

Las flores en los códices indígenas de México¹

Katarzyna Szoblik
Universidad de Bielsko-Biała

INTRODUCCIÓN

Geoffrey Sampson² define la escritura como la comunicación de las ideas relativamente específicas de manera convencional con el empleo de señales visibles y permanentes. Una definición tan amplia abarca dos grandes grupos de sistemas de escritura que diferencia el autor. El primero es la escritura semiográfica y el segundo, la glotográfica. La primera, llamada también a veces la proto-escritura, es el sistema más o menos convencionalizado que permite registrar el contenido del mensaje, pero no trasmite las expresiones verbales concretas. La segunda, es la escritura que cubre no solamente el contenido del mensaje, sino también la forma de la expresión³. Entre las culturas de Mesoamérica, las únicas que lograron desarrollar la escritura que podría clasificarse como glotográfica fueron los mayas y los zapotecas. A lo largo de los siglos, basándose probablemente en las invenciones olmecas, estos dos pueblos desarrollaron una escritura logosilábica, es decir, formada por logogramas para representar palabras completas y glifos de carácter silábico que funcionaban como grafemas. Los nahuas, así como los mixtecas, también crearon un sistema de registro que,




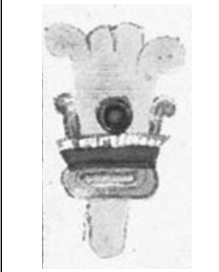
¹ Este artículo se basa en una investigación financiada por el NCN (Centro Nacional de Ciencia), UMO-2011/01/N/HS2/02503.

² SAMPSON 1985: 26.

³ SAMPSON 1985: 29.

sin embargo, presentaba ciertas limitaciones, entre las cuales podríamos enumerar: la forma no-lineal⁴, la ambigüedad gráfica⁵ y sistémica⁶ (cf. Tabla 1), o falta de reglas fijas para la dirección de lectura⁷.

Tabla 1. Las maneras de representar la flor en algunos de los códices⁸

| <i>Códice Borbónico</i> | <i>C. Fejervary-Mayer</i> | <i>C. Telleriano-Remensis</i> | <i>Códice Borgia</i> |
|---|---|---|--|
|  |  |  |  |

Mercedes Montes de Oca⁹ describe el sistema de registro mexica como una distribución en la página de unos fragmentos del discurso sueltos que luego pueden ser reorganizados de acuerdo con el sistema conceptual dado. Era entonces un registro que sí, permitía transmitir informaciones entre las personas que conocían el código, pero sólo si éstas tenían la información sobre lo grabado ya de antemano, es decir conocían el complemento oral adecuado. La autora, quien en su tesis doctoral sobre los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI analiza la naturaleza de estas expresiones a base del lenguaje de los *huehuetlatolli* recogidos por Sahagún, presentó también varios ejemplos del registro gráfico de algunos de ellos¹⁰. Asimismo, Daniele Dehouve¹¹ demuestra la presencia de frasismos¹² y otras figuras típicas del lenguaje ritual y mágico nahua representados en forma gráfica en los códices. Resumiendo, se podría decir que los

⁴ MIKULSKA DĄBROWSKA 2010: 325.

⁵ Las formas gráficas usadas eran poco estandarizadas lo que llevaba a la ambigüedad interpretativa acerca de lo ideado.

⁶ El registro náhuatl no tenía distinción clara entre los signos empleados como ideogramas, logogramas o signos fonéticos.

⁷ PREM 2008: 21–39.

⁸ El contenido de esta tabla representa sólo unos ejemplos escogidos. En realidad en cada uno de los libros indígenas se puede encontrar dos o más variedades del mismo glifo.

⁹ MONTES DE OCA VEGA 2000: 426.

¹⁰ MONTES DE OCA VEGA 2000: 428–259.

¹¹ DEHOUBE 2009a: 22–30.

¹² Se trata de los tropos que describen la realidad por extensión del sentido de uno o más elementos en un concepto más amplio que éstos constituyen. Pueden ser construcciones mono-, di-, trifrásticas, así como todas las cadenas de palabras que identifican un objeto dado.

libros antiguos, aunque no grababan la información con la escritura fonográfica lineal, eran capaces de registrar el sentido de varias expresiones del lenguaje, sobre todo de los nombres propios y frases hechas o formuláicas pertenecientes al repertorio de la oralidad, que sin embargo podían ser recuperados correctamente sólo por los que conocían el complemento oral adecuado¹³. En el presente capítulo nos ocuparemos de algunas de las representaciones de las flores que corresponden a los valores metafóricos atribuidos a *xochitl* en las fuentes alfabéticas en náhuatl provenientes de la época colonial. No obstante, antes de hacerlo es necesario precisar, por lo menos brevemente, qué vamos a entender por “metáfora” en los textos nahuas.

EL CONCEPTO DE LA METÁFORA EN EL CONTEXTO DE LA ORALIDAD INDÍGENA

Wayne C. Booth observó que sólo en 1977 se publicaron más estudios sobre la metáfora que en todos los últimos 40 años. Al introducir estos datos en su ordenador, contó que, si esta tendencia sigue, en el año 2029 habrá en el mundo más investigadores de la metáfora que seres humanos. Este dato, aunque obviamente humorístico, da cierta idea acerca de la cantidad de definiciones y análisis a las que ha sido sometido el tropo¹⁴ en cuestión¹⁵. Uno de los personajes más importantes en este campo de estudio es seguramente Paul Ricoeur, quien desarrolló el entendimiento clásico, sustitutivo, de la metáfora, hacia el emotivo y contextual¹⁶. El autor en cuestión entiende la metáfora como un tropo que consiste en trasladar y extender el sentido de palabras, consideradas siempre en el contexto de una frase o un discurso dado. Es un procedimiento típicamente lingüístico, surgiente del conflicto entre dos significaciones compuestas en un enunciado. Si tal composición es innovadora y sorprendente, forma una metáfora viva. Sin embargo, si en algún momento deja de sorprender y entra en la lengua cotidiana, se vuelve en una metáfora muerta.

¹³ Esta dependencia del sistema de registro gráfico de los nahuas está evidenciada en las lecturas discrepantes que de los mismos glifos registrados en el *Códice Xolotl* hicieron varios intérpretes nativos de este documento (OFFNER 1979: 231–241). El núcleo del problema parece ser la mencionada falta de reglas fijas para la lectura no sólo del contenido evidentemente semasiográfico, sino también de los glifos de lectura fonética que aparecen en dicho códice, que como demuestra Whittaker (WHITTAKER 2009: 47–77) pueden ser sometidos a lecturas muy variadas.

¹⁴ En la retórica por el tropo se entiende *el empleo de las palabras en sentido distinto del que propiamente les corresponde, pero que tiene con este alguna conexión, correspondencia o semejanza. El tropo comprende la sinécdoque, la metonimia y la metáfora en todas sus variedades* (*Diccionario de la Real Academia Española*, fuente electrónica: <http://rae.es>).

¹⁵ GLOWIŃSKI 1998: 237.

¹⁶ RICOEUR 1975.

Sin embargo, tal definición, si bien es perfectamente aplicable para todo tipo de textos escritos, resulta totalmente irrelevante si se trata de la oralidad. La tradición oral funciona sobre todo a base de la repetición, reorganización de fórmulas hechas, ritmo y relación con la realidad¹⁷. Por consiguiente, las metáforas usadas por los artistas nahuas eran más bien de las calificadas por Ricoeur como “muertas”. Para ser memorizadas no podían sorprender, sino que radicaban en el mundo bien conocido tanto para el artista como para su audiencia. La palabra hablada, al contrario de la escrita, no permitía reflexión sobre posibles significados de compuestos contradictorios. Puesto que el objetivo de los tropos usados por los cantores indígenas no era sorprender, sino grabarse bien en la memoria de los presentes, las metáforas que aparecen en los cantos, *cuicatl*, presentan bastante repetitividad de ideas, que además, al parecer estaban bien arraigadas en la experiencia cotidiana de los nahuas. Por este motivo, proponemos tratar las metáforas de los cantares mexicas no como recursos puramente lingüísticos, sino más bien como conceptos metafóricos surgientes de la percepción inmediata de la realidad circundante y fácilmente entendidos por la audiencia.

La idea que nos parece más adecuada para el estudio de la oralidad nahua es la de la metáfora conceptual. De acuerdo con Lakoff y Johnson¹⁸, quienes acuñaron este término, cada hombre conceptualiza el mundo por medio de un sistema de esquemas que tienden a asociar conceptos abstractos con objetos concretos. Estas asociaciones encuentran su reflexión en las expresiones metafóricas usadas no como *licentia poetica* de un artista, sino como elementos del lenguaje cotidiano de un hombre común. En otras palabras, es un proceso mental que nos hace ver unas cosas en categorías de otras, como “el amor es fuego”, “la discusión es guerra”, etc.; percibir valores en categorías espaciales, como “lo arriba es bueno” y “lo abajo es malo” y muchos más. Una vez asociamos un concepto dado con su correspondiente metafórico, creamos todo el sistema de expresiones que nos sirven para hablar de dicho concepto usando el vocabulario relacionado con el objeto que metafóricamente lo representa: por ejemplo, podemos “encender de nuevo las llamas del amor apagado” o “defender nuestros argumentos en la discusión”. Por todo lo expuesto anteriormente, no es de extrañar que el lenguaje metafórico de los antiguos nahuas, aunque seguramente presentaba gran riqueza de expresión, era al mismo tiempo, bastante convencionalizado. A continuación presentamos algunas de las metáforas de la flor cuyas representaciones gráficas se dejan encontrar en los códices.

¹⁷ ONG 1992: 21–25.

¹⁸ LAKOFF, JOHNSON 1988.

LO PRECIOSO ES UNA FLOR

Esta asociación, como veremos más adelante, es la que en realidad da origen a todos los demás usos metafóricos de la palabra flor. Para empezar, *xochitl*, “rosa, o flor”¹⁹ era una de las palabras usadas con mayor frecuencia, al lado de *chalchihuitl* (“cuenta de jade”) y *quetzalli* (“pluma de quetzal”), para denominar lo bello y precioso. En los sustantivos compuestos, en los cuales *xochitl* funciona como un elemento descriptivo, puede ser traducido como “florido, precioso”. Así *xochiatl*, según Bierhorst²⁰ puede referirse, dependiendo del contexto, bien a las aguas del paraíso, bien a la sangre. En ambos casos se trata del agua preciosa, la primera por su origen divino, la segunda por su importancia en el intercambio mutuo de dones entre hombres y dioses²¹.

Entre los pueblos mesoamericanos, tanto antiguos como contemporáneos, la idea que abarca todo lo concebido como precioso es la del paraíso florido. Jane Hill²², quien demostró la existencia de esta noción entre los antiguos nahuas²³, tanto como entre los modernos tarahumara, huicholes y yaqui, explica que es un concepto del lugar de origen y destino, vinculado al sol, calor, música y colores brillantes. En realidad, los conceptos muy parecidos estaban presentes ya en la época teotihuacana y se puede apreciar su manifestación plástica en los murales del famoso palacio de Tepantitla. Como acertadamente indica Doris Heyden²⁴, las mismas ideas que en Teotihuacan se representaban gráficamente como flores, a saber, el orden cósmico, el sol, la guerra y la música, en la época de la hegemonía mexicana se expresaban verbalmente con metáforas floridas que podemos apreciar en los *Cantares mexicanos*.

En lo que toca a las representaciones gráficas de la flor como algo precioso, estas aparecen normalmente en mayor o menor cantidad como un elemento decorativo de una cosa dada. Entre las expresiones más complejas seguramente vale la pena mencionar las representaciones de vasijas con flores que suelen significar la riqueza (cf. figs. 1 y 2). Esta representación tiene su complemento oral en la palabra: *Xochitlailli*: “bebida florida”, metafóricamente: “riqueza”.

¹⁹ MOLINA 1992 2:160r.

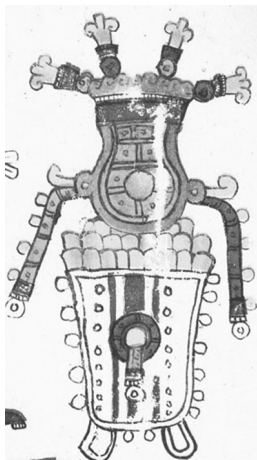
²⁰ BIERHORST 1985b: 392.

²¹ KÖHLER 2001.

²² HILL 1992.

²³ *Xochitlalpan*: parayso terrenal; MOLINA 1992 1: 92r.

²⁴ HAYDEN 1983: 66–67.



[Fig. 1. Una olla con bebida florida (Códice Borgia fol. 63).]



[Fig. 2. Un noble bebiéndose una bebida florida (Códice Borgia fol. 3).]

LA NOBLEZA ES UNA FLOR

En la cultura mexicana la nobleza podía ser conceptualizada como una flor por varios motivos. En primer lugar, como clase social privilegiada gozaba de muchas libertades y privilegios inaccesibles para la gente común. Entre ellos, podríamos mencionar la costumbre de los *pipiltin* de fundar los parques de ocio. Como informa Motolinía: "... los Indios señores no procuran árboles de fruta, porque se la traen sus vasallos, sino árboles de floresta, de donde cogen rosas y adonde crían aves..."²⁵. En otras palabras, los jardines de la nobleza no habían de ser útiles, sino bellos; su objetivo principal era encantar al visitante con los valores estéticos y no prácticos. Las atracciones de esos parques eran las flores y aves, que se criaban por puro placer. Así, la producción agrícola era el papel de los *macehualtin*, mientras que los nobles aprovechaban los valores artísticos de la flor sin preocuparse por el fruto. En este momento vale recordar la propuesta de Karl Taube²⁶ quien propone que en la ideología maya el espacio se dividía básicamente en lo ordenado de la ciudad, hogar y milpa, y lo salvaje de la floresta. No obstante, además de ello, existía también una esfera de belleza y placer que evocaba el paraíso primordial, y ésta se materializaba en flores y pájaros. Tal vez los jardines de los nobles aludieran también a este concepto de *xochitlalli*.

²⁵ MOTOLINÍA 1996: 203.

²⁶ TAUBE 2004: 70.

Además de ello, de acuerdo con Durán²⁷, el uso de ciertas flores estaba reservado para los *pipiltin*. Entre las especies de flores del uso exclusivo de la nobleza, Doris Heyden²⁸ enumera las siguientes: *huacalxochitl*, *cozticcoa tzontecoxochitl*, *totec y xochiuh*, *nopal xochicuezaltic*, *cacaloxóchitl*, *tizaxochitl*, *tlapalticacaloxochitl*. Por otro lado, la misma autora, después de analizar las figurillas de barro encontradas en Teotihuacan, propone que cierto tipo de tocado de flores podía ser una señal de pertenecer a una dinastía determinada o a un instrumento gubernamental²⁹. La misma idea estaba presente también entre los mayas: las ornamentaciones floridas constituyen uno de los motivos más frecuentes en las representaciones de la nobleza maya³⁰. Los mayas, al parecer, consideraban las flores unos objetos divinos que podían transmitir el poder sagrado de los ancestros a sus descendientes, por lo cual los adornos floridos se ponían, entre otros, durante la intronización de un gobernante nuevo³¹. Una práctica parecida podía darse también entre los nahuas como lo sugieren algunas de las entradas del diccionario de Molina: *teocuitla icpac xuchitia.nite*: “coronar al rey”, *teocuitla icpac xuchitl*: “corona de oro o de plata”, *teocuitla icpac xuchiua*: “rey o reyna coronada”³². Aunque ninguna de las traducciones del fraile menciona directamente el uso de las flores, las expresiones citadas, si rendidas literalmente, significan lo que sigue: “enflorar la cabeza (de alguien) con oro”, “flor de oro para (llevar en) la cabeza”, “el que tiene en la cabeza la flor de oro” y en los códices, efectivamente, se aprecian varias representaciones de la nobleza bien con las flores en las manos, bien con el tocado florido en la cabeza (cf. figs. 3 y 4).

Otro ejemplo que vale la pena de ser mencionado es el de la palabra *xochimecatl*, que literalmente significa tanto como “el cordón florido”, pero metafóricamente puede referirse al cordón umbilical precioso, es decir, a la pertenencia a un linaje noble. Las representaciones gráficas de esta expresión parecen indicar precisamente a este significado (cf. fig. 5).

²⁷ DURÁN 1967 2: 236, 443.

²⁸ HAYDEN 1983: 49–51.

²⁹ HEYDEN 1983: 88–89.

³⁰ SCHELE, MILLER 1975: 78, 90, 92, 121, entre otros.

³¹ SCHELE, MATHEWS 1999: 152.

³² MOLINA 1992 2: 100v.

[Fig. 3. *Códice Vaticano A* fol. 60r.][Fig. 4. *Códice Borgia* fol. 3.][Fig. 5. El cordón umbilical Florido (*Códice Fejervary-Mayer*, fol. 27).]

Aparte de esta relación, había, en nuestra opinión, también otra: la conceptualización de la nobleza como fuente de fruto, con el que podía alimentarse el Sol. Si bien es cierto que las víctimas de sacrificio procedían de varios grupos sociales³³, los que más se jactaban de su papel especial en el proceso de la conservación del mundo eran los guerreros nobles. Ellos eran, pues, las flores que proporcionaban fruta para que el mundo pueda seguir existiendo. Con esta noción está relacionada la metáfora siguiente que compara a los guerreros y la guerra con la flor.

³³ GRAULICH 2005: 185–203.

LA GUERRA SAGRADA Y EL SACRIFICIO HUMANO SON UNA FLOR

El campo semántico de la guerra es probablemente uno de los que más abundaban en las metáforas floridas en la creación oral de los antiguos nahuas. No hay duda de que la guerra y la muerte en el campo de batalla o en la piedra de sacrificio eran los valores más importantes en la cosmovisión mexicana. Por este motivo, además del ya mencionado *xochiatl*, “agua rosada”³⁴, que metafóricamente podía referirse a la sangre, en el diccionario de Molina se pueden encontrar las entradas como, por ejemplo, *xochimicque*: “captivos en guerra, los cuales eran sacrificados y muertos, delante los idolos”³⁵, y literalmente “los muertos floridos”. Por otro lado, Durán³⁶ menciona la deseada que era por todos la *xochimiquiztli*, “muerte rosada, dichosa y bienaventurada” que podía conseguirse durante *xochiyaoyotl*, “guerra florida”, es decir, la guerra emprendida con el objetivo de cautivar a las futuras víctimas de sacrificio. Todos estos conceptos tienen sus representaciones gráficas en los códices, cuyos ejemplos son las figuras 6, 7 y 8.



[Fig. 6. *Xochiatl*, “agua rosada”, la sangre (Códice Borgia fol. 8).]

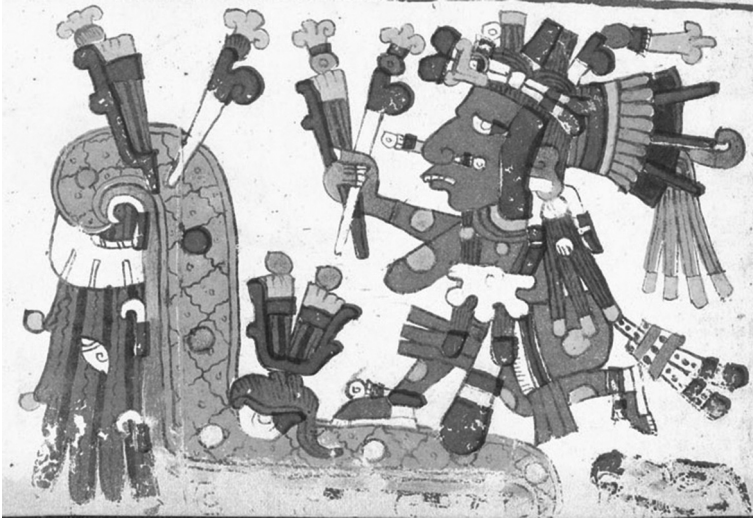


[Fig. 7. El cuchillo de sacrificio decorado con una flor (Códice Borgia fol. 15).]

³⁴ MOLINA 1992 1: 6r.

³⁵ MOLINA 1992 2: 160r.

³⁶ DURÁN 1967 2: 418–419.



[Fig. 8. Las puntas de autosacrificio decoradas con flores (*Códice Borgia*, fol. 22).]

En los *Cantares mexicanos*, la flor, dependiendo del contexto, podía designar la guerra misma, a un guerrero, a un cautivo de guerra y finalmente, como propone Bierhorst³⁷, también a los espíritus de los soldados fallecidos, evocados en los cantos rituales. La conceptualización de los guerreros en términos de una flor estaba también vinculada con la semejanza entre la fugacidad de la vida humana y la delicadeza de la flor que fácilmente se marchita. De esta inquietud existencial tratan varios *icnocuicatl*, “cantos de orfandad”, como el cuyo fragmento se cita a continuación:

Xoxopan xihuitl ipan
tonchihuaco: hual cecelia
hual itzmolini in toyollo
xochitl in tonacayo:
cequi cueponi: on cuetlahuia
 (CM fol. 14v)

Nos vamos haciendo cual hierba
 en cada primavera: viene a brotar,
 viene a estar verde nuestro corazón,
 es una flor nuestro cuerpo,
 abre unas cuantas corolas:
 entonces se marchita.
 (trad. Garibay 1965: 135)

Por otra parte, las flores mencionadas en numerosos *yaocuicatl*, “cantos de guerra”, abren sus corolas precisamente en el campo de la batalla. Allí los corazones de los guerreros llegaban a florecer, es decir, conseguir su mayor valor, al ser ofrecidos al Sol directamente en la lucha o, posteriormente, en la piedra sacrificial de los enemigos, así como lo describe el canto siguiente:

³⁷ BIERHORST 1985a: 17–18.

*On itzmolintimani cuauhxochitli
in izhuayo patlahuac Aya
Ac in cueponcan zan chimalixochitli
moxochiuh Aya Moyocoya in ipal
nemoani. Ohuaya Ohuaya.
In tlacochtli xochitl xelihui oo
chalchiuh cuepunia
moxochiuh Aya Moyocoya in ipal
nemoani.
Ohuaya Ohuaya.
(CM fol. 30r)*

Echa brotes Flor de Águila,
la de ancha fronda.
Y están abriendo corolas
las Flores del Escudo
¡Tus flores, Sumo Árbitro,
por quien toda cosa vive!
Se reparten Flores de Dardo:
abren corolas de jade.
¡Tus flores, Sumo Árbitro,
por quien toda cosa vive!
(trad. Garibay 1968: 78)

La comparación entre la guerra y la flor se ve también en varios vestigios de la antigua cultura maya, en la cual las ornamentaciones floridas aparecen también como los atributos de guerreros victoriosos.³⁸ En el *Popol Vuh*³⁹ las flores son el premio que los señores de Xibalbá demandaron de Hunahpu y Xbalanque por haber ganado el partido de pelota. Los gemelos les entregaron las flores provenientes de los jardines de Xibalbá y de este modo salieron victoriosos de la trampa. En el mito citado las flores aparecen pues como cosas deseadas por los dioses, igual que lo eran los corazones humanos. Por otro lado, hay que recordar también que, según narra el mito, los gemelos héroes consiguieron su victoria final sobre los señores del inframundo gracias a su muerte sacrificial de la cual renacieron como seres aún más poderosos. Como arquetipos de los guerreros victoriosos, aparecen en la cerámica maya decorados con tocados floridos⁴⁰.

LA SEXUALIDAD, LIVIANIDAD Y ALEGRÍA SON UNA FLOR

El placer sexual, tanto del hombre como de la mujer, era conceptualizado por los antiguos nahuas como una flor. La raíz *xochi-* podía evocar la idea de lo gozoso y dulce en las palabras como *xochimati.nino*, “regozijarse mucho”⁴¹ o *xochitlacua*, “golosinear”⁴². La lengua náhuatl ofrece también varios términos que con este prefijo aluden, más o menos directamente, a las relaciones sexuales:

xochichihuatl: “femme perverse” (Wimmer 2004, véase también: *CF X*: 50, 94)

³⁸ SCHELE, MILLER 1975: 121.

³⁹ TEDLOCK 2007: 166–169.

⁴⁰ SCHELE, MILLER 1975: 288, 299.

⁴¹ MOLINA 1992 2: 160r.

⁴² MOLINA 1992 1: 66r.

xochihuiá.nite: “encantar a la mujer para llevarla” (Molina 1992 1: 51v); “hechizar, paraque quiera bien asu muger el que la aborrece” (Molina 1992 1: 70r)

xochihua: en el *Códice Florentino* es el brujo que hechiza a las mujeres (CF X: 31), tanto como un término para referirse a los travestis y gente perversa (CF X: 37)

xochitzotzona: “séduir í l’aide de paroles flatteurses” (Wimmer 2004).

Como se puede ver, todas las palabras citadas se refieren al amor ilícito cuya patrona en la cultura náhuatl era la diosa Xochiquetzal, cuyo nombre significa tanto como “Plumaje florido” y cuyo rasgo distintivo en las representaciones gráficas era, entre otros, una flor (cf. fig. 9).

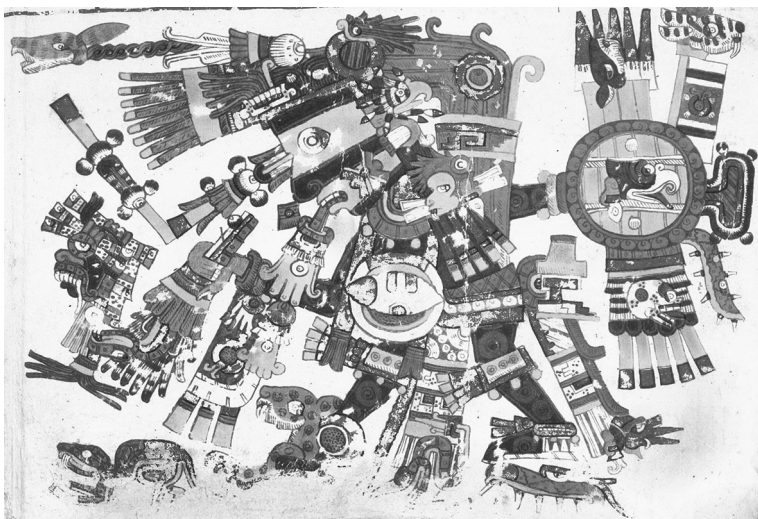


[Fig. 9. Xochiquetzal (*Códice Borbónico*, fol. 19).]

De acuerdo con el mito narrado en la *Historia de Tlaxcala*, la divinidad en cuestión vivía bien guardada en el paraíso florido de Tamoanchan. De allí fue raptada por Tezcatlipoca quien había hechizado a sus guardas y a ella misma para llevársela y convertirla en la “diosa de bien querer”⁴³. Xochiquetzal fue pues la primera mujer hechizada con fines amorosos y, por consiguiente, patrona de este tipo de relaciones. Ella ayudaba a los amantes, oía confesiones de los transgresores sexuales y enviaba a la gente las *xochicihuiztli* (CF IV: 7), “formaciones floridas”, es decir, las enfermedades venéreas. Xochiquetzal, además de la amante divinizada, es también un arquetipo de la mujer joven, símbolo de

⁴³ MUÑOZ CAMARGO 2003: 169–170.

la belleza femenina y patrona de las actividades artísticas⁴⁴. Por otra parte, tomando en cuenta lo expuesto más arriba no es de extrañar que también Tezcatlipoca, el seductor de Xochiquetzal y hechizero por excelencia, fuese representado en los códices con las flores como elemento de su atavío. En la lámina 17 del *Códice Borgia*, donde el dios en cuestión está representado con los veinte signos del día del calendario azteca, la flor, que es uno de estos signos, le está saliendo de la boca, trayendo a la memoria las mencionadas palabras: *xochihuia*, *xochihua* y *xochitzotzona* (cf. fol. 10).



[Fig. 10. Tezcatlipoca con los veinte signos del día (*Códice Borgia* fol. 17).]

Además, cabe mencionar que en el mundo nahua Xochiquetzal funcionaba como un modelo divino para las *ahuianime*, unas muchachas que se ocupaban de acompañar a los guerreros destacados en las celebraciones públicas, por lo cual el cuidado por el aspecto físico era uno de sus deberes profesionales. En ocasiones podían también entablar relaciones sexuales con los principales. Los informantes de Sahagún, al definir la palabra *ahuiani*, entre muchas observaciones críticas admiten que gracias a sus adornos y aspecto bello ésta parece una flor (*xochiquetzal* - v. réfl., “apparaître comme une fleur”)⁴⁵. Parece que fue a una de estas jóvenes a quien iba dirigido el canto cuyo fragmento se presenta a continuación para ejemplificar el uso de la flor como metáfora para la sexualidad femenina en los textos de los cantares:

⁴⁴ OJEDA DÍAZ 2003: 127.

⁴⁵ WIMMER 2004.

*In tiyecoc ye nican
in ixpan tetecuitin
ti mahuiztlachihualla
monequetzca noxiuhtoz quetzalpetlapan
ton icaca Aya
Cacahuaizquixochitl
zan tinentlanehuilo
(Romances... fol. 7r)*

Has venido aquí
delante de los príncipes,
oh admirable creatura:
tu disposición a la unión carnal
sobre mi estera de plumas
de azulejo, de loro amarillo y de quetzal.
Allí estás en pie
preciosa flor perfumada:
te prestas a otro
(trad. Garibay, 1964: 17–18)

Otro ejemplo podría ser el “Canto de las mujeres de Chalco” (*Chalcacihua-cuicatl*). El texto completo de esta obra no deja dudas en cuanto al significado que tienen aquí las flores: todos los versos aluden de modo más o menos directo a las relaciones sexuales entre una mujer chalca y el *tlatoani* mexica Axayacatl. En cierto momento la voz femenina dice las siguientes palabras que comparan su órgano sexual con flores:

*In quetzalizquixochitl in ye tlahquechol
cacaloxochitl in zan moxochicuach,
petlapan, Aya, onoc ye oncan, iyyo,
ya aoc mohui yao ailili.
(CM fol. 72v)*

La preciosa flor del oliente quetzal,
la flor de la guacamaya, la del cuervo
ya están en tu lecho de flores perfumadas...
ya están allí tendidas.
(trad. Garibay, 1968: 56)

La conceptualización de lo femenino en términos floridos iba, no obstante, más allá de la sexualidad y de la belleza del aspecto físico. Otro mito en el cual participa Xochiquetzal como amante divinizada es el narrado por el *Códice Magliabechiano* que cuenta lo siguiente:

61v: [cruz] Este demonio q(ue) aquí esta pintado dizen q(ue) hizo vna gran fealdad ne/fanda q(ue) este çalçoatl [Quetzalcoatl]. estando lavandose tocando con sus manos el / miembro viril. hecho de si la simiente. y la arronjo ençima de vna / piedra. y alli naçio el morçielago al qual enbiaron los dioses q(ue) mor/diese a vna diosa. q(ue) ellos llamauan suchiq(ue)çal q(ue) quiere dezir Ro/sa. q(ue) le cortase de vn bocado lo que tiene dentro del miembro femineo / y eestando [sic: estando] ella durmiendo lo corto y lo traxo delante de los dioses / y lo lauaron y del agua q(ue) de ello deRamaron salieron Rosas q(ue) no / huelen bien. y despues el mismo morçielago llevo aq(ue)lla Rosa al mic/tlan tecutli. y alla lo lauo otra vez. y del agua q(ue) dello salio sali/eron Rosas olorosas. q(ue) ellos llaman suchiqueçal. y ansi tienen q(ue) las Rosas / olorosas. vinieron del otro mundo. de casa deste ydolo. q(ue) lla/man mictlan tecutli. y las q(ue)

no huelen dizen q(ue) son naçidas des/de el prinçipio en esta tierra/...
(*Códice Magliabechiano*, en: Batalla Rosado 2007: 133–134)

No entrando en la explicación exacta de este mito, vale la pena subrayar el vínculo que une la flor, el sexo femenino y el inframundo⁴⁶. Una representación gráfica de esta relación se encuentra entre los restos materiales de la cultura maya, de la cual se conservaron varias figurillas de un dios o ancestro que está emergiendo de una flor. Es más, según el mito presente entre los lacandonos modernos, los dioses fueron nacidos de las flores. Asimismo, en la lengua de los kaquicheles y quiches modernos la palabra para placenta es *kotzij*, es decir “flor”⁴⁷. La conceptualización del inframundo como útero femenino era, por su lado, muy popular en casi todas las culturas mesoamericanas que percibían a la tierra como fuente de vida nueva, que al mismo tiempo recibe los restos de los difuntos. Entre los antiguos mayas, además, las aguas del inframundo llevaban el mismo nombre que liliac acuáticas, *naab*⁴⁸.

Resumiendo, la feminidad en todos sus aspectos se conceptualizaba en términos floridos, cuya manifestación más importante era la diosa Xochiquetzal. La divinidad en cuestión personificaba en realidad casi todos los campos de la actividad femenina en el mundo nahua. Era una de las advocaciones de la diosa madre, un arquetipo de la amante bella, una patrona de las tejedoras, pintoras y otras artistas, y la primera mujer muerta en guerra⁴⁹.

LA MÚSICA Y LA DIVERSIÓN SON UNA FLOR

El último concepto metafórico que nos gustaría comentar aquí es conceptualización de la poesía cantada, música y diversión como una flor. Los vocabularios del náhuatl contienen varias entradas que se refieren a estas ideas en términos floridos, como por ejemplo *xochinanacatl*: “hongo florido”, “hongo que emborracha”.⁵⁰ No obstante, la verdadera riqueza de este tipo de expresiones la encontramos en los *Cantares mexicanos*. Algunos de los ejemplos podrían ser: *Xochioctli*: “vino florido”, poesía cantada, vino que emborracha
Xochitlahuan: “un borracho”
Xochicacahuatl: “cacao florido”, el abandono, éxtasis en la guerra/ música y baile
Xochicalli: casa florida, casa de canto, representación del paraíso

⁴⁶ Véase también: RODRIGUEZ—SHADOW 1997: 426.

⁴⁷ SCHELE, MATHEWS 1999: 281–282.

⁴⁸ SCHELE, MILLER 1975: 272.

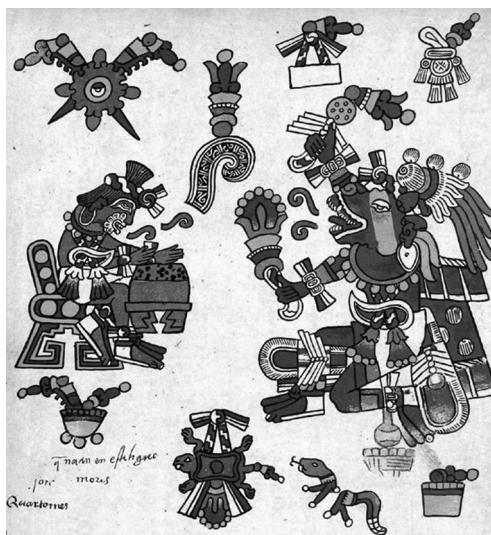
⁴⁹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2005: 34.

⁵⁰ MOLINA 1992 1: 72r.

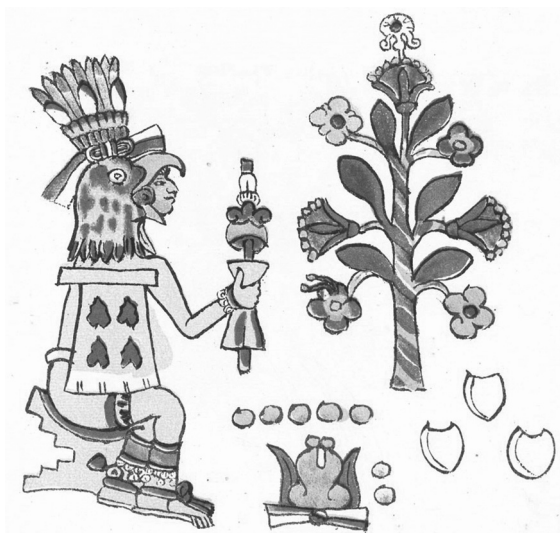
Xochipetlatl: mata florida – “casa de canto”

Xochicuauhtl: el árbol florido (símbolo de Tamoanchan, pero también la metáfora para el poeta).

Los dioses que patrocinaban la música, canto y baile eran Xochipilli y Huehuecoyotl. Los dos aparecen en los códices decorados con flores (cf. figs. 11 y 12). En la figura 11, proveniente del *tonalpouhalli* del *Códice Borbónico*, además de Huehuecoyotl que está tocando las sonajas floridas, las flores decoran casi todo que está alrededor. Entre varios objetos ornamentados con flores aparece también el registro gráfico del difrasismo *in xochitl in cuicatl*, “flor-canto”, con el que los antiguos nahuas solían denominar la poesía cantada (fig. 11a).



[Fig. 11. Huehuecoyotl (*Códice Borbónico* fol. 4).]



[Fig. 12. Xochipilli (*Códice Magliabechiano* fol. 47r).]

CONCLUSIONES

Como se puede notar en los ejemplos arriba comentados, la metáfora en el contexto mesoamericano tiene una dimensión especial: se expresa no sólo a nivel lingüístico y conceptual, sino que encuentra su reflexión en el registro gráfico – a pesar de todas las limitaciones de éste – tanto como en diversas prácticas, sobre todo rituales, de los pueblos indígenas⁵¹. Por otro lado, hay que recordar que los significados simbólicos de la flor en antigua cultura nahua eran obviamente mucho más numerosos y complejos de lo que hemos sido capaces de presentar en el presente artículo y todos ellos se manifestaban tanto en forma verbal como en diferentes formas no verbales, a saber: en los adornos de la nobleza y de las deidades, en las decoraciones de lugares y en las prácticas tanto cotidianas como religiosas. La asociación entre la flor y sus significados simbólicos estaba arraigada en la ideología indígena y, gracias a ello, el uso de las metáforas floridas en la oralidad náhuatl podía ser fácilmente entendido y memorizado por el público. En otras palabras, las metáforas de la oralidad náhuatl no tenían como finalidad disfrazar el lenguaje para hacerlo enigmático y sorprendente para el público, sino que todo lo contrario, trataba de construir por medio de metáforas unas imágenes plásticas que correspondieran a la experiencia cotidiana de cada hombre. Gracias al hecho de que eran unas formas bien

⁵¹ DEHOUE 2009b: 6–7.

convencionalizadas, algunas de ellas se pueden ver plasmadas también en forma gráfica. Dado que los antiguos nahuas usaban el registro semasiográfico, las flores en los códices indígenas aparecen sobre todo como el adorno de los dioses relacionados con las ideas conceptualizadas en términos floridos, como la sexualidad o la música. Además, forman una parte de las representaciones de lo precioso, como la sangre, los objetos utilizados en las prácticas de sacrificio y de autosacrificio, etc. Finalmente, aunque con menor frecuencia, aparecen en las inscripciones de las expresiones de la lengua náhuatl que se encuentran en las fuentes alfabéticas.

BIBLIOGRAFÍA

- BATALLA ROSADO 2007 – J.J. Batalla Rosado, *El Libro Escrito Europeo del «Códice Magliabechiano»*, “Itinerarios”, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, Varsovia, 5(2007), pp.113–142.
- BIERHORST 1985a – J. Bierhorst, *Cantares mexicanos. Songs of the Aztec*. SUP, Stanford, California 1985.
- BIERHORST 1985b – J. Bierhorst, *A Nahuatl-English Dictionary of Concordance to the “Cantares Mexicanos”. An Analytic Transcription and Grammatical Notes*. SUP, Stanford, California 1985.
- Cantares Mexicanos* 1994 – *Cantares mexicanos*. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. Ed. Facs. IIB, UNAM, México 1994.
- Códice Borbónico* – *Códice Borbónico*. s.f., ADEVA; Graz. Fuente electrónica: <http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/index.html> [30.12.2011].
- Códice Borgia* – *Códice Borgia*, s.f. ADEVA; Graz. Fuente electrónica: <http://www.famsi.org/research/graz/borgia/index.html> [30.12.2011].
- Codex Fejérvary-Mayer 1964–1967* – *Codex Fejérvary-Mayer*, en: L. Kingdborough (ed.), *Antigüedades de México*, vol. IV, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1967, pp. 185–176.
- Códice Magliabechiano* – *Códice Magliabechiano*, s.f., ADEVA; Graz. Fuente electrónica: <http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/index.html> [30.12.2011].
- Códice Mendocino 1997* – *The Essential Codex Mendoza*, Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt (eds.), Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press.
- Códice Telleriano-Remensis* – *Códice Telleriano-Remensis*, s.f., Universitätsbibliothek Rostock, colección de Duque de Loubat (1901). Fuente elec-

- trónica: <http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/thumbs0.html> [30.12.2011].
- Códice Vaticano A (Ríos) – Códice Vaticano A (Ríos), s.f.*, ADEVA; Graz. Fuente electrónica: <http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/index.html> [30.12.2011].
- DEHOUE 2009a – D. Dehouve, *El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis*, en: Sylvie Peperstraete (ed.) *Image and Ritual in the Aztec World: selected papers of the “Ritual Americas” conferences*. Oxford 2009, pp.19–33.
- DEHOUE 2009b – D. Dehouve, “Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl: la metáfora corporal”, una ponencia presentada en el 53 ICA, *Los pueblos americanos: cambios y continuidades. La construcción de lo propio en un mundo globalizado*. Centro Histórico de la Ciudad de México, 19–24 de julio de 2009.
- Diccionario de la Real Academia Española* – Fuente electrónica: <http://rae.es> [varias consultas].
- DURÁN 1967 [1581] – D. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 tomos, México 1967 [1581].
- GARIBAY KINTANA 1964 – Á.M Garibay Kintana, *Poesía náhuatl I. Romances de los Señores de la Nueva España. Manuscrito de Juan Bautista de Pomar*. IIH, UNAM, México 1964.
- GARIBAY KINTANA 1965 – Á.M Garibay Kintana, *Poesía náhuatl II. Cantares mexicanos*. IIH, UNAM, México 1965.
- GARIBAY KINTANA 1968 – Á.M Garibay Kintana, *Poesía náhuatl III. Cantares mexicanos*. IIH, UNAM, México 1968.
- GARIBAY KINTANA 1993 – Á.M Garibay Kintana, *Poesía náhuatl I. Romances de los Señores de la Nueva España. Manuscrito de Juan Bautista de Pomar*. IIH, UNAM, México 1993.
- GARIBAY KINTANA 2005 – Á.M Garibay Kintana, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Porrúa, México 2005.
- GDN – *Gran Diccionario Náhuatl*. Programa de Marc Thouvenot (2011). Fuente electrónica: <http://www.sup-infor.com> [varias consultas].
- GRAULICH 2005 – M. Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris 2005.
- HEYDEN 1983 – D. Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*. IIA, UNAM, México 1983.
- HILL 1992 – J.H. Hill, *The Flower World of Old Uto-Aztecan*, “Journal of Anthropological Research”, University of New Mexico Press, New Mexico, vol. 48, 2 (1992), pp. 117–144.

- Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2005 – *Historia de los mexicanos por sus pinturas* en: Á. M. Garibay Kintana (ed.) *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México 2005, pp. 21–90.
- KÖHLER 2001 – U. Köhler, «Debt-payment» to the gods among the Aztec: the misrendering of a Spanish expression and its effects, “Estudios de cultura náhuatl”, vol. 32, 2001, pp. 125–133, IIH, UNAM, México.
- LAKOFF, JOHNSON 1988 [1980] – G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*. trad. T. P. Krzeszowski, Warszawa 1988 [*Metaphors We Live By*, 1980].
- MIKULSKA DĄBROWSKA 2010 – K. Mikulska Dąbrowska, «Secret Language» in *Oral and Graphic Form: Religious-Magic Discourse in Aztec Speeches and Manuscripts*, “Oral tradition”, vol. 25/2, 2010, pp. 325–363.
- MOLINA 1992 [1571] – A. De Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México 1992 [1571].
- MONTES DE OCA VEGA 2000 – M. Montes de Oca Vega, *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México 2000.
- MOTOLINIÁ 1996 – T. de Benavente Motolinía, *Memoriales. Libro de oro*, MS JGI 31, ed. Nancy Joe Dyer, México, El Colegio de México 1996.
- MUÑOZ CAMARGO 2003 – D. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*. Madrid, DASTIN Historia 2003.
- OFFNER 1979 – J. Offner, *A reassessment of the structuring and extent of the empire of Techtotlatzin, fourteenth century ruler of Texcoco*, “Ethnohistory” 26(3), 1979, pp. 231–241.
- OJEDA DÍAZ 2003 – M. de Ojeda Díaz, *Las diosas del Códice Borgia*, en: C. Rossell, M. de Ojeda Díaz (eds.), *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, Sociedades, Historias, Lenguajes; CIESAS, México, 2003, pp. 103–193.
- ONG 1992 [1982] – W. Ong, *Oralność i piśmienność*. trad. J. Japola, Lublin 1992 [*Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, 1982].
- PREM 2008 – H.J. Prem, *Cohesión y diversidad en la escritura náhuatl*, “Itinerarios”, vol. 8, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, Varsovia 2008, pp. 13–42.
- RICOEUR 1975 – P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies in the Creation of Meaning in Language*, trad. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, S. J., London.
- RODRÍGUEZ-SHADOW 1997 – M.J. Rodríguez-Shadow, «Xochiquétzal»: significado y simbolismo de una deidad prehispánica, en: A. García Díaz,

- V. Becerril Olivares, Ma. del C. Lechuga García, F. Rivas Castro (coords.), *Homenaje a la doctora Beatriz Barba de Piña Chán*, Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba, México, pp. 425–432.
- SAMPSON 1985 – G. Sampson, *Writing Systems: A Linguistic Introduction*, Stanford University Press, Stanford 1985.
- SCHELE, MILLER 1975 – L. Schele, M.E. Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, George Braziller, INC., en asociación con Kimbell Art Museum, Fort Worth, New York 1975.
- SCHELE, MATHEWS 1999 – L. Schele, P. Mathews, *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. Con fotografías de Justin Kerr y Macduff Everton, Simon and Schuster, New York 1999.
- TAUBE 2004 – K. Taube, *Flower Mountain: Concepts of Life, Beauty, and Paradise Among the Classic Maya*, “RES: Anthropology and aesthetics”, 45(2004), Harvard University Press, Harvard, pp. 69–98.
- Tedlock 2007 [1985] – D. Tedlock, *Popol Vuh. Księga Majów: o początkach życia oraz chwale bogów i władców*, trad. Izabela Szybilska, Helion, Gliwice 2007 [*Popol Vuh: The Definitive Edition of The Mayan Book of The Dawn of Life and The Glories of Gods and Kings* 1985].
- WHITTAKER 2009 – G. Whittaker, *The Principles of Nahuatl Writing*. [Fuente electrónica: https://www.academia.edu/1026927/The_Principles_of_Nahuatl_Writing].
- WIMMER 2004 – A. Wimmer, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*, Fuente electrónica: <http://sites.estvideo.net/malinal>.

Summary

REPRESENTATIONS OF FLOWERS IN THE INDIGENOUS CODICES OF MEXICO

The indigenous tribes inhabiting the area of the present Mexico in the pre-Hispanic times managed to develop various systems of graphic register. Although the usage of phonographic writing was well documented only for two of those cultures, namely the Mayas and the Zapotecs, most of the groups of the region had some kind of graphic representation to code chosen messages. The communication used by the Nahuatl and the Mixtec tribes could be classified as basically semasiographic, that is able to represent the ideas but not the language.

The main aim of the proposed work is to focus on the representations of flowers in the codices of the ancient Nahuatl and Mixtecs, and analyze their direct and symbolic meaning encoded not only in the form, but also in the context in

which given representations are situated. The graphic information will be then compared and contrasted with the other colonial sources such as chronicles, annals, ethnographic descriptions and transcriptions of the indigenous oral tradition. The language used in the last ones will serve as a basis for the reconstruction of the way in which the ancient Nahuas used to conceptualize some aspects of the surrounding reality.

Streszczenie

**PRZEDSTAWIENIA KWIATÓW
W INDIAŃSKICH KODEKSACH MEXYKU**

Wspólnoty indiańskie, które w okresie przedhiszpańskim zamieszkiwały tereny współczesnego Meksyku, rozwinęły różne systemy zapisu graficznego. Choć użycie pisma fonograficznego zostało w pełni udokumentowane tylko dla dwóch spośród tych kultur, to jest dla Majów i Zapoteków, większość z grup społecznych zamieszkujących ten region знаła jakąś formę komunikacji graficznej, pozwalającą na zapisanie wybranych informacji. System używany przez Indian Nahua i Mixteków mógłby zostać z grubsza zakwalifikowany jako semasiograficzny, czyli zdolny do kodowania informacji, lecz nie języka.

Celem niniejszej pracy jest analiza sposobu przedstawienia kwiatów w dawnych kodeksach Nahua i omówienie ich możliwego znaczenia, zarówno bezpośredniego, jak i metaforycznego, nie tylko na podstawie formy, lecz także kontekstu, w którym się pojawiają. Kolejnym krokiem będzie skonfrontowanie uzyskanych informacji ze źródłami alfabetycznymi okresu kolonialnego, takimi jak kroniki, annały, opisy geograficzne czy zapisy oralności indiańskiej. Ponadto na podstawie analizy języka zawartego w tych ostatnich spróbujemy odtworzyć sposób konceptualizowania przez Indian Nahua wybranych zjawisk i idei.