso salvador en la lucha contra la sed algunas veces. Un ejemplo muy a propósito es el territorio de los *seri*, correspondiente a una comarca de Sonora y pequeñas islas cerca de la del Tiburón, en el Golfo de California. La parte continental es árida con una vegetación adecuada al medio desfavorable, y la cual da al indígena muchas cosas, incluyendo savia para aplacar la sed.

Fortunato Hernández, que estudió aquella región en los comienzos de este siglo, pudo observar la importancia para la vida de los *seri* de algunas especies espontáneas, como la "*pitabaia*", el *Cereus trigonus*, que contiene savia que ellos emplean cuando viajan, el *Echinocactus wislizeni lecontei*, la "biznaga", cuya savia es capaz de quitar la sed. Hernández refiere que en un viaje por la sierra de Willard se encontró sediento y cansado, y su salvación fue la savia de la "biznaga".³⁷²

La existencia de vegetales capaces de suplir líquidos es, sin embargo, muy general. Se puede decir que especies de este grupo se hallan tanto en los desiertos y semidesiertos, a ejemplo del Sahara, el Gobi, el Kalahari, el Nevada, el Nordeste brasileño y el Atacama, como también en las selvas tropicales del tipo amazónico.

Es de notarse, con todo, que aunque las plantas jugosas no sean abundantes en los dos primeros de los desiertos citados, son nume-

* En el dominio de la farmacología hubo algunos casos de influencia de la experiencia animal sobre la medicina indígena. Martius, en su estudio sobre los orígenes del conocimiento que tuvieron los indios brasileños de las plantas medicinales, señala algunas cuyo empleo se debe a la observación de los hábitos de animales salvajes. Son ejemplo la *tiu-iba*, una euforbiácea, el *Adenopium opiferum* —un catártico que dicen ser muy usado por el teiú, *Lacerta monitor* L., y el *tapira-motuti*, "Casca d'Anta", *Drymis granatensis*, una planta cuya corteza es buscada por la dauta, cuando enferma de diarrea.³⁷¹

rosas en las zonas áridas del África Austral, donde forman cerca del 30 % de la vegetación, según Warming.³⁷³

La misma observación hizo Ratzel, quien señaló el hecho de ser la flora del Kalahari muy rica en plantas zumosas.³⁷⁴

El Kalahari es, pues, la región de la flora jugosa, capaz de permitir una existencia de recolectores como la de los bosquimanos y *osherero*, verdaderos moradores del desierto. Entre las especies que les sirven para aplacar la sed, son de citarse el *Mesembryanthemum edule* y *M. acinaciforme*, el higo hotentote, cuyas hojas jugosas son buscadas por hombres y animales sedientos.*

También es de señalarse la tuberosa no identificada que Livingstone llamó de *mucuri*, productora de tubérculos acuíferos muy estimados por los indígenas sedientos, que golpean el suelo donde la hierba vegeta, conociendo por el sonido el lugar donde hay tubera,³⁷⁵ igual como lo hacen los habitantes de la región del Nordeste brasileño, que saben hallar de la misma manera las raíces del *Spondias tuberosa*, el *umbú*.

Aun en la faja costera atlántica del Kalahari, en la región del Namib, formada de dunas de arena amarilla, que penetran en el interior hasta cerca de cien kilómetros, donde hay apenas una escasa vegetación constituida por pocas especies, algunas de ellas, como *Trichocaulon tachypodium* (*Asclepiadaceæ*), sirven a los viajeros como plantas para aplacar la sed.³⁷⁶

En tal ambiente fue posible a un pueblo como el bosquimano, que a sí mismo se llama *san*, es decir, recolectores, con vida de cazadores nómades, perseguidos por otros grupos pastores (los *nama*, hotentotes), vivir en aquellas tierras, pero en los confines más inhóspitos y menos buscados por los demás, solamente porque conocen, como los antiguos chichimecas, "las hierbas y las raíces, sus propiedades y sus acciones" (Sahagún, Biblioteca Laurenziana [Florenia], Libro X, cap. 29).

Una existencia así de miserable pasó el pueblo chichimeca, como escribió el historiador indígena, a raíz de la conquista: "... anda-

* Las especies del género *Mesembryanthemum* (*Aizoaceæ*), cuyas afinidades con las cactáceas fueron reconocidas por Wettstein, presentan en su mayoría las características de las xerófitas, con numerosos casos de plantas desérticas, teniendo al África Austral por patria de elección.³⁷⁷

ban flechando, sin casa, ni tierra, ni abrigo de manta blanda, cubriéndose solamente de piel por curtir y de capa de heno. . ."

Esta fase está bien representada en algunos documentos pictográficos indígenas, incluyendo el mapa *Quinatzin*, donde se pinta la vida salvaje de los chichimecas.

Según las crónicas indígenas, hasta los pueblos mexicanos más adelantados —los que ya habían llevado una vida sedentaria con algunas estadias duraderas— sufrieron las dificultades que las contingencias de una vida nómada muchas veces acarrea.

Una vida así, dura y llena de penas, la conocieron, según las crónicas indígenas, los mismos pueblos tolteca, mexica y nauatlaca, a raíz de la retirada de *Xomiltépec*, según la historia recogida por Sahagún. En su peregrinación hasta el descubrimiento de la lendaria *Chicomóztoc*, tuvieron problemas de alimento y de agua, de conformidad con lo que se puede leer en la sección "*Mexica, anoço Mexiti*", de la *Historia* de Sahagún (Biblioteca Laurenziana, Libro X, cap. 29).³⁷⁸

Y luego se marcharon estas gentes diferentes, toltecas, mexica, nauatlaca, todas clases de gente, buscando tierras, llegaron a la estepa.

Les dirigió, hablando con ellos, aquel que ellos veneraban como dios.

Ya no hay memoria de eso, de cuanto tiempo vagaron. Hace mucho que ellos atravesaron las estepas.

En un lugar en la estepa, entre montañas y despeñaderos se establecieron, en un lugar muy peligroso.

Y ellos lloraron, estaban tristes las gentes, porque ya sufrían gran necesidad, ya no tenían nada de comer, nada de beber (*in aocle quiqua yn aocle qui*).

Y allí se encontraban, o, como suele decirse, allí se encuentran siete cavernas. Y en estas cavernas ellos hicieron un templo; ellos, los distintos pueblos, allí ofrecieron sus sacrificios, por algún tiempo.

Aunque tomando debida cuenta del valor relativo de los informes indígenas, generalmente muy enredados, se ha de convenir en que, en el caso de la peregrinación de los mexica, ciertos datos de la tradición son coincidentes y aceptables. En el mismo documen-

to de Sahagún se relata que después que estuvieron en Chicomóztoc, los pueblos se fueron a Tollantzinco y a Xicocotitlan, y volvieron otra vez al primer lugar para ofrendar a su dios. Al regreso de esta segunda estancia en Chicomóztoc, aquellos pueblos se jactaban diciendo que eran originarios de allí, y cada uno establecía los límites de sus patrias, "pero los mexica vagaron largo tiempo en busca de tierra" (*Auh ym mexica ye nepa itztiaque yn tlaltemoto*).

Su vida no puede ser distinta de la que imaginamos para un pueblo que buscaba asiento donde establecerse, en una región donde había tierras ya ocupadas por otras gentes que debían evitar, como enemigos. Para que se tenga presente una situación semejante, es decir, la de un pueblo en peregrinación por tierras desconocidas y sin disponer de animales de transporte y de carga, como fue el mexicano prehispánico, vale recordar lo que pasó al ejército de Cortés al regresar de Cuernavaca a Xochimilco, según la ya referida crónica de Bernal Díaz del Castillo.³⁷⁹

En tales condiciones hubieron los pueblos antiguos, como los chichimecas, de conocer los recursos que la naturaleza les ofrecía, principalmente en lo que se refiere a la flora, es decir, saber de la "fuerza y la acción de muchas hierbas y raíces".

De ahí que conociesen y usasen la savia de *yucca* y la de maguey, como se indica textualmente en la misma *Historia general de las cosas de la Nueva España*, o aun supiesen dónde encontrar las jícamas, el *cátzotl*, las raíces tuberosas de jugo refrescante, "las raíces que manan zumo" (Ximénez), comprendiendo algunas especies, entre ellas *Pachyrhizus angulatus* Rich., *Dahala occinea* Cao, *Valeriana ceratophylla* H.B.K.

Verdad es que ninguna de ellas tuvo, como el maguey, tan sobresalientes honores de planta mítica, ni aun el poder de divinizarse como símbolo de fertilidad y de abundancia, las virtudes esencialmente hídricas que le equiparan a *Chalchiuhtlicue*.

Ninguna otra planta ofreció aquella bendición de agua dulce, como una fuente viva, ni tuvo la potestad de la belleza a que jamás dejó de rendir culto el indígena mexicano, como en sus representaciones en los códices tantas veces se demostró.

Se justifica, pues, la sustitución de *Chalchiuhtlicue*, la antigua

diosa del agua, por Mayáhuel, la diosa del maguey, la de la planta acuífera que se hallaba ligada a la hidroeconomía de algunos pueblos mexicanos en sus migraciones hasta su llegada al valle de México.

Ya hemos visto anteriormente cómo en las representaciones de Mayáhuel, en los códices indígenas, se ven las marcas de la vieja diosa de la falda enjoyada, sea por el color verde del repulgo de su falda, sea por el pez en un campo de agua en el *meyóllotl*.

Es interesante que se observe en el código maya de Dresden una correspondencia entre una divinidad de la lluvia y una especie de agave. En la página XIII del referido código, tercio superior, se ve a la izquierda al dios B con un suntuoso adorno en la cabeza, llevando en una mano una planta de agave, la cual Villacorta interpretó como un maguey (figura 54).³⁸⁰

Acontece que el dios B de la clasificación de Schellas es *Chac*, "el dios de la Nariz Larga,³⁸¹ dios de la lluvia, providente, benéfico y reverenciado".³⁸²

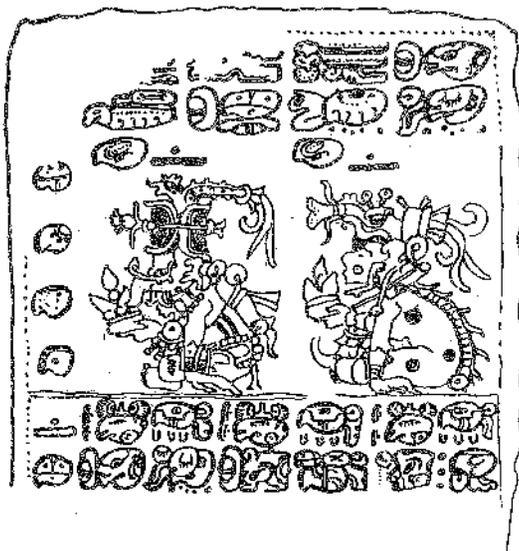


FIG. 54. Dresden XIII.

planta y de las bebidas de ella resultantes en el territorio mixteca-zapoteca al norte cercano, y, sobre todo, la fuerza transculturadora de los aztecas.

La figura a la derecha, el dios A, divinidad de la muerte, que ostenta un caracol en la cabeza, lleva también una planta de maguey en la mano.

Aunque las especies pulqueras probablemente no existiesen en la región dominada por los mayas, no es improbable que en este caso fuese figurado un verdadero maguey, considerándose la importancia extraordinaria de la

El agave en la mano del dios de la muerte podría ser tomado como una indicación de su naturaleza, como productora de la bebida que también se relacionó con la calavera como se ve en la página 57 del *Código Borgia*, sección de las seis parejas de dioses, donde un cráneo como símbolo de la naturaleza fatal de la bebida está dibujado en el vaso de pulque entre los dioses del pulque (fig. 50), fijándose, de esta manera, el aspecto negativo del *ocili*, como cosa no permitida, como pecado, y aun que sus dioses fueron, de cierta manera, representantes, también, de la pena que al pecado se le sigue, en el caso: la muerte.

En las hojas 19 a 22 se presentan los dioses del placer. En la primera, 19, se da la fecha *macuilxóchitl*, "5 Flor", indicando, según Selser, el dios a quien los mexicanos llamaban *Aniátl*, el cual, para ellos, era la divinidad de las fiestas, de los deportes y también de los actos y excesos sexuales, estando además, como ya fue demostrado anteriormente, conectado al dios del pulque *Tezcatzóncatl*, en los "Cantares que decían a honra de los dioses en los templos y fuera de ellos".

La página siguiente, 20, es dividida por una línea longitudinal en dos mitades. En la derecha se ven las dos fechas:

1. "1 caña", el jeroglífico de la estrella matutina, segundo nombre de Quetzalcóatl;
2. "2 conejo", signo del dios del pulque, "al mismo tiempo, el nombre del director de la música del templo" (Selser).

En la sección denominada "Los cuatro por cinco guardianes del periodo de Venus", correspondiente a las hojas 23-29, se presenta a Mayáhuel como primer miembro de la cuarta serie, constituida por divinidades femeninas. Ella está en la mitad superior a la derecha, de la página 28 (Kingsborough 17) (fig. 19), integrando la propia planta del maguey. En su cabello se presenta la guirnalda de flores, mientras la salida floral de la planta se muestra diversificada en dos formas, una de ellas la convencional. La diosa amamanta a un niño, y no a un pez, como acontece en sus representaciones encontradas en otros códices. Una figura de mujer amamantando a un niño se ve en las pinturas de la diosa del agua *Chalchiuátlitlicue*, tanto en este código *Fejérváry-Mayer* 29 (Kings-



FIG. 55. Chalchiuhtlicue (Vaticano B, 42)

abajo, frente a la misma con un aspecto que se asemeja a la representación azteca de agua corriente (río). La composición parece combinar las dos ideas fundamentales: flores y agua.

La diosa tiene el aspecto general de Tlalcoltéotl (fig. 56) usando, como ella, la faja de algodón tramado en el cabello (*ichcaxóchitl*), la mecha en la oreja, la pintura de hule alrededor de la boca y, finalmente, el *yacametzli*. "Su faz, sin embargo, es blanca" (Seler),³⁸³ el color de la diosa del pulque, el vino blanco, *iztacocitli*.

Tanto en el *quechquémitl* como en la enagua, *cueitl*, se ven las características del agua, agregándose el hecho de que la diosa amamanta a un pez (fig. 23).

Se establece, así, una clara representación intencional de las marcas distintivas del agua en la diosa Mayáhuel, justificándose una vez más la sustitución de *Chal-*



FIG. 56. Tlalcoltéotl (Borgia 68)

borough 16), como en el *Borgia* 17 (Kingsborough 22) y en el Vaticano B 42 (Kingsborough 90) (fig. 55). Seler llama la atención acerca de la figura correspondiente, en el *Códice Borgia*, página 16 (Cuarta Serie de Venus), en que se ve a Mayáhuel sentada en una silla, figurándose las hojas del maguey en forma muy rebuscada. La inflorescencia está sobresaliendo arriba de la cabeza de la diosa y volteándose hacia

chiuhtlicue que hemos observado en la sección "Las cinco regiones del mundo y sus divinidades".

La referida representación de Mayáhuel en el código *Fejérváry-Mayer* lleva un *quechquémitl* blanco, con líneas amarillas y con un repulgo del color de la esmeralda (*chalchihuitl*), igual que la diosa del agua *Chalchiuhtlicue*.³⁸⁴

XV. "CÓDICE MENDOCINO" (MENDOZA)

El CÓDICE MENDOCINO es un documento mexicana del siglo XVI, de la Biblioteca Bodleiana de Oxford, Inglaterra, del grupo de los posteriores a la conquista, como el Florentino y el Lienzo de Tlaxcala.

Según Jesús Galindo y Villa, que se encargó del texto explicativo de la edición de Paso y Troncoso, el documento, que fue mandado hacer por don Antonio de Mendoza, primer Virrey de la Nueva España, en el periodo de 1535 a 1550, se destinó al emperador Carlos V y fue elaborado en papel europeo, con las figuras iluminadas, interviniendo en sus dibujos peritos en el arte. No se sabe "si es obra original de los indios instruidos comisionados especialmente por Mendoza, o copia de distintas pinturas antiguas colegidas en el códice".³⁹⁵

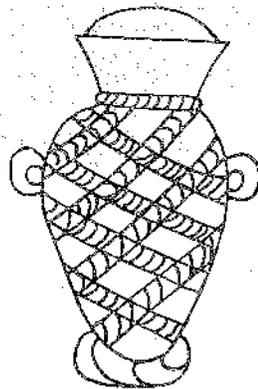


FIG. 57. Miel de maguey espesa (Mendoza 29. 77)

Orozeo y Chavero fueron de opinión que el documento es copia de varios jeroglíficos antiguos, coordinados por conocedores de la historia de los mexicanos, según los originales de los historiógrafos del antiguo Imperio.

Los dibujos están acompañados de una interpretación en náhuatl, probablemente escrita por indígenas y por una traducción al castellano hecha por un entendido en ambos idiomas, todo con la finalidad de enviarlo al monarca, lo que parece haber sido hecho, según Galindo y Villa, posiblemente en el año 1549.

En una nota que se encuentra al fin del códice, firmada por A. Thevet, 1553, se lee:

El estilo grossero e interpretación de lo figurado en esta ystoria supla el lector, porque no se dio lugar al ynterpretador, y como cosa no acordada ni pensada, se interpretó a uso de proceso:

... Diez dias antes de la partida de la flota se dio al ynterpretador esta ystoria para que la ynterpretase, el qual descuido fue de los yndios que acordaron tarde.³⁹⁶

En la primera parte del códice se indica la llegada de los mexicanos al lugar donde fundaron la capital *Tenochtitlan*, "en año de mil y trezientos y veinte y cuatro años después" [d. c.] "los mexicanos llegaron al asiento... después de haber muchos años peregrinado en su viaje de tierras en tierras, y en algunas de ellas haber hecho paradas por algunos años, habiendo partido de lejas tierras..." Se informa que el punto adonde vinieron los

que en aquella sazón se nombraron *Mecitis*... estaba todo anegado de agua, con grandes matorrales que llaman *tuli*, y carrizales muy grandes a manera de bosques... Tenia en todo espacio del asiento una encrucijada de agua limpia y desocupada de los matorrales... la cual encrucijada hera a manera de aspa de Sant Andres, según que en lo figurado hace demostración... Y casi al fin y medio del espacio y encrucijada, hallaron los *mecitis* una piedra grande o peña honda encima un tunal grande, en donde una aguila *Candal* tenia su manida y pasto, según que en el espacio del estaba poblado de huesos de aves y muchas plumas de diversos colores.

Y dando principio o origen de su asiento y población, fue determinado por ellos nombrar y dar titulo al lugar, llamandolo *tenuchtitlan*, por razón y causa del tunal producido sobre piedra.

Se ve aquí lo que significaba para el nahua una planta útil de las tierras por donde vagaron. El *nochtli*, la tuna, fruto del nopal (*Opuntia vulgaris*) fue —como está indicado en el códice Chimalpopoca— un recurso alimentario de importancia en la fase de vida nómada de los indígenas mexicanos, importancia que aún subsiste en los tiempos actuales en las poblaciones de la meseta central.

En la parte segunda del códice se mencionan los géneros que los diversos pueblos tributaban al señorío de *Tenochtitlan*. En la plancha XXXI se apuntan los pueblos de *Huepuchitla*, *Xáloc*, *Tequixquiac*, *Tetlapualoya*, *Xicalhuacan*, *Xomezocan*, *Acayocan*, *Texcatepetonco*, *Atocpan*, los cuales pagaban, entre otros géneros, la miel espesa de maguey (fig. 57).

En la tercera parte del códice, se fija la posición del individuo en la comunidad azteca, en un detallado proceso que va desde el

nacimiento del niño, la consulta de su destino en el *tonalámatl*, la fiesta del nacimiento y de la selección del nombre, en la cual "los huéspedes rociaban alimentos y pulque como una ofrenda al Dios del Fuego, el Dios Viejo, cuyo culto tuvo origen en los tiempos de las culturas medias".³⁸⁷

XVI. "CÓDICE VINDOBONENSIS" (VIENA)

O CODEX INDIAE MERIDIONALIS, MANUSCRITO DE VIENA

Este manuscrito mixteca fue conocido en la literatura europea, desde hace largo tiempo, no solamente por su interesante contenido, sino porque tuvo un lugar importante entre los documentos indígenas del mismo origen, por su historia tradicional, muy rica en referencias.

Según Walter Lehmann y Ottokar Smital,³⁸⁸ que hicieron la Intraducción de la reproducción facsimilar de Max Jaffe, en Viena (1929), hay una nota antigua que se encuentra en el verso de la página 2 del manuscrito original (el anverso de la página 1 está fijado a la cubierta anterior). El asiento, que ha sido, por su significación, muy citado e interpretado en la literatura, dice:

Codex iste Hieroglyphicorum Indiae meridionalis dono missus fuit Clementi VII Pontifici ab Emmanuele Lusitaniae Rege, cum tintinnabulis aliquot Indicis et Stragula ex plumis psitacorum contexta. Codicem mortuo Clemente accepit Hippolytus Cardinalis Medicæus, et hoc vita defuncto Cardinalis Capuanus, [qui ante annos aliquot, ægrotante Clemente, et de Hippolyto sollicito, ne post suum obitum egere cogatur, sponte ex suis redditibus aureorum duo milia detraxit et Hippolyto fruenda, ex non nullis ecclesiasticis beneficiis tradidit] petiit hunc codicem sibi pro beneficio, ex hæreditate Cardinalis Hippolyti a cardinale Salviato testamenti ipsius executore, dari.

Informan Lehmann y Smital que el resto del registro estaba borrado ya cuando pasó el documento a la posesión de la Biblioteca del Palacio Real de Viena, en el año 1677.

El rey Emanuel lo regaló, antes del fin del año 1521, al cardenal Giulio de Medici (1478-1534), quien, como papa Clemente VII, fue familiar del escribano de la nota. Ésta fue, seguramente, según Lehmann y Smital, la más antigua fecha documentada sobre la existencia del manuscrito en Europa, hecho que quizá justifique

la afirmación de Zelia Nuttall sobre el *Códice Vindobonensis* (Mexicano I), que ella considera que es uno de los manuscritos mexicanos a que se refirió Hernán Cortés en su primer informe, de julio de 1519, acerca de los regalos de Moctezuma, sabiéndose que los siguientes envíos de México solamente llegaron a Europa y a Carlos V en 1522 y 1524. Este último habría sido el donador inmediato del *Códice Vindobonensis* al rey Emanuel de Portugal.

Aun están de acuerdo Lehmann y Smital en aceptar como muy admisible la suposición de Zelia Nuttall de que, además del manuscrito de Viena, también el "Codex Zouche-Nuttall", del Museo Británico, correspondiese al segundo libro del informe de Cortés, en 1519, el cual estuvo en posesión de Medici, en Florencia, quedando bajo custodia del convento de San Marco, donde permaneció hasta el siglo XIX; ambos pueden ser considerados como "Códices cortesiani".

Realmente, como lo han verificado Lehmann y Smital, los dos códices presentan una relación muy estrecha entre sí: uno y otro están constituidos por pinturas soberbias en piel de venado, cuyos contenidos se componen principalmente de representaciones que tuvieron su origen en la costa del Golfo de México, justamente allí donde los conquistadores mandados por Cortés entraron por vez primera en tierra, adelantándose solamente pocos kilómetros hacia el interior, en aquella fecha (1519).

Seler, sin embargo, trasladó el origen de ambos documentos a *Totonacapan*, tierra de los *totonacas*, o más al sur, a la provincia de Cotastla (*Cuetlaxtan*).²⁸⁹

Lehmann y Smital llaman la atención hacia los alrededores de la ciudad de Cempoallan, cuyas ruinas son de gran interés arqueológico para las relaciones culturales de aquella línea geográfica. Sin embargo, es también incierto si los dos libros llegaron a manos de los conquistadores en el mismo lugar donde habían sido pintados.

Krickeberg (Baessler, Archiv. IX. 1925, p. 20, 38, 45 und VII. p. 53) tiene por verosímil que el grupo del *Códice Vindobonensis* se originó en diferentes lugares de la provincia de *Cuextlaxtan* y que de allí se hubiese propagado al sur, en las tierras de los *totonaca*.

Al tratar de la ciencia calendárica de los mexicanos, escribe Krickeberg que "se cultivaba particularmente entre las tribus nahua del sureste de la altiplanicie y sus vecinos de la Mixteca, motivo por el cual los códices más hermosos y más profusos son originarios de esa región; en primer lugar, el *Códice Vindobonensis* y el *Códice Borgia*".²⁹⁰ Queda con todo, incierta la región donde los españoles tuvieron el códice, apenas establecido su origen mixteca.

Señalando la tesis de Seler sobre la región de *Tehuacan*, *Cozcatlan* y *Teotitlan del Camino*, es decir, en los lugares que quedan

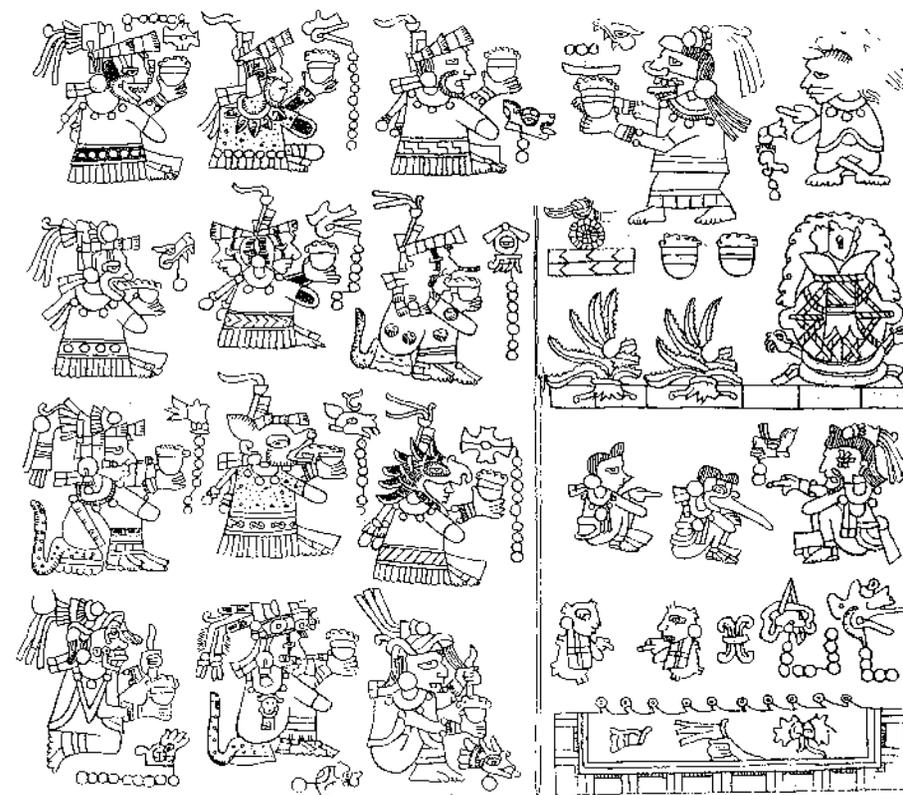


FIG. 58. Vindobonensis 25

en la ruta más importante que conecta el altiplano de Puebla a Oaxaca, como la patria de los códices del grupo Borgia, refieren Lehmann y Smital las descripciones que hace Alfonso Caso (*Rev.*

Mex. de Estudios Hist., I, N: 4, 1927, p. 1, 34) de los frescos de *Tizatlan*, en Tlaxcala, y sus observaciones sobre su semejanza, en el estilo, al grupo Borgia. Admiten aquellos dos investigadores que tal vez exista una relación más próxima entre los frescos de *Tizatlan* y las representaciones en el código Borgia, a *Cholula*, el punto intermedio más importante de veneración a *Quetzalcóatl*, por lo menos en los últimos tiempos.

Los mismos investigadores señalan la conexión entre el grupo Vindobonensis y el Borgia, lo que se deja percibir por los jeroglíficos anuales en forma de "A", también existentes en los manuscritos mixtecozapotecas y en los frescos de *Mitla*.

Un hecho positivo nos parece que resalta en el *Código Vindobonensis*: fue para el complejo del pulque, entre los documentos aztecas precortesianos, casi tan revelador como lo ha sido el código Trocortésiano para la miel de abeja, en el ámbito de la cultura maya.

En el código de Viena, el pulque se ve con un relieve no encontrado en los demás libros indígenas de México. De ahí que se pueda tomar como cierto que su lugar de origen perteneció al área pulquera y estuvo dentro de los límites de dispersión de los magueyes pulqueros, antes de la Conquista.

LAS REPRESENTACIONES DEL MAGUEY Y DEL PULQUE

El código presenta no solamente el maguey relacionado con ciertos signos del pulque, sino que lo muestra en dos magníficos ejemplares agujereados según la técnica hoy todavía corriente en la meseta central mexicana. Las figuras están pintadas en rico colorido, con personajes suntuosamente vestidos y adornados de la manera más luciente.

En la hoja 1/171, empezando por los signos 13 *Conejo*, 7 *Lagartija*, se ve una montaña con maguey y cántaro de pulque, de colores negro y rojo. En la hoja 22/140, que empieza por 13 *Conejo*, 2 *Venado*, se ven también plantas de maguey y unos vasos de pulque.

En la hoja 25/134, que se inicia por 9 *Conejo*, 5 *Viento*, aparece

toda una escena de libación de pulque, en la forma más expresiva y con los colores más variados (fig. 58).

El cuadro empieza, de abajo arriba, a la derecha, por una acequia donde el agua aparece en bello color azul, el color de *chalchihuitl*, la esmeralda. Siguen dos personajes precedidos por los signos Año 9 *Conejo*, día 5 *Viento*, en el mismo plano.

Más arriba están tres personajes, uno de ellos el principal, masculino, con el signo 2 *Perro* al frente.

La mitad superior es muy detallada. Se ve, en el primer plano, a la derecha, bien figurada, una gran olla de pulque sustentada por dos serpientes enrolladas. El recipiente, *octecómatl*,* está ornado con el papel de sacrificio *tetéuitl*, de color azul, con rayas blancas. Fajas de color blanco y rojo están dispuestas sobre la parte ancha del vaso, mientras de su boca emerge una cara humana pintada con tres colores (amarillo, azul y verde), y que, además, presenta un mechón rojo en la frente. La espuma blanca de la bebida cubre casi toda la parte mediana superior del *octecómatl*.

Todo el conjunto denota el carácter sacrificial de la bebida.

Siguen dos representaciones de vasos llenos de pulque espumante. Ambos están pintados con los colores amarillo, rojo y azul. En el mismo plano del *octecómatl*, se disponen dos magueyes agujereados, según la técnica aún empleada hoy en la región pulquera. El *cáxítl*, la cavidad hecha después de la destrucción del *quiótl* —el tallo floral del maguey— está dibujado de la manera más realista, con abertura súperolateral, dirigida hacia donde están cortadas las hojas a modo de permitirle acceso al tlachiquero.

El signo siguiente, en el mismo plano de los dos vasos no lo conseguimos interpretar, pareciendo constituirse del elemento *cuatzontli*, trenza.

Se continúa con la escena misma de la libación, viéndose, en primer lugar, a un personaje femenino, sentado de frente, con piernas cruzadas. Su nombre es 2 *Flor*. Su cara es amarilla, y no posee ninguna de las ya señaladas marcas de los dioses del pulque. El adorno de cabeza, aunque en gran parte borrado, parece de plumas.

Hacia la izquierda, se adelanta en actitud de ofrecimiento —co-

* Usamos nombres náhuatl tradicionales, aunque el código sea mixteca.

giendo con las dos manos un vaso de pulque espumante— una figura, también femenina, de nombre 3 *Cocodrilo*. Sobre el vaso de pulque está un palo de colores azul y blanco, demostrando ser el *ocpatli*, la medicina del pulque.

El mismo personaje presenta tres marcas importantes: el *yacameztli* de color azul; el *mixchictlapanticac* en el sentido lato, es decir, la pintura de la faz en doble color; y el signo de la muerte, el hueso maxilar.

Tanto el *yacameztli* como el *mixchictlapanticac*, ya lo vimos, son señales muy características de los dioses del pulque. El signo de la muerte también está muy relacionado con la bebida sacrificial y con el lado negativo y mortal de la misma.

También es de interés el adorno de flores en la cabeza que lleva la mujer, el símbolo de *Xochiquétzal*, la personificación de la juventud y del nuevo crecimiento. Se encuentra, pues, en tal personaje toda aquella contradictoria naturaleza del pulque, tan bien personificada en sus dioses —la naturaleza rejuvenecedora y mortal: flores y calavera; deportes y piedra de sacrificio.

El mismo nombre 3 *Cocodrilo* —*Yei-Cipactli*, en náhuatl—, si no fue intencional, tuvo la virtud de parecerlo, pues *cipactli* es “el principio, origen y comienzo de todas las cosas”, pero está además conectado directamente al agua, como animal acuático que es, y “recuerda el primer instante de la creación y, según el símbolo del tonalámatl, el punto en que las tierras salieron de las aguas, la formación de los continentes” (Orozco y Berra).^{* 391}

La conexión entre el pulque y el agua —aun en las inesperadas relaciones cosmológicas, como en el caso de la luna— justificaría que *cipactli* fuera uno de los símbolos de la bebida.

* En el calendario augural de 260 días, el tonalámatl recogido por Sahagún (volumen VII, Libro quinto, pp. 280-386 de la edición facsimilar de Paso y Troncoso, t. I, Libro cuarto, pp. 282-337 de Bustamante), los días regidos por *ce cipactli* son de ventura y de pecado. Tanto los hombres como las mujeres nacidos en tal día habían de vivir en la abundancia, una de las virtudes de los dioses del pulque. Además, en lo que se refiere a la mujer, así está escrito: *auh ynlla cívatl ypan tlacati, no molacamatiz, mocuiltónoc: ónyez yn quiz, in quitquaz. Tetellaquáltiz, tecvanótzaz tellacamátiz, ypan calácoaz quitcheiltiz yn ail, yn ilaqualli*, es decir, según la traducción de Schultze-Jena: “Si era una mujer, quien en tal día naciese, también habría de ser rica, de vivir en abundancia; así habría de ser con lo que ella deseara de beber o de comer. Ella habría de dar de comer a la gente, de llamarlos a comer, habría de hacer feliz a la gente, invitarla a entrar en su casa, de levantar para ella el agua y la comida.”³⁹² (Hemos preferido traducir *ail* por agua y no por bebida, como lo hizo Schultze-Jena.)

El color del agua, el azul de *chalchihuitl*, es predominante en la figura 3 *Cocodrilo*, incluyendo su *quechquémitl* de la Diosa del Agua.

La segunda parte de la misma página se compone de las figuras de doce personas en libación de pulque.

El primero que está frente a 3 *Cocodrilo* se llama también 2 *Perro* y, como el anterior, es barbado. Está vestido y ornado de manera suntuosa, presentando un cinto con motivo escalonado.

Se siguen los siguientes personajes, todos vestidos de manera opulenta: 9 *Viento*, 7 *Movimiento*, 7 *Lluvia*, 7 *Viento*, 1 *Cocodrilo*, 9 *Movimiento*, 7 *Venado*, 7 *Flor*, 1 *Águila*, 1 *Cocodrilo* y 9 *Hierba*.

De los doce personajes, son mujeres: 7 *Lluvia*, 7 *Flor*, 1 *Águila*, 1 *Cocodrilo* y 9 *Hierba*.

Cada uno de ellos sostiene en la mano un vaso de pulque espumante, mientras sólo dos agitan su bebida con el *ocpatli*, justamente dos mujeres: 1 *Águila* y 9 *Hierba*, ésta llevando el signo de la muerte.

Algunos se ven en el acto mismo de beber el pulque, con la espuma en la boca. Es el caso del caballero-cóyotl, 7 *Venado*, que representa la clase de los guerreros listos para el sacrificio, con su banderilla en la espalda, tal como se presenta el bello caballero-águila 9 *Movimiento*.

Algunos presentan el *mixchictlapanticac*, en conexión con los dioses del pulque, los *centzontotochtin*.

Como se ve, ésta es la página más completa y aun la más bella que hemos encontrado en los manuscritos indígenas mexicanos y que trata del pulque como intoxicante ritual.

Toda la escena de libación demuestra la importancia de la misma bebida como centro de un ceremonial donde se presentan personajes de la clase más alta.

En la página 34 aparecen divinidades de la lluvia: 2 *Viento*, masculino; 9 *Cocodrilo*, femenino.

Más arriba se ve a una pareja desnuda, cuya figura masculina se asemeja a *mixcóatl*, “La Serpiente de Nube”, dios de las estrellas y de las nubes.

Aun se ven dos árboles con caras humanas (una de ellas con acúleos) y cuatro magueyes (dos, con hojas dentadas).

Refiere Lehmann que, según la *Historia de los Reynos* (§ 53), los *mimixcoa* se emborracharon con la savia del agave con púas.

En la misma página siguen a los agaves un venado y un conejo, animales que pueden indicar al sol y a la luna, esta última relacionada con el maguey y el pulque.

XVII. "CÓDICE ZOUCHE-NUTTALL"

ANTIGUO CÓDICE MEXICANO PERTENECIENTE A LORD ZOUCHE DE HARYNWORTH

SE DEBE a Zelia Nuttall, del Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, de la Universidad de Harvard, la introducción al facsimile que en 1902 se hizo de este código. Fue durante una recepción en la casa Villari, en Florencia, algunos años antes de la publicación susodicha, cuando Nuttall tuvo conocimiento de la existencia de tal manuscrito mexicano. En la misma ocasión, el senador Villari le informó a Nuttall que hacía más de 30 años había él empleado algún tiempo examinando documentos históricos preservados en la biblioteca del monasterio de San Marco, principalmente las memorias de Fra Angélico y Fra Savonarola.

Por mera casualidad llegó Villari a tener conocimiento de este viejo manuscrito, al verlo durante una visita que hizo a un salón frecuentado por literatos y estudiantes florentinos, por invitación de uno de los frailes de San Marco, quien le pidió su opinión sobre él.

Villari dijo a Nuttall que el documento había sido regalado a Robert Curzon, decimocuarto Barón Zouche, autor de *Ancient monasteries of the East*.

El interés por el documento fue al fin coronado de buen éxito, cuando en junio de 1898 pudo Nuttall disponer de él para sus investigaciones, en el Museo Británico.

En la descripción, Nuttall pone de relieve el hecho de que tanto este manuscrito, como el documento hermano, el de Viena, presentan como prominente el mismo signo anual *ce ácatl*, y observa que tal signo viene frecuentemente acompañado por el día *ce cipactli*.

Nuttall llama la atención sobre la fecha *ce ácatl*, como correspondiente a 1519 d. c., precisamente al año en que Cortés desembarcó en Veracruz.

También fue muy curiosa la circunstancia de que el código exhibiese la fecha *1 Acatl 1 cipactli*, porque Nuttall ya había ante-

riormente, en 1894, demostrado que el día 1 *cipactli* en el año 1 *Acatl* coincide con la fecha del equinoccio vernal, 12 de marzo, en el año 1519 d. c.³⁰³ Según Bernal Díaz, la entrada de los españoles en la ciudad de México tuvo lugar el 8 de noviembre de 1519.

Este documento pertenece al grupo de los Códices Mixtecas.

CONTENIDO DEL MANUSCRITO

El contenido del códice parece constar de historias de la vida de ciertos personajes de actuación destacada. El texto parece tratar de pueblos y episodios diferentes, asientos de hechos históricos, relatos de actos guerreros, enumeración de los jefes y de las localidades conquistadas. Algunas partes del texto pueden significar material de los cánticos memorizados por los bardos indígenas, "famosos por sus voces, su bello idioma y sus versos floridos" (Nuttall).

Nuttall, al analizar el variado texto del códice, señala ciertos pasajes de la *Historia* del fraile Diego Durán, porque en ella hay informes acerca de las condiciones existentes en México en el período más probablemente correspondiente a lo que se refiere el códice, es decir, 1468 a 1519.

El fraile narra la importancia que tuvo en tiempos de Moteuczoma I la historia de los valientes guerreros conquistadores aztecas, quienes con grandes luchas y dificultades conquistaron gran número de ciudades y provincias. Entre los pueblos dominados en aquel período sobresalen los chalcas y los cuexflaxtecas.

Poco antes de la muerte de Moteuczoma I, que según algunos ocurrió en 1468 o 1471, dirigía él una campaña contra la provincia de *Tlatlanhquitépec*.

Cuando reinaba *Axayacatzin*, su successor, las luchas internas y guerras abundaban en el país. *Tlatelolco* fue, después de dura lucha, sometido a los de *Tenochtitlan*, quienes también vencieron a los matlaltzinca. Después, fue cada vez más agresiva la política de los mexicanos de *Tízoc* y de *Ahuízotl*, llevando sus ejércitos victoriosos y sin piedad hasta el lejano sur, como *Tehuantépec*.

Nuttall señala lo que contaron los historiadores indígenas sobre

los cánticos y poemas de los poetas nativos que relatan las conquistas, las aventuras y hechos heroicos de los guerreros de México, como lo fueron *Xochiquetzalli* y *Acapioltzin*.

Afirma Nuttall que el contenido del Códice parece reflejar el estado de cosas que incluye aquella época descrita por Durán, es decir, un texto pictográfico con el registro de nombres de personas y localidades, todo distribuido en diferentes partes correspondientes a distintos pueblos y episodios.

Gran parte del reverso del manuscrito se refiere a la enumeración de los capitanes y de los lugares conquistados, según lo interpretó Nuttall, pero en otras partes los temas son más recordatorios de cánticos y poemas, tal como fueron improvisados o memorizados por los poetas indígenas.

Aunque en las escenas aparezcan figuras de deidades, representan, sin embargo, hechos históricos mezclados a un contenido mitológico muy común en la vida de los pueblos del centro de México.

Es posible que ciertas historias que allí se relatan, como la de la señora 3 *Pedernal* —historias llenas de posibilidades dramáticas y románticas—, hubiesen constituido temas de los recitativos en versos floridos de los idiomas indígenas.³⁰⁴

Siguiendo el orden del escribano indígena y la interpretación de Nuttall, tenemos en primer lugar la historia del conquistador 8 *Venado* o *Garra-de-Tigre*. Éste se presenta en compañía de 12 *Movimiento*, ambos en vestes militares armados de lanzas.

En las escenas siguientes parece, según Nuttall, indicarse el establecimiento de cinco centros de gobierno.

Adelante, en la parte inferior de la columna de la página 76, se ve otra vez a 8 *Venado*, como si hubiera matado a un capitán de nombre 9 *Flor*. El vencedor se ve después, en la página 79.

Otro personaje de nombre 9 *Movimiento* es el mismo que aparece anteriormente, en la página 75, como prisionero de guerra y como tal sacrificado. Su cadáver aparece en la página 81, acompañado de ritos funerales muy elaborados. En disposición sacerdotal, 12 *Movimiento* está prendiendo fuego a la pira funeral con una

antorcha encendida. Frente a él, un sacerdote de nombre *1 Agua* presenta el pájaro sacrificial.

Sigue un grupo de ofrendas funerales y cinco personas "llevando, respectivamente, un pájaro sacrificial y un vaso en forma de pata de tigre; un vaso conteniendo una bebida fermentada, adornada con flores; un vestido ceremonial; una jícara azul con 'la bebida de vida' o pulque, y una guirnalda".³⁹⁵

La bebida adornada con flores es el pulque, conforme ya en otras ocasiones se verificó. Se demuestra así, una vez más, el carácter sacrificial del pulque, el cual también está en la página 82, en la secuencia del rito ceremonial junto a otras guirnalda frente a la efigie del muerto.

Señala Nuttall la riqueza singular del traje del personaje oficiante, el que ofrece el vaso azul agitando su contenido.

El valor del *octli* en las ceremonias está indicado allí cumplidamente.

LA HISTORIA DE LA SEÑORA 3 PEDERNAL

La historia de la señora *3 Pedernal* se inicia en la parte superior de la página 14 del mismo documento.

Se encuentra *3 Pedernal* en el año 7 *Ácatl* (1499 d. c.), con el señor *5 Flor*, un personaje celestial, según las indicaciones que se dan en la pintura. Sobre las dos figuras se presenta un *quechquémitl** —la capa triangular usada por las mujeres— ostentando una concha, el signo de la maternidad.

El *quechquémitl* usado por Mayáhuel (*Códice Borgia*, 16; *Códice Fejérváry*; *Códice Magliabecchi*, 58) y también por *Chalchiuhtlicue* (*Borgia* 17, *Kingsborough* 22) debe de haber sido una importante pieza del vestido femenino, usada por las mujeres de casta superior.

El *quechquémitl* parece haber sido una pieza de vestido femenino de origen *totonaca*, según lo que se informa en la *Historia de Sahagún* (*Biblioteca Laurenziana*, libro X, cap. 29): las mujeres de aquel pueblo usaban *quechquémitl*, en varios colores (*ca quechquemique catca tlatlapalli*).³⁹⁶ Todavía hoy es observado su

* *Quechquémitl*: *quechtli*, "cuello"; *quemi.tla*, llevar (manta o vestido).

uso en la Huasteca potosina, conforme señala Cæcile Seler en su *Zur Tracht der mexikanischen Indianerinnen*.³⁹⁷

En la página siguiente, donde hay una escena con cuatro personajes acompañando a *5 Flor*, que lleva un bastón ceremonial de color azul y una bolsa de incienso, se ve también a la señora *3 Pedernal* cogiendo una pata de animal adornado de plumas. El *quechquémitl* con la concha pintada vuelve a verse cerca del signo diario del nombre de la misma señora. Esta presentación repetida del manto triangular junto a la figura de *3 Pedernal* es muy significativa, como indicando, al parecer, su elevación a un rango superior en la sociedad. La concha —símbolo de la maternidad— está conectada a la historia de la misma señora, quien en la escena siguiente se ve en un campo de agua en que flotan flores. La parte inferior de su cuerpo está oculta, mientras se ve en la cabeza un ornamento serpentiforme. Una serpiente emplumada flota detrás.

Otros dos personajes se presentan. Son: una vieja sacerdotisa, *1 Aguila*, como oficiante de rito sagrado, y *5 Pedernal*, otra señora que usa el *quechquémitl*, con la concha, con ofrenda de incienso frente a un templo de serpiente, donde se ve el jeroglífico de la ciudad de Chalco.

El señor *5 Flor* aparece arriba haciendo un autosacrificio de sangre.

En las páginas 16 y 17 se presenta el nacimiento de un niño, hijo de la señora *5 Pedernal*, en el día *3 Pedernal* y año *3 Pedernal*, bajo la insignia de la serpiente. Se ven el *temazcalli* y otras cosas comunes a los ritos de purificación después del parto.

La sacerdotisa *1 Aguila* y tres sacerdotes más asisten a la ceremonia.

La señora *5 Pedernal* reaparece al lado de *5 Flor*, ambos recibiendo los homenajes de dos sacerdotes, una escena donde se ven los instrumentos para encender el fuego sagrado.

En la parte superior de la página 17, a la derecha, se vuelve a ver a la señora *3 Pedernal*, la cual, más abajo, es otra vez visible en el agua, en el acto de ofrecer incienso a un sacerdote que se distingue por el emblema del dios de la lluvia (una jarra con el signo).

Las dos figuras de *5 Flor* y *3 Pedernal*, otra vez aparecen juntas en la página 17, en un palacio de gobierno.

En la página 18 se presenta un señor de nombre *12 Viento*, que baja del cielo por una cuerda. Lleva a la espalda una miniatura de casa y está caracterizado por una vaharada de humo, muy convencional, que se pinta bajo sus ojos (Nuttall).

La página 19 es doble y constituye, como lo observó Nuttall, la porción más complicada del código.

El personaje vuelve a aparecer, ahora sentado entre dos hombres-serpientes y los dos signos *4* y *11 Cocodrilo*.

La sección más grande de esta página está ocupada por una gran montaña verde, la cual forma el escenario donde aparecen figuras humanas conectadas a un ceremonial muy elaborado, en que se destaca el ritual del agua, con el signo del dios (Tláloc).

El grupo de sacerdotes se dirige hacia un arco, bajo el cual está arrodillada la pareja *12 Viento* y *3 Pedernal*. Sobre ellos cae un chorro de agua que echan dos sacerdotisas que cargan unos vasos pintados.

La gran sacerdotisa *1 Aguila* preside este ritual, y lleva un símbolo que, a juicio de Nuttall, se asemeja al jeroglífico de la ciudad de *Colhuacan*. Toda la escena figurada hace recordar, según Nuttall, al pasaje que se encuentra en los *Anales de los Cakchiqueles*, relativo a un ceremonial típico de coronación:

Inmediatamente ellos le dieron, como su jefe, los símbolos de realeza... Ellos lo lavaron en el baño, en el vaso pintado. Ellos lo vistieron con el manto. Le pusieron el cinturón y los ornamentos verdes. Él recibió los colores, la piedra amarilla, la pintura, la tierra roja, y entonces obtuvo las insignias de las otras familias y tribus, así como dijeron nuestros antepasados, oh, mis hijos (p. 111).

La página 20 del código Nuttall comienza con las figuras de *12 Viento* y *3 Pedernal*, en condiciones de igualdad.

El ornamento de la cabeza de esta última —el ornato de serpiente— denota su condición de *cihuacóatl*,* mujer-serpiente, que era el más alto en los asuntos internos de la tribu (Nuttall). Lleva

* *Cihuacóatl*: mujer serpiente. "Diosa de la Tierra".

además, una nariguera en forma escalonada, idéntica a la que se ve en la figura de *Chantico*, la diosa del fuego volcánico, de Xochimilco, que aparece en el *Código Borgia* 63 (Kingsborough 52), como regente de la decimioctava trecena del tonalámatl, *Ce Écatl* (fig. 35).

Se trata de una variante del yacapapálotl, la mariposa en la nariz, tal como se ve en algunas representaciones de Mayáhuel (*Código Borgia*, 23, *Tonalámatl*; Vaticano 3773, 31 [Kingsborough 79]; *Laud* 9).

Por lo que respecta al caballero *12 Viento*, es de notarse, en primer lugar, su ya referida marca característica, la vaharada de humo bajo los ojos. El personaje está, como su compañera, sumamente vestido y de variado colorido. Los dos mechones de pelo que se proyectan de su frente hacen recordar los que se ven en *Xiuhtecuhlli* del código *Cospi* 4, el viejo Dios del Fuego, también llamado *Huehuetéotl*, el Dios Viejo (fig. 43). Mechones iguales se observan en la representación de Mayáhuel del *Código Laud* 9, en el *cozcaquauhtli* del código *Cospi* 6, y principalmente en el signo de *Écatl* del mismo documento, en la página 1. La señora *3 Pedernal* y su compañero están sentados uno frente al otro, con las manos en posiciones que parecen muy convencionales, como determinadas formas de expresión que infelizmente no podemos interpretar.

En la misma página 20, además de una escena de batalla con un pueblo extraño agresor, se tienen —como muy interesantes para nuestro estudio— las representaciones de las plantas tribales, entre las cuales se observan tres con características del género *Agave*. Una de ellas es un maguey de hojas inermes, con su alta inflorescencia. Sentado en su interior se ve a un personaje de color ceniza, con dos mechones de pelos en la frente, tal como ya lo referimos en el caso del susodicho *12 Viento* (fig. 59).

XVIII. TONALÁMATL DE LA COLECCIÓN DE AUBIN

MANUSCRITO MEXICANO DE LA BIBLIOTECA
NACIONAL DE PARÍS, NÚMS. 18-19

ESTE códice es uno de los manuscritos mexicanos del grupo azteca de los libros horóscopos comunes a los pueblos más adelantados de México y de Centroamérica.

En los *Documents pour servir à l'histoire du Mexique* de Eugène Boban (1891), se incluye el *tonalámatl* en la lista de los manuscritos que Aubin hizo copiar y publicar, indicándose que fue litografiado por Jules Desportes, Institution des Sourds-Muets, Calle Saint-Jacques, en París (1851), por solicitud de Fernando Ramírez.³⁹⁸ En lo que atañe a la historia reciente del manuscrito, informó Alfredo Chavero que se hallaba, antes de la adquisición directa de Aubin, en el convento de San Francisco, mientras Boban demostró que fue llevado de México por M. de Waldeck,^{*} quien lo vendió a aquel coleccionador, según recibo firmado en 24 de octubre de 1841.³⁹⁹

El *tonalámatl*, o Libro de los Días, fue llamado por Torquemada⁴⁰⁰ "el libro de suertes o de ventura", y también "el libro de los días malos y buenos"; es un calendario ritual de carácter adivinatorio, empleado por los sacerdotes para la predicción del carácter y varios aspectos futuros de la vida del recién nacido, inclusive la indicación de su nombre.

Los libros mayas correspondientes se llamaban *tzolkin*⁴⁰¹ y tenían la misma finalidad como año sagrado de 260 días. Tanto uno como otro se aplicaban a la búsqueda adivinatoria del destino de los niños indígenas, sólo que como bien comenta Barrera Vásquez,⁴⁰² "no eran los astros que ejercían su buena o mala influencia en el individuo, sino el carácter mismo del signo del día en que nacía, el cual estaba en relación con ciertos atributos asignados al ser o cosa que representaba el signo". De esta manera, los calendarios de este género no servían exactamente como medida del

* M. J. J. Max, conde de Waldeck, estuvo varios años en México. En 1832 empezó investigaciones en Palenque donde permaneció tres años.

tiempo, porque no estaban directamente basados en observaciones astronómicas.

Los veinte signos que aparecen como bases del *tonalámatl* fueron tomados de objetos naturales definidos que despertaban ciertas concepciones de conexión inmediata, y otros que eran introducidos indirectamente, además de la importancia que se atribuía a los números, tal como aconteció a otros pueblos.

El calendario ritual, considerado por Seler como el alfa y omega de la doctrina sacerdotal de los pueblos mexicanos y centroamericanos, se basa, según Schultze-Jena, en la duración de la gestación normal a base de las nueve lunaciones de veintinueve días cada una, o sea el producto: $9 \times 29 = 261$ días.

El número 261 fue redondeado a 260, o sea el producto de 13 por 20.

Los 260 días del calendario ritual se componen de 20 series de 13 días, cada uno con su signo propio.

Se establece, así, una importante relación cosmológica: la mujer y la luna, una idea muy difundida entre diversos pueblos.

Para los nahuas y los mayas, como para muchos otros pueblos, según Schultze-Jena, la idea de dependencia causal de los acontecimientos que tienen lugar en el tiempo como en un medio neutral, es sustituida por la influencia decisiva del momento como la causa dominante de los acontecimientos.

El día era visto por el azteca como un ser vivo, según el tratamiento gramatical que se le dio como sustantivo (Schultze-Jena, *Wahrsagerer usw.*, Stuttgart, 235.1950).

El día ejerce acción sobre los hombres como seres sacrificiales. Tanto en el transcurso del sol, como en el de las estrellas, en la noche, veían los mexicanos un trabajo personal, el cual, para su continuada repetición, necesitaba siempre de nuevo aporte de fuerza que se tomaba de los hombres (Schultze-Jena, *loc. cit.*).

Schultze-Jena señala el símil encontrado en la propia interpretación indígena del sacrificio de los esclavos de guerra. Por medio de ellos, de su inmolación, conseguía Motecuçoma la fuerza y el frescor de la juventud, tornándose capaz de cumplir con sus deberes. Así se rejuvenecía para que llegase a una larga vida; "por ellos [por su sacrificio] él cosechó fama, se volvió poderoso, se

tornó temible como una fiera, él provocaba pavor" (*ynca motleyetia, momaviçotia, motequantlalia, yc mollamauhtilia*).⁴⁰² (Sahagún, Vol. VII, Libro V, pp. 280-386. Facsimile de Paso y Troncoso.)

También las estrellas exigían para su movimiento el sacrificio de sangre de los propios dioses. Hasta el nacimiento del sol y de la luna se torna posible solamente por el autosacrificio de dos dioses, señala Schultze-Jena muy a propósito.*

No paró ahí el sacrificio exigido. El primer movimiento de los astros a través del cielo tardó hasta que los dioses se decidieron a la muerte colectiva, según el mito del transcurso del sol y de la luna, cuando dijeron: "Para que él [el sol, como dios] luego se fortalezca por nosotros, nos matemos" (Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Libro VII, cap. 2).

Para los pueblos dominantes del México precortesiano, toda la historia del Universo es una lucha de dioses, "sus triunfos alternativos son otras tantas creaciones"⁴⁰⁴ (Alfonso Caso).

En el eclipse, el sol es devorado por la luna (*tonatiuh qualo*); y para hacerle vivir otra vez, se practica el sacrificio de sangre, la inmolación de los prisioneros de guerra (Sahagún, Libro VII, cap. 1).

La lucha es perenne, es de todos los días. "El sol que se pone 'es devorado por el jaguar', 'se hunde en el seno de la tierra, en el infierno'."⁴⁰⁵

Había, por lo tanto, que vivificarlo para que tuviese siempre renovado su calor y su luz, y de ahí que "los sacrificios mexicanos al sol fueron más mágicos que religiosos, estando ideados no tanto para agradarle y complacerle, como para renovar físicamente sus energías de calor, luz y movimiento" (Frazer, *La rama dorada*).**

Así como los dioses hicieron en el principio el autosacrificio para que los días tuviesen la vida con el sol, asimismo habían de mantenerse los hombres sumisos ante las necesidades y las exigencias de cada día, por las formas más comunes de dedicación, como las sangrías, el ayuno y una disposición humilde.

Toda repulsa de tales prácticas de sumisión era vista como una ofensa pasiva al día, el que a su vez también compensaba los ho-

* Se trata del mito del salto al fuego, de los dioses *Nanauatzin* y *Tecziútecall*.

** Trad. esp. Fondo de Cultura Económica, p. 102.

menajes que recibía. De ahí que tuviesen los días las características antropomórficas que Schultze-Jena observó: el agradable para los hombres es *qualli*, bueno; el hostil es *amo qualli*, malo; los de carácter augural indeterminado, que se designaban como *achi-qualli*, *chico qualli*, *chictlapanqui*, es decir, poco bueno, bueno-torcido y compuesto de varias piezas, significando que una felicidad predeterminada se podía volver infelicidad o a la inversa. Pero también los había tan malos como fieras, los que llamaban *te-quantonaltin*.

Eran seres vivos que, por turno, se sustituían en la serie; cada uno realizaba a su vez y espontáneamente su propia tarea (*téquitl*) y dejaba luego el lugar al otro, de tal manera que el conjunto se podría llamar *tequippaneque*, es decir, semaneros que son determinados, por un lapso de 13 días, a dominar a los hombres como fuerzas del destino (Schultze-Jena).

"El hombre no ha creado la armonía de la sucesión de los días, pero la conoce y la copia en el calendario, en el cual los días están como piedras preciosas en una pieza de adorno: adorno y orden, todo comprendido en el sentido griego del 'Cosmos'."⁴⁰⁶ (Schultze-Jena).

En el día calendárico eran las cifras elementos activos al lado del signo y de la relación de éste con una determinada divinidad.

Ciertos números tienen un carácter augural impreciso, como ocurre con el 1 y el 2. El 1, como acompañante de un signo que inicia una serie de trece días, no posee significado augural como cifra. El 2 es muy dependiente de la influencia augural del signo. Los demás números de la serie son más activos. Son buenos: 3, 7, 10, 11, 12 y 13; mientras 4, 5, 6, 8 y 9 son malos.

Schultze-Jena llama la atención sobre el patente carácter benigno de los números 3 y 7, según la tradición indígena. Entre otros ejemplos, está el de la serie de días regida por 1 *Malinalli*, en la cual la mala influencia de 4 *Cuauhtli*, 5 *Cozcaquauhtli* y 6 *Ehécatl* es compensada por el día que les sigue, 7 *Técpatl*.

De la misma manera, se presenta el día 10 *Cuauhtli* como capaz de apartar el poder mortal de la serie regida por 1 *Miquiztli* (1 muerte) y acompañada de 8 *Acatl* y 9 *Océlotl*. Las cifras pueden aun hacer cambiar completamente el carácter de un signo, como

en el caso de la benignidad de 7 *Malinalli* y la malignidad de 6 *Malinalli*.

El sentido augural de los números es menos comprensible que el de los signos como representaciones de seres de la naturaleza, cuyos atributos, según la concepción indígena, fueron las bases del significado que se les atribuyó. Así es que *cozcaquauhtli*, el viejo, el longevo, predecía una larga vida a los que nacían en su día. *Cuauhtli*, el águila, trae consigo la fuerza de la guerra, la valentía de los guerreros, pero también la violencia y la vanidad exaltada. Lo mismo pasa con *océotl*, el jaguar, quien además posee la maldad de las fieras.

En el signo *tochtli*, el conejo, se encuentra la consabida conexión cosmológica con la luna, y ésta, como ya lo señalamos anteriormente, se relacionó desde tiempo muy remoto con el *octli*, el pulque. Ligada al número 2, en el conocido *ometochtli*, se tiene una fecha de un sentido augural netasto. El nacido en tal día no escaparía al destino de borracho sin salvación.

En el calendario ritual de Sahagún (volumen VII, Libro V, pp. 280-386 del facsímil de Paso y Troncoso), se detalla, en los capítulos 4 y 5, la influencia del día 2 *Tochtli*, "día de los borrachos", en la serie regida por 1 *Mázatl* (1 venado). Uno que naciese en tal día se había de volver "el peor borracho". "Exclusivamente por él, por el pulque, él se aflige."

Todos los cuadros de la embriaguez, según el variado comportamiento de la naturaleza humana, son descritos en aquellos capítulos, "porque cada beodo tiene su idiosincrasia" (Sahagún). Decían "su conejo", refiriéndose a la manera de proceder alocada por el efecto del vino. "Y cuando un borracho se arrojaba en un abismo, o tal vez se precipitó en alguna parte, se dice: él se hizo conejo o se aconejó." (*Yoan yntla ometepexivi tlavanqui, yn anoço cana ovetz, mitoa: "ometochui"*.)

La expresión "ometochui",* literalmente "él se volvió conejo", fue traducida por Schultz-Jena por "er hat sich gekaninigt", en el sentido de haber cumplido su destino en el conejo, en *ome.tochtli*, su día de nacimiento, como símbolo de la embriaguez.⁴⁰⁷

* El verbo *tochtliia*, nino significa "hacerse conejo" o hacerse bestia, tornándose bruto el hombre (Molina).

Y a las innumerables formas de la borrachera las llamaban, en conjunto, "los cuatrocientos conejos", *centzontotochtin*, que eran, como apuntamos, los innumerables dioses del pulque a quienes se dedicaba una fiesta en el día *ometochtli*, según lo que escribieron para Sahagún (vol. VII, Libro V, cap. 5, ed. facsimilar de Paso y Troncoso):

Y ellos dicen que cuando llegaba en la serie el signo diario 2 *tochtli*, entonces se comenzaba una fiesta al señor de los conejos, quien se llama *Izquitécatl*.

Y aunque a él sólo se nombre, son, sin embargo, incluidos todos los dioses conejos del vino.

Izquitécatl era así muy venerado. Ellos ponían su imagen en su templo, le llevaban allí las ofrendas, cantaban en su honor y tocaban música de flauta, en lo que empezaban.

Y frente a su imagen ponían para él una olla de piedra llamada el *ometochtecómatl* [La-Olla-dos-Conejo]; allí se queda ella llena hasta derramarse, y resplandece el pulque [*pepeyontimani yn octli*]. En ella está un *piatzli* [caño de chupar], una calabaza perforada, un mamazo [cañón de pluma hueco], con que beben siempre los que entran para allí, para frecuentemente hacer una visita.

Pero, los verdaderos bebedores, eran los ancianos, las ancianas y los aventureros, los osados, aquellos que jamás ceden por temor, los que echan en juego sus cabezas y sus pechos, es decir, que ellos, llegando la guerra, pudiesen alguna vez ser conducidos como prisioneros; o entonces que, si regresasen a la patria, pudiesen traer consigo prisioneros, que comprendiesen que estaban en error, que hubiesen de morir.

Y el pulque que ellos bebían jamás llegaba al fin, nunca desaparecía: siempre lo vertían los hacedores de pulque, los Señores del Pulque, todos los hacedores de pulque de toda parte aparecían allí donde se preparaba pulque, en su tiempo.

Donde entonces se formaba el pulque nuevo,* *uitztli*, cuando

* En el original está escrito *vitzmana*, que Schultz-Jena tradujo por "el pulque nuevo se forma".

Uitztl es aguijón, espina. El vino nuevo está saturado del ácido carbónico de la fermentación, el cual pica, como agujas, la lengua de quien lo bebe. *Uitztl* fue la designación para vino nuevo (Sahagún, *Hist.*, I, 298 y 318:111, 221). *Apud* Feliciano Velázquez en *Códice Chimalpopoca*, 1945. 76 (anotaciones).

alguien había abierto nuevo [maguey], luego llenaba él en primer [lugar] con el tlachique.

"Derramar líquido" [tlatoyaua]* se llamaba esto, se ofrecía el *tlatoyaua* a *Izquitécatl*, se le derramaba [el tlachique] en su honor.

Pero no solamente en el tiempo de este [signo diario] se derramaba [el pulque], sino que continuadamente, como una ofrenda para él en el templo.⁴⁰³

Esto quiere decir que la fecha *ometochtli*, de tanto valor augural para los seres bajo su influencia, se volvió un día de celebración en honor de los *centzontotochtin*, en la persona de uno de ellos: *Izquitécatl*. La savia del maguey, como tlachique y como *huiztli*, fue el líquido sacrificial e intoxicante ritual destinado al fortalecimiento de los dioses, a la semejanza del *Chalchiuatl*, el "líquido precioso", la sangre del hombre, "el terrible néctar de que se alimentan los dioses" (Alfonso Caso, *El Pueblo del Sol*).

De esta manera, el conejo se relaciona con el pulque por conducto cosmológico y lingüístico.

Una relación semejante entre una bebida fermentada y un animal se encuentra en el caso de la cerveza que, por rutas distintas, se ligó, desde un origen muy remoto, a dos animales, el castor y el oso. Martín May,⁴⁰⁹ en sus investigaciones sobre la etimología de la palabra alemana *Bier*, señala el hecho de que en nórdico antiguo (Altnordisch) se usaba el mismo designativo para cerveza (*Bier*), castor (*Biber*) y oso (*Bör*), o sea *bjórr*, con la indudable significación primitiva de "pardo" (*braun*), pues se llamaba a la primera "bebida parda".

Según una vieja tradición de los pueblos eslavos septentrionales, se alaba la levadura (el fermento) en una canción popular, en que se declara que la cerveza se debe hacer fermentar por "la es-

* *Tlatoyaua* es traducido por Schultze-Jena por *eingiessen*, echar, vaciar. Molina (*Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, 148, verso); indica *toyaua, nitla* significando "derramar cosas líquidas". Es oportuno transcribir aquí la anotación de Feliciano Velázquez en su traducción del *Códice Chimalpopoca*, 76: "Para comprender por qué se le llamaba vino derramado es de recordar la ceremonia que relata Sahagún. Nadie había de beber pulque sin que primero se derramase un poco a la orilla del hogar. Ponían un lebrillo cerca del fuego; de allí tomaban el vaso, y derramaban al canto del hogar a cuatro partes un vaso de aquel pulque; hecho lo cual, bebían los convidados. Antes de esto nadie osaba beber; a esto llamaban *tlatoyauiliztli*, 'que quiere decir, libatio'..." (*Hist. I*, 213).

puma del oso", lo que, según Hahn,⁴¹⁰ significa que la baba o la saliva juega un papel en la fermentación, llevando en consideración su uso primitivo como agente sacarificante del almidón de los granos y de las tuberosas, durante la elaboración de las bebidas primordiales.

En el poema épico *Kalévala* del pueblo finlandés, recogido y publicado por Elias Lönnrot en 1899 —fuente poética inagotable de informes sobre las actividades primitivas—, descubrió Maurizio una receta legendaria de la cerveza, que una madre obtuvo de un cancionero de runas, para preparar la bebida en una fiesta de matrimonio. Según esto, la cerveza era hecha con ayuda de los dioses y se elabora mezclando cebada, malta y lúpulo, a lo que se añadía la saliva "de la horrible boca del oso".⁴¹¹

MALINALLI Y TEZCATLIPÓCATL

El signo *malinalli*, *Zacate del Carbonero*, la cuerda, indica la hierba que pronto se marchita.

Desde tiempos muy antiguos, se usa en México la hierba *malinalli* en forma de torcido, para atar las cargas pesadas. Según Seler (*Die Mexikanischen Bilderhandschriften Alexander von Humboldts in der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 1893), la planta tal vez haya despertado la idea del aspecto perecedero de las cosas terrenales, por su rápido desarrollo a los primeros aguaceros de la estación lluviosa y por su pronto marchitamiento.⁴¹²

Malinalli se tornó así un signo de la vanidad, de la transitoriedad de las cosas de la vida que pronto se extinguen, de lo que es perecedero e inestable como lo son las alegrías de la embriaguez provocada por el *octli*, y por todas las formas que asumían los *centzontotochtin*.

De un carácter semejante a *malinalli* es el signo *ollin*, movimiento. Indica una felicidad caprichosa y variable, la representación de la incertidumbre, como también lo fue la divinidad Tezcatlipoca, Espejo Humeante, El Guerrero, *nécoc yáotl*, Enemigo-hacia-los-dos-lados, el dios de naturaleza indescifrable, "aquél a quien todo lo que le parece bueno, en lo que piensa, él lo hace; nadie

lo suscita, nadie lo impide, y en el cielo y en todos los rincones alrededor de la tierra, a quien él quiere hacer rico lo hace rico, y a quien desea manifestar la infelicidad a él lo manifiesta".⁴¹³

Era, además, el dios invisible e impalpable, también llamado *youalliehécatl*, "Noche y viento, con un anillo en el pecho que significa el mundo entero".⁴¹⁴

Sin embargo, Tezcatlipoca era para los aztecas una divinidad muy reverenciada, acerca de quien decían en su día *ce miquiztli*, de influencia variable: "Es él por quien vivimos, somos sus criaturas, él, a quien el mundo pertenece, él, que es el señor sobre los señores de la tierra, él, que ahora está en su venerable signo diario"⁴¹⁵ (Sahagún, Vol. VII, Libro V, cap. 9, Paso y Troncoso).

Su naturaleza contradictoria y, asimismo, amenazadora está bien expresada en este informe indígena sobre su día: "Por eso toda gente aguardaba este tiempo con antojo, temor y abatimiento. . ." (*loc. cit.*).

Schultze-Jena, al comentar la naturaleza cambiante de Tezcatlipoca, señala las similitudes y afinidades cosmológicas con la luna. Como ésta, que lo mismo se levanta tarde que temprano y constantemente muda su forma y hasta desaparece del todo, así es el dios lunar Tezcatlipoca, símbolo de la inseguridad, de la incalculabilidad y de la alegría en el engaño.⁴¹⁶

Un carácter semejante, indicativo de la incertidumbre, de una suerte variable, le fue atribuido a *Xochipilli*, "Príncipe Flor", el dios del placer, de las fiestas y de la frivolidad, conectado al pulque, tal como *Xochiquétzal*, la diosa del amor sexual, también con valor augural idéntico al anterior.

Técpatl, "Cuchillo de Pedernal", está relacionado con *Huitzilopochtli*, "Colibrí Hechicero", el dios de la guerra, y con *Camaxtli*. El día regido por *Ce Técpatl* era el día de *Huitzilopochtli*, a quien se debía ofrecer sacrificio al igual que a *Camaxtli*, el dios de los *Uexotzinca*. Tal fecha era también dedicada a los hacedores de pulque, quienes "la aguardaban ardientemente, como el término donde ellos cortaban sus magueyes; por lo tanto, la esperaban para que sus magueycs fluyesen bastante, fuesen productivos. Y cuando ellos hacían sacrificio en el templo de *Huitzilopochtli*, entonces le ofrecían, como ofrenda, su pulque, el tlachique nuevo

que llamaban *huitztlí*": "En una olla, en la cual le metían un *piatzli*,* le echaban siempre más pulque. Y a los que allí entraban y salían, los que eran ya avanzados en los años, que se llamaban *quauhuhuetque* (Viejos Árboles), se les permitía esa ligera embriaguez."⁴¹⁷

Es, pues, muy comprensible que se reuniesen en un solo conjunto los tres destacados elementos de la cultura azteca reciente y de conexión indiscutible: *Huitzilopochtli*, el dios de la guerra, centro de los sacrificios humanos; *Técpatl*, cuchillo de obsidiana, objeto indispensable a la inmólación; y *octli*, el pulque, bebida ritual de los guerreros valientes destinados a la muerte gloriosa.

Se justifica, así, el carácter augural del día *Ce Técpatl* vaticinando a uno que en él naciese la virilidad, la valentía, la veneración de la gente y una vida de abundancia.

Se ve, de esta manera, que el contenido del tonalámate está principalmente constituido por el sentido humano de la inconstancia de las cosas de la vida, de lo incierto del destino.

Pero son raras, como lo afirma Schultze-Jena, las fechas cuyo contenido augural entregase al hombre, bajo su influencia, irresistiblemente, a un destino inflexible, como acontecía a todo aquel que viniese al mundo en el día 1 *Calli*, con el hado irreductible de una muerte cruel. Lo mismo había de acontecer al que naciese en el día 9 *Ollin*, impotente ante las dificultades que se habían de presentar en contra de sus deseos.

Finalmente, observa Schultze-Jena que en vano se busca en el calendario adivinatorio un día que con igual seguridad inviolable también garantizase, de una vez, una suerte feliz.

Había, sin embargo, el recurso de escoger al arbitrio el día del bautismo, como manera práctica de huir en parte a la amenaza de un mal día de nacimiento. Había aún la voluntad individual como medio eficaz de cambiar la suerte nefasta, pero el mismo comportamiento moral podía también volver malo un vaticinio risueño.

Así es que un proceder liviano e impenitente hacía a uno perder las ventajas otorgadas por un día favorable de nacimiento, como era el 1 *Cipactli*. Al contrario, a quien fuera de ánimo piadoso y

* Schultze-Jena tradujo *piatzli* por *Saugrohr*, es decir, "caña de chupar". *Piaztlí*, según Molina (*Vocabulario*), es "calabaza larga y delgada, que sirve de avenencia". *Piaztlí* es "cosa larga y delgada" y el verbo *piatzliamilla* significa "beber con avenencia".

penitente le era posible defenderse de los daños que el día 5 *Atl* le vaticinaba.

En el análisis del calendario adivinatorio azteca, tan cariñosamente recogido y preservado por el siempre recordado Sahagún, resalta el ideal humano de aquel pueblo, en lo que atañe a un destino anhelado y los temores ante los azares de la vida.

Por esto, Schultze-Jena lo llamó "canon del bien y del mal... en su desanimadora pintura de los vicios y de su castigo, en el cuadro seductor de las virtudes y de su recompensa", una especie de catecismo pagano, que sin duda ofrece sus lecciones, no por un mero "debes o no debes" sino que lo hace por el conducto de la más amplia explicación.

En verdad, muy superior a él fueron los viejos "Libros de los días", los *tonalámatl* en figuras, tanto en la lógica de la construcción como en la severidad dogmática y la variedad de las relaciones mitológicas, es decir, en todo lo que atañe al panteón azteca.⁴¹⁸

El *tonalámatl* de la colección de Aubin (Biblioteca Nacional de París), es así una joya donde están ordenadas las piedras preciosas de los días: un documento indígena de rara belleza cuyo contenido mereció el esfuerzo de elucidación de investigadores como Eduard Seler, a quien debemos la publicación acompañada de una interpretación minuciosa de la cual nos servimos en el presente trabajo.

Materialmente, el libro original corresponde a las descripciones que, en general, hicieron los primeros observadores de tales manuscritos mexicanos, es decir, consiste en una larga tira de papel indígena, de papel de agave o de corteza de amate, o higuera silvestre. El papel se preparaba para recibir las pinturas, y era doblado como biombo.

Cada semana comprendía una o dos páginas, donde figuraban grandes dibujos policromados de los dioses rectores del periodo, además de otras figuras que correspondían a divinidades secundarias y objetos del culto. En el espacio excedente se disponían los rectángulos donde se presentaban trece nombres y números de los días, "los dioses y diosas asociados con ellos y a veces sus nahuales, la forma de pájaro o de animal que los dioses podían asumir".⁴¹⁹

Aubin, en la noticia que publicó sobre su colección, señaló

simplemente las dieciocho hojas de que se componía, cuando llegó a sus manos (el *tonalámatl* posee veinte hojas), y los números del catálogo de Boturini. Este último, en su informe sobre el citado documento, indica que formaba un "mapa en papel grueso indiano"...⁴²⁰

En el *Tonalámatl* de Aubin encontramos a *Ce Malinalli* como regente de la octava semana, la cual corresponde, a su vez, al octavo signo diario, *tochtli*, el conejo, de cierto modo un símbolo de la tierra (Seler),⁴²¹ pero que generalmente se presenta como el emblema del pulque por conducto de sus dioses, según se puede observar en sus propios designativos *centzontotchtin*, los cuatrocientos conejos, y *ome-tochtli*, dos conejo, uno de los principales dioses del pulque y, al mismo tiempo, jefe de música del templo. Se comprende, pues, que el regente de este signo sea la diosa Mayáhuel, "quien por su fertilidad fue transformada por los dioses en maguey" (Seler).

Seler comenta el hecho de que en los manuscritos figurativos mexicanos generalmente se pinta al maguey en forma más o menos realista, con sus grandes hojas puntiagudas, en cuyos bordes se disponen sus púas en hileras. Sin embargo, en este documento, al igual que en el *Códice Borbónico*, en el *Vaticano A* y en la página 56 del *Vaticano B*, está representado de manera mucho menos objetiva, lo mismo que la inflorescencia que se levanta en la parte de en medio del conjunto de las hojas.

La diosa Mayáhuel se presenta frecuentemente como una figura humana femenina dentro de la planta o frente a ella. Seler llama la atención hacia su colorido en los códices. En el *Borgiano*, donde ella es regente del octavo día, el color de su cara y de su cuerpo es el amarillo, el color de las mujeres, mientras en este mismo documento también se ve en *Chalchiuhtlicue*, "La-de-la-Falda Enjoyada", la diosa del agua, y en la diosa del maíz.

Es de importancia observar, según el autorizado análisis de Seler, que la pintura de color doble de la faz, el rojo y negro, el *mixchictlapantlac*, es atributo de los dioses del pulque. Lo mismo sucede, aunque con colores más delicados, con las diosas de este grupo, no solamente con Mayáhuel, sino con otro personaje que

aparece en el manuscrito de Sahagún, como una diosa del nacimiento, pero que, en la opinión de Seler, es evidentemente una diosa del pulque.

Una variante de la pintura facial en color doble se encuentra en el *Códice Borbónico*, donde la faz de Mayáhuel es azul con rayas transversales amarillas, en la misma disposición de las que se pintaban en las caras de los guerreros para su baile, sólo que en este caso las rayas eran negras.

Hemos visto que, tanto en el *Tonalámatl* de la colección de Aubin como en los que componen otros códices, los dioses del pulque aparecen ataviados con sus adornos característicos. Éstos se ven muy claros en el *códice Magliabecchi*, donde destaca el *yacameztli*, ornamento común a *Tlaçoltéotl*, que es un representante de la región del atardecer, "de la casa en que desaparece el sol en el interior de la tierra", *Tlalli iyollo*, "Corazón de la Tierra", uno de sus verdaderos nombres,⁴²² y así que su influencia corresponde a la parte del día en la cual empezaban las fiestas del pulque, la bebida relacionada con *Cozcaquauhtli*, "el viejo" —"porque sólo a los ancianos se les permitía beberlo" (Westheim).⁴²³

Con relación a la indumentaria de Mayáhuel, escribió Seler:⁴²⁴ "Las vestes de Mayáhuel son blancas; porque blanco es el color del pulque."

Ya hemos comentado que el pulque bien elaborado es un líquido blanco y espeso por la suspensión microbiana y por los mucilagos existentes. En algunas ocasiones, que arriba hemos señalado, los documentos aztecas califican al pulque de *iztac octli*, y *tiçaoctli*, "pulque blanco".

Mayáhuel lleva como ornamento, en los manuscritos del grupo Borgia, una nariguera de lámina azul en forma escalonada, resultante del *yacapapálotl*, "La-Mariposa-en-la-Nariz" de *Xochiquétzal* y las figuras con ella relacionadas.

La mariposa es un homólogo de la flor, lo cual explica que *Xochiquétzal*, la diosa de las flores, tuviese por adorno el *yacapapálotl*.

Se establece, de esta manera, una conexión entre *Xochiquétzal* y Mayáhuel, esta última como la diosa de una planta en cuya inflorescencia tiene origen la savia que produce el *octli*.

Que esta bebida estuvo conectada con las flores nos lo dicen los viejos documentos figurativos aztecas, donde se las pintaba guardando tanto su espuma y su superficie como los vasos que la contenían. En el *códice Vaticano B*, página 89 (Kingsborough 5), se presenta a Mayáhuel cogiendo una jícara cuyo contenido se denuncia por el símbolo de la flor en la parte superior (fig. 27).

Esto nos hace recordar el ya señalado significado de *rása* sánscrito, como "la mejor o más fina o más fuerte parte de una cosa, su esencia" (Lanman); según aparece en el *Hitopadeça* XXII (El Brahmán y su fiel ichneumon), y en el *Rigveda* 9 (A las Aguas). Además, relacionado con la acepción de savia, se tornó *rása* un designativo poético de sabor (de las cosas líquidas), con el sentido de lo que agrada al paladar (*Mahā-bhārata*: Nala y Damayanti; *Çatapatha Brahmana* XII. 7.3; *Manava-dharmaçāstra*: La Creación).

Se ha de convenir en que para una bebida de savia, como el *octli*, la flor fue una marca muy adecuada y que representaba bien su *rása*.

Su importancia como signo tradicional se patentiza en la frecuencia con que aparece en los viejos códices.

En la citada página 89 del mismo *Vaticano B*, hay un vaso (*octecómatl*) cuya espuma desborda y de ella salen cuatro flores, como signos de la bebida, indicando "su naturaleza agradable, su sabor, y trayendo a la mente su 'Flor'" (Seler). Mayáhuel es la diosa fecunda de un vegetal que se sacrifica al florecer; *Xochiquétzal*, el "Pájaro-Flor", la diosa de las plantas floridas.

El *octecómatl* se llamaba también *xochcómiltl*, es decir, "La-olla-de-flores", según se puede ver en la descripción de los banquetes y libaciones en las fiestas de bautismo presentadas en la *Historia* de Sahagún, al tratar de los días regidos por *Ce Quauhtli*: (Volumen VII, Libro V, Paso y Troncoso, cap. 36).

"Y cuando ya era de noche, se embriagaban los ancianos y las ancianas y se sentaban todos reunidos. Frente a ellos colocaban los borrachos la llamada 'olla-de-flores' (*yn itoca xochcómiltl*), además sus jícaras, sus cazos, los cuales a todos se habían distribuido, los vasos para beber que se distribuían."⁴²⁵

En el *códice Vaticano B*, página 31 (Kingsborough 79), se ve un

vaso de pulque frente a Mayáhuel, pero allí la espuma, que se desborda del recipiente, encierra dos cabezas humanas que parecen deidades de sexos diferentes. Es de importancia observar que la masculina lleva la nariguera en media luna, el *yacametztl* de los dioses del pulque.

En el código *Borgia*, página 68, dentro de una serie regida por *Ce Malinalli*, Mayáhuel se muestra muy adornada, llevando el *yacapálotl*. Frente a ella está un vaso también muy aderezado y con tres signos de flor, sobresaliendo de la espuma, demostrando una conexión evidente entre el complejo del maguey y la flor.

No sin razón Seler pudo concluir que Mayáhuel se había identificado con Xochiquétzal, y llamó la atención hacia el nombre *Cipactónal*,* que el tercer intérprete del código *Telleriano Remense* indica para Mayáhuel, por ser *Cipactónal* un sinónimo de *Tonacacihuatl*** y aun de Xochiquétzal.⁴²⁷

En el tonalámatl de Aubin se observa una gran semejanza entre los adornos de cabeza de Mayáhuel y Chalchiuhtlicue. Los ornamentos se componen de una faja con nudo en la barbilla, del mismo tipo y color en ambas figuras. Seler señala aún la representación que el código *Borbónico* da de la diosa del maguey con el ornato de cabeza de *Teteoinnan* (*Tlazoltéotl*), Madre-de-los-Dioses (la diosa de la tierra), compuesto de una tira de algodón tramado, huso en el cabello, un ala de codorniz y largas plumas amarillas.

En otras ocasiones, principalmente en el código *Borgia* 68 y en sitios correspondientes del *Vaticano B* y *Ríos*, la diosa Mayáhuel lleva un adorno de cabeza que a ella o a los dioses del pulque les fue atribuido originalmente, pero que, como lo indicó Seler, también es usado por *Tláloc*, el dios de la lluvia.

El atavío se compone de una faja de coloración doble, azul y

* *Cipactónal* aparece al lado de *Oxomoco*, *Tlaltetecui* y *Xochicava*, todos sabios toltecas, expertos antiguos de la medicina indígena. Estos cuatro sabios son mencionados también en la historia de los *mexica* como los únicos que se quedaron en *Tamoanchan* y crearon el calendario y los libros de sueños (Sahagún, *Bibliot. Laur.*, Libro X, cap. 29). En el *Código Chimalpopoca* se cita a *Oxomoco* y *Cipactónal* como los inventores del calendario: "El recuento por años, el cómputo por los signos diarios, la cuenta por las secciones de veinte días, esto fue el cuidado de los que llamaban oxomoco y cipactónal. Oxomoco, es decir, un hombre, cipactónal, es decir, una mujer. Ambos eran gentes muy viejas."⁴²⁶

** *Tonacacihuatl*, "Señora-de-Nuestra-Subsistencia", divinidad femenina, mujer de *Tonacatecuhtli*, dios creador.

blanca, con nudos de los dos lados, dejando ver tres puntos y ornada de dos grandes rosetas con borlas de los mismos colores.

La diosa del maguey viene generalmente acompañada de un vaso de pulque que refuerza su identificación. En el manuscrito de Aubin y en el código *Borbónico*, el vaso se halla dibujado sobre una faja oscura reproducida del propio símbolo de la noche.

En el código *Borgia*, página 68, teniendo por regente a *ce-malinalli*, se ve, por arriba del vaso de pulque que está muy adornado, una figura de doble representación, constituida por dos mitades de los signos del sol y de la luna. Parece indicar, según Seler, "la separación del día y de la noche, el tiempo en que tenía lugar la fiesta del pulque".⁴²⁸

Representaciones semejantes se observan en el código *Borgia* 68 y en el *Vaticano B* 56. Las dos formas de expresión son equivalentes, informa Sahagún, cuando escribe que solamente después que empezaba la puesta del sol se iniciaba la fiesta del pulque.

Bajo otra forma, muy característica por cierto, aparece esa imagen, según Seler, en la página 31 (Kingsborough 79) del código *Vaticano B*. La constituyen dos figuras sentadas y ligadas por las espaldas: una de ellas, pintada de rojo, es un ser humano; y la otra, un esqueleto de color azul —cada una con una taza donde se alza una cabeza de serpiente.

En las fiestas en honor de *Xiuhtecutli*, dios del fuego, realizadas en el día *Ce Ytzcuintli* y en las cuales se hacían banquetes con libación de pulque, se señala en el manuscrito de Sahagún, que hasta muy noche, aun hasta el amanecer,

ellos quemaban el papel, lo daban al fuego, como decían. A él, al fuego, le ofrecían los más preciados regalos; sobre él esparcían el copal claro como agua, el copal blanco, *chipáruac*, *ytac copalli*; le echaban las codornices despedazadas. Además de eso, danzaban y brincaban ante él y le hacían sacrificio de sangre. Pero antes derramaban pulque frente al fuego, y al final lo derramaban en los cuatro cantos del lugar del fuego.⁴²⁹

De la misma manera, en la fiesta que se hacía en *Ce Quauhtli* a las terribles *Cihuateteo*, las Mujeres-Diosas, se empezaban las ofrendas a medianoche, terminando al mediodía. "Pero las comi-

das las saborcaban los jóvenes, los guerreros valerosos, quienes las comían, lo mismo sus superiores, que eran allí guardianes en el templo de *Cihuateteo*, que allí habían toda una noche velado en dura guarda."

Después que se había hecho una pausa y se había descansado, se servía la gente, empezándose luego a escanciar el pulque; solamente, en las moradas, solamente en el interior de las casas esto tenía lugar. Nadie que se hubiese allí de espantarse, que se intimidase de los ancianos y de las ancianas, a quienes se les permitía una ligera embriaguez, a los cuales se les daba de beber de una olla de pulque recién abierta. Y luego se cumplimentaban con lágrimas y se animaban.⁴³⁰ (Sahagún, Vol. VII, Libro V, cap. 33, ed. Paso y Troncoso.)

En lo que se refiere al *octecómatl*, el vaso de pulque figurado en los códices, hay que destacar, en algunos casos, su rica ornamentación. Los papeles sacrificiales, *tetéuitl*, que de ordinario se ofrecían a los dioses de la montaña y de la lluvia, se ven cubriendo el cuerpo del vaso o colgados a otros aderezos que lo ornaban, generalmente con las impresiones de figurillas de puntas de obsidiana, *tlaitzcopintli*, las mismas que se presentan en "el manuscrito de Sahagún, en la enagua de *Cihuateteo*, y en el adorno del bastón de *Chantico* y, además, en el código figurativo de la Biblioteca Nacional de Florencia también en la bandera y en el paramento de otros dioses de la tierra" (Seler, *Das Tonalámatl der Aubin'schen Sammlung*).

La bebida misma, cuya espuma se extravasa, está ornada con el *aztaxelli*,* el penacho de garza bifurcado, el atavío de danza de los guerreros, viéndose también cuerdas colgantes con pelotas de plumas y *aztaxelli*. Tales cuerdas parecen representar *aztamécatl* que tenían un papel en las ceremonias mortuorias y en los sacrificios humanos. Según Seler, la saeta que está clavada en el vaso de la figura del *Tonalámatl* de Aubin, simboliza la caña de succión, *piatzli*, de las que se usaban en las libaciones de pulque de ciertas fiestas, como la de *Izquitécatl*, "El Señor-Mayor-de-los-Conejos".

* *azta-xelli*: "garza-dividida", es decir, penacho de garza bifurcado, el cual era fijado en la faja de nuca del cabello.

Representación semejante se encuentra en el Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Florencia, página 73, donde un dios del pulque toma la bebida de un vaso sirviéndose de un utensilio en forma de saeta, quizá indicando la naturaleza picante de la bebida, como también parece ser el caso del cuchillo de obsidiana.

En algunas figuraciones del *octecómatl*, como la que aparece en la página 12 del código *Borgia* (fig. 38), la saeta está clavada en el vaso, en forma muy simbólica. Hay, además, que hacer notar en este caso la presencia de las figurillas en *V* en los *tetéuitl* y hasta en la espuma que desborda.

Es asimismo de importancia el hecho de haberse dibujado en una ocasión no solamente la diosa Mayáhuel, sentada junto al maguey, sino también una cabeza del conejo (*tochtli*), delineada con detalle y delicadeza, según se ve en la página 31 (Kingsborough 79) del *Vaticano B* (véase frontispicio).

Una representación muy objetiva del *piatztecómatl* se halla en este último código, página 89 (Kingsborough 5) (fig. 62), donde está fijado a la olla de pulque espumante por una gruesa cuerda.

En la página 11 del mismo *Tonalámatl* de Aubin se ve a una divinidad con todas las características de *Patécatl* llevando un *yacametzli* que le llega hasta los ojos y resalta en su cara, como denunciando la tendencia a la forma simbólica pura, la misma que transformó la cara de Tláloc.

Al pie de la silla del dios está un pequeño vaso de pulque con una sencilla representación de la espuma y una forma muy típica de *octecómatl*. El signo doble del sol y de la noche, y un vaso, que nos parece vaso de sangre, se dan en el ángulo superior a la izquierda. Frente al dios están *Quauhlli*, el águila, y *Océlotl*, el tigre, cada cual con una bandera atada al cuello y en postura reverencial (fig. 60).

Seler llama la atención hacia un objeto que en el mismo documento y en otros manuscritos se ve al lado del *octecómatl* y entre los ornamentos en él clavados. Se trata del *yollotopilli*, el bastón en que está ensartado un corazón, el mismo que se ve de manera muy realista en la página 8 del *Tonalámatl* de Aubin.

Allí se indica la naturaleza de la diosa no solamente por el vaso *octecómatl* y sus ornamentos, sino por dos figuras humanas, mascu-



FIG. 59. Mayáhuel (Vaticano B 31)

aquellos valientes destinados a la verdadera muerte gloriosa de soldados, no la muerte que nosotros diríamos "del campo de batalla", sino la de la piedra de sacrificio.

Además de las representaciones donde el pulque y sus dioses aparecen al lado de los signos sacrificiales y de los ornamentos de los guerreros, incluyéndose las indicaciones claras de la inmolación de los dos animales, símbolos de la valentía sin límites —el águila y el tigre—, se tiene, en algunos casos, la propia representación de un guerrero en actitud de prisionero pronto para el sacrificio.

Es lo que se ve tanto en el código *Borbónico*, con el guerrero ataviado de *aztaxelli* llevando en la mano la banderilla de papel de la inmolación, como también en el *Tonalámatl* de Aubin, en la página 8, donde se muestra frente a la diosa Mayáhuel a un personaje en postura de reverencia, el color de la piel pardo rojizo, sin características distintivas de traje. En su espalda se ve un bastón fijado a la cintura, terminado en plumas y con dos corazones traspasados, una figuración evidente del *yollotopilli*, "el bastón de corazón", una insignia muy característica del dios *Macuixóchitl*, "Cinco Flor", sinónimo de *Xochipilli*, "Príncipe de las Flores". El personaje referido tiene en la mano izquierda la bandera sacrificial guarnecida también de plumero verde, haciendo

lina y femenina, en pleno acto de libación, a semejanza de lo que ocurre en el código *Borbónico*, donde se ve, al lado de varias jícaras de bebida, un personaje en actitud de beber.

Como lo interpretó bien Seler, era el pulque para los viejos mexicanos una bebida de los guerreros, pero, sobre todo, de

recordar aquel pasaje de la leyenda indígena sobre los daños que provocó *Tlacauepan* en contra de los toltecas, cuando hizo caer una lluvia de piedras sobre ellos y después "bajó del cielo una gran piedra de sacrificio".

En el lugar *Chalpotepecuillapilco* se cayó.

Y, después, una viejita que allí vivía vendía banderas de papel, diciendo: "Tomad, es vuestra banderilla."

Y aquellos que querían matarse, decían: "Véndeme una."

Y luego él se va [se iba] adonde se encuentra la piedra de sacrificio [y se dejaba sacrificar].

Nadie decía: "qué es esto que hacemos".

Era como si ellos hubiesen perdido el entendimiento (*Sahagún*, *Bibl. Laurenziana*, *Florenzia*, ed. española, *Libro III*, cap. 9).⁴³¹

Todo el conjunto anteriormente señalado en el *Tonalámatl* indica una escena de la fiesta del pulque, justificándose la presencia



FIG. 60. Mayáhuel (Tonalámatl de Aubin, 11)

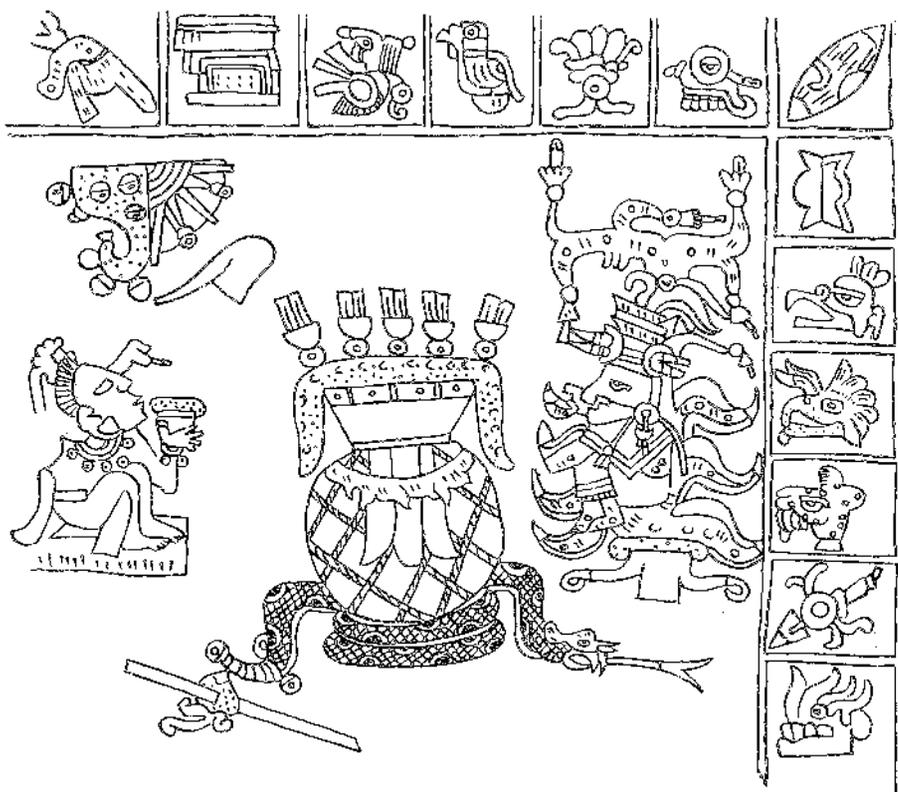


FIG. 61. Mayáhuatl (Vaticano B 56)

del *yollotopilli*, la insignia del dios de *Xochilhuatl*, de la "Fiesta de las Flores", que en su honor se hacía en los días *Ce Xóchitl*, "Uno Flor", y *Chicome Xóchitl*, "Siete Flor". Para los aztecas era *Xochipilli* "dios de las fiestas, de la danza, de la canción y del juego" (Seler).

Se subraya el hecho de que la diosa del maguey estaba relacionada con el octavo día, el cual es indicado por el símbolo de la embriaguez: el conejo, *tochtli*. En la traslación para la octava semana se vinculó a la misma diosa con el signo *malinalli*, símbolo de lo que es preceder y de la vanidad. En esta semana, la fiesta propia era presumiblemente el segundo día, *Ome Acatl*, signo del *mamalhuaztli*, el aparato de madera constituido de dos piezas con que se encendía el fuego, con que empezaba un nuevo fuego, cada gran fiesta, especialmente en las del año nuevo y del siglo nuevo.

Por eso fue *Ome Acatl*, "dos caña", ligado directamente al dios de la fiesta y especialmente al banquete hospitalario, y de ahí la relación entre la fiesta del pulque, sus dioses y el *mamalhuaztli*, "el perforador de fuego", como ya se ha visto claramente en la siguiente estrofa del cántico a *Macuilxóchitl*, en que nos hemos ocupado anteriormente:

En el templo del dios del pulque, *Tezcaizóncatl*,
nació el conejo y por allí anduvo.
Lo ha creado mi dios.
Yo depondré el encendedor, yo haré el fuego
en la montaña *Mixcóatl*, en *Colhuacan*.
Alzando la voz, golpeé el espejito,
el espejito despertó en el templo del dios del pulque.
El cabello blanco se humedece,
sazonado está el pulque.*

Como ya lo indicamos, eran varias y complejas las relaciones entre los dioses del pulque y los demás del panteón azteca, demostrando la importancia de esta bebida en el mundo mitológico de los nahuas. Según la *Relación de Mexxitlan* (1579), en la orilla del territorio huasteca (Documentos Inéditos) se verifica una afinidad entre *Ometochtli* y *Tezcatlipoca*, "El Espejo Humicante"; éste, uno de los dioses creadores hijos de *Ometecuhtli*, "Señor de la Dualidad", y *Omeclhuatl*, "Señora de la Dualidad".

Tezcatlipoca o *Tillacauan*, "Somos-sus-esclavos", que ciertas veces se identificaba con *Tloquenahuaque*, o *Ipalnemohuani*, "Señor-de-la-Vecindad-Inmediata", "Aquel-por-quien-todos-viven", espíritu creador, abstracción teológica de los mexica. Fue así el dios tutelar del panteón, "el todopoderoso", pero "el más malo", "el del color negro", con asiento en el Norte, un dios de naturaleza

* En el original traducido por Seler así está:

Tezcaizónco moyolcan ayyáqueitl yya tochi
quiyocuxquia noteah
niquiyatlácaz niquiyamamáiz
mixcoatépeltl colhuacan
Tozquívaya, niczotzoniyao, ytezcatintli
tezcatintli texcanoco yeva
tzomizta palatiati
tlaoxoccon octlia.ho.a.422

contradictoria. Según el mismo informe de *Mextitlan*, era un dios terrenal, ligado a la vida de la comunidad, que mató a *Ometochtli* con su consentimiento, para darle la vida eterna, y además porque tal hecho tuvo la finalidad de proteger a todos los bebedores de pulque, pues la muerte de este *ometochtli* fue solamente como un sueño de embriaguez, después del cual él otra vez se recompuso, tornándose entonces fresco y saludable.⁴³³

En el manuscrito *Borgia*, página 68, aparece frente a la diosa Mayáhuel (fig. 39) un sacerdote bebiendo pulque en actitud muy formal, sentado en una silla de madera labrada, *teoicpalli*. Además del signo doble de la noche y del día, hay que destacar un *yollotopilli* muy esquemático, bien al frente del personaje que así se denuncia no como un simple sacerdote, sino como un dios que aquel signo identifica, es decir, *macuilxóchitl* o *xochipilli*, el dios de *xochilhuatl*, "la fiesta de las flores".

El cuadro expresa bien lo que significaba Mayáhuel para el mexicano antiguo y, sobre todo, su importancia en el panteón, como un reflejo del significado del pulque y del maguey en su vida. De ahí la frecuencia con que la diosa aparece en los manuscritos indígenas y del complicado tejido de relaciones con otras deidades más antiguas, como ya lo hemos señalado en relación con *Chalchiuhtlicue*. Es de la mayor importancia para nuestro estudio la observación de Seler sobre la huella de una afinidad entre Mayáhuel y el viejo *Tláloc*, dios de la lluvia, "El que hace germinar las cosas". Tanto en el código *Borgia*, página 68, como en lugares correspondientes del *Vaticano A y B*, aquella diosa se muestra con un tocado complicado, similarmente a lo que aconteció con el de *Tláloc*.⁴³⁴

Es muy comprensible que existiera tal afinidad entre Mayáhuel y *Tláloc*, porque éste fue figura sobresaliente en la religión de los aztecas y de otros pueblos de Centroamérica, como el que presidía el destino de los que habían vivido una existencia de "desgracia, dolores y tormento" (Westheim), conduciéndoles a "un paraje donde reina la felicidad", el *Tlalocan*, el "Paraíso terrenal de *Tláloc*".

En el mundo teológico de los nahuas, era *Tláloc* uno de los pocos dioses piadosos con los seres humanos, con "los maltratados por la vida" (Westheim), como un ser compensador, dador pró-

digo de bienes materiales, de la abundancia; como el que daba agua a las fuentes y, asimismo, a las plantas-fuentes: los magueyes.

Tláloc, el eterno rejuvenecedor de la faz de la tierra, tiene ciertos atributos maternos que le acercan a Mayáhuel, "la de las cuatrocientas tetas".

Sus relaciones con los demás dioses del pulque, los *centzontochtlin*, se advierten de pronto por la presencia de estos últimos en las fiestas de la cosecha, como dioses agrarios, no siendo, pues, de extrañar que en una ocasión se hubiera representado a un dios del pulque, *Patécatl*, con su *yacameztli* de extremidades en volutas que llegan a cubrir sus ojos y hasta substituyéndose en una forma que, como ya lo hemos señalado, hace recordar la representación de las serpientes en el rostro de *Tláloc*.

XIX. "CÓDICE BORBÓNICO"

MANUSCRITO MEXICANO DE LA BIBLIOTECA DE LA
CÁMARA DE DIPUTADOS DE PARÍS

EL CÓDICE BORBÓNICO es muy probablemente un documento mexicano prehispánico,⁴⁵⁵ que se encuentra desde hace como ciento veintisiete años en la Biblioteca del Palacio de Borbón, y se compone de treinta y seis hojas de papel indígena de fibras de agave, formando una especie de biombo. La historia del Códice es desconocida. La primera referencia que a él se hizo parece ser una pequeña noticia publicada por Aubin en la *Revue Orientale et Americaine*, de noviembre de 1859. Un segundo informe se halla en los *Documents pour servir à l'histoire du Mexique*, de Eugène Roban, en 1891, con la reproducción de una plancha (8) de gran importancia para nuestro estudio.

A Hamy se debe el facsímil anotado (París, ed. por F. Leroux, en 1899).⁴⁵⁶

El código contiene, en su primera parte, el tonalámatl, que consta de dieciocho hojas, pues le faltan las dos primeras.

La octava trecena, que comienza por *Ce Malinalli*, está regida por Mayáhuel (fig. 61), que se presenta a la izquierda, saliendo de la cima de una planta de maguey de espinas y raíces rojas, y un "quiote" verde ceniza muy convencional, rematado por flores de colores rojo y amarillo.

La diosa lleva el yacametztlí del color de oro, y presenta en una mano dos cuerdas, frente a un personaje que trae, además de la banderilla de sacrificio, el *yollotopilli*, con dos corazones. Seler,⁴⁵⁷ en *Das Tonalámatl der Aubin'schen Sammlung*, señala como muy verosímil que las cuerdas que la Mayáhuel del *Borbónico* tiene en la mano indiquen el *ocpatli*, pues en la hoja 73 del manuscrito de la Biblioteca Nazionale de Florencia, en una escena de libación, se presentan cuerdas en un manojo, las cuales son designadas por el intérprete como "medicina del pulque". Creemos, sin embargo, que se representó en dicho cuadro del *Borbónico* una escena sacrificial, con el personaje listo para la inmolación, y no

es de desecharse la posibilidad de que las cuerdas representen el *aztamécatl*, tan importante en tales ceremonias.



FIG. 62. Píaztecómatl (Vaticano B, 89)

En la misma escena se presentan dos vasos de pulque.

En la undécima trecena, regida por *Patécatl* (fig. 64), que se inicia por *Ce Ozomatli* (1 Mono), se ve arriba, según Hamy, el jeroglífico compuesto de los elementos *pánitl*, bandera, y *tetl*, piedra.

El dios se ve muy ataviado, con la corona de plumas rematando la misma venda ondulada de la figura *Patécatl* del *Magliabecchi* 53. El yacametztlí que ostenta en la nariz se reproduce en su *maxtle*.

En una mano lleva el *itztopilli*, en la dirección del jeroglífico doble de medianoche y mediodía, las horas de libación del pulque cuya olla, *octecómatl*, se ve abajo, en su forma más típica, ornado sencillamente de un *tetéuitl* señalado con las V invertidas, las puntas de flecha, *tlaitzcopintli*. Lleva, además, una marca que no encontramos en otros códigos: la cabeza de mono, *ozomatli*.

Hay que recordar que la trecena regida por *Ce Ozomatli* tenía por segundo día *Ome Malinalli*, día de *Izquitécatl*, "el señor de los conejos", representante de todos los *centzontotochtin*.

Además del *octecómatl*, se ven, casi en el mismo plano, dos vasos de la bebida, lo que se indica por la espuma. En el mismo gran rectángulo, en su parte superior a la derecha, se presenta un vaso pequeño con espuma desbordante, y ornado de una banderilla de papel, un pedernal (*técpatl*) y un plumero: marcas de sacrificio.

Como ya lo señalamos, esta página del tonalámatl tiene por referente el signo *Ce Ozomatli*, el mono, con un valor augural que va expreso en una antigua nota en español, agregada al original indígena: "Los q aquí nacian avian de ser valientes hombres mas avian de moryr en la guerra".

En el calendario adivinatorio de Sahagún (Vol. VII, Libro V, pp. 280-326, de la edición facsimilar de Paso y Troncoso), el día

Ce Ozomatli era el mismo de las *cihuateteo*, las diosas, las brujas, "espíritus de mujeres muertas en el parto" (Vaillant).

Sin embargo, este día era visto como bueno, aunque esperado y temido como el tiempo en que bajaban del cielo las mujeres-diosas, capaces de perjudicar a los niños de varias maneras. Pero

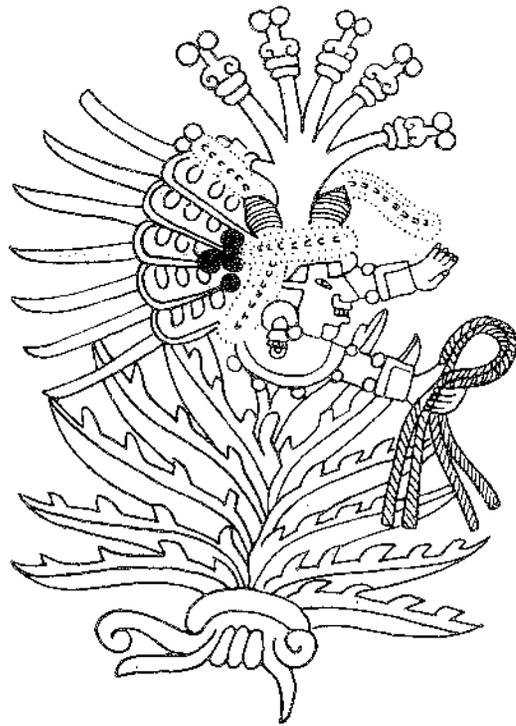


FIG. 63. Mayáhuel (Borbónico 8)

a los nacidos en este día se les auguraba una vida risueña, favorable. A los hombres se les predecía la vida artística, de cantor, de bailarín y de pintor. De otra naturaleza es *Ome Malinalli*, el que se le sigue, día malo, de carácter de fiera.

En el texto de Sahagún no hay noticia de alguna relación de *Ce Ozomatli* con el pulque, pero aquí se indica muy claramente tal conexión.

A propósito de la undécima división del tonalámatl, tuvo Seler oportunidad de escribir, en su estudio sobre el *Códice Vaticano* n° 3773, o sea el *Vaticano B*,⁴³⁸ que allí

Xochipilli, el dios del undécimo día fue omitido de la undécima división del tonalámatl, y substituido por el siguiente de la serie, es decir, *Patécatl*, el dios del duodécimo día. Así se explica que *Ce Ozomatli* sea el regente en la trecena que preside el dios *Patécatl*.

Igual que la página 11 del *Tonalámatl* de Aubin, se ven también en ésta del *Borbónico* los dos animales símbolos de la valentía sin límites: *océlotl*, el tigre, y *cuauhtli*, el águila, ambos con las banderas de sacrificio que están atadas a sus cuellos por cuerdas largas. Sus cabezas ostentan plumeros, todo indicando claramente

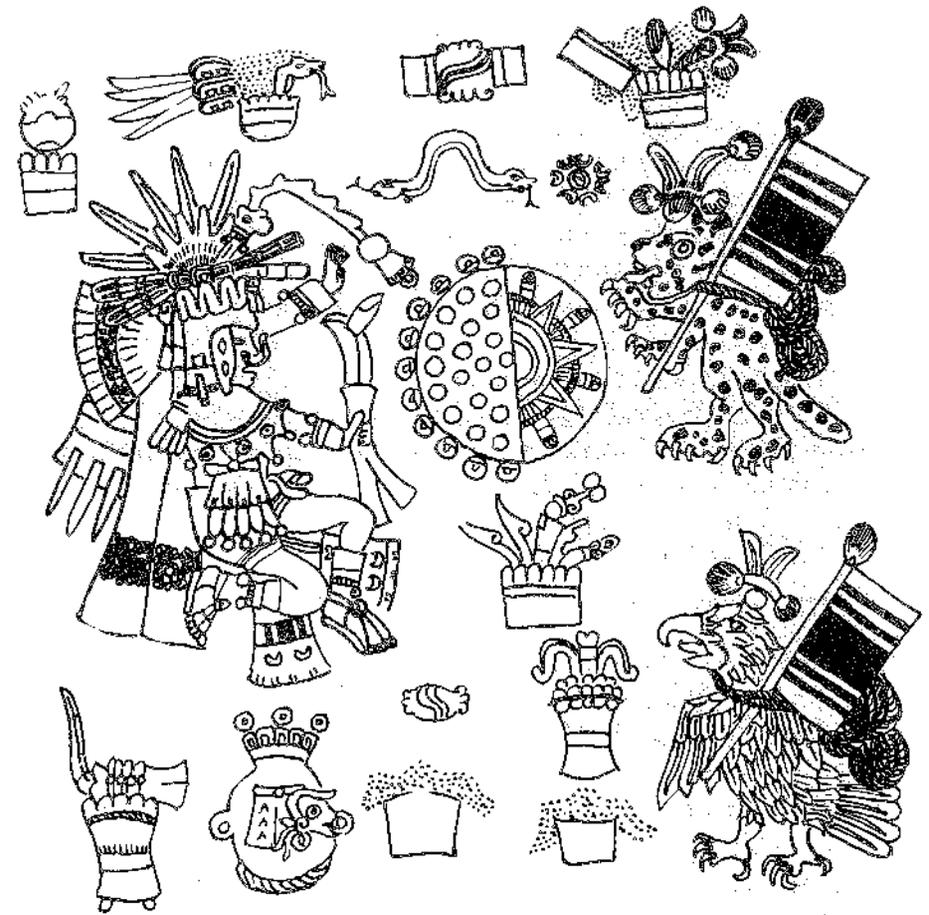


FIG. 64. Patécatl (Borbónico 11)

la intención de señalar el carácter sacrificial del pulque y, más que eso, su importancia como bebida de los prisioneros valientes de guerra, de los que debían matarse en la piedra de sacrificio, de los que jamás ceden por temor, los llamados *cuautlocélotl*, como allí mismo se representan. "El águila y el tigre son los animales en que encarnan las potencias de la luz y las tinieblas, y los guerreros que han alcanzado la alta dignidad de llamarse con estos nombres están dedicados más que los otros a procurar al Sol su alimento por medio del sacrificio" (Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*).

Después del tonalámatl, que se continúa hasta la vigésima trecena, hay una sección del Borbónico correspondiente a las páginas 21 y 22, que Hamy interpretó como "escenas de la creación y reforma del calendario". En realidad, se trata de una importante sección del código, "representando los 52 *xihuitl* del siglo (*Xiuhmollipilli*) mexicano, cada uno conectado con un dios, representado por su cabeza. Los dioses se reconocen fácilmente como los Señores de la Noche" (Ola Apenes).⁴³⁹

Esta sección ha sido objeto de recientes investigaciones sobre el calendario en uso por los mexica a la llegada de los españoles, con los trabajos de Lizardi Ramos, Ola Apenes y Alfonso Caso.^{440 441}

En lo que atañe a nuestro estudio, vale referir que en este documento la lista de los Dueños de la Noche es, según Lizardi Ramos, como sigue: I, *Xiuhcutli*; II, *Itzli*; III, *Piltzintéotl*; IV, *Cintéotl*; V, *Mictlantecutli*; VI, *Chalchiuhtlicue*; VII, *Tlazoltéotl*; VIII, *Tepoyollotli*; IX, *Tláloc*,⁴⁴² los seres que, en el mismo orden, aparecen como guardianes de las nueve horas de la noche, en el *Tonalámatl* de Aubin.

Es de recordarse lo referido en nuestro estudio sobre el *Código Fejérváry-Mayer*, cuando hemos señalado la substitución de *Chalchiuhtlicue*, la diosa del agua, por Mayáhuel, en la lista de los dioses de las nueve horas de la noche en el tonalámatl del *Código Laud*, según la interpretación de Seler. Hay, en este caso, que señalar el hecho de que tanto el *Borbónico* como el *Tonalámatl* de Aubin, son mexica, mientras el *Laud* procede de la región mixteco-poblana.

La última parte del Borbónico fue considerada por Hamy como un verdadero ritual figurado, donde se representan las fiestas que celebraba el colegio de los sacerdotes.

El pulque se pone de relieve en la página 33 (fig. 65), donde se reproduce la fiesta a *Mixcóatl*, en el decimocuarto mes (*quechollí*). La figura de *Mixcóatl* está en la cima del *teocalli*, mientras cuatro cazadores dedicados al dios se disponen al fondo de la página.

En derredor del templo se ven seis personajes, cada cual con una bandera de papel en la mano derecha y en la izquierda un co-

nejo espetado. La escena parece representar un baile ritual, al son del *huéhueitl*. Dos mujeres cargando sus hijos, con banderas de papel, llevan canastas con ofrendas de alimento.

Una vieja, de pelo cano, pintada de negro, menos la cara, denotando por eso, según la interpretación de Hamy, su rango de *cihuatlamazque*, está vestida con la túnica ornada de plumas en la forma usada por *Mixcóatl*, y con bordados figurando tunas, ofrece al dios dos vasos que contienen un líquido que hace espuma. Frente al *teocalli* se presenta un *octecómatl* de forma típica, con la espuma que se desborda.

Aquí se tiene, pues, a un dios estelar, como *Mixcóatl*, "la serpiente de nube", recibiendo como ofrenda un líquido muy preciado: el *uitztli*.

XX. "CÓDICE TELLERIANO-REMENSIS"

(CÓDICE VATICANO 3738 [COPIA DEL ANTERIOR]:
VATICANO A; CÓDICE RÍOS)

MANUSCRITO MEXICANO DE LA BIBLIOTECA
NACIONAL DE PARÍS (Nº 385)

El mismo documento poscolombino citado por Humboldt en 1810 con el nombre de Códice Telleriano-Remensis, en el suplemento de sus *Vues des Cordillères* (*Vues de Cord. et Monuments des peuples de Amérique*),⁴⁴³ publicado bajo ese título por el Duque de Loubat en reproducción fotocromográfica, en 1899, fue considerado por Chavero en *Pinturas jeroglíficas*, en 1901, como mandado pintar por el dominico Ríos, en el siglo XVI, en México.

Según este investigador, se compone el manuscrito de dos partes: la primera trata de las divinidades de las veintenas del año, los cinco *nemontemi* y el bisiesto, siguiéndose el *tonalámatl*; la segunda es la historia cronológica de los mexicanos, desde su salida de Aztlán hasta después del año 1549, fecha de la muerte del primer obispo de México, si bien continúan algunas fechas hasta 1561.

En otra edición del mismo Duque de Loubat, el establecimiento Danesi de Roma publicó, en 1900, una reproducción comentada bajo el título: *Il manoscrito Messicano Vaticano 3738, detto il codice Rios*.

Este códice Vaticano 3738 es simplemente una copia del Telleriano-Remensis, según Vaillant.⁴⁴⁴ Este último documento original estuvo, en las postrimerías del año 1700, en manos del arzobispo de Reims, Charles Maurice Le Tellier, que, después de estar conectado con la administración de la Biblioteca Real, regaló a aquella institución los manuscritos raros que él había lentamente atesorado; el último de los cuales estaba así clasificado: 14. *R. Liber scriptus characteribus et figuris mexicanis*.

E. T. Hamy, que se hizo cargo, en 1899, de la introducción con la transcripción completa de los antiguos comentarios hispano-

mexicanos, para dicha reproducción fotocromográfica de la edición del duque, refiere que no le fue posible obtener ningún dato acerca de la manera como el códice llegó a poder del arzobispo.

La notoriedad del documento se debió, en particular, a las elucidaciones en idioma español que les fueron añadidas, antes de 1652, a las figuras indígenas, para ayudar a la buena comprensión del texto.

Sobre su historia remota apenas se tiene la siguiente corta nota en él inscrita: "Le prêtre Jean de Indes a trouvé les bijoux en l'année de 5 lapins."

Esta fecha "5 conejo", *macuilotchtli*, corresponde realmente al año 1562, la última señalada en este documento, según la observación de Hamy. Aun en relación con la historia del códice por conducto de su copia, el Vaticano 3738 o Códice Ríos, muy poco se añade al anteriormente dicho; apenas se opina, en la citada edición italiana, que fue escrito entre 1566 y 1589, justificándose así la anterioridad del Telleriano-Remensis.

En el tonalámatl de este documento se presenta, en la decimaprimer treceña, al dios *Patécatl*, con la siguiente nota explicativa:

Patecatle marido de Mayaguel por otro nóvre se dixo cipactona... Todos estos treze dias tenían por buenos porq reynaua el Sr del vino. Este patecatle es señor destros treze dias y de unas rrayes aquellos echavan en el vino porq sin estas rraices no se podian emborrachar aunque mas bebiesen.

Y este patecatle dio el arte de hacer el vino porq como este hizo o dio horden como se hiziese el vino y los hombres q an bebido está valientes bien asi los q aqui naciese [n] seriã esforçados.

Se refiere la leyenda del descubrimiento del *ocpatli*, según la versión de Sahagún.

En la edición italiana del Códice Vaticano 3738, se señala a Patécatl como marido de *Marzagutle* (Mayáhuel), "che è quella donna... che se transformò in magei ò viti, che propriamente era quella radice che mettano in quella'acqua ò vino, che uscì del magei, accio che possa imbricare".⁴⁴⁵

En el informe de la anotación en español al Telleriano-Remen-

sis, se tiene a Mayáhuel como Cipactónal, la cual, como ya lo hemos visto por conducto de Sahagún, fue uno de los antiguos cuatro sabios que no siguieron a los mexica cuando éstos se marcharon hacia el oriente después de la estancia en Tamoanchan. En el códice Chimalpopoca se indican solamente los dos personajes, los de nombre *Oxomoco*, el hombre, y *Cipactónal*, la mujer, ambos señalados allí —como en el documento de Sahagún— como creadores del calendario y de los *tonalámatl*.

En el códice Telleriano-Remensis, el elucidador anónimo, al identificar a Mayáhuel con Cipactónal, desaloja el origen mítico de la primera a una antigüedad muy remota, es decir, anterior a

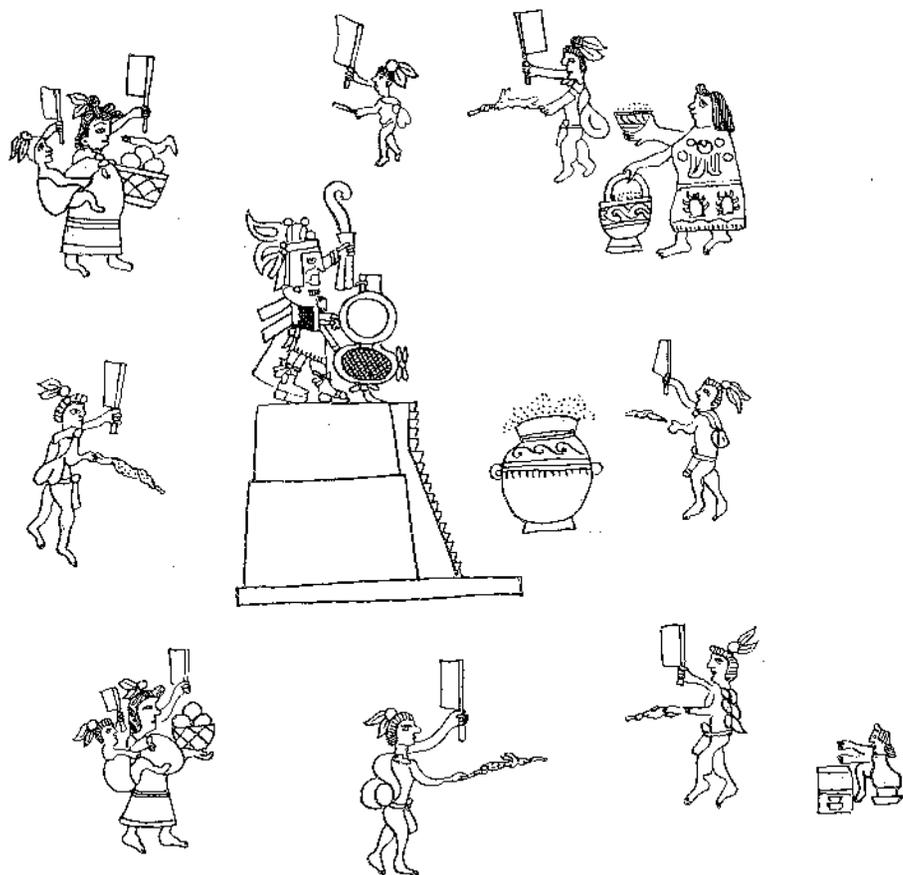


FIG. 65. Borbónico 33

la fecha *Ce Acatl* (635 d. c.), la que, según la misma *Historia de los Reynos de Colhuacan y de México*, correspondió al año “en que vinieron de *Chicomóztoc* los *chichimeca*, así dice, así cuenta la tradición histórica”.⁴⁴⁶

Pero, además, confiere a Mayáhuel una condición nueva, la de mujer-sabio, creadora de la ciencia calendárica y la de diosa de la tierra, como lo fue Cipactónal.

Se tiene así a Mayáhuel situada al final de la capa mítica del periodo de *Itzpapálotl* (antes de 635 d. c.) y al comienzo de la de *Iztac-Mixcóatl* (después de 635 d. c.), pero, de todos modos, muy lejos de la de *Huitzilopochtli* (a partir de 1064 o de 1168 d. c.), en la clasificación de Lehmann.

Patécatl reaparece como descubridor de las raíces capaces de darle al pulque el poder embriagador. El *ocpatli*, la medicina del pulque, posee aquí el significado de *inoculum*, según la técnica primitiva de apresuramiento de la fermentación, no excluyéndose la del perfeccionamiento de la sapidéz del pulque. También es muy interesante verificar que el antiguo anotador tornó muy explícito lo que a Sahagún le revelaron sobre el empleo del pulque como bebida de los valientes.

En el mismo documento del arzobispo de Reims se presenta la historia azteca con la sucesión de los acontecimientos en la vida mexicana, desde la partida de las tribus de Aztlán, “El Lugar de las Garzas”, la patria de origen de los nahuatlacas, cuando bajo la dirección y protección de *Huitzilopochtli*, “Colibrí Hechicero”, empezaron su larga peregrinación.

La secuencia comienza con una figura del dios acompañado de cuatro indios en cuclillas, junto a un *tépetl* arriba del cual está un diminuto personaje feinenino, el jeroglífico habitual de Aztlán. El primer cronograma de la serie es 5 *tochtli*,* que Hamy señaló como correspondiente al año 1198 d. c.

Según el códice *Boturini* o Tira de la Peregrinación Azteca, el descubrimiento del maguey pulquero tuvo lugar en Chalco, en el año 5 *Técpatl*, fecha que corresponde a 1276 d. c., si se admi-

* La salida de los *Mexitlin* de Aztlán acaeció, según los códices de *Boturini* y de 1576, en el año *Ce Técpatl* = 1168 d. c. y, de acuerdo con *Chimalpáin (Mem. Breve)*, en 1064 d. c.⁴⁴⁷

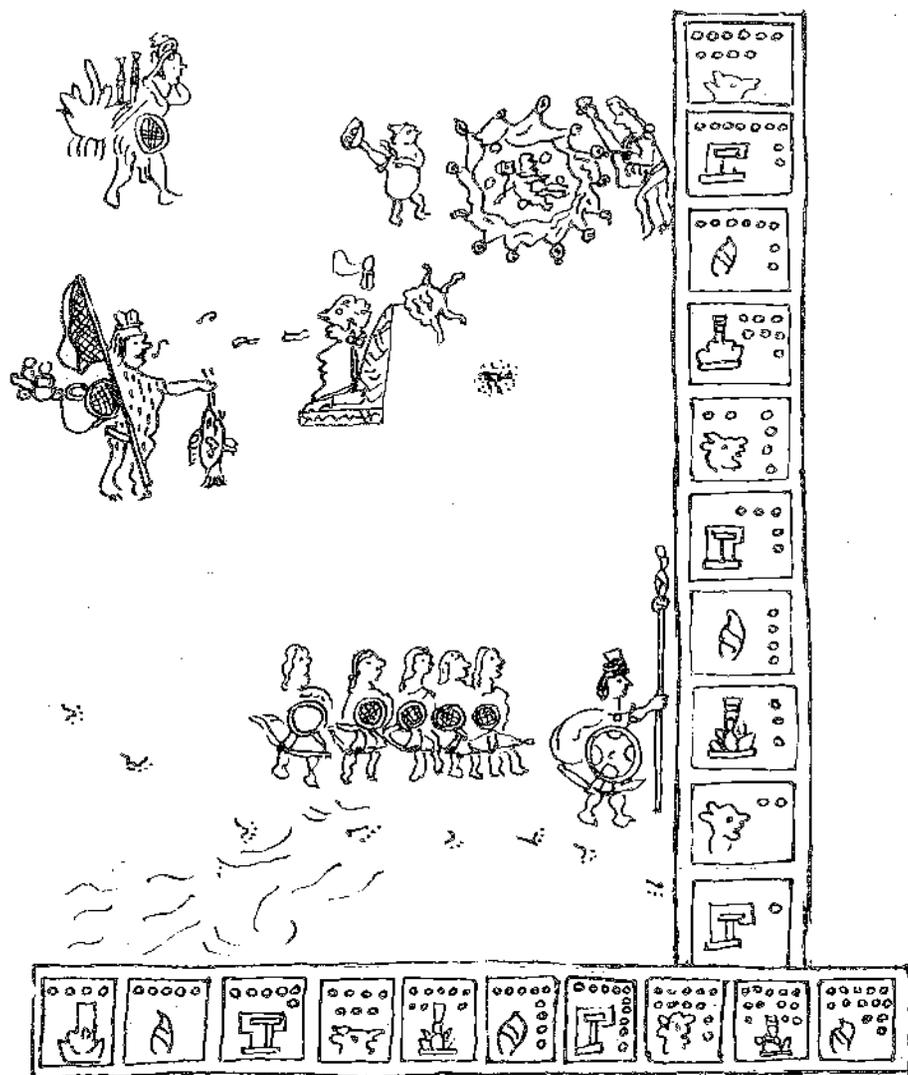


FIG. 66. Vaticano A 71

te, con Lehmann, que la fecha de partida de Aztlan ocurrió en 1168 d. c.

En la página 26 del Telleriano-Remensis, la que encierra las fechas 12 *Calli* hasta 5 *Técpatl*, es decir, de 1205 a 1224 d. c. —de acuerdo con la primitiva interpretación en español—, no hay nin-

guna alusión ni al maguey ni al pulque, ni tampoco a *Chalco* o a *Coatitlan*, ambos conectados a la historia indígena de la planta y de la bebida; apenas se señala al final de la página un lugar, *Ecatepec* (*Ehecatépeitl*), también referido en el código de Boturini como el antepenúltimo asiento de las tribus hasta que llegaron a Coatitlan. En la página 71 del código Vaticano 3738, de la edición italiana de 1900, se presenta una escena de guerra en el lugar *Tecpayocan** y adelante, en el ángulo superior derecho, aparece un personaje con una red de pesca y un escudo, de pie frente a un gran señor con quien platica ofreciéndole un gran pez. Detrás de este jefe se ve un vaso pequeño con la forma de *cómitl*. La categoría de la figura que recibe el honor del regalo es bien demostrada por el jeroglífico que se ve sobre su cabeza, significando *teuctli* o *tecuhtli*, señor. El jeroglífico de lugar que allí se ve es poco nítido, y se asemeja al de *Azcapotzalco*. En la parte superior izquierda se presenta un personaje con el escudo de los guerreros, en marcha, cargando un maguey. Es realmente interesante observar que la fecha correspondiente en este código a tal escena es 5 *Técpatl*, es decir, justamente la misma que se adopta para el descubrimiento del maguey según el código *Boturini*, correspondiente al año 1276 d. c.

Se tiene así, por dos documentos indígenas diferentes, una coincidencia cronológica en la historia del hallazgo del maguey.

En este mismo código *Vaticano A*, según el elucidador del código Cospi (ed. de 1898 del Est. Danesi, Roma), por el examen del "texto que a las figuras acompaña" se ve "en dos lugares del original que un fraile de la orden de Santo Domingo, llamado Fr. Pedro de Ríos, fue quien recogió todas o la mayor parte de las pinturas reunidas en el manuscrito, de modo que si le imponemos el nombre de Código Ríos, diremos la verdad, evitando lo de Código Mexicano Vaticano N^o 3738".⁴⁴⁸

Se ha de convenir en que tanto el Telleriano-Remensis como el Vaticano 3738 (Vaticano A, o Ríos) resultaron de la reproducción —en la escritura figurativa de los libros antiguos— de la historia tradicional que se aceptaba a raíz de la conquista.

En este último, la diosa *Mayáhuel* se presenta en la página 21

* *Tecpayocàn*: *tecpayo*, "lleno de pedernales"; *can*, "lugar".

con la cara en color doble, amarillo y azul, el *mixchictlapantíac*, pero sin nariguera. En su vestimenta y en los ornamentos de su cabeza predomina el color azul, el color del agua. En la mano derecha trae un vaso de donde salen flores que identifican su contenido, el pulque (fig. 67).

El maguey allí figurado tiene sus raíces sobre un campo sembrado de crecientes pequeños, signos de *yacametzli*, el jeroglífico del pulque. La planta presenta flores de formas diferentes.

En la página 24 se ve a Patécatl ricamente vestido y ornado. Como en otras ocasiones, también en este caso lleva el *yacametzli* (fig. 68).

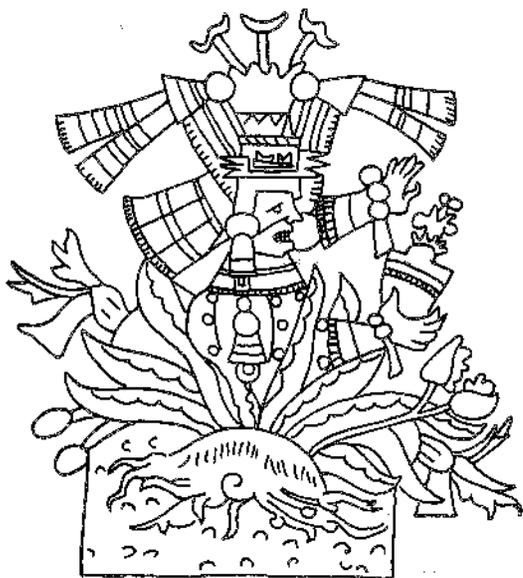


FIG. 67. Mayáhuatl (Vaticano A 21)

XXI. "CÓDICE XOLOTL" "HISTORIA CHICHIMECA"

ESTE interesante documento indígena, llamado por Boturini *Historia chichimeca original*, es por él mismo alabado como

un mapa de exquisito primor en papel indiano, como de marca mayor, donde se ven con figuras y caracteres historiados los principios del Imperio Chichimeca, desde *Xólotl* hasta *Nezahualcóyotl*, después que éste recuperó el Imperio del poder del tirano *Maxtlaton*. . . Tiene 6 fojas y 10 páginas útiles en un todo pintadas, cuyas dos primeras llevan insertos unos renglones en lengua náhuatl casi borrados. . . Tuvo este mapa, en su liberia [sic] el mencionado don Fernando Ixtlilxóchitl, y le sirvió para escribir la historia del mismo imperio, como consta de testimonio.⁴⁴⁹

Acerca de la historia del código, señala Boban el siguiente informe de Ternaux-Compans (t. I, p. 203; ed. de Ternaux Compans):

Aquí termina, dice Ixtlilxóchitl, la historia general de los Chichimecas, cuyos autores se nombraban *Cemilhuitzin* y *Quauhquéztal*.

Ella se concluye un año después de la muerte del emperador Ixtlilxóchitl y del capitán-general *Coacuecuenotzin*,* al momento en que *Maxtla* se ocupaba de organizar un ejército para marchar en contra de sus enemigos, en el comienzo del año *Ce Tēcpatl* (1428).

Yo sacaré entonces lo que he de referir de otros historiadores y de los Anales de la Nueva España. Fue el día *Ce ollin*, quinto del octavo mes *miccailhuitzintli*, sea el 11 de agosto de 1427, cuando *Nezahualcóyotl* entró victorioso en su capital, Tezcoco.

Boban, al comentar este informe de Ixtlilxóchitl afirma que, a ser verdad lo que él escribió, el manuscrito que nos ocupa —el original en papel indígena—, se remonta hasta 1427. Hubiera sido terminado justamente cuando *Nezahualcóyotl* hacía su entrada en

* Boban hace notar el error de Ternaux Compans; no fue un año, sino once años después.

Tezcoco, y probablemente por sus órdenes se hubiese escrito. Tal suposición encuentra base en el hecho de que entre los consejeros reales está uno de nombre *Cemilhuitzin*, el primero de los dos autores citados por Ixtlilxóchitl.

Siguiendo los informes y comentarios muy concienzudos de Boban sobre el documento, llama la atención lo bien elaborado de éste, para el cual vale el calificativo que le otorgó Boturini al llamarlo "mapa de exquisito primor".

La perfección de los dibujos es realmente impresionante y confirma la regla general de que "los manuscritos figurativos mexicanos son tanto mejor ejecutados cuanto más antiguos" (Boban).

Sobre la importancia del código como fuente auténtica de una parte destacada de la historia indígena americana, se tiene de Aubin la demostración de un aprecio exaltado, al catalogarlo como "el más bello monumento histórico de América".⁴⁶⁰

En un resumen analítico de Eugène Boban, se indica de manera somera la secuencia de los hechos figurados en las diez planchas que componen el código.

En la lámina n° 1 se presenta la llegada de los Chichimecas al valle de México, bajo la dirección de *Xólotl*, ocupando inicialmente a *Tenayocan* (Tenayuca) y sus alrededores en la parte oeste del lago de Tezcoco.

Invaden luego el norte de *Actopan*, *Totoltépetl*, *Quauhchinanco* y otros puntos. "Una población civilizada, de origen náhuatl, parece haberse refugiado al sur y atrás de las montañas al este; ocupa los lugares nombrados *Cholollan*, *Tlaxcalla*, *Quechollan*, *Temalacoyan*, etc."

Las láminas que siguen relatan las guerras de los conquistadores contra pueblos que no quisieron de pronto someterse como los de *Colhuacan*, del rey *Náuyotl* y pueblos semisalvajes habitantes del norte, mandados por el jefe *Yacánex*.

Revueltas de pueblos subyugados, entre ellos los de *Meztitlan*, *Totoltépec* y *Tepepolco*; guerras y muertes de reyes se siguen, hasta que en la lámina n° 4 hay una indicación de una batalla entre *Tenanacalcázin*, hijo bastardo de *Nopalcázin* (hijo de *Xólotl*) y los *tenochca*, llegados recientemente al valle, donde acababan de fundar su capital, *México-Tenochtitlan*.

Sigue un nuevo periodo con la guerra de los *tepanecas* (*Azcapotzalco*), de los otomíes, el nacimiento del príncipe *Ixtlilxóchitl*, y la llegada a *Tezcoco* de un pueblo que lleva el nombre de *tlailo-tlaque*, "gente hábil en el arte de escribir y de pintar los hechos relativos a la historia".

En la lámina n° 6 se señala un hecho de gran importancia: el



FIG. 68. Patécatl (Vaticano A 24)

nacimiento de *Nezahualcóyotl*, hijo de *Ixtlilxóchitl* y de *Matlalcihuatzin*, hermana de *Chimalpopoca*, de *Tenochtitlan*.

La lámina n° 7 presenta una guerra entre los chichimecas o acolhuas y los tepanecas, después de una provocación de *Tezozómoc*, rey de *Azcapotzalco*, que envidiaba a *Ixtlilxóchitl*. Este último, después de varios reveses, tuvo inquietud por el porvenir, presentando a sus feudatarios a su hijo, *Nezahualcóyotl*, como su here-

dero en el trono. Nezahualcóyotl tenía apenas 12 años en la época de esa ceremonia (1414 d. c.).

Después de varias tentativas sin resultado para restablecer la paz, por conducto diplomático, Ixtlilxóchitl fue forzado a abandonar su capital, buscando refugio en las montañas, pero fue perseguido, hecho prisionero y muerto a la vista de su propio hijo, Nezahualcóyotl, escondido en el espeso follaje de un árbol (ángulo derecho superior).

Aquí empieza, de acuerdo con la interpretación de Boban, la emocionante historia de la accidentada vida de ese joven príncipe, condenado por la maldad de los enemigos de su familia a pasar "los más bellos años de su juventud en el temor y la pobreza, aguardando la hora en que su trono le fuera devuelto" (Boban).

La lámina n° 8 señala la muerte de Tezozómoc, que antes tuvo visiones terribles, en las cuales el joven Nezahualcóyotl se le presenta como vengador y luego como vencedor.

Le sucede su hijo *Maxtla* en el trono de Azcapotzalco. Este último, tan malo como su padre, hace encerrar a *Chimalpopoca*, rey de México-Tenochtitlan, en una jaula, con el fin de matarlo de hambre; después lo asesina en su propio palacio, lo mismo que a *Tlacateotzin*, rey de *Tlatelolco*.

Las escenas se desarrollan en la misma lámina 8 a partir del ángulo inferior izquierdo, donde se ve a *Chimalpopoca* encerrado en una jaula (*quauhcalli*) dentro de un *tlatocan* (palacio ornado de cráneos).

Boban, en su interpretación, describe los hechos correspondientes a la tercera sección de la lámina, la que cronológicamente antecede a las dos anteriores, empezando con la muerte del rey Tezozómoc (24 de mayo de 1427, según Ixtlilxóchitl), quien se reconoce fácilmente por su jeroglífico constituido por una piedra con dos virgulas. Arriba y a la derecha de la representación del difunto se ve a *Chimalpopoca*, sentado en un trono. Más abajo está el ya nombrado *Tlacateotzin*, rey de *Tlatelolco*. Completando el cuadro, en la parte inferior, están los tres hijos del rey muerto. Más a la izquierda se presenta aquella escena del sueño de Tezozómoc, donde aparece Nezahualcóyotl bajo las formas de águila y de tigre que lo devoran. En la misma sección, a la derecha, *Maxtla*, usur-

pador del trono de su hermano, *Tayatzin*, preside la ceremonia de la cremación del cadáver. Entre los personajes que asisten al funeral se halla Nezahualcóyotl en compañía de su fiel sobrino *Tzontecochatzin*.

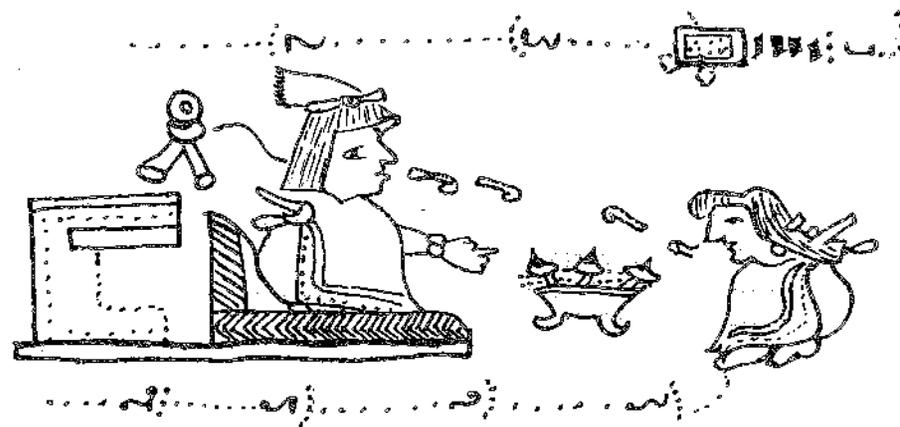


FIG. 69. Xólotl 8

Más abajo de la pira donde se quema el cadáver de Tezozómoc, se ve a cuatro personajes también de pie y llevando cada uno, como los anteriores, un bastón largo en la mano. El primero, a la derecha, fue identificado por Boban como *Maxtla*, pero su jeroglífico no está muy claro.

Las otras tres personas están hacia la izquierda: *Motecuhzoma Ilhuicamina*, primero de este nombre, primo de *Nezahualcóyotl*; *Tayatzin* y *Teyolcohua*.

Una línea punteada, indicando el camino seguido, se dirige de la figura de *Tayatzin* hacia un conjunto de signos que no hemos logrado identificar, situado bien abajo de los dos últimos personajes. De allí la línea, ahora combinada con huellas de pies humanos, sigue hacia la izquierda, hasta la escena donde se ve a *Chimalpopoca* sentado en un trono frente al mismo príncipe *Tayatzin*, bien identificable por su jeroglífico: un rectángulo que enmarca una rejilla. Según Boban, se figura en el caso el proyecto de asesinato del usurpador *Maxtla*, representado por el taparrabo colocado sobre una cabeza de muerto. Entre los dos interlocutores hay un vaso con alimentos. Detrás de *Tayatzin* se ve a su paje, un

enano que lo ha de traicionar, previniendo a Maxtla de lo que en su contra se trama.

También es de interés referir la observación de Boban sobre el signo de la noche, *yohualli*, que indica la hora de la conspiración.

La línea se dirige entonces hacia la representación del encuentro entre el enano y Maxtla (fig. 69). Éste está sentado en su trono y conversa con el informante. Entre los dos se halla un vaso que, aunque con la forma propia de los recipientes de comida, lleva la espuma de las bebidas fermentadas y las flores del pulque. Maxtla señala la bebida al enano, como invitándolo a tomarla. La muerte de *Tayatzin* es señalada después, a la derecha.

En la cuarta sección de la misma lámina hay una escena muy viva, relacionada con el pulque. Nezhualcóyotl se presenta armado de macana y escudo, asiendo a una mujer por los cabellos. La mujer aparece cargando un *cómitl* de pulque; un *octecómatl* de forma típica. Según los intérpretes, se trata de una dama noble nombrada *Tziltámiauh* (o *Zilamauh*), de la misma ascendencia de Nezhualcóyotl, que la mató por el delito de vender pulque, cosa indigna para su categoría y vedada por las leyes.

Una línea conecta la figura de *Tziltámiauh* con un campo de maguey, indicando claramente la naturaleza de la bebida. La fecha señalada es *Macuilli.Acatl, 5 caña* (fig. 70).

Mariano Veytia, citado por Boban, llama a la señora *Citlamiyauh* (*citlali*, estrella; *miyauatl*, flor de maíz). Su jeroglífico en este código se compone de dos caracoles pequeños (*cilli*) y una flor de maíz (*miyauatl*), y no parece corresponder a ninguno de los nombres propuestos por Ixtlilxóchitl y Veytia. Este último refiere que Nezhualcóyotl mató a la mujer porque ésta trataba, al reconocerlo, de entregarlo a sus enemigos. Boban prefirió tal versión de esta oscura fase de la vida de aquel gran personaje indígena.*

* Vale recordar aquí las concienzudas palabras de Veytia, reproducidas por Boban: "¿Quién no ve en esta relación la multitud de inconsecuencias y extravagancias que desde luego se presentan a los ojos? Un hombre despojado de sus estados y perseguido de tantos enemigos, que anda disfrazado para guardar su existencia a merced de un corto número de personas que le han quedado fieles, entre las cuales debemos suponer era una esta mujer que le hospeda y oculta en su casa, le paga el hospedaje con quitarle la vida por infracción de una ley (si es que la había, que yo tampoco le he encontrado en autor alguno nacional) cuya observancia no le tocaba a él entonces cuidar, ni menos exponerse tan imprudentemente a perder la suya por castigar aquel delito que aunque

Es de importancia observar que abajo de la fecha se halla el *yaóyotl*, el escudo, símbolo de la guerra, y así una condición favorable a la interpretación de Veytia. Esto se justifica aún más por el análisis del cuadro de la izquierda, en la misma sección. Ahí se presenta un jefe militar, bien armado y de pie sobre un *teocalli*, en medio de la planicie de *Totecateopan* (entre Tezcoco y el pueblo de *Tepetlaóztoc*), hablando a diecisiete personas. Según Boban, les anuncia en dos lenguas —en chichimeca y en náhuatl— que deben reconocer, so pena de muerte, por su jefe supremo, al señor Tezozómoc, rey tepaneca de Azcapotzalco. Aun llega a ordenar, a todos los que encuentren a Nezhualcóyotl, que lo entreguen vivo o muerto, con la promesa de una gran recompensa.

A la izquierda del *teocalli*, de donde habla el jefe militar, se ve un *tépetl* de forma rara, presentando un saliente que hace recordar una nariz. Un árbol muy bien figurado se levanta de abajo del resalte, completando, según Boban, el jeroglífico de *Quauhyácac* (de *quauhtl*, árbol, y *yácatl*, nariz).

En la cumbre de esta colina se ve a Nezhualcóyotl bien identificable por su jeroglífico de cabeza de *cóyotl*, con adorno colgante de cue-

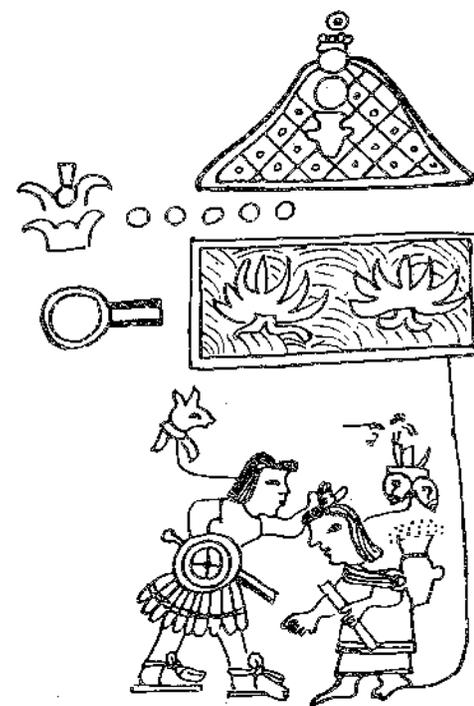


FIG. 70. Xólotl 8

en realidad lo fuese, y por él mereciese morir la mujer, debía el príncipe usar piedad con ella que le asilaba, ocultándolo en su casa en medio de sus enemigos.

"Esta y otras inconsecuencias que advertirá el lector en esta narración le persuadirán como a mí que el que la dio al padre Torquemada le engañó como en otras y parece lo más verosímil lo que dejó sentado según lo refieren los autores indios que tengo presentes." (*Tezcoco en los últimos tiempos de sus antiguos Reyes, o sea relación tomada de los manuscritos inéditos de Boturini*; redactados por el Lic. D. Mariano Veytia. C. XI, p. 54, ed. Bustamante. México, 1826. *Apud* Boban, *op. cit.*, II, 180.)

llo. A su frente, están dibujados dos *ixtli* (pupilas), "indicando que él observa lo que pasa y que oye, escondido en la colina boscosa, la alocución que hace el jefe enviado por Tezozómoc. Él tiene lágrimas en los ojos para indicar cuánto las amenaza de que es objeto le conmueven".⁴⁵¹

A medio camino de la cumbre aparece uno de sus fieles compañeros, cuyo nombre está representado por una cabeza de colibrí sobre una piedra, o sea *Huitziltetzin*.

La fecha inscrita arriba de la cabeza del jefe militar es *nahui-Tochtli*, cuatro conejo, correspondiente a 1418 d. c.

La escena de la acción de Nezahualcóyotl en contra de la señora *Tziltámiauh*, aunque haya sido descrita por Boban como anterior a la del discurso amenazador del delegado de Tezozómoc, le es en realidad posterior, como lo demuestra su fecha: *macuilli.Ácatl*, "5 Caña", 1419 d. c.

Se justifica, pues, la interpretación de Veytia. Nezahualcóyotl estaba, al tiempo del incidente con la señora vendedora de pulque, en condición crítica de perseguido por el tirano Tezozómoc.

En las dos láminas últimas —9 y 10— continúa la historia de la persecución al joven príncipe Nezahualcóyotl y de su resistencia hasta su victoria final con el sacrificio del tirano Maxtla. Estas dos láminas, según Boban, forman un conjunto inseparable. La última trata de las luchas finales, especialmente la que trabó *Quetzalmaqiztli*, señor de *Coatlinchan*, aliado de Maxtla, contra los chalcas mandados por *Náuhuyotl*, partidario de Nezahualcóyotl.

Las escenas de la toma del *teocalli*, donde *Quetzalmaqiztli* se apostó hasta la muerte, están representadas muy vivamente y parecen corresponder al inicio de la revuelta de pueblos sojuzgados, en contra de la opresora política de Maxtla.

En la mitad derecha inferior de la lámina se pintan la conquista del trono por Nezahualcóyotl y la llegada de personajes a rendirle homenaje. Se ve al príncipe sentado frente a dos señores en su palacio de conchas (fig. 70).

Las escenas siguientes, hacia abajo, de real interés para nuestro objeto, fueron interpretadas con detalle por Charles Elliot Dibble,⁴⁵² en "Un estudio del Códice Xólotl".

Según este investigador, se ve abajo

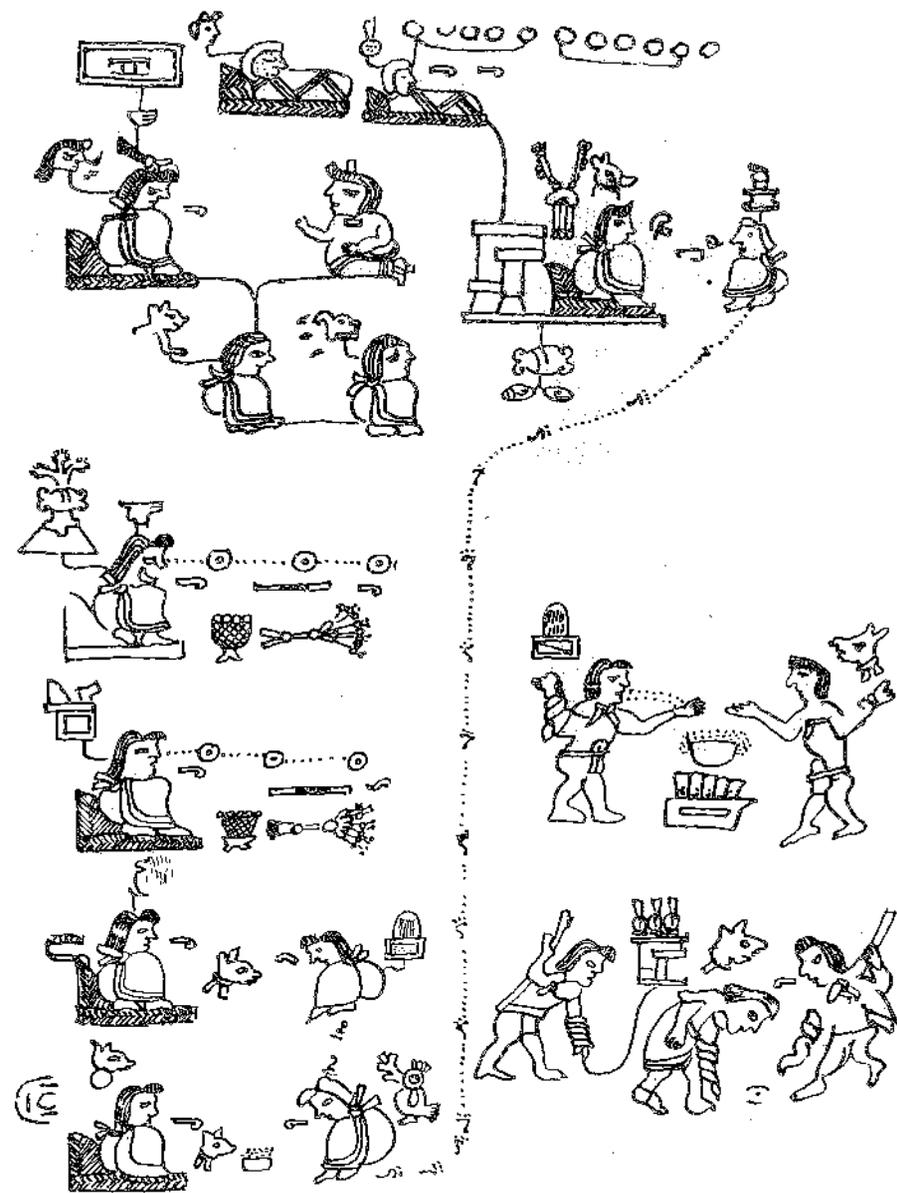


FIG. 71. Xólotl 10

el cadáver de *Ixtlilxóchitl* y unidos a él, once puntitos, que nos indican que los hechos indicados acontecieron once años después de su muerte. A su lado está su hijo *Zihuaquequenotzin*, hermano

natural de Nezahualcóyotl, que, como recordamos, murió en el mismo año que Ixtlilxóchitl. Abajo lo vemos con su esposa y dos hijos, *Acolmitzin* y *Tzontecochetzin*. Al pie de *Acolmitzin*, hijo de *Zihuaquequetzin*, vemos la llegada de cuatro embajadores a la corte de Nezahualcóyotl. Los dos primeros traen comida, flores y canutos de un líquido ámbar, y a los últimos los vemos hablando con dos vasallos de Nezahualcóyotl: *Cemilhuitzin* y *Quauhquéchol*. En el último embajador reconocemos a *Iztacóyotl* de los *Tlailotlaques*. Entre las vírgulas vemos el glifo de Nezahualcóyotl y un vaso con una bebida, probablemente pulque, y como el vaso está unido al glifo de Nezahualcóyotl, creo que los embajadores traían estas bebidas para el príncipe. Se ve cómo *Cemilhuitzin* iba hasta la presencia del príncipe y entre los dos aparece el vaso de pulque.

También en el cuadrito donde aparece Nezahualcóyotl sentado en un trono en un palacio que Boban señaló como "palacio de las conchas", frente a un personaje cuyo jeroglífico está medio borrado, hay un vaso de pulque, muy esquemático por cierto, pero bien identificable por la representación de la espuma. La forma del vaso, tanto en este caso como más abajo, según indica Elliot Dibble, aunque no sea del *octecómatl* típico —aquella encontrada en otros códices precolombinos, principalmente los de carácter ritual, como los del grupo Borgia— no deja duda sobre la intención del tlacuilo: hacer figurar un recipiente que contenga la bebida espumante: el *octli*.

Los dos cuadritos citados —que refieren los homenajes de grandes señores a un rey victorioso y dueño de una existencia temeraria— son, en su sencillez, una ilustración inestimable del aprecio en que fue tenida la savia fermentada del maguey por los pueblos indígenas del Valle de México.

Queda además demostrado que el pulque, lejos de ser una bebida prohibida o considerada oprobiosa, poseía una gran importancia en aquella época, hasta ser reputada por un regalo de reyes. Prohibido, sí, fue el abuso de él, el uso desordenado, que pudiesen hacer de él hombres o mujeres livianos, los que fuesen incapaces de detenerse en "la cuarta copa", como lo fue *Cuextécatl*, el rey de la leyenda mexicana recogida por Sahagún. *Cuextécatl*, como ya lo

hemos señalado, quedó en la tradición nahua como un símbolo de la falta de moderación que también parece haber sido representada en la página 60 del *Códice Vaticano B*. Allí se ve a un personaje despojado de su suntuoso traje de jefe y en la posición

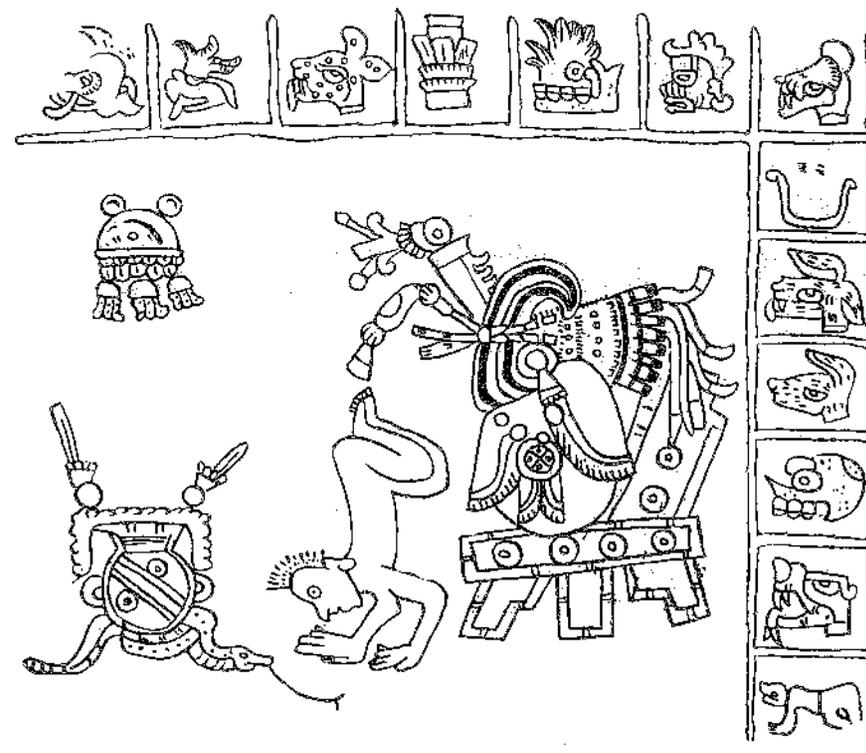


FIG. 72. Códice Vaticano B, 60

ridícula de voltereta frente a un magnífico *octecómatl* colocado sobre una víbora de cascabel. En la espuma del pulque desbordante hay dos flores. La ropa y los ornamentos del personaje están en un *teicpatli*, la señal del poder (fig. 72).

El pulque, aun entonces, seguía siendo lo que los viejos códices y la antigua tradición histórica enseñan: una bebida de los guerreros valientes, de los jefes, "de aquellos que jamás ceden por temor, de aquellos que echan en juego sus cabezas y sus pechos", según el informe indígena más auténtico.

XXII. "CÓDICE DE TEXUPAN" (CÓDICE SIERRA)

Es un documento poscolombino del pueblo de Santa Catarina Texupán (Texopa) hoy llamado Tejupa, en el distrito de Tepozcolula, Estado de Oaxaca, región de la Mixteca Alta.

El código fue escrito en papel europeo y es una lista de gastos hechos por la comunidad indígena de aquel poblado, compuesta de los *chochos*, *chochones* o *popolocas*,⁴⁵³ los cuales, según la clasificación de Miguel Othón de Mendizábal y Wigberto Jiménez Moreno, en 1939,⁴⁵⁴ pertenecen a la familia lingüística popoloca de la rama olmeca, del grupo olmeca-otomangue. Jorge Vivó considera que tal catalogación es la más recomendable para los pueblos indígenas mexicanos.

El nombre de *Código Sierra* se debe al homenaje que su intérprete, Nicolás León, le hizo, en 1906, al licenciado Justo Sierra, secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, por la ayuda que dio para la publicación de su estudio.

En este código se pinta el maguey varias veces, principalmente componiendo el jeroglífico popoloca de la ciudad de México. En la página 31, por ejemplo, están pintados, según la interpretación de Nicolás León, "el palio y Diego Gutiérrez con su nombre en una tarja: yace este sujeto sobre un rectángulo encuadrado, adornado con grecas al estilo de las que se ven en los muros de los palacios de Mitla y dentro del mismo vegeta una planta de maguey con su flor, jeroglífico popoloca de la ciudad de México".⁴⁵⁵

La fecha que lleva este cuadro es 1555.

En las páginas subsecuentes, los números 33, 34, 38, 41, 47 y 59, en relaciones referentes al periodo de 1558 a 1563, aparecen representaciones semejantes del mismo jeroglífico topográfico, es decir, un "vaso cuadrilongo ornamentado con grecas y dentro del cual vegeta una mata de maguey en plena florescencia" (N. León).

Vale recordar lo que ha escrito Walter Lehmann en nota a las páginas 152 y 153 de su *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico (Código Chimalpopoca 1849)*: "La diferencia entre Mexitin (Mecitin) y Mexica tiene un sentido histórico, porque los Mexitin pertenecen a una era chichimeca remota. El ori-

ginalmente discutido nombre de México se deriva de Méxiti. Este procede etimológicamente de *me-xictli*, 'ombligo de maguey'. El maguey agujereado, en el cual se reúne el pulque, es *me-yaualli*. A él corresponde el nombre de la diosa Mayáhuel, la fabulosa madre nutricia de los mexicanos. Si se la concibe como 'abuela' (*cilli*), entonces se explica de esta manera la tentativa de considerar a los mexitin como mecitin. Como citli también significa 'liebre', tiene también mecitin el significado de 'Liebres-maguey'."

En el mapa Quinatzin de la colección de Aubin, es el delegado de los Mexitin al tiempo de Techotlala de Tezcoco, representado jeroglíficamente por un maguey. En el código Mendoza (hoja 1), está Mexitzin igual que Ténoch representado jeroglíficamente por un maguey con un signo adicional para — *tzin*. El maguey (metl) valía claramente para expresar la idea del maguey pulquero, la cual presupone la planta agujereada.⁴⁵⁶

XXIII. MANUSCRITO BADIANO O "CODEX
BARBERINI", LATÍN 241

DE LA BIBLIOTECA DEL VATICANO; HERBARIO
AZTECA DE 1552

EL DOCUMENTO indígena mexicano de nombre *Códice Barberini* o *Badiano*, considerado con justicia como el libro de medicina más antiguo de toda América, fue descubierto en 1929 en la Biblioteca del Vaticano, por el profesor Charles Upson Clark. Se deben a Emily Walcott Enimart la traducción del original al inglés y las anotaciones presentadas en la edición de The Johns Hopkins Press, en 1940.

A la misma investigadora se deben algunas aclaraciones sobre el origen del manuscrito, cuyo encanto y asimismo gran importancia, según sus propias expresiones, residen en el hecho de que es un producto puramente mexicano y que, tan lejos como podemos ver, no muestra ninguna huella de influencia europea.⁴⁵⁷

Realmente, este carácter autóctono lo distingue de otras dos fuentes del saber médico de los aztecas, como son los informes que Sahagún recogió de expertos *tlacitl* a raíz de la conquista, y la admirable obra de Francisco Hernández sobre materia médica indígena.

A los datos del primero, aunque obtenidos del mejor origen, les hace falta el sentido profesional que es tan vivo en la obra monumental del segundo; éste, por su parte, muestra "la tendencia a proyectar en el tema la manera de ver europea" (Walcott Emmart).

El *Manuscrito Badiano*, que es un herbario y que trata, pues, de la cura farmacológica de las enfermedades, fue escrito en náhuatl por Martinus de la Cruz, un maestro de la medicina indígena, un *tlacitl*, un terapeuta, un restaurador, *tlapatiani*, un bienhechor, *tlapaleviani*, "un buen conocedor de las hierbas, piedras, árboles y raíces" como lo eran los buenos médicos indígenas, según lo que informaron a Sahagún (vol. VIII, fol. V, 118-120, ed. facsimilar).⁴⁵⁸

El autor de la traducción al latín fue Badianus, compañero de

Martinus de la Cruz, ambos estudiantes del Colegio de Santa Cruz, en Tlatilulco.

El contenido del manuscrito es de valor inestimable para el estudio de la materia médica azteca. Las plantas allí señaladas se identifican no solamente por sus nombres nahuas, sino también porque generalmente están representadas por dibujos coloridos.

La savia fermentada del maguey, el *ocitli*, se señala a veces como ingrediente de diferentes medicinas.

En la lámina 101 (página 312) se indica el pulque mezclado con cuernos de venado molidos, como un remedio contra la ptiriasis.

En la medicina, para parto reciente se usaba un brebaje al que se agregaba sal, *nochtli* (tuna) y *ocitli* (lám. 106, p. 316).

En los medicamentos para producir lactación, además de hierbas, se usaba el pulque como líquido de maceración (lám. 111).

El uso de la savia del maguey pulquero como una medicina tradicional entre las poblaciones de la meseta central mexicana, fue señalado por Clavijero al reconocer sus virtudes como "un excelente diurético y una medicina poderosa contra diarrea",⁴⁵⁹ en concordancia con las propiedades atribuidas al *metl* por Francisco Hernández.⁴⁶⁰

XXIV. DIFERENTES HISTORIAS ORIGINALES DE LOS REYNOS DE CULHUACAN Y MÉXICO Y OTRAS PROVINCIAS

MANUSCRITO MEXICANO N° 74, DE LA BIBLIOTECA NACIONAL DE PARÍS, 5ª RELACIÓN

ESTE documento mexicano pertenece al grupo muy importante de los anales escritos por autores indígenas que, después de la conquista, fueron instruidos en los monasterios y se dedicaron con afán al estudio de la historia de su pueblo, haciéndolo, según Vaillant, como una prueba de su descendencia de los grandes nobles indios y también de su derecho a los honores hispánicos.⁴⁶¹

Domingo de San Antón Muñón Chimalpáin fue descendiente de antiguos caciques, educado en la fe católica, que "se consagró a escrutar la historia antigua de los mexicanos y de otros pueblos de este reyno", estudiando los monumentos por ellos erigidos y las leyendas transmitidas por sus más viejos (Beristáin y Souza).⁴⁶² Sus escritos los compuso tanto en español como en náhuatl. Así es que su *Historia mexicana antigua que comprende los sucesos y sucesión de Reyes hasta el año 1526*, salió en español, mientras lo fueron en náhuatl, según Beristáin y Souza, las siguientes: *Crónica de México desde el año 1068 hasta el de 1597 de la era vulgar; Apuntamientos de sucesos desde 1064, hasta 1521; Relaciones originales de los Reinos de Aculhuacan, Mexico y otras Provincias desde muy remotos tiempos; Relación de la conquista de México por los Españoles.*

De acuerdo con el mismo Beristáin, los manuscritos originales pertenecían a Carlos Sigüenza y Góngora, que los prestó a Fray Agustín Betancurt, como este último declara en su *Teatro mexicano*. Las copias que hizo el caballero Boturini de varios documentos mexicanos en el Colegio de San Pedro y San Pablo de los Jesuitas de México corresponden, en realidad, a lo que legó Sigüenza a aquella institución religiosa.

En su *Catálogo del Museo Histórico Indiano*, el mismo anticuario y coleccionador milanés Boturini registró un libro de his-

toria escrito en náhuatl bajo el título: *Historia Mexicana. Manuscritos de Autores Indios*, § VIII. "Diferentes Historias Originales en lengua Náhuatl, y papel Europeo de los Reynos de Culhuacan, y Mexico, y de otras Provincias, el Autor de ellas dicho Don Domingo Chimalpáin. Empiezan desde la Gentilidad, y llegan a los años de 1591."⁴⁶³

Aunque algunos autores hayan dudado no solamente de la autenticidad de las obras atribuidas a Chimalpáin, sino que vacilaron hasta para aceptar su personalidad, como lo hizo Chavero,⁴⁶⁴ muchos otros admiten sin restricciones la existencia del autor y la legitimidad de sus obras. A este grupo se incorpora el investigador Dr. Ernst Mengin, de Copenhague, traductor y comentador de la Quinta Relación, quien sin más indagaciones considera a Chimalpáin como su autor.⁴⁶⁵

Según Boban, el documento intitulado "Diferentes historias de los reynos de Culhuacan, de México y de otras provincias", escrito en náhuatl, trata de la historia antigua de México, basándose en las pinturas y manuscritos figurativos anteriores al siglo XVI.

El trabajo se divide en ocho partes o relaciones, reunidas en un volumen *in-folio*.

Las primeras partes se ocupan de la cosmogonía según las ideas dominantes en Europa, en la época, y de hechos copiados de la Biblia, y de obras como las de Platón, Sófocles, San Agustín, Eusebio, etc. Trata luego de la geografía de Europa, África y Asia y termina con la del Nuevo Mundo. En esta relación segunda, escribe Boban, Chimalpáin da explicaciones sobre la división del tiempo entre los mexicanos, sobre el ciclo de cincuenta y dos años y la concordancia entre el calendario gregoriano y el mexicano. La parte verdaderamente histórica de la obra comienza con la Tercera Relación de título: "*Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan.*"

En la Cuarta Relación se lee como título: "*La decadencia y generación de los Reyes y Duques y Señores, naturales de Amaquemecan provincia de Chalco es el que se sigue [sic].*"

La Quinta Relación de que Boban no señala ni el título ni el contenido se halla en *Diferentes Historias Originales en lengua Náhuatl, y papel Europeo, de los Reynos de Culhuacan, y Mexico,*

y de otras Provincias, el autor de ellas dicho Don Domingo Chimalpáin. Empiezan desde la gentilidad y llegan a los años de 1591. El cuarto libro del mismo autor se compone de 32 págs., desde el folio 123 hasta el 138a, según el catálogo de Boturini en la secuencia del original de 544 páginas totales.

Ernst Mengin, que hizo la primera traducción directa del texto náhuatl de la Quinta Relación al alemán, presenta a Chimalpáin como descendiente de los reyes de *Tzaqualtitlan-Tenanco-Amaquemecan-Chalco*, nacido en la noche de 26-27, de mayo de 1579, en *Amecameca*, tomando en el bautismo el nombre de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Quauhtlehuantzin.

En la Octava Relación hay una nota reproducida por Boban en sus "Documents pour servir à l'Histoire du Mexique" (Vol. II, p. 162), y por donde se informa que Chimalpáin fue nieto de Domingo Hernández Ayopochtzin,

descendido de la generación del Viejo Totoltécatl Tzompachtli y por otro nombre Tlayótlac Teuchtli que es su apellido, Primer Rey que fue de Teotenanco, Cuíxcoc Temimilolco, y Huipan este Rey es el tronco y principio de todos los reyes, y señores é príncipes que a abido, desta generación naturales en este nuestro pueblo de Amaquemecan, en uno de los dichos dos primeros cinco señoríos.

Mengin admite que de cierto la esmerada educación que él recibió fue debida principalmente a su alto linaje, y agrega: "Fue minucioso conocedor de la historia y de la geografía de su tierra, versado en astronomía y muy familiarizado también con las condiciones en el Viejo Mundo."⁴⁶⁶

En lo que atañe a la historia del documento de Chimalpáin traducido por Mengin, es de señalarse el informe que el mismo investigador encontró en la obra del arzobispo de Yucatán, Eguiara y Eguren: *Biblioteca mexicana*, Tomus primus, Mexici 1755 fol. 471-472, donde se refiere el sinnúmero de muy bellos escritos indígenas, usualmente llamados mapas (tablas, manuscritos figurativos), que

personas supersticiosas, impulsadas por un celo incómun, pero

en gran desconocimiento de las cosas representadas en aquellas hojas, las echaran en las llamas ya antes de la conquista de México por los españoles, por miedo de que ellas estuviesen llenas tan sólo de representaciones supersticiosas, y sospechando que aquellas figuras con las cuales los libros muy cuidadosamente y según la naturaleza de las circunstancias fueron escritos, fuesen idolatrías. De ahí que se fueron tornando siempre más raros estos escritos, especialmente por el cuidado con que algunos indígenas los escondían, tanto más ellos verificaron que los mismos no se quedaban popados de destrucción, ni mismo de la parte de la iglesia católica temiendo que la misma hubiese puesto en el index los libros históricos de los aborígenes, los anales, crónicas y rasguños, como ellos lo habían tenido conocimiento por experimentados cristianos y presbíteros... De los más diversos documentos de esta especie acumuló *Carolus [de Sigüenza]*, con enorme gasto e increíble cuidado, muchos tomos, de los cuales los más preciosos tienen su origen ligado a un célebre regalo de pocos conocido de *Don Joannis de Alva (Ixtilxóchitl)*, un indígena nacido de la estirpe real de Tezcucó, quien lo heredó de sus antepasados y lo guardó de la forma la más cuidadosa y quien culto como él era, bien los conocía. Movido por las estrechas relaciones con nuestro (*Sigüenza*), quiso él tenerlo como su testamentero y lo instituyó simultáneamente como heredero de sus célebres hojas y de sus célebres libros.

En la misma obra de Eguiara y Eguren se relata cómo los escritos de propiedad de Sigüenza fueron legados, por testamento, al Colegio de la Compañía de Jesús, de San Pedro y San Pablo, en México.

"Ellos se componían de veinte y ocho tomos que su descendiente y testamentero entregó inmediatamente a los sabios padres, a igual con quatrocientos setenta otros libros escogidos, todos los cuales le habían sido legados también por su tío (D. Gabrielo Lopesio de Sigüenza):..."

En la misma relación el arzobispo señala ocho tomos (de los doce existentes) que vio en la muy bien equipada biblioteca del Colegio (*San Gregorio*), en cuyo catálogo se indicaban por el título: *Historia mexicana*; y al fin, las reliquias más preciadas de la historia de México, "las viejas obras históricas y las antiguas reli-

quias de los autores indígenas, tanto las venidas a luz, como también las reunidas de la parte de *D. Ferdinando de Alva*, el muy culto indígena de estirpe real, y de *D. Dominico Chimalpáin*, un indígena igualmente muy distinguido y culto...⁴⁶⁷

Se demuestra así el destino que tuvieron los escritos de Chimalpáin, hasta que el Caballero Lorenzo Boturini Benaduci (1735-1743) los encontró en el mismo Colegio jesuita de San Pedro y San Pablo, según Beristáin y Souza.

Su historia posterior es sencilla, resumiéndose en el traslado que acaeció por motivo del secuestro de los preciosos manuscritos del "Museo Indiano" de Boturini, para el palacio de los virreyes en México, bajo el dominio de la administración colonial. Allí los halló el matemático León y Gama, en 1784, salvándolos de una fatal destrucción por las malas condiciones de conservación ofrecidas por la bodega del palacio, donde los habían depositado.

Entre los años 1830 y 1840, estando en México, en misión científica, el francés Joseph Marius Alexis Aubin, de la Escuela Normal Superior de París, se sorprendió con la grandiosidad de la civilización indígena. Son suyas las siguientes palabras, las cuales traducen bien el entusiasmo que sintió por los tesoros de las culturas aborígenes:

Outre la prodigieuse quantité de ruines répandues sur le sol de cette vaste contrée, je trouvai réunis, dans les seules collections de sa capitale, trois à quatre mille morceaux de sculpture ancienne: idoles, statues et bustes de divinités, figures d'animaux, urnes, vases et utensiles divers. Plusieurs de ces pièces, comparables pour l'exécution à tout ce que le moyen âge avait produit de plus parfait en Europe, contrariaient à l'opinion généralement admise de l'état stationnaire de l'art indigène, tandis qu'une foule de documents inédits, appartenant à ces collections ou à différents particuliers, paraissaient devoir changer entièrement nos idées sur l'histoire et la géographie du Mexique.

Des circonstances malheureuses m'ayant privé de mes instruments d'observation, et ne pouvant plus atteindre complètement le but principal de mon voyage, je cherchai à me dédommager par un étude plus approfondie des monuments placés sous mes yeux. Je puis acquérir une partie des manuscrits et des peintures provenant de la succession des fils du célèbre astronome améri-

cain Gama, si bien apprécié par M. le Baron de Humboldt. Plus tard, un grand nombre de chroniques en nahuatl, ou mexicain, écrites par les premiers indigènes initiés à l'usage de nos lettres, étant devenues ma propriété, je me décidai à apprendre cette langue, sans laquelle il est impossible de faire un pas dans ce genre de recherches.⁴⁶⁸

Por esta declaración de Aubin se conoce otro detalle importante de la historia de los escritos de Chimalpáin, los cuales fueron llevados a París por Aubin, quien muchos años más tarde, forzado por condiciones adversas de fortuna, los enajenó a M. E. Goupil. A la muerte de éste los regaló su viuda a la Biblioteca Nacional de París, donde hasta hoy se encuentra con este registro:

74. Différentes histoires originales des royaumes de Colhuacan, de Mexico et d'autres provinces, depuis les premiers temps de la Gentilité jusqu'en 1591, par Don Domingo de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhhtlehuanitzin. Manuscrit sur papier européen; 272 feuillets in-fol., en langue nahuatl (Atlas, pl. 76). Haut. 0^m31; larg. 0^m21. Catalogue impr., t. II, pp. 160-168.⁴⁶⁹

La Quinta Relación, en que nos ocupamos en este estudio, se compone de siete capítulos ordenados así, según la traducción de Ernst Mengin, directamente del náhuatl al alemán:

1. La inmigración y establecimiento de los *Totollimpaneca*, *Amaqemeque* y los *Tzaqualtitlan-Tenanca* bajo sus héroes *Atonaltzin* y *Quhuitzatzin*.
2. La inmigración y establecimiento de los *Tequanipantlaca* bajo su héroe *Tziuhltacauhqui Yáopol Tzonpahua*.
3. La historia de los *Tequanipantlaca* antes de su inmigración y establecimiento.
4. La derrota de los *Mexica* en *Acocolco* y sacrificio de su soberano *Huehue Huitzilihuitl* en *Colhuacan*.
5. La genealogía de los señorios de *Quahuitzatzin* y de *Tliltcatzin*.
6. La inmigración y establecimiento de los *Poyauhteca* bajo *Tlotli Teuhctli*.
7. La Guerra Florida.

En el capítulo primero de esta "Quinta Relación" —el que trata de la legendaria historia de los *Totollimpaneca* y de los *Tzaqualtitlan-Tenanca*, bajo la dirección de sus héroes tribales *Atonaltzin* y *Quahuitzatzin*, con la fundación del señorío de *Tzaqualtitlan-Tenanca*— vamos a encontrar el pulque directamente conectado a una importante ceremonia religiosa, como una bebida sacrificial.

El contenido de este manuscrito de Chimalpáin es una mezcla admirable de historia y mito, que bien merece ser reproducida en esta oportunidad, según la traducción del original náhuatl al alemán hecha por Ernst Mengin.

Así relatan los anales de los *totollimpaneca* y de *Tzaqualtitlan* (MS. Mex. 74, página 123):

1. Y aun otros viejos, nobles descendientes, así lo informan ellos, así lo registran, así lo representan en sus pinturas, se han de ir, entonces, como dicen, a *Quauhndhuac* y *Michhuacan*. Aun no habían ganado la tierra, como se dice, por las penitencias, aun no habían sus dos jefes, que se llamaban *Atonaltzin* y *Quahuitzatzin*, levantando cada cual sus límites. Así relatan, se llamaron los viejos, como dicen.
2. Después regresó *Atonaltzin* aun una vez hasta acá. Inmediatamente después de su regreso, como dicen, mal se pasó un día, entonces ganan [ganaron] ellos, por ejercicios de penitencia, la señalada tierra de los árboles [la selva], la estepa, la montaña, las cañadas, todo lo que arriba se mencionó. Cuando ellos se habían ganado la tierra por las penitencias, cada cual levantó sus límites; desde entonces establecieron ellos los límites, los llamados señores, *tlatoque*.
3. Como se pasó con esta historia narrada, si el mismo *Atonaltzin* por primero haya hecho (los límites), antes que estuviese a punto de partir, o si acaso él y *Quahuitzatzin*, ambos juntos se ganaron la tierra, por penitencia, y cada uno se levantó sus límites, o si ambos juntos aun no habían levantado los límites, sino que él (*Quahuitzatzin*) solo, en todo caso así lo es que él, *Atonaltzin*, se irá * en el año llamado *11 Calli*.
4. También se confirma de manera absoluta lo que arriba se ha dicho que él mismo (*Quahuitzatzin*) había levantado sus lí-

* Estos cambios de tiempo en los verbos son muy frecuentes en el texto de Chimalpáin. En la traducción de Ernst Mengin se lee: *jedenfalls ist es so, dass er, Atonaltzin, in dem genannten Jahre u Haus gehen wird.*

mites, antes que *Atonaltzin*, el príncipe de los *Chichimeca*, estaba para irse para *Quauhndhuac*. Sólo después se regresó a *Totetotolco*, para allá establecerse.

5. También es exactamente así que primero llegaron los *Chichimeca*. En seguida vinieron sólo dos turbas más y tomaron posesión de la tierra. La primera horda fue de los que se llamaban *Totollimpaneca Amaquemecue*, como ya se señaló arriba. Solamente de allí se marcharon, vinieron de *Chicomóztoc*, del "Lugar del Origen", "donde están los mezquites",* de *Tzotzompa*.
6. La segunda horda que aquí llegó fueron ellos, los *Tzaqualtitlan-Tenanca*. Y ellos, los *Tequanipantlaca*, llegaron por último, llegaron aquí en gran número. Se detuvieron un año y la refrescaron [la tierra]. Así ellos aparecieron, llegaron en este año.
7. Entonces encuentra un fin su entrada con la llegada de los *Tzaqualtitlan-Tenanca*.
8. Y en el fin de este año llegaron a *Popotlan* cerca de *Tlacopan*, los Mexica-Chichimeca y ahí permanecieron, después que llegaron y se habían diseminado. El que los dirigía era uno llamado *Tozcuecuetli*. Con eso se termina el año *11 Calli*, el año 1269.
9. Año *12 Tochtli*, 1270. En éste se detuvieron un año. Entonces se extendió el susodicho *Quahuitzatzin* a *Texcalco ome máçac*. Él está [estaba] allí vigilante, mientras pensaba en adquirir tierra por ejercicios de penitencia. Así lo relatan los viejos.
10. Año *13 Acatl*, 1271. En éste demoró *Quahuitzatzin* dos años en *Texcalco ome máçac*. En éste está él vigilante por todas partes en su tierra adquirida por penitencia. Allí pensó él en ganar tierra por penitencia, en compañía de *Huehue Ytzquauhtzin*.
11. Año *1 Técpatl*, año 1272. Entonces se quedó *Quahuitzatzin*, como ya se mencionó, dos años en *Texcalco ome máçac*. Desde entonces, ellos pensaron en ganar tierra allí por penitencia y allí mismo estaban juntos.

* Mengin tradujo *mizquitl* por *Schirmakazien*, pero no encontramos razón para ello. La palabra *mezquite* ya hace mucho se introdujo en el idioma castellano como un aztecismo muy adecuado a la designación de aquella útil leguminosa: *Prosopis dulcis* H. B.

12. Mientras ellos permanecen tres años en el mencionado *Texcalco ome mácac*, así se está vigilando en este año *1 Técpatl*.
13. Y luego él vio y observó allí una cosa [notable]. Frecuentemente había él observado aquí, en esta región, en *Axalpan* en *Tzaqualtzintitlan*, a la salida del sol, que se levanta[ba] una niebla, semejante a una fumarada. Ya muy temprano en la mañana se levanta una especie de nube candente, como una masa de niebla en medio de la selva, entre los árboles. *Quahuitzatzin* la veía diariamente. Él pensaba que allí quizá alguien encendiese un fuego, o que una serpiente yaciese allí en *Axalpan*.
14. Por esto él baja para verlo. Cuando llega, ve una pirámide tolteca del lado donde se halla una colina, detrás de la cual una agua, una agua que está llena de tules.* Aquella es el agua humeante, en cuya ribera se encuentra el *mallinalli*.
15. Quizás es ahí en *Axalpan*, donde yace estirada la serpiente muy gruesa, llamada *Chiconcóhuatl*, Siete-Serpiente.** Ella trae, como marca, siete rayas coloradas trazadas sobre sus espaldas. Diariamente veía *Quahuitzatzin*, el príncipe de *Tlayllótlac*, el Chichimeca, que se forma[ba] una especie de niebla, acaso luego que se alzaba el aliento de la serpiente. Y allá se hallaba el mencionado *mallinalli**** blanco.
16. Y luego que él, el gran señor *Quahuitzatzin*, había visto el mencionado *mallinalli*, lo sacó y entonces vio la serpiente enrollada, distinguiendo sobre ella las siete rayas con las cuales está pintada en las espaldas. En aquella ocasión, él colocó el *mallinalli* sobre ella y le dio por esto el nombre de *Tlahtomacácac Tzaqualtitlan Tenanco* y además *Tlahtocámac Chiconcóhuac*, a causa de la serpiente que era guardián en este lugar.
17. Y allí, donde él la vio, se encontraba una agua con el nombre *Quáhuatl*. Su divinidad se llamaba *Nauhyo teuctli*,† porque

* Creemos que en el caso la traducción exacta es "tule" y no "junco", *Birse*, en alemán, como tradujo Mengin *ytzotli* del texto náhuatl. El tule, *Cyperus flavicomus* Mich., vegeta en los lugares anegados. Es la misma espadaña.

** Mengin hace recordar el nombre de la diosa del maíz, *Chicome cóuatl*, "Siete Serpiente", en el dominio mexicano estricto.

*** Mengin tradujo *malinalli* por *Drehgras*, derivado de *malina-nitla* "torcer cordel encima del muslo" (Molina). Sin embargo, preferimos conservar la propia palabra *malinalli*, que, como hemos visto, tiene un significado muy importante en la cultura de los nahuas.

† Según Mengin: "El-Señor-de-las-Direcciones-del-Cielo", nn dios del fuego.

- él fue su portador permanente. En seguida dijo el chichimeca *Quahuitzatzin*, el príncipe de *Tlayllótlac*: "Es aquí donde mi dios *Nauhyo teuctli* se debe levantar."
18. Luego puso en el suelo su atado [ídolo del dios]. Después que él lo había puesto en el suelo, ejecutó él propio el sacrificio de sangre, ofrenda su sangre, expía su culpa, le presenta su oblación [le] ofrece como sacrificio el *huitztlí** [el pulque nuevo], y el tabaco de fumar, allí él expía su culpa.**
 19. En seguida hace los arreglos, erige un asiento de piedra, un altar [para el ídolo]. Después que él lo había levantado, sube una vez más a *Amaqueme*. Después regresó otra vez para establecerse en *Texcalco ome mácac*. Allá él se quedó.
 20. Pero, para allá, hacia *Tolteca Tzaqualtitlan Chiconcóhuac* se fue para erigir a su dios *Nauhyo teuctli*. Siguió siempre para allá, se dirigió permanentemente para allá hacia *Chiconcóhuac*. Allá hizo penitencia, ofreció su sangre como sacrificio. Ningún otro lugar, como en *Amaqueme*, en el alto, existía.
 21. Desde entonces tuvo aquí principio *Tolteca Tzaqualtitlan Tenanco*. Luego esto sucedió, en seguida él construyó la colonia. Él, que adquirió la tierra por penitencia, el chichimeca, el señor *Quahuitzatzin*, el príncipe de *Tlayllótlac*.
 22. Y luego después, llegaron los *Chichimeca*, los *Totollimpaneca*. Y llegó también el chichimeca *Quahuitzatzin*. Pero él, el *Tzaqualtzintli* se hizo desde entonces célebre en *Tzaqualtitlan Tenanco*.
 23. A causa de las siete rayas coloradas que la serpiente traía en el dorso, se le dio [a la colonia de *Tzaqualtitlan Tenanco*] el nombre de *Chiconcóhuac*. En lo que toca a este tercer nombre de la colonia, nadie lo llamaba así [en realidad] ella llevaba solamente el nombre de *Tzaqualtitlan-Tenanco*.
 24. Es así como el señor *Quahuitzatzin*, el príncipe de *Tlayllótlac* apareció; lo mismo la historia de su llegada, para elucidar su apareamiento, cuando él llegó a *Amaquemecan*.

* Conforme lo hemos señalado anteriormente, se designaba al pulque nuevo, es decir, la savia de magney todavía en fermentación activa, por *uitztlí*, "el picante", por la sensación gustativa producida por el dióxido de carbono emitido.

** En el texto náhuatl original se lee:

18. *Niman oncan ye quitlalia yn iquimil itlaquimilol
yn oc ontllalli niman tspan ye migo ye
moxtlahua ye tlamana yn quima huitztlí
yhuan yn yetl yn on moxtlauh.*

25. En este susodicho año *1 Técpatl*, se dirigieron también los mexica de allá de *Cantitlan*, para la vecindad de *Chapoltépec*. Aun otros viejos mexica, así se relata, así se pinta [en los manuscritos] se marchan en este año *1 Técpatl*. *Tozcuecuxtili* fue conductor de los mexica durante 40 años.
26. Precisamente ahí, en este año, se sentó como señor *Huehue Huitzilhuilitl*. Bajo su gobierno por primera vez que los *mexica-chichimeca* se van y se diseminan. De ahí entonces ellos peregrinaron incesantemente. Con esto se termina el año *1 Técpatl*, 1272.⁴⁷⁰

En este inestimable documento se pone de manifiesto que el pulque se usaba como un líquido sacrificial, tanpreciado como la sangre humana. El héroe conquistador chichimeca, contemporáneo de *Atonaltzin*, de nombre *Quahuitatzin*, príncipe de *Tlayllótlac*, le consagró el pulque a su dios *Nauhyo teuctli*, "Señor-de-las-Cuatro-Direcciones-del-Cielo", en un lugar donde era guardián una serpiente de siete rayas coloradas, un lugar en la región de Axalpan, en *Tzaqualtzintitlan*, cerca de una agua de nombre *Quáhuatl*, donde había tules y mucha hierba *malinalli*. El *uitzli*, el pulque nuevo, fermentante, fue ofrecido en oblación al susodicho dios *Nauhyo teuctli*, en el año *1 Técpatl*, 1272 d. c.

Esto está conforme con lo que averiguó Sahagún sobre el día de *Huitzilopochtli* —el día de los hacedores de pulque, justamente la fecha *1 Técpatl*— al narrar "que cuando este *1 Técpatl* regía el día, entonces era el tiempo de llevar oblación a *Huitzilopochtli*, en cuyo dominio él se quedaba, de la misma manera a *Camaxtle*, el dios de los *Huexotzinca*".

Se describe la manera de reverenciar al dios llevándole a su imagen "todo lo que le pertenecía, todo lo deponían ante él" (las piezas de vestido), y además, aunque por corto tiempo, exponían las ofrendas de alimentos, con las indispensables penitencias de los sacerdotes en la mortificación. En el templo de *Huitzilopochtli* se propagaba tanto el olor de miel como el aroma agradable y el buen sabor. Se quemaba el tabaco aromático, en un manojo colgado por el sahumador frente al ídolo, hasta que "el humo se alzaba, acumulándose como niebla, extendiéndose como niebla, así él se manifestaba". Y, finalmente,

1 Técpatl que los hacedores de pulque lo aguardaban con anhelo, como el plazo en que cortaban [agujereaban] sus magueyes, de este modo ellos lo esperaban con ansiedad, para que sus magueyes manasen abundantemente, para que fuesen productivos. Y cuando ellos hacían sacrificio en el templo de *Huitzilopochtli*, le ofrecían su pulque, su tlachique nuevo, que llamaban *Uitzli* [*yn yancuican tlachictli, yn moteneua uitzli*].⁴⁷¹

Era este mismo *uitzli* el que se ofrecía a *Izquitécatl*, "El-Soberano-de-los-Conejos", en las fiestas que acaecían en la serie de los días bajo la regencia de *2 Tochili*, según este otro valioso informe del documento de Sahagún:

Donde entonces el *uitzli* se formaba, cuando alguien quebraba un [maguey] nuevo, entonces, se derramaba primero el tlachique. Se llamaba, por consiguiente, a esto, "derramar" y se ofrecía el derrame a *Izquitécatl*, se le derramaba en su honor.

Pero no solamente al tiempo de este [signo] se derramaba, sino siempre, como un regalo para él en el templo.⁴⁷²

Se define, pues, muy claramente, la posición del *uitzli* en el ritual azteca, como un líquido propiciatorio, sustituto del agua y de la sangre en las ceremonias religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

1. Sánchez-Marroquín, A., "Nuevos datos acerca de la microbiología del pulque", en *Memorias y Rev. de la Acad. Nac. de Ciencias*. México (56) 505. 1949.
2. Clavijero, Francisco Saverio, *The History of Mexico*, Book VII, Sec. Ed. London, 435. 1807.
3. Reclus, Elisée, *Nouvelle Geographie Universelle*, Paris, XVII. 283-284.
4. Cuyanito, *El pasado y el presente aborígenes*. Buenos Aires, 123, 124. 1939.
5. Jaramillo, Roberto A., *Monografías botánicas*, Univ. de Medellín, Colombia (34, 35), 305. 1939.
6. Guevara, Tomás, *Historia de Chile*, t. II, 189, 311. 1929.
7. Clavijero, F. S., *loc. cit.*
8. Robelo, Cecilio A., *Diccionario de aztequismos*, Ed. Fuente Cultural. México, 451, 452.
9. —, *op. cit.*, 453, 454.
10. Palmer, Philip Motley, *Der Einfluss der neuen Welt auf deutschen Wortschatz (1492-1800)*, 101. 1933.
11. Von Martius, C. F. Ph., *Natureza, Doenças, Medicina e Remedios-dos Índios Brasileiros* (Trad.) Brasiliana, 252. 1844.
12. Jaramillo, Rob. A., *La cabuya*, Univ. Antioq., Colombia (34, 35), 301. 1939.
13. *Historia de México*, escrita por su esclarecido conquistador, Hernán Cortés. Notas de F. Antonio Lorenzana, 149. 1829.
14. Lehmann, Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart und Berlin, 108, 1938.
15. Francisci, Hernandi, *De Historia Plantarum Novæ Hispaniæ*, Liber VII, 251-258. MDCCLXXX.
16. Martín del Campo, Rafael, "El pulque en el México precortesiano", en *An. Inst. Biología*. México, t. IX (1, 2), 7, 8. 1938.
17. —, *loc. cit.*
18. Conzatti, Casiano, *Flora taxonómica mexicana*, México, t. II, 94, 102-109. 1947.
19. Hernandi, F., *op. cit.*, 251.
20. Clavijero, F. S., *op. cit.* (1): 123.
21. Dolley, Charles S., "Notes on maguey sap and aguamiel, a therapeutic agent of high value", en *Therapeutic Gazette*, marzo 12, 1911.
22. Bousingault, J., "Memoire sur la composition du Pulque, boisson fermentée, préparée avec la sève du maguey (*Agave americana*).", *Arch. de la Com. Scientif. du Mexique*, Paris, Impr. Imp. (I): 208-24, *apud* Dolley.
23. Dolley, *op. cit.*, 8.
24. Lobato, J. G., *Estudio químico industrial de los varios productos del maguey mexicano y análisis químico del aguamiel y del pulque*. Tip. de la Sría. Fom. México, 1884.
25. Sánchez-Marroquín, A., *op. cit.*, 505, 506.
26. Río de la Loza, L., "Apuntes sobre algunos productos del maguey", en *Bol. Soc. Geog. y Estad.*, México, X: 531-539. 1864.

27. Barragán, J., "El Cryptococcus del pulque", en *La Naturaleza*, 1ª serie, 1: 228-233. 1870.
28. Ruiz Oronoz, Manuel, "Contribución al conocimiento de las levaduras del aguamiel y del pulque. I. *Saccharomyces carbajali*", en *An. Inst. Biol.*, IX: 49-80. 1938.
29. Gaviño, A., "Estudio higiénico-bacteriológico del pulque", en *Rev. quim. Anat. Pat. y Clín. Méd. Quir.*, México, I: 246-251. 1896.
30. —, "Microorganismos del pulque", en *Bol. Inst. Pat.*, I: 14-44. 1901.
31. Carbajal, A. J., *Estudio sobre el pulque considerado principalmente desde el punto de vista zimotécnico*. Of. Tip. Secr. Fom., México. 1901.
32. —, "La fermentación racional del pulque", en *Rev. Soc. A. Alzate*. XXXII: 219-266. 1901.
33. Guilliermond, A., "Levaduras del pulque", en *Bol. Dir. Est. Biol.*, México, II: 22, 28. 1917.
34. Lindner, Paul, "Mejoras para el empleo del Aguamiel", en *Rev. Mex. Biol.* VI: 224, 225. 1926.
35. —, "Resultados biológicos de un viaje de estudios a Méjico", en *Rev. Invest. y Bioq.*, Madrid, 98. 1932.
36. *Bergey's Manual of Determination Bacteriology*, 6, Ed. 106. 1948.
37. Lindner, Paul, *loc. cit.*
38. Clavijero, F. S., *op. cit.*, 123.
39. Maurizio, A., *Geschichte der gegorenen Getränke*, Verl. Paul Parey, Berlin, 100. 1933.
40. Kluyver, A. J. and W. J. Hoppenbrowers, "Ein merkwürdiges Gärungsbakterium Lindner's *Termobacterium mobile*", en *Archiv. Mikrobiol.*, II: 245-260. 1931.
41. Lindner, Paul, "Mikroskopische und biologische Betriebskontrolle in den Gärungsgewerben", 6 *Aufl.* Berlin, 587-593.
42. Kluyver, A. J., *The Chemical Activities of Microorganisms*, Univ. of London Press, 37. 1931.
43. Béla Tankó, "Über die Bildung von Acetoin durch *T. mobile* Ld.", en *Bioch. Zeitschr.*, CCXLVII (4-6): 482-495. 1932.
44. Schreder, K., R. Brunner und R. Hampe, "Ps. Lindneri Kl. (*T. mobile* Ld.) Seine aerobe und anaer. Gärung mit besonderer Berücksichtigung seiner Alkohol Bildung", en *Wochenschr. f. Brauerei*, L (6): 443-448. 1933.
45. —, "Ps. Lindneri (*T. mobile* Ld.). 2. Seine aerobe und anaer.", en *Gärung usw.* L (30): 233-237; (31): 243, 244. 1933.
46. Forssman, S., "Bakterielle Bildung von 1-(+) Amylalkohol", en *Bioch. Zeitschr.*, CCLXIV (1-3): 228-250. 1933.
47. —, "Über das Enzymsystem des *T. mobile* (Ps. Lindneri)", en *Bioch. Zeitschr.*, CCLXIV (1-3), 231-236. 1933.
48. Schreder K., R. Brunner und R. Hampe, "Die anaerobe und aerobe Gärung von Ps. Lindneri Kl. in Glucosehaltiger anorganischen Nährlösung", en *Bioch. Zeitschr.*, CCLXXIII (4): 223. 1934.
49. —, "Ps. Lindneri Kl. III. Metabolic balance of aerobe and anaerobe ferm. in inorg. nutrient media", en *Wochenschr. f. Brauerei*. LI: 244-249. 1934.
50. Cahill, W. M., "Phytochemical reduction with *T. mobile* (Ps. Lindneri)", en *Fermentforschung* XV: 134. 1936.

51. Morton Gómez, M., *Aprovechamiento industrial del maguey* [Tesis]. Fac. Nac. Cienc. Quím., México. 1925.
52. Zozaya J., Mencionado por Nieto Roaro, México, 1928; *apud* Carlos del Río Estrada, "Microbiología del pulque", en *Ciencia* (4-5): 122, México. 1947.
53. Tagle Feruández, *Estudio de las vitaminas y de la fermentación viscosa del pulque* [Tesis]. Fac. Cienc. Quím., México. 1931.
54. Sánchez Martínez, D., *Contribución al estudio bacteriológico de la flora anaeróbica del pulque* [Tesis]. Fac. Cienc. Quím., México. 1932.
55. Varela, G., "Contribución al estudio de la bacteriología del pulque", en *Bol. Inst. Hig.*, 2ª ép., I: 144-146. México. 1932.
56. Ruiz Oronoz, M., "Nota acerca de la microbiología del aguamiel y del pulque", en *An. Inst. Biol.* VII: 251-258, México. 1936.
57. —, "Contribución al conocimiento de las levaduras del aguamiel y del pulque. I. *Saccharomyces carabajali*", en *An. Inst. Biol.*, IX: 49-80. México. 1938.
58. —, "Contribución al conocimiento de las levaduras del aguamiel y del pulque. II. *Picchia barragauii*", en *An. Inst. Biol.*, X: 191-219. México. 1939.
59. —, "Contribución al conocimiento de las levaduras del aguamiel y del pulque. III. *Torulopsis hydromelitis*", en *An. Inst. Biol.*, XI: 539-554. México. 1940.
60. —, "Contribución al conocimiento de las levaduras del aguamiel y del pulque. IV. *Torulopsis aquamelis*", en *An. Inst. Biol.*, XII: 49-68. México. 1941.
61. —, "Contribución al conocimiento de las levaduras del aguamiel y del pulque. V. *Torulopsis incarnata*", en *An. Inst. Biol.* XIII: 1-21. México. 1942.
62. Nieto Roaro, D. y M. Maecke, "Contribución al estudio bacteriológico del aguamiel y del pulque. I. *Lactobacillus patonii*", en *An. Inst. Biol.*, IX: 25-48. México. 1938.
63. —, "Contribución al estudio bacteriológico del aguamiel y del pulque. II. *Leuconostoc viscosum*", en *An. Inst. Biol.*, XI: 1-34. México. 1940.
64. Madinaveitia, A. y F. Orozco, D., "Contribución a la bioquímica del Agave", en *An. Inst. Biol.*, XI: 373-382. México. 1940.
65. —, "Estudio químico del agave", en *Eight. Am. Scient. Cong. Proc.*, VII: 177-184. 1942.
66. Sánchez-Marroquín, A. y C. Wild, "Estudios sobre la microbiología del pulque", en *Ciencia*, VII: (7-8): 207-214.
67. Sánchez-Marroquín, A., "Nuevos datos acerca de la microbiología del pulque", en *Mem. y Rev. de Acad. Nac. Cien.* (4): 509. México. 1949.
68. Arciniega Alcántara, Luis, *Obtención de un jarabe de alta viscosidad con cepas de Leuconostoc* [Tesis]. Esc. Nac. Biol. México. 1949.
69. Massieu, Guillermo H., Jesús Guzmán, René O. Cravioto y José Calvo, "Determination of some essential amino acids in several uncooked Mexican foodstuffs" (Inst. de Salubridad y Enferm. Tropicales, Dep. de Nutriología). *The Journal of Nutrition*, Vol. 38, 297. 1948.
70. Del Río Estrada, Carlos, A. Sánchez-Marroquín y Celsa Celis, "Estudios sobre la microbiología del pulque. V. Algunos aspectos metabólicos de *S. Carabajali*", en *An. Inst. Biol.* Vol. Conmemorativo del XX Aniversario. 1949.

71. Del Río Estrada, C., "Microbiología del pulque", en *Ciencia* (4-5): 121-125. México. 1947.
72. Sánchez-Marroquín, A., "Nuevos datos acerca de la microbiología del pulque", *op. cit.*
73. —, "Estudios sobre la microbiología del pulque. II. Utilización del *Lactobacillus* sp. en la fermentación láctica del aguamiel hidrolizada", en *An. Esc. Nac. Cienc. Biol.*, V (1-2): 13-18. México. 1948.
74. Sánchez-Marroquín, A., "Estudios sobre la microbiología del pulque. IV. Comportamiento serológico de las dextranas de *Leuconostoc*", en *An. Esc. Nac. Cienc. Biol.*, V (1-2): 29-37. México. 1948.
75. Larios Carmona, Carlos, *Contribución a la taxonomía de algunos lactobacillus de aplicación industrial* [Tesis]. Esc. Nac. Cienc. Biol., México. 1950.
76. Mac Gregor Loaeza, F., *Fermentación alcohólica con saccharomyces carabajali* [Tesis]. Esc. Nac. Cienc. Biol. México. 1950.
77. Reuè O. Cravioto, Guillermo Massieu H., Jesús Guzmán G. y José Calvo de la Torre, "Composición de alimentos mexicanos" (Inst. Nac. de Nutriología), en *Ciencia*, XI (5-6), 153. México. 1951.
78. Berger García, Carlos, "Estudios sobre microbiología del pulque. X. Un aspecto del metabolismo de *Lactobacillus* sp.", en *Ciencia*, XII (1-2), 23. México. 1952.
79. Monroy, Esperanza, *Contribución al estudio de las bacterias Gram negativas que viven en el aguamiel y pulque* [Tesis]. U.N.A.M., México. 1951.
80. Gonçalves de Lima, Oswaldo, C. Larios Carmona y Edmundo Azcárate Salcedo, "Aislamiento y estudio de nuevas cepas de *Pseudomonas lindneri* Kl et Hoppenbr. en aguamiel de la meseta central mexicana", en *Ciencia*, XI (10-12): 273-277. México. 1952.
81. Lindner, Paul, *Forschungen und Fortschritte*, Jg. 9, 65. 1933.
82. Ruiz Oronoz, M., "Nota acerca de la microbiología del aguamiel y del pulque", en *An. Inst. Biol.*, VII: 251-258. México. 1936.
83. G. Massieu H., O. Aguirre M., y R. O. Cravioto, "Nota sobre la actividad de la vitamina B₁₂ en el pulque", en *Ciencia*, VII (1-4), 45-48. México. 1953.
84. Gonçalves de Lima, O., C. Larios y E. Azcárate, Aislamiento y estudio de nuevas cepas de *Pseudomonas lindneri* Kl., en aguamiel de la Meseta Central Mexicana. *Ciencia*, X: 10-12, 273-277. 1951.
85. Gonçalves de Lima, O., *El maguey y el pulque en los Códigos Mexicanos*. Fondo de Cultura Económica, 17-19. 1956.
86. Lindner, P., La importancia práctica y científica del estudio del pulque. *Rev. Mex. Biol.*, VI: 221-224, 1926.
87. Lindner, P., Gaerungssphinx und Koboold Alkohol. Neue Erkenntnisse über Gaerung, Atmung und Stoffwechsel. *Wochenschr. f. Brauerei*, XI (12): 2 (Sonderdr.), 1928.
88. Kluyver, A. J. and W. J. Hoppenbrouwers, Ein merkwürdiges Gaerungsbakterium. Lindner's *Termobacterium mobile*. *Archiv. Mikrobiol.*, II: 245-260, 1931.
89. Schreder, K., R. Brunner und R. Hampe, *Pseudomonas lindneri* Kl. (*T. mobile* Ld.). Seine aerobe und anaerobe Gärung mit besonderer Berücksichtigung seiner Alkoholbildung. *Wochenschr. f. Brauerei*, L (6): 43-48.

90. Gibbs, M. y R. D. de Moss, Ethanol formation in *Pseudomonas lindneri*, *Arch. Biochem. & Biophys.*, 34: 478-479, 1951.
91. Gibbs, M. y R. D. de Moss, Anaerobic Dissimilation of C14 labeled Glucose and fructose by *Pseudomonas lindneri*. *J. Biol. Chem.*, 207: 689-694, 1954.
92. De Moss, R. D. y Gibbs, M., Mechanisms of Ethanol Formation by *Pseudomonas lindneri*. *Bacteriol. Proc.*, 146: 1952.
93. Metchnikoff, *The Prolongation of Life*, Heinemann, Londres, 1907.
94. Kolkwitz, *apud* Maurizio, A., "Geschichte der gegorenen Getränke" *Verl. Paul Parey*, Berlín, 99. 1933.
95. Roclofsen, P. A., De Alkohol-Bakterie in Arensap, *Natuurwetenschappelijk Tijdschrift voor Nederlandsch Indië*, 101 (9): 274. 1941.
96. Giesberger, G., Ph. D. Thesis — University of Delft (1936), *apud* Veldkamp, H., "Methods in Microbiology" III a, *Acad. Press, Londres*, 353. 1970.
97. Gonçalves de Lima, O., y Larios Carmona, C., Aislamiento y propiedades antagonistas de *Pseudomonas lindneri*, U.N.A.M., *Congreso Científico Mexicano*, Sección Bot. 1951.
98. Gonçalves de Lima O., Larios Carmona, C. y Azcárate Salcedo, E., Aislamiento y estudio de nuevas cepas de *Pseudomonas lindneri*, Kluuyver et Hoppenbrouwers, en aguamiel de la Meseta Central Mexicana, *Ciencia*, XI (10-12): 273-277. 1952.
99. Gonçalves de Lima, O., *El maguey y el pulque en los Códices Mexicanos*. Fondo de Cultura Económica. México 17-19. 1956.
100. Gonçalves de Lima, O., Schumacher, Ingrid Elke, Araújo, Janete Magali de. Novas observações sobre a ação antagonista de *Zymomonas mobilis* (Lindner) (1928) Kluuyver e Van Niel (1936), *Rev. Inst. Antibiot. Recife*, 8 (1/2): 19-48. 1968.
101. Gomes, Aristides de Paula, Observações sobre a utilização de *Zymomonas mobilis* (Lindner) Kluuyver et Van Niel, 1936. *Termobacterium mobile* Lindner 1928, *Pseudomonas Lindneri* Kluuyver & Hoppenbrouwers 1931 na terapêutica humana, *Rev. Inst. Antibiot. Recife* 2 (1/2): 77-81. Dez. 1959.
102. Wanick, Martha Carneiro, Cura de vaginites de etiologia variada pelo emprego de cultura de *Zymomonas mobilis* (Lindner), *Rev. Inst. Antibiot. Recife* 10 (1/2): 47-50. Dez. 1970.
103. Hernán Cortés, *Historia de Méjico*. Notas de Francisco Antonio Lorenzana (ed. revisada), Nueva York, impta. Vonderpool y Cole, 149. 1828.
104. Martín del Campo, *op. cit.*, 7.
105. Morton, M., *Aprovechamiento industrial del maguey* [Tesis]. Fac. Cien. Quím., 14, 15. México. 1925.
106. Ruiz Oronoz, M.: D. Nieto Roaro e Ignacio Larios R., *Botánica*, Ed. Porrúa, México. 602, 603. 1950.
107. Prescott, W., *Historia de la conquista de México* (trad. esp.), Ed. Ignacio Cumplido, 1: 97, 98. México. 1884.
108. Teja Zabre, Alfonso, *Historia de México*, Imp. Sec. Rel. Ext., México. 83. 1935.
109. Vaillaut, George C., *La civilización azteca*, Fondo de Cultura Económica, 70. 1944.
110. Toro, Alfonso, *Compendio de Historia de México*, 87. México. 1926.

111. Robelo, Cecilio, *op. cit.*, 451.
112. Martín del Campo, *op. cit.*, 13.
113. Le Cointe, Paul, *O Estado do Pará, a Terra a Agua e o Ar*, 1944. 89, 90.
114. Cezar de Faria, Julio, *Columbia Excelsa. Amazonas e Pará*, São Paulo. 234.
115. Le Cointe, Paul, *A Amazônia brasileira*, Belém, Vol. III, 1934. 122.
116. —, *op. cit.*, Ed. 1922. Vol. I, 521-522.
117. Krause, Fritz, "Nos Sertões do Brasil", en *Rev. do Arq. Municipal*, LXIII. Prefeitura do Mun. de São Paulo, 1941. 87-88.
118. São José, D. Fr. João de, "Viagem e Visita ao Sertão em o Bispado de Gram-Pará em 1762 e 1763", en *Rev. Trim. Hist. e Geog.*, t. IX, 2ª ed., 1er. trim., 1847. 190.
119. Keller, F. y Crevaux, J., *Exploraciones del Amazonas*, Part. 29. 128-129.
120. Sahagún, Bibl. Laurenziana, Lib. X, *Mexica, anoço Mexiti*.
121. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Ed. Mexicanas, México. 269, 270. 1950.
122. Bartolache, José Ignacio, "Uso i Abuso del Pulque para cura e historia de esta bebida i de la planta que la produce", en *Mercurio Volante*, México. 62, 63. 1772.
123. Cappeler, Carl, *Sanskrit-Wörterburch nach den petersburger Wörterbüchern bearbeitet*, Vrlg. Karl J. Trübner, Strassburg. 1887.
124. Lanman, Charles Rockwell, *A Sanskrit Reader*, Harvard Univ. Press, Mass. 1940.
125. Perry, Edward Delavant, *A Sanskrit Primer*, Columbia Univ. Press, 1936.
126. Segura, José C., *El maguey*, México. 80-87. 1891.
127. —, *op. cit.*, 28.
128. Lindner, Paul, *Mikrosp. und biol. Betriebskont.*, usw. 582.
129. Morton, M., *op. cit.*, 49.
130. Clavijero, *op. cit.*, lib. VII. 435.
131. Arnold, J. P., *Origin and History of Beer and Brewing*, Chicago, 1911. *Apud* Maurizio, *op. cit.*, 128, 129.
132. Lehmann, Walter, *op. cit.*, 84, 85.
133. Velázquez, Primo Feliciano, *Códice Chimalpopoca*. Imprenta Universitaria, México. 40. 1945.
134. Biondelli, Bernardini, *Glossarium Azteco-Latinum et Latino-Aztecum. Mediolani, apud Valentiner et Mues*, 60. MDCCCLXIX.
135. Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana (México, 1571)*. Ed. Cultura Hisp., Madrid. 71. 1944.
136. Schoembs, Jakob, *Azteckische Schriftsprache*, Heidelberg. Carl Winter. Universitätsverlag. 164. 1949.
137. Barrera Vásquez, A., *El libro de los libros de Chilam Balam*, Fondo de Cultura Económica, Bibl. Amer., México. 212. 1948.
138. Soto Hall, Máximo, *Los mayas*, Labor. 41, 42.
139. Villacorta C., J. Antonio, "Códice de Madrid (Cód. Tro-Cortesiano)", en *An. Soc. Geog. Hist. Guatem.*, IX (4): 448, 449. 1933.
140. —, "Códice Maya de Dresden", en *An. Soc. Geog. Hist. Guatem.*, VII (2): 187. 1930.
141. —, "Libros mayas", en *An. Soc. Geog. Hist. Guatem.*, (4): 459, 460. 1931.
142. Barrera Vásquez, A., *op. cit.*, 183.

143. —, *op. cit.*, 211, 213.
144. *Codex Telleriano-Remensis. Manuscrit Mexicain du Cabinet de Ch. M. Le Tellier, archevêque de Reims.* Reprod. photochromographique Duc de Loubat, Paris, 26. MDCCCLXXXIX.
145. Baro, Roulox, *Relation du Voyage de Roulox Baro.* Interprete et Ambassadeur ordinaire de la Compagnie des Indes d'Occident, de la part de Illustrisimes seigneurs des Provinces Unies du Pays de Tapuies dans la terre ferme du Brésil, 1647. Trad. d. Hol. par Pierre Morian.
146. Métraux, A., "Les Peuples Zè", en *Rev. Inst. Etnol. Univ. Nac. Tucumán.* Univ. Tuc. I: 169-171. 1930.
147. Furlong, Gnillermo, *Entre los abipones del Chaco,* Talleres Gráf. San Pablo, Buenos Aires, 35. 1938.
148. Roquette Pinto, E., *Rondonia,* Bib. Brasileira. 123, 124. 1935.
149. Ferreira Moutinho, Joaquim, *Noticia sobre a provincia de Mato Grosso,* Tip. H. Schroeder. São Paulo. 1440. 1869.
150. Maurizio, *op. cit.*, 45, 46.
151. Burton, Cap., *Voyage aux grands lacs de l'Afrique Orientale,* Lib. L. Hachette, Paris, 599. 1862.
152. La Côte, Félix, *Budhasvāmin. Brhatkathā Ślokasamgraha.* X-XVII (Trad.), Paris, Ernest Leroux, Ed. XIII. 157. 1920.
153. Prescott, S. Cate y Cecil Gordon Dunn, *Industrial Microbiology,* McGraw Hill Book Co., Nueva York, 189, 190. 1949.
154. Bois, Désiré, *Les Plantes Alimentaires chez tous les peuples et à travers les âges,* Paul Lechevalier. Ed. Paris: IV: 242, 243. 1937.
155. Von den Steinen, Karl, *O Brasil Central (Xingú, 1884).* Cia. Ed. Nac. 283. 1942.
156. Ratzei, Friedrich, "Etnografia", en *Inst. Bibliog.*, I, 509, 510. 1894.
157. Adam, Lucien, *Grammaire Comparée des dialectes de famille Caribe,* J. Maison Neuve, Ed. Paris. 128. 1893.
158. Russel Wallace, Alfred, *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro.* (Trad.) Brasileira. 384. 1939.
159. Bloyet, A., "De Zanzibar à la station de Kondoa", en *Bul. Soc. Geog. Lib. Ch. Delagrave,* Paris. XI: 363. 1890.
160. Burton, Cap., *op. cit.*, 268, 269.
161. Maurizio, *op. cit.*, 99.
162. Lindner, Paul, "Gärungssphinx und Koboldalkohol. Neue Erkenntnisse über Gärungatmung und Stoffwechseln", en *Wochenschr. f. Brauerei.* XI (12): 2 (Sonderdr.), 1928.
163. Maurizio, *op. cit.*, 47.
164. —, *loc. cit.*
165. Tezozómoc, Alvarado, *Histoire du Mexique* (Trad.) Par H. Ternaux-Compans, Bertrand. Paris. I. 137. 1847.
166. Renou, Louis, *La Grammaire de Pānini,* trad. du Sanskrit avec des extraits des commentaires indigènes. Lib. C. Klincksieck, Paris. 105, 128, 129, 133. 1948.
167. Cappeller, *op. cit.*
168. Selser, Eduard, *Fray Bernardino de Sahagún. Einige Kapitel aus seinem Ges-*

- chichiswerk worigetretu aus Atekinschen übertragen. Strecker und Schröder,* Stuttgart. II Teil. 274. 1927.
169. Martín del Campo, *op. cit.* 7.
170. Lanman, *op. cit.*, 273, 277.
171. Maurizio, *op. cit.*, 48.
172. Lang, A., *Mythes, Cultes et Religion,* Paris, 459-460. 1896.
173. Courtillier, Gaston, *Les anciennes Civilisations de l'Inde.* 85. 1938.
174. Lang, *op. cit.*, 454, 455.
175. Courtillier, *loc. cit.*
176. Autran, Charles, *Mithra, Zoroastre et la Préhistoire aryenne du Christianisme,* Paris, 320, 321. 1935.
177. Williamson, Robert W., *Essays in polynesian Ethnology,* Cambridge Univ. Press. 275. 1938.
178. Barth, *Religions of India,* 8, 1921. *Apud* Noel Deer, *The History of Sugar,* Vol. I, 7. 1949.
179. Williamson, *loc. cit.*
180. Velázquez, P. Feliciano, *op. cit.*, 76.
181. Williamson, *op. cit.*, 275-277.
182. Hopkins, Edward Washburn, *The Religions of India.* Boston, 113. 1895.
183. Williamson, *op. cit.*, 51.
184. Domeny de Rienzi, M. G. L., *Océanie,* Firmin Didot Frères. Paris. 166. 1836.
185. Courtillier, *op. cit.*, 35.
186. De Lanoye, Ferdinand, *L'Homme Sauvage,* Paris, 122-125. 1875.
187. Gonçalves de Lima, Oswaldo, "Observações sobre o 'vinho da Jurema', utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratú (Pernambuco)", en *Arg. I.P.A.* Recife, 45-80. 1946.
188. Robalinho, Rui, *Contribuição ao Estudo toxicológico e farmacodinâmico da Jurema preta (Mimosa hostilis Benth)* [Tese]. Recife. 1950.
189. Carlos Estevão, "O usuário da 'Gruta-do-Padre', em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste", en *Bol. Mus. Nac.*, XIV-XVII. 158-167. 1941.
190. —, *op. cit.*, 166.
191. Querino, Manuel, "Candomblé de Caboclo", en *Rev. Inst. Geog. Hist. Bahia.* XXVI (45): 1933.
192. Rodrigues, Nina, *Os Africanos no Brasil,* Ed. Nacional. 366, 367. 1932.
193. Euclides da Cunha, *Os Sertões,* 47.
194. Flornoy, Bertrand, *Haut Amazonas,* 127. 1939.
195. Costa, D. A. y L. Faria, *A planta que faz sonhar. O Yagé,* III Congr. Sulamer. Química. Sec. 189. 39.
196. Astrada, Ismael, *Apuntes de farmacognosia (I),* 154. 1924.
197. Pereira, Jaime Regalo, *Contribuição para o estudo das plantas alucinatórias,* 16. 1945.
198. Silveira Neto, A., "Algumas daturas de Linneu em Porto Alegre", en *An. IV Congr. Nac. Soc. Bot. Brasil,* Recife. 298. 1953.
199. Deer, Noel, *The History of Sugar,* Chapman and Hall Ltd., London, I. 1. 1949.
200. Maurizio, *op. cit.*, 63.
201. Henneberg, W., *Handbuch der Gärungsbakteriologie,* Verl. Paul Parey. Berlin (II), 376. 1926.

202. Maurizio, *op. cit.*, 68.
 203. Speck, Frank G., *Penobscot man*, Univ. Pennsylvania Press, Philad., 98. 1940.
 204. Morris, P. F., "Some vegetable foods of the Wimmera and Maller Victorian", en *Nature*, 59 (10): 167-170. 1943.
 205. Deer, Noel, *op. cit.* (I): 3.
 206. Humboldt, Alexandre, *Voyages aux Régions équinoxiales du Nouveau Continent* (1799, 1800, 1802-1804). (II) 290.
 207. Pimentel, A. M. Azevedo, "O Brasil Central", en *Rev. Inst. Hist. Geog. Brasil* (LXVIII): 253-318. 1907.
 208. Ribeiro, F. de Paula, "Memoria sobre as nações gentias", en *Rev. Inst. Hist. Geog. Brasil* (X): 188. 1841.
 209. Von den Steinen, Karl, *Entre os aborígenes do Brasil Central* (trad.) São Paulo, 59, 60.
 210. Maurizio, *op. cit.*, 191.
 211. Bois, D. y G. Gadeceau, *Les végétaux, leur rôle dans la vie quotidienne. Utilization première des plantes par l'homme*. 98.
 212. Burton, Cap., *Voyage aux Grands Lacs de l'Afrique Orientale*. 35.
 213. Pobeguín, M. Ch., "Notes sur les lagunes de Grand-Lahou, de Fresco et les rivières Bandama et Yocoboné", en *Bull. Soc. Geog.* (XVIII): 245. 1897.
 214. —, "Notice sur le Baoulé entre M'Broubou et la Montagne Oroumbo", *ibidem*. 115.
 215. Wettstein, R., *Tratado de Botánica sistemática*, Ed. Labor. Buenos Aires. 983.
 216. Mathuisienlx, M. de, *A travers la Tripolitaine. Le Tour du Monde*, 8e année. 604. 1902.
 217. Burgen, Michael Hemmersam, *Guineische und west = indianische Reissbeschreibung. De An. 1639 bis 1644 vom Amsterdam nach St. Joris de Mina, ein Castell/in Africa/und nach Brasilien in America*, Nürnberg.
 218. Raffray, Achille, *Voyage chez les Ouanika, sur la côte du Zanguebar*, L.T.M. 300. 1878.
 219. Janikowski, Z., "L'île de Fernando-Poo", en *Bull. Soc. Geog.* (VII): 577. 1886.
 220. Jacolliot, Louis, *Voyages aux Rives du Niger au Benin et dans Bourgou*, 64, 65. 1879.
 221. Wilkes, Charles, *Narrative of U. S. Exploring Expedition* (V): 48. 1879.
 222. Forbes, James, *Oriental Memoirs* (II): 62. 1834.
 223. Dechamps, M. Émile, *Sur la Côte de Malabar*, L.T.M., An. XIV. 514. 1908.
 224. Robelo, *op. cit.*, 351.
 225. Wilkes, *op. cit.* (III): 334.
 226. Gumilla, P. Joseph (1741), *El Orinoco Ilustrado*, Bib. Pop. Cult. Colombiana (I): 145, 146. 1944.
 227. Gumilla, P. Joseph, *op. cit.* (II): 216.
 228. Humboldt, *op. cit.* (XII): 289.
 229. Von Spix, J. P. y Von Martius (F. P.), *Viagens pelo Brasil* (trad.) (VIII), 111. 1938.
 230. D'Alingourt, Luiz, "Resultado e Indicações Estatísticas da Província de Mato Grosso", *Código CDXLIX. An. Bibl. Nac. Rio de Janeiro*, VIII. 105. 1828.
 231. Schmidt, Max, *Estudos de Etnologia Brasileira*, 122, 123.

232. Fossey, Mathieu, *Le Mexique*, 404. 1857.
 233. Recinos, Adrián, *Pópol Vuh*, Bibl. Americana, 17. Fondo de Cultura Económica, 1947.
 234. —, *ibidem*.
 235. —, *op. cit.*, 18.
 236. —, *op. cit.*, 20.
 237. Chavero, A., *Pinturas jeroglíficas* (I), 5. 1901.
 238. Nutall, Zelia, *Codex Nutall, facsimile of an Ancient Mexican Codex belonging to lord Zouche of Harynworth (England)*, Harvard Univ. Cambridge, Mass., 6. 1902.
 239. Caso, Alfonso, *El pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica, México. 1953.
 240. Villacorta, J. A., "Código de Madrid (Codex Tro-Cortesianus)", en *An. Soc. Geog. Hist. Guatemala* (IX): 1932.
 241. —, "Código de Dresden", *ibidem* (VII). 1931.
 242. —, "Código de Paris (Codex Peresianus)", *ibidem*.
 243. Boban, Eugène, *Documents pour servir à l'histoire de Mexique*. Ernest Leroux, Ed. Paris (II): 257. 1891.
 244. —, *op. cit.* (I): 378.
 245. León y Gama, Antonio, *Saggio dell'Astronomia, Cronologia e Mitologia degli antichi messicani*, Roma, 27. 1804.
 246. Vaillant, *op. cit.*, 257.
 247. Peñafiel, Antonio, *Colección de Documentos para la Historia Mexicana*, OE Tip. Secret. Fomento, México. 30. 1903.
 248. Vaillant, *loc. cit.*
 249. Lehmann, Walter, *op. cit.*, 51.
 250. Tezozómoc, *op. cit.*, 13.
 251. Toro, Alfonso, *op. cit.*, 87, 88.
 252. Martín del Campo, *op. cit.*, 13.
 253. Lehmann, *op. cit.*, 1.
 254. Velázquez, P. F., *op. cit.*, IX.
 255. Lehmann, *op. cit.*, 12.
 256. —, *op. cit.*, 13.
 257. —, *op. cit.*, 28.
 258. —, *op. cit.*, 32, 33.
 259. Krickeberg, Walter, *Etnología americana*, Fondo de Cultura Económica, México. 260. 1946.
 260. Lehmann, Walter, *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexico 1524*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart. 17, 105.
 261. Velázquez, *op. cit.*, 7.
 262. Seler, Eduard, *Fray Bernardino de Sahagún. Einige Kapitel aus seinem Geschichtswerk*, usw. II Teil. 269.
 263. Hernandi, Francisci, *De Historia Plantarum Novae Hispanae*, Lib. I. 258.
 264. Seler, Ed., *Fray Bernardino de Sahagún. Einige Kapitel aus seinem Geschichtswerk*, usw. II Teil. 269.
 265. Dávila Garibi, J. Ignacio, *Epítome de Raíces Nahuas*, Ed. Cultura, México (I): 263. 1949.
 266. Robelo, Cecilio, *op. cit.*, 236, 237.

267. Lima Figueiredo, *Índios do Brasil*, Río de Janeiro. 104.
 268. Pablo Vera, Juan, *La conquista de Tucumán*, Buenos Aires. 30. 1937.
 269. Nieuhoi, Joan, *Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil*, 72.
 270. Marquis de Wavrin, *Mœurs et Coutumes des Indiens Sauvages de l'Amérique du Sud*, 137-150. 1937.
 271. Snedilage, Emilia, "A Travessia entre o Kingú e o Tapajós", en *Bol. Mus. Goeldi* (VII): 75. 1910.
 272. Von Ihering, H., "As abelhas sociais do Brasil e suas denominações tupís", en *Rev. Inst. Hist. Geogr. São Paulo* (VIII): 382. 1904.
 273. Toro, Alfonso, *op. cit.*, 87.
 274. Dávila Caribi, *op. cit.* (I): 217, 218.
 275. Torquemada, *apud* Westheim, *Arte antiguo de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 190. 1950.
 276. Stresser-Péan, Guy, *Préface in Les Aztèques du Mexique*, George C. Vaillant. Payot, Paris, 10. 1951.
 277. Tezozómoc, *op. cit.* (I): 3.
 278. Seler-Sachs, C., Vorwort von: *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*. Von Ed. Seler. Strecker u. Schröder, Stuttgart VII. 1927.
 279. Seler-Sachs, C., *loc. cit.*
 280. Krickeberg, *op. cit.*, 309.
 281. Seler, *op. cit.*, 387 s.
 282. —, *op. cit.*, 403, 404.
 283. —, *op. cit.*, 413.
 284. —, *op. cit.*, 414.
 285. —, *op. cit.*, II Teil. 440.
 286. Robelo, *op. cit.*, 450.
 287. Martín del Campo, *op. cit.*, 17.
 288. Palacios, Enrique Juan, *Perspectivas emanadas del vocablo "Huasteca"*, en *Los mayas antiguos*, México, 89, 90. 1941.
 289. Robelo, *op. cit.*, 152.
 290. *Codex Magliabecchiano*, Danesi, Roma. 53, 58. 1904.
 291. Martín del Campo, *loc. cit.*
 292. Seler, *Codex Borgia*, Berlin. Bd. I: 140. 1904.
 293. Seler, E., *Fray Bernardino de Sahagún. Einige Kapitel usw.* I Teil. 30, 31.
 294. —, *op. cit.*, II Teil, 268.
 295. —, *ibid.*, 274.
 296. Menguin, Ernst, *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan, y México, y de otras provincias*. El autor de ellas dicho Don Domingo Chimalpáin. 5ª Relación, nota 8. 31. 1950.
 297. Sánchez-Marroquín, A. y L. Arciniega, "Estudios sobre la microbiología del pulque", III, en *An. Esc. Nac. Cienc. Biol.*, III (1-4): 19-28. 1948.
 298. Schultze-Jena, Leonhard, *Gliederung des alt-aztekischen Volke in Familie, Stand und Beruf*, W. Kohlhammer Verl., Stuttgart, 89-93. 1952.
 299. Caso, Alfonso, *op. cit.*, 69.
 300. Schultze-Jena, Leonhard, *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken, aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún's übersetzt und erläutert*, W. Kohlhammer Verl. Stuttgart. 213, 215. 1950.

301. Hernandi, Francisci, *op. cit.*, VII, 256.
 302. Conzatti, *op. cit.*, II, 103.
 303. Seler, Eduard, *Codex Vaticanus n° 3773 (Cód. Vat. B)*. An old Mexican pictorial manuscript in the Vatican Library. (Published at the expense of his excellency the Duke of Loubat), 167. 1903.
 304. Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana (1571)*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 50. 1944.
 305. Thompson, J. Eric S., *Maya Hieroglyphic Writing*, Carnegie Institution, Washington. 80. 1950.
 306. Seler, Ednard, *Das Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung Eine altmexikanische Bilderschrift der Bibliothéque Nationale in Paris*, 67. 1900.
 307. Westheim, Paul, *Arte antiguo de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 317, 318. 1950.
 308. Tezozómoc, *op. cit.*, 136, 151, 153.
 309. Seler, *Fray Bernardino de Sahagún, usw.* II Teil 335.
 310. —, *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide*, Herausgegeben auf Kosten seiner Excel. des Herzog von Loubat (I), 140. 1904.
 311. —, *loc. cit.*
 312. *Codex Magliabecchiano*. XIII. 3. Edizione del Duca de Loubat. 1904.
 313. Martín del Campo, *op. cit.*, 20.
 314. Seler, *loc. cit.*
 315. Martín del Campo, *loc. cit.*
 316. Seler, *op. cit.*, 139.
 317. Schultze-Jena, L., *Gliederung des alt-aztekischen Volks, usw.* 87.
 318. Seler, E., *Fray Bernardino de Sahagún, usw.* 30.
 319. Schoembs, Jakob, *op. cit.*, 199, 200.
 320. Martín del Campo, *loc. cit.*
 321. Schultze-Jena, *op. cit.*, 88, 89.
 322. —, *ibid.*
 323. Seler, *Codex Borgia*, 140.
 324. —, *Fray Bernardino de Sahagún, usw.* II Teil. 438.
 325. Dorez, Leon, *Le Manuscrit Mexicain Vatican 3773*, Paris, Lib. Émile Bouillon. 2, 1897.
 326. Seler, Ed., *Codex Vaticanus n° 3773*. 3, 1903.
 327. Recinos, Adrián, *op. cit.*, 20.
 328. Thompson, J. Eric S., *Maya Hieroglyphic Writing*, Carnegie Institution, Washington. 66. 1950.
 329. Schultze-Jena, L., *Wahrsagerei, usw.* 385.
 330. Barrera Vásquez, A., *op. cit.*, 189.
 331. Seler, *loc. cit.*
 332. —, *Codex Borgia*, 54.
 333. Seler, *Codex Vat. n° 3773*. 43.
 334. Vaillant, *op. cit.*, 231.
 335. Seler, *op. cit.*, 144.
 336. —, *ibid.*
 337. Schultze-Jena, L., *Wahrsagerei, usw.* 31.
 338. —, *ibid.*, 30-33.

339. —, *ibid.*, 37-41.
 340. —, *ibid.*, 237, 238.
 341. —, *ibid.*, 63.
 342. Seler, *Cod. Vat. 3773*, 167.
 343. Lizardi Ramos, Apuntes de arqueología maya. Cursos de verano, 1951.
 344. Morley, Sylvanus G., *The Ancient Maya*, Stanford Univ. Press, California. 266. 1947.
 345. Westheim, *op. cit.*, 243.
 346. Seler, Ed., *Codex Borgia*, 1.
 347. Humboldt, Alexander Von, *Vues des Cordillères et Monuments des Peuples Indigènes de l'Amérique*. Paris, 90. 1810. *Apud Seler, loc. cit.*
 348. Seler, *op. cit.*, 60.
 349. —, *ibid.*, 113.
 350. Vaillant, *op. cit.*, 229.
 351. Schultze-Jena, *Wahrsagerei*, usw. 37.
 352. Westheim, *op. cit.*, 56.
 353. Seler, *op. cit.*, 140.
 354. —, *ibid.*, 40.
 355. —, *ibid.*, 53.
 356. Schoembs, *op. cit.*, 137.
 357. Seler, *op. cit.*, 274.
 358. Vaillant, *op. cit.*, 235.
 359. Seler, *op. cit.*, 173.
 360. *Descripción del Códice Cospiano de la Biblioteca de la Universidad de Bolognia*. Reprod. a exp. del duque de Loubat, Roma, Ed. Danesi, 1-7. 1898.
 361. Seler, *Cod. Borgia*, 2.
 362. Molina, *op. cit.*, 145.
 363. Seler, *op. cit.*, 60.
 364. —, *Codex Fejérváry-Mayer*. An old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museum. Berlin y Londres. 1-5. 1902.
 365. Velázquez, *op. cit.*, 4.
 366. Lehmann, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, 57 (§ 20).
 367. —, *Sterbende Götter*, usw. 63.
 368. Livingstone, David, *Exploration dans l'intérieur de l'Afrique Australe et voyages à travers le continent. De Saint-Paul de Loande à l'embouchure du Zambèze (1840-1856)*, 63, 64. 1856.
 369. Reclus, Elisée, *Nouvelle Géographie Universelle (XIV)*: 600.
 370. Segura, José C., *El maguey*, México. 28. 1891.
 371. Martius, Carlos Fred. Ph. Von (1844), *Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros*, Ed. Nac., São Paulo. 266-269.
 372. Hernández, Fortunato, *Los indígenas de Sonora y la guerra del Yaqui*, México. 1901.
 373. Maximov, N. A., *The Plant in Relation to Water*, Nota por R. H. Yapp. 251. 1935.
 374. Ratzel, F., *Las razas humanas*, II. 216-218. 1888.
 375. Livingstone, *op. cit.*, 51.
 376. Oldevig, Margareta, *Im Sonnenland als Farmsfrau in Südwestafrika*. 66-69.

377. Wetstein, *op. cit.*, 614-616.
 378. Seler, Ed., *Fray Bernardino de Sahagún*, usw. II Teil. 442.
 379. Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. CXXVII. 269, 270.
 380. Villacorta, *Cod. de Dresden, loc. cit.*
 381. Morley, Sylvanus G., *op. cit.*, 224.
 382. Palacios, Enrique Juan, *Cien años después de Stephens. Los mayas antiguos*. El Colegio de México. México. 310, 311. 1941.
 383. Seler, Ed., *Codex Fejérváry-Mayer*, 98.
 384. —, *Cod. Borgia*, 274.
 385. Galindo y Villa, Jesús y F. del Paso y Troncoso, *Colección de Mendoza (Bibl. Bodleiana, Oxford, Inglaterra)*. Facsimile Fototípico. México, VII. 1925.
 386. —, *ibid.*, 113.
 387. Vaillant, *op. cit.*, 138, 139.
 388. Lehmann, Walter y Ottokar Smital, *Codex Vindobonensis Mexic. I. Facsimil Ausgabe der mexik. Bilderschrift der National Bibliothek in Wien*. 1929.
 389. Seler, *apud Lehmann und Smital, ibid.* 13.
 390. Krickeberg, *op. cit.*, 307.
 391. Orozco y Berra, *Hist. de México (II)*: 14. *apud Boban, op. cit.*, 300 (nota 5).
 392. Schultze-Jena, *Wahrsagerei*, usw. 96, 97.
 393. Nutall, Zelia, *Codex Nutall*. Facsimile of an ancient Mexican Codex Belonging to lord Zouche of Harynworth (England). Peabody Museum of American Archeology and Ethnol. Harvard Univ., II. 1902.
 394. —, *ibid.*, 30.
 395. —, *ibid.*, 25.
 396. Seler, *Fray Bernardino de Sahagún*, usw. II Teil. 422.
 397. Seler, Cæcilie, *Zur Tracht der mexicanischer Indianerinnen*. Druck von Gebr. Unger in Berlin. 3.
 398. Boban, *op. cit.* (I): 27.
 399. —, *ibid.*, 42, 43.
 400. Schultze-Jena, *Wahrsagerei*, usw. 383.
 401. Morley, *op. cit.*, 36, 265.
 402. Barrera Vásquez, *op. cit.*, 189.
 403. Schultze-Jena, *op. cit.*, 141.
 404. Alfonso Caso, *La religión de los aztecas*, *apud Westheim, op. cit.*, 15.
 405. Westheim, *op. cit.*, 16.
 406. —, Schultze-Jena, *op. cit.*, 236.
 407. —, *ibid.*, 109-115, 321.
 408. —, *ibid.*, 114-117.
 409. Martin May, *Beiträge zur Stammkunde der detutschen Sprache nebst einer Einleitung über die keltgermanischen Sprachen und ihr Verhältnis zu allen andern Sprachen*, Leipzig. 23. 1893.
 410. Halm, Edw., *Veröffent. Brauwesen (II)*: 15, 1927. *Apud Maurizio, op. cit.* 93, 94.
 411. Kalewala, *das Nationalepos der Finnen*. 467. Runa: 20, 21. *Apud Maurizio, op. cit.*, 94, 95.
 412. Seler, Eduard, *Die mexikanischen Bilderhandschriften Alexander von Humboldts, in der Königlichen Bibliothek zu Berlin* 11. 1893.

413. Seler, *Fray Bernardino de Sahagún*, usw. II Teil. 266.
 414. Jiménez Moreno, Wigberto, Apuntes de clase en el verano de 1951. UNAM.
 415. Schultze-Jena, *Wahrsagerei*, usw. 131.
 416. —, *ibid.*, 238.
 417. —, *ibid.*, 179.
 418. —, *ibid.*, 241, 242.
 419. Vaillant, *op. cit.*, 242, 243.
 420. Boban, *op. cit.*, 312.
 421. Seler, *Cod. Borgia*, 113.
 422. —, *Cod. Vaticanus N° 3773 (Cód. Vat. B)*, 144.
 423. Westheim, *op. cit.*, 243.
 424. Seler, Ed., *Das tonalamatl der Aubin'schen Sammlung*, 67.
 425. Schultze-Jena, *Wahrsagerei*, usw. 213-215.
 426. Lehmann, W., *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, 54 (nota 1).
 427. Seler, *op. cit.*, 67.
 428. —, *Das Tonalamatl*, usw. 67.
 429. Schultze Jena, *Wahrsagerei*, usw. 185.
 430. —, *ibid.*, 205-207.
 431. Seler, *Fray Bernardino de Sahagún*, usw. II Teil, 284, 285.
 432. —, *Das Tonalamatl*, usw. 71.
 433. —, *Cod. Vat. 3773*, 167.
 434. —, *Das Tonalamatl*, 67.
 435. Caso, Alfonso, "La correlación de los años azteca y cristiano", en *Rev. Mexicana de Estudios Antropológicos*, México (III): 11-45. 1939.
 436. Hamy, M. E. L., *Codex Borbonicus*. Manuscrit Mexicain de la Bibl. du Palais Bourbon. (Facs.). Ernest Leroux, Ed., Paris. 1899.
 437. Seler, Eduard, *Das Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung*, Berlin, 68. 1901.
 438. Seler, Eduard, *Codex Vaticanus N° 3773 (Cod. Vat. B)*. Berlín y Londres, 259. 1903.
 439. Ola Apenes, "Las páginas 21 y 22 del Códice Borbónico", en *Yan*, México (2): 102. 1954.
 440. Lizardi Ramos, "Los acompañados del Xiuhmolpilli en el Códice Borbónico", en *Yan*. México (2): 95. 1954.
 441. Alfonso Caso, "Un problema de interpretación", *ibid.*, 103.
 442. Lizardi Ramos, C., *op. cit.*, 96.
 443. *Voyage de Humboldt y Bonpland (1ère Partie). Relation Historique*, Paris, gr. in fo. 279-283. 1819.
 444. Vaillant, *op. cit.*, 379.
 445. *Il Manoscritto Messicano Vaticano 3738, detto il Cod. Rios* (Ed. Loubat), Roma, Stab. Danesi. III, 31. 1900.
 446. Lehmann, *Die Geschichte der Königreiche*, usw. 53.
 447. —, *ibid.*, 111.
 448. *Descripción del Códice Cospiano*, Roma, Stab. Danesi. 6. 1898.
 449. Boban, *op. cit.*, I, 72.
 450. —, *loc. cit.*
 451. —, *op. cit.*, 181, 182.
 452. Elliot Dibble, Charles, *Un estudio del Códice Xólotl*, México, 214^o 1938.

453. León, Nicolás, *Códice Sierra*. Texto náhuatl y explicación de sus pinturas jeroglíficas. México, 7. 1933.
 454. Vivó, Jorge A., *Razas y lenguas indígenas de México*. Ed. Inst. Pan. Geog. Hist., México, 7. 1941.
 455. León, Nicolás, *op. cit.*, 15.
 456. Lehmann, *Die Geschichte*, usw. 153.
 457. Walcott Emmart, Emily, *The Badianus Manuscript (Codex Barberini, Latin 241, Vatican Library)*. An Aztec Herbal of 1552. Trad. The Johns Hopkins Press, Baltimore. IX. 1940.
 458. Schultze-Jena, L., *Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf. Aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagun's*. Kohlhammer Verlag. Stuttgart. 77. 1952.
 459. Clavijero, *op. cit.*, lib. VII. 435.
 460. Hernandi, Francisí, *op. cit.*, VII. 551, 552.
 461. Vaillant, *op. cit.*, 334.
 462. Beristáin y Souza, Don J. Mariano, *apud Boban, op. cit.*, II. 167.
 463. Mengin, Ernst, *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan, y Mexico, y de otras provincias*. De Dou Domingo Chimalpáin. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg XXII. Kommissionsverlag. Cram. de Gruyter, Hamburg. 1950.
 464. Chavero, Alfredo, *México a través de los siglos* (Introd., p. XLVI t. 19), *apud Boban, op. cit.*, Vol. II, 163.
 465. Mengiu, *op. cit.*, I.
 466. —, *ibid.*
 467. Eguilara y Eguren, *Bibliot. Mexicana, Mexici fol. 483, 484, 1891. Apud Mengin, op. cit.*, 2.
 468. Boban, *op. cit.*, Ier. vol., 24.
 469. Omout, H.: *apud Mengin, op. cit.*, 4.
 470. Mengin, *op. cit.*
 471. Schultze-Jena, *Wahrsagerei*, usw. 177-179.
 472. —, *ibid.*, 116, 117.

ÍNDICE DE FIGURAS

1. <i>Tro-cortesiano cxi</i>	41
2. <i>Dresden 48</i>	42
3. Carta de Cortés	67
4. Boturini	75
5. Códice 1576	77
6. Jeroglífico de Malinalli	120
7. Tepoztécatl (Magliabecchi 49)	124
8. Papáztac (Magliabecchi 50)	125
9. Yauhtécatl (Magliabecchi 51)	125
10. Toltécatl (Magliabecchi 52)	126
11. Patécatl (Magliabecchi 53)	126
12. Tezcatzóncatl (Magliabecchi 54)	127
13. Tlaltecayohua (Magliabecchi 55)	128
14. Colhuatzíncatl (Magliabecchi 56)	129
15. Totoltécatl (Magliabecchi 57)	129
16. Mayáhucl (Magliabecchi 58)	130
17. Tlilhua (Magliabecchi 59)	130
18. Metl (Vaticano B 4)	132
19. <i>Mayáhucl</i> (Fejérváry-Mayer 28)	133
20. Chalchiuhtlicue (Borgia 17)	133
21. Metl (Vaticano B 40)	134
22. Huitzilopochtli (Borgia 50)	135
23. Mayáhucl (Borgia 16)	136
24. <i>Tlaelquani</i> (Vaticano B 29)	137
25. Manta de conejo (Magliabecchi XII. 3. 4 verso)	139
26. <i>Octecómatl</i> (Mendoza 62)	140
27. Mayáhucl (Vaticano B 89)	141
28. Patécatl (Vaticano B 31)	142
29. La divisa del dios del Pulque. (Sahagún, Ms. de la Biblioteca de la Academia de la Historia)	142
30. <i>Xochipilli</i> (Vaticano B 90)	142
31. b) vasos de hidromel. Códice maya de Dresden. c) jeroglífico del signo diario maya Cib	143
32. Jeroglífico del signo diario maya Cih	143
33. Jeroglífico del signo diario maya Cib	143

34. Borgia 6	146
35. Chantico (Borgia 63)	147
36. Xochipilli (Bologna 6)	148
37. Mayáhuel (Laud 9)	149
38. Mayáhuel (Borgia 12)	150
39. Mayáhuel (Borgia 68)	151
40. Xochiquétzal (Bologna 2)	152
41. Xiuhtecutli (Bologna 4)	152
42. Patécatl (Vaticano B 90)	153
43. Manta de Dos Conejo (Magliabecchi XIII, 3. 5)	154
44. Patécatl (Borgia 13)	155
45. Cozcaquauhtli (Bologna 6)	156
46. a-c: eécatl (Bologna 3, 1, 8)	156
47. Borgia 3	157
48. Borgia 4	158
49. Chalchiuhtlicue (Fejérváry-Mayer 29)	159
50. Borgia 57	162
51. Templo del dios del Pulque (Vaticano B 3)	164
52. Bologna 3	165
53. Mayáhuel (Bologna 1)	167
54. Dresden XIII	172
55. Chalchiuhtlicue (Vaticano B, 42)	174
56. Tlazoltéotl (Borgia 68)	174
57. Miel de maguey espesa (Mendoza 29. 77)	176
58. Vindobonensis 25	181
59. Mayáhuel (Vaticano B 31)	212
60. Mayáhuel (Tonalámatl de Aubin, 11)	213
61. Mayáhuel (Vaticano B 56)	214
62. Piaztécómatl (Vaticano B, 89)	219
63. Mayáhuel (Borbónico 8)	220
64. Patécatl (Borbónico 11)	221
65. Borbónico 33	226
66. Vaticano A 71	228
67. Mayáhuel (Vaticano A 21)	230
68. Patécatl (Vaticano A 24)	233
69. Xólotl 8	235
70. Xólotl 8	237
71. Xólotl 10	239
72. Códice Vaticano B, 60	241

ÍNDICE GENERAL

Prólogo	7
PRIMERA PARTE	
I. El maguey y el pulque en la literatura científica	13
La "zymomonas mobilis (pseudomonas lindneri)" como agente de control biológico	24
II. El pulque como elemento de la cultura azteca y su tránsito a la vida colonial mexicana	30
III. El pulque y las bebidas del grupo soma-haoma	47
IV. El pulque y las bebidas de savia	56
SEGUNDA PARTE	
V. Los códices mexicanos	57
VI. El descubrimiento del maguey pulquero	72
Códice Boturini o la peregrinación azteca (jeroglífico o tira de la peregrinación azteca; tira del Museo). Códice de 1576	72
VII. Códice Chimalpopoca, o Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles	81
El texto del Códice. Los chichimecas	85
VIII. La Historia general de las cosas de la Nueva España y el Códice Florentino	96
IX. Los dioses del pulque y del maguey en los manuscritos figurativos mexicanos	119
X. El Códice Magliabecchi, XIII, 3	122
Manuscrito mexicano poscolombino de la Biblioteca Nacional de Florencia	122
El Códice Magliabecchi y las marcas principales de los centzontotochtin	123
Los dioses	124
XI. Códice Vaticano B [Vaticano N ^o 3773]	131
Códice ritual vaticano, según Chavero. (Códice precolombino en la Biblioteca del Chavero)	131
El maguey y el pulque en el Códice Vaticano B	132
Las marcas distintivas de los dioses del pulque	136
El consejo de los dioses y el conejo en la luna	140
XII. Códice Borgia	145
Manuscrito mexicano precolombino en el Museo Etnográfico del Vaticano	145

XIII. <i>Códice Cospi</i> o de Bolonia	161
Códice precolombino de la Universidad de Bolonia	161
XIV. <i>Códice Fejérváry-Mayer</i>	163
Manuscrito mexicano precolombino, en el Liverpool Free Public Museum (Nº 12014)	163
Las cinco regiones del mundo y sus dioses	163
XV. <i>Códice mendocino</i> (Mendoza)	176
XVI. <i>Códice Vindobonensis</i> (Viena)	179
O Codex indiae meridionalis, manuscrito de Viena	179
Las representaciones del maguay y del pulque	182
XVII. <i>Códice Zouche-Nuttall</i> antiguo códice mexicano perteneciente a Lord Zouche de Harynworth	187
Contenido del manuscrito	188
La historia de la señora 3 Pedernal	190
XVIII. Tonalámatl de la Colección de Aubin	194
Manuscrito mexicano de la Biblioteca Nacional de París, núms. 18-19	194
Malinalli y Tezcatlipócatl	201
XIX. <i>Códice Borbónico</i>	218
Manuscrito mexicano de la Biblioteca de la Cámara de Di- putados de París	218
XX. <i>Códice Telleriano-Remensis</i>	224
(Códice Vaticano 3738 [copia del anterior]: Vaticano A; Có- dice Ríos)	224
Manuscrito mexicano de la Biblioteca Nacional de París (Nº 385)	224
XXI. <i>Códice Xolotl</i> "Historia chichimeca"	231
XXII. <i>Códice de Texupan</i> (Códice Sierra)	242
XXIII. Manuscrito Badiano o "Codex Barberini", latín 241 de la Biblioteca del Vaticano; herbario azteca de 1552	244
XXIV. Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan y México y otras provincias	246
Manuscrito mexicano Nº 74, de la Biblioteca Nacional de París, 5ª relación	246
<i>Bibliografía</i>	258
ÍNDICE DE FIGURAS	275

Este libro se terminó de imprimir el día 22 de agosto de 1986 en los talleres de Lito Ediciones Olimpia, S. A. Sevilla 109, y se encuadernó en Encuadernación Progreso, S. A. Municipio Libre 188, México 13, D. F. Se tiraron 3,000 ejemplares.