



H. E. M. BRAAKHUIS

Investigador independiente

h.e.m.braakhuis@kpnplanet.nl

LOS DÍAS FLOR Y MONO Y SUS ILUSTRACIONES EN LOS CÓDICES *BORGIA* Y *VATICANO B*: UNA INTERPRETACIÓN MITOLÓGICA

Fecha de recepción: 28.06.2021

Fecha de aceptación: 06.10.2021

Resumen: En el artículo se examinan varias ilustraciones pertenecientes a los días Flor y Mono en los códices *Borgia* y *Vaticano B*. Se argumenta que los dioses patronos de estos días, Xochiquetzal y Xochipilli, están conectados mitológicamente con las figuras de las escenas acompañantes, a saber una anciana moliendo maíz y un noble cogiendo peces. Tras una revisión crítica de interpretaciones vigentes, la atención se centra en la mitología del maíz de los nahuas clásicos y de los pueblos contemporáneos del Golfo de México. Destacan los roles del héroe del maíz, su madre, y su abuela (o, en ciertas versiones, madre adoptiva). En el caso del día Flor, el rol específico de la abuela permite una conexión directa con la imagen; en el caso del día Mono, la conexión mitológica se establece principalmente a través del motivo de la pesca.

Palabras clave: códices, héroe, maíz, mitología, pesca, *tonalpohualli*

Title: The Days Flower and Monkey and their Illustrations in the Codices *Borgia* and *Vaticanus B*: A Mythological Interpretation

Abstract: In this article various illustrations of the days Flower and Monkey in the codices *Borgia* and *Vaticanus B* are examined. It is argued that the patron deities of these days, Xochiquetzal and Xochipilli, are connected mythologically to the figures in the accompanying pictures, namely an old woman grinding corn and a nobleman catching a fish. Following a critical review of extant interpretations, the focus turns to the maize mythology of the classical Nahuatl and the contemporary peoples of the Gulf of Mexico. Particularly prominent are the roles of the maize hero, his mother and his grandmother (or, in some versions, his adoptive mother). In the case of the day Flower, the specific role of the grandmother allows a direct connection with the image; in the case of the day Monkey, the connection with mythology is established primarily through the motif of fish catching.

Keywords: codices, fishing, hero, maize, mythology, *tonalpohualli*

INTRODUCCIÓN

En los códices *Borgia* (láms. 9-13) y *Vaticano B* (1ª serie, láms. 28-32; 2ª serie, láms. 87-94) se encuentra una serie de representaciones emblemáticas pertenecientes a los veinte signos de día y sus dioses patronos. Nos ocuparán aquí dos de estas imágenes, asociadas con Xochipilli y Xochiquetzal, a saber la de una anciana moliendo maíz con un rodillo de piedra¹ que se quiebra (día Flor, dios patrono Xochiquetzal o Xochipilli) (cf. Figs. 1a, 2-3) y la de un hombre cogiendo un pez con una red de aterrizaje (día Mono, dios patrono Xochipilli) (cf. Figs. 4-5). Para una mejor comprensión de estas escenas, se utilizará la mitología del dios del maíz prehispánica y contemporánea como fundamento.

Es importante considerar que esta interpretación no se sostiene por sí misma. Por un lado, se ha demostrado que, especialmente en el caso de mitos centrales o de creación y sus asuntos nodales –en el presente caso relativos al origen del maíz– existe a menudo un alto grado de continuidad con el pasado prehispánico que trasciende limitaciones geográficas (cf. Thompson 1970: 330-373, López Austin 2009, Chinchilla Mazariegos 2010). Por esta misma razón, los elementos mitológicos que se perdieron en un área determinada surgen a veces en otra. Además, las narrativas y concepciones de los pueblos actuales mesoamericanos resultan de gran utilidad para comprender la religión prehispánica reflejada en los códices (cf. Loo 1987).

Por otro lado, ciertas imágenes en los códices, interpretadas utilizando mitos antiguos o contemporáneos, pertenecen específicamente a las divisiones del calendario mántico y sus patronos. En el *Códice Borgia*, por ejemplo, la trecena de Tonacatecuhtli (lám. 61b) ha sido asociada con la creación de la primera pareja humana (cf. Loo 1987: 68-70, 134-137); la trecena de Tepeyollotl (lám. 63b) con el castigo del adulterio por el Señor de los Animales (cf. Loo 1989: 37-40); y la de Itzpapalotl (lám. 66a) con la expulsión de la misma de Tamoanchan (cf. Graulich 1983: 577-579). El hecho de que algunas de las ilustraciones mitológicas de las trecenas vuelven a ocurrir con las unidades de día (*vide infra*) presta apoyo a la adopción de un enfoque mitológico incluso en el caso de los días Flor y Mono.

Entretanto, la existencia de una coherencia narrativa entre el dios patrono de la subdivisión calendárica y los elementos iconográficos acompañantes continúa siendo un punto de discusión², al igual que la función de estos elementos como componentes narrativos o al contrario como símbolos mánticos (cf. Oudijk 2019, López Austin 2020, Olivier 2020). Una solución intermedia sería asumir que la práctica mántica involucró una recitación mitológica, acompañada por un comentario interpretativo de ciertos de sus símbolos. De todos modos, se espera que el presente estudio pueda aportar algo útil a estas discusiones.

¹ Con “rodillo” se entiende aquí la mano de metate o metlapil.

² Oudijk, por ejemplo, afirma: “A common misunderstanding [...] is the issue of interpreting the numen and its attributes [associated elements within the same frame, EB] as constituting a logical narrative” (2019: 350). Mientras que tal coherencia narrativa se produciría solo muy raramente (Oudijk 2019: 350), es frecuente según otros (cf. p. ej. Olivier 2020: 104-105).

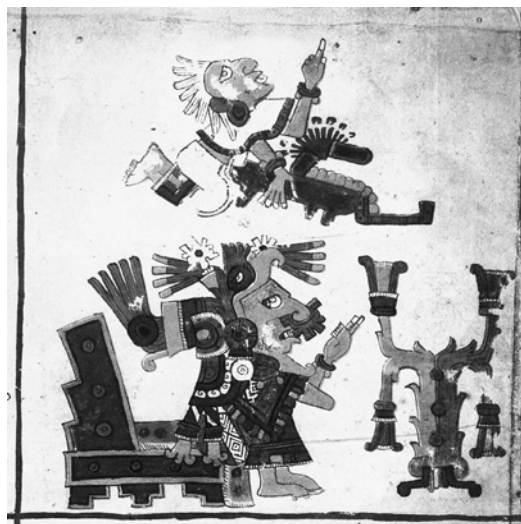


Fig. 1a Día Flor, *Códice Borgia* (1976: lám. 9).



Fig. 1b Signo del día Águila, *Códice Borgia* (1976: lam. 6).

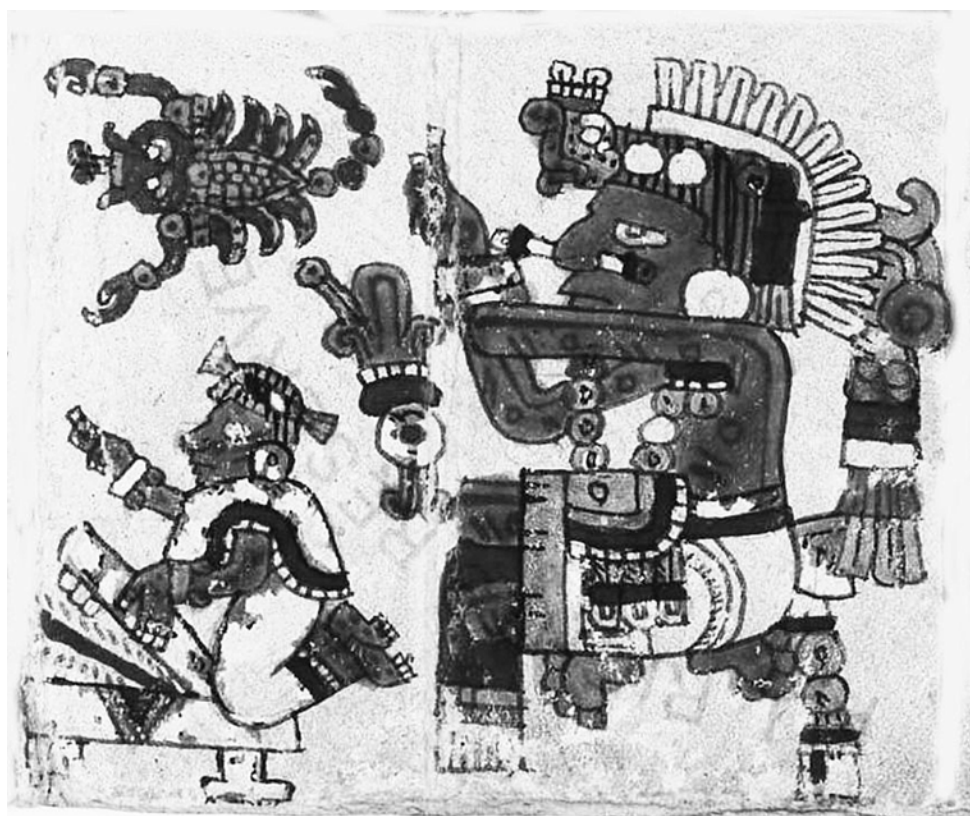


Fig. 2 Día Flor, *Códice Vaticano B* (1972: lám 28).



Fig. 3 Día Flor, *Códice Vaticano B* (1972: lám. 94).



Fig. 4 Día Mono, *Códice Borgia* (1976: lám. 13).

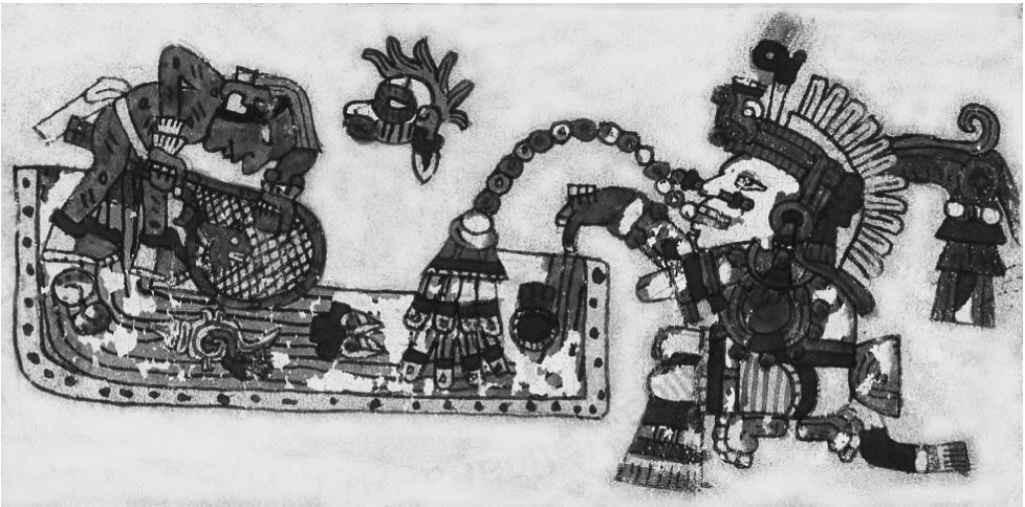


Fig. 5 Día Mono, *Códice Vaticano B* (1972: lám. 32).

CARACTERÍSTICAS DE LAS ILUSTRACIONES MÁNTICAS

De antemano, algunas características de las ilustraciones de las tres secciones de los códices *Borgia* y *Vaticano B* mencionadas arriba merecen ser destacadas: (1) en la mayoría de los casos, existen conexiones directas entre el carácter del dios patrono y la imagen acompañante: así, el dios creador Tonacatecuhtli está acompañado por una pareja en el acto de procreación, el dios de la muerte Mictlantecuhtli por un envoltorio funerario, y la diosa del maguey Mayahuel por una olla de pulque; (2) en muchos casos, hay signos de antagonismo y violencia, por ejemplo una serpiente atravesada por una lanza, sangrando profusamente, y un trono golpeado por un hacha; y (3) en al menos dos casos, la ilustración tiene un trasfondo mitológico. El primer caso, una cópula humana asociada con Tonacatecuhtli y su día Cocodrilo (*Borgia* lám. 9), ya se señaló con la trecena Cocodrilo (*Borgia* lám. 61). El otro caso es la escena mitológica asociada con la trecena de Itzpapalotl, que en su esencia vuelve a ocurrir con el día Buitre (*Borgia* lám. 11)³.

En el caso específico del día Flor, los conocidos papeles de Xochiquetzal y Xochipilli como madre del maíz y dios del maíz, respectivamente, permiten una conexión hipotética con los granos de maíz en el metate⁴, mientras que la violencia está en la rotura del rodillo y la sangre que sale (cf. Fig. 1a). Según mi conocimiento, todavía no se ha propuesto una explicación mitológica adecuada de esta imagen. En el caso del día Mono, el porqué de la asociación con la pesquería es incierto, pero el reiterado antagonismo mencionado arriba puede sospecharse asimismo entre el pez y el pescador, un antagonismo que se nota más claramente en la imagen del *Códice Vaticano B*, en la que estos quedan sustituidos por un hacha golpeando el agua (cf. Fig. 7). En cuanto al trasfondo mitológico, se ha sugerido (como veremos más abajo) una conexión con el nacimiento de Cinteotl entre los peces.

LECTURAS PREVIAS

Lecturas previas de las dos escenas varían en el grado de énfasis que ponen en el trasfondo mitológico o en el mensaje mántico.

Flor: orígenes humanos y transgresión castigada

Seler (1904: 213), basándose en una genealogía mítica presentada por Mendieta, considera a la anciana del día *xochitl* como “la primera mujer”, de nombre Ilancueye o Ilamatecuhtli,

³ Hay otra vinculación mitológica dentro del *tonalpohualli* con el cual se abre el *Códice Borgia* (lám. 2, decimotercer día), a saber la imagen mántica de un guacamayo teniendo un brazo cortado en el pico. Esta ave demoníaca juega un papel importante en varios mitos heroicos mesoamericanos y su iconografía asociada (cf. Chinchilla Mazariegos 2017: 130-157).

⁴ Esta conexión se ve reforzada por el hecho de que otra ilustración del día Flor (*Códice Borgia* lám. 24), que forma parte de una muy diferente representación de los veinte días, también se enfoca en el maíz.

mientras que su rodillo roto sería el símbolo de su pertenencia a un pasado lejano (cf. Seler 1960 [1904], II: 1019-1020). Nowotny, por su parte, basándose implícitamente en la *Leyenda de los Soles*, sugirió que tal vez la anciana molinera (o sea, Cihuacoatl) estaba triturando los huesos de la humanidad anterior, para que enseguida se creara una nueva humanidad a partir de la harina ósea (1961: 25).

Más recientemente, Anders, Jansen y Reyes García (cf. Anders y Jansen 1993: 238, Anders, Jansen y Reyes García 1993: 104) volvieron a enfocarse en el rodillo, aduciendo un presagio mencionado por Sahagún: “Cuando se quebraba la piedra de moler que se llama metlatl, estando moliendo, era señal que la que molía había de morir, o alguno de la casa” (1979: 284). Aunque solo se menciona el metate, entre los mixes actuales el mismo presagio concierne el rodillo (cf. Rojas 2013: 232)⁵. Además, el alacrán, añadido por el *Vaticano B* (lám. 28) (cf. Fig. 2), simboliza “conflictos y pleitos”; los autores especulan que pueda aludir a Yappan, convertido en este animal por una transgresión sexual. En su conjunción, los símbolos del rodillo roto y del alacrán sugerirían ciertos aspectos negativos del día Flor, es decir, las consecuencias desagradables de la sensualidad y el libertinaje (cf. Anders y Jansen 1993: 238). Modificando esta interpretación, Vásquez Galicia toma el alacrán como símbolo de castigo. Su presencia significaría “el anuncio de una muerte ocasionada por Xochipilli [sustituido por Xochiquetzal en el Vaticano B, EB] como castigo por alguna transgresión sexual” (2015: 110), considerando que Xochipilli enviaba enfermedades venéreas en caso de tales transgresiones.

Antes de continuar con el día Mono, algunas observaciones críticas son apropiadas. Merece atención que tanto Seler como Nowotny colocan a la anciana en los comienzos de la historia de la humanidad actual, en lo cual coinciden con el presente estudio. Al mismo tiempo, la interpretación genealógica de Seler parece especulativa, mientras que aquella de Nowotny es viciada por no considerar el elemento esencial del rodillo roto. En cambio, las interpretaciones más recientes ni explican la figura de la anciana molinera ni toman en cuenta la asociación de los patronos del día con el maíz, fijándose a su vez en un nexo enteramente hipotético entre Xochipilli como dios de los placeres y el alacrán. En efecto, no hay razón convincente para suponer una alusión al mito de Yappan (Ruíz de Alarcón 1982: 293-301), mito que no tematiza la sensualidad, menos aún el libertinaje, sino la abstinencia sexual, al mismo tiempo que dramatiza un procedimiento curativo⁶.

Mono: abundancia de Tamoanchan

Varios investigadores, comenzando con Seler (1904: 135-137), han recurrido al himno del *Atamalqualiztli*, una festividad del maíz, para explicar la imagen de la pesca acompañando al día Mono. Como se sabe, este himno evoca el nacimiento de Cinteotl en un día

⁵ Parece que la idea subyacente es que así se bloquea la preparación de comida para alguien que está a punto de morir (así como se bloquea la preparación de la tierra para una humanidad a punto de ser aniquilada por el Diluvio).

⁶ La historia de Yappan convertido en alacrán negro gira alrededor de su abstinencia sexual como método para adquirir poderes peligrosos (o sea el veneno); la ruptura de esta abstinencia por Xochiquetzal interrumpe el proceso y funda la eficacia del ritual curativo.

1 *xochitl* –dedicado a Xochipilli– en Tamoanchan, o sea, una “región de lluvia y niebla, donde son hechos los hijos de los hombres [*tlacapillachihualoyan*], donde están los dueños de peces de esmeralda [*chalchiuhmichuacan*]” (Garibay 1958: 152). La traducción alternativa de *chalchiuhmichuacan* como “lugar precioso de los pescadores” llevó a Selser a tomar a la figura del pescador como índice de esta región mítica (1904: 137)⁷. Además, este autor considera los peces como “animales de una fertilidad inmensa e ilimitada” y, por consiguiente, su ambiente acuático como “lugar de nacimiento” y “reino de la abundancia” (Selser 1960 [1904], II: 1065). Garibay supone que el pescador del dibujo es Xochipilli, dios de la energía vital, teorizando además que “el mundo se concibe como un mar en el cual los hombres pescan los peces preciosos, los peces de esmeralda. Estos son sencillamente los hombres del futuro, o sea, los hijos” (1958: 160).

Contrariamente, en la interpretación de Anders, Jansen y Reyes García (cf. Anders y Jansen 1993: 233, Anders, Jansen y Reyes García 1993: 98) la idea específica de nacimiento da paso a una idea generalizada de riqueza: no solo el collar y una joya flotando en el agua, sino también los peces preciosos, con su color de jade verde⁸, simbolizarían riquezas de toda clase, uno de los valores mánticos del día Mono. Siguiendo un proverbio acerca de un “pececito de oro” u hombre respetado enmarañándose en “lazos y redes” (cf. Sahagún 1979: 410), la red de aterrizaje (o más bien el hecho de ser cogido en tal red) aludiría a la pérdida de honra y riquezas⁹. Así, para estos autores, un proverbio bastante común explica la escena, mientras el mítico Tamoanchan, con sus peces de esmeralda, pasa a segundo lugar, sirviendo solo para suministrar otra metáfora de riqueza material y moral.

EPISODIOS INICIALES DE LA MITOLOGÍA DEL MAÍZ

Consideremos ahora la mitología del dios del maíz para buscar explicaciones más precisas y para integrar, en la medida de lo posible, las lecturas previas. Esta mitología es tanto prehispánica como contemporánea. La prehispánica solo ha sido preservada fragmentariamente en fuentes relativas a los nahuas¹⁰, mientras que la contemporánea, extendida a lo largo del Golfo de México, consiste en un número considerable de narrativas procedentes de diversos grupos lingüísticos, entre ellos los nahuas (cf. López Austin 1992;

⁷ Aunque en su traducción del canto Selser (1960 [1904], II: 1059) tome *chalchiuhmichuacan* como “donde se pescan los peces de piedra preciosa”, en su comentario al mismo canto opta por “lugar donde habitan los señores de los peces de piedra preciosa” (1960 [1904], II: 1065), como lo hace Garibay.

⁸ El color predominantemente verde de los peces aludiría al *chalchihuitl* (piedra preciosa verde, como la esmeralda y el jade). No obstante, el verde podría también representar una característica natural.

⁹ El binomio usado (en paralelo con “resbaladeras y caídas”) podría sugerir que se trata de redes de pesca pasiva más que de redes de aterrizaje.

¹⁰ Me refiero principalmente a la *Histoire du Mechique* (en Garibay 1965), conjuros para la caza de venados en el *Tratado* de Ruíz de Alarcón (1982), el himno de Xochiquetzal (en Garibay 1958) y el himno del *Atamalqualiztli* (en Garibay 1958).

para un tratamiento más reciente, *cf.* Rosas Guerra 2019)¹¹. Los protagonistas prehispánicos Cinteotl, su madre Xochiquetzal y su padre Piltzintecuhtli encuentran sus contrapartes actuales en Sintektli (o nombres parecidos) y sus padres¹². La mitología actual relata el origen acuático y las luchas de su héroe infantil mientras que añade a la familia del maíz la figura de la abuela materna o, en otras versiones, de la vieja madre adoptiva. Probablemente porque en este cuadro mitológico el dios del maíz es más que una simple personificación del cereal, el nombre Cinteotl puede ser sustituido por Xochipilli y Sintektli por Chicomexochitl, que era antiguamente un nombre calendárico de Xochipilli (*cf.* Sahagún 1979: 94; *Códice Magliabechiano*, lám. 47r en Boone 1983: 200).

Flor: el penoso advenimiento del maíz

Como se mostrará a continuación, la anciana cuyo rodillo, o mano de metate, se quiebra mientras está moliendo el maíz, puede ser identificada como la abuela materna del dios del maíz. Esta abuela materna aparece en muchas versiones nahuas y teenek (huastecas), mientras que las versiones popolucas tienden a enfocarse en una vieja madre adoptiva; las más importantes versiones totonacas y tepehuas no mencionan a la anciana. Esta anciana es la representante principal de la época anterior al cultivo del maíz. En esta época “no conocían el maíz, tampoco sabían de dónde venía” (relato nahua, en Hoofft y Cerda Zepeda 2003: 35). Según narrativas teenek, la gente se nutría del ojite (ramón, *Brosimum alicastrum*), símbolo de pobreza y hambre (Hoofft y Cerda Zepeda 2003: 26). En cuanto a la abuela materna, “cultivaba calabazas y pipianes [determinado tipo de calabazas] todo el año” (relato teenek, “El origen del maíz”, en CM150)¹³. Tanto la abuela como la misma madre eran ajenas al maíz. Así, cuando la madre del maíz –indistinguible aquí de la abuela– hizo el atole por primera vez y lo probó, “el atole no le sirvió, porque le salió amargoso para ella” (relato nahua, en Olguín 1993: 121)¹⁴. Pero es en la anciana que el nuevo alimento despierta la más profunda aversión y de ahí una feroz resistencia, de tal manera que, como se verá en un instante, su procesamiento del maíz se vuelve indistinguible de un intento de exterminio.

Al mismo tiempo, el régimen alimentario prehistórico se imagina como canibalismo. Los hombres anteriores a la llegada del maíz eran *tsitsimimej*, “caníbales”, incluyendo a la futura madre del maíz (llamada *tsitsimisihuapil*): “se comían unos a otros” (Segre 1990: 324). En el mito del maíz, como en otros mitos heroicos, este canibalismo se proyecta

¹¹ En el presente estudio se dejan de lado las conexiones iconográficas mayas (discutidas en Chinchilla Mazariegos 2011: 43-95, 2017: 185-223 y en Braakhuis 1990, 2009b, 2014).

¹² En otro lugar (Braakhuis 2001: 393) he llamado la atención sobre el hecho de que tanto Piltzintecuhtli como el padre del héroe del maíz actual son convertidos en venados (*cf.* Braakhuis 2010: 161-163 para un tratamiento más detallado).

¹³ Un pipián muy grande le sirve como útero externo, ya que abriéndolo encuentra a su hija adentro, la futura madre del maíz. En el caso de la vieja madre adoptiva, las cenizas de su vulva quemada, sembradas en la tierra, producen calabaza y chayote (relato popoluca, en Münch Galindo 1983: 166).

¹⁴ La madre aquí se llama inusualmente “La Corajuda”, epíteto que más bien caracteriza a la abuela. Versiones totonacas y tepehuas también resaltan el amargo del maíz, pero sin explicar que se trata de una cualidad subjetiva. En estas versiones, es la madre quien arroja el maíz al agua.

con preferencia en la anciana (cf. Braakhuis 2010: 41-92, 413-417). Así, antes de la llegada de su nieto, la abuela materna del dios del maíz huasteco, *Thipaak*, dominaba el mundo en la forma de un águila que secuestraba y comía a niños (cf. Alcorn 1984: 62, 82, 166; Williams García 1972: 111)¹⁵. Del mismo modo, en su papel de madre adoptiva, la anciana intenta comer al niño maíz adoptado por ella y su marido; por consiguiente, ambos son llamados *tsitsimimej* (relato popoloca, en Elson 1947: 200; relato nahua, en Law 1957: 351; relato nahua, en González Cruz y Anguiano 1984: 217).

Volviendo al concepto de “atole amargo”, o, en otras versiones, “harina amarga” (cf. Williams García 1972: 88, Ichon 1973: 74, Braakhuis 1990: 128), parece que para la abuela esta amargura va más allá del sabor: para ella, el niño del maíz no es sino un intruso quien amenaza con destruir su manera de vivir y su supremacía desde adentro. Esto hace comprensible que, en las versiones nahuas, la futura madre del maíz sea rigurosamente ocultada y guardada por la anciana (cf. p. ej. relato nahua, en Sandstrom 2005: 50-51). Sin embargo, la catástrofe es ineluctable: la joven es preñada y da a luz¹⁶. De varias maneras, pero con igual rabia (“coraje”), la abuela trata de deshacer el cambio de régimen, haciendo pedazos del advenedizo¹⁷. Pica su carne con un machete; nacen brotes de maíz de los pedazos y de la sangre (p. ej. relato nahua, en Gréco 1989: 179-180; relato nahua, “Pilsintektli”, en CM194; relato teenek, en Ochoa Peralta 2000: M1)¹⁸. Tala el maizal; todo resurge (relato teenek, “El origen del maíz”, en CM151)¹⁹. Finalmente, una vez que los elotes aparecen –milagro que en la era emergente solo suscitará gratitud y regocijo– se apodera del niño elote, lo muele en el metate, y, en las palabras de una versión por lo demás idiosincrática²⁰, “lo machacó hasta la muerte” (relato popoloca, en Sammons 1992: 379; cf. relato nahua, en Hooft y Cerda Zepeda 2003: 46; relato teenek, en Ochoa Peralta 2000: M1)²¹. Desecha los pedacitos –en otras versiones el atole concebido como “amargo”– al agua para que los devoren los peces. Sumergido en el agua, sin embargo, el niño recobra la vida; al salir del agua estará listo para cumplir su misión de revolucionar la subsistencia humana.

¹⁵ La anciana águila se llama *K'olenak*; en su papel de abuela materna se encuentran las variantes *K'olének* y *K'olénib* (Hooft y Cerda Zepeda 2003: 35-39, CM150-151; cf. Ochoa Peralta 2003: 88-89).

¹⁶ Este suceso se vincula con el tema de la encerrada doncella preñada por un amante transformado en colibrí o insecto punzante, tema estudiado en profundidad por Chinchilla Mazariegos (2010, 2017: 86-96).

¹⁷ Una interpretación más apegada a la naturaleza se encuentra en Sandstrom: “The myth recreates the planting and harvesting cycle as an instance of aggression between the grandmother and grandchild” (1991: 187; cf. 246).

¹⁸ Agnieszka Brylak me señaló una versión prehispánica de la abuela mortífera y su conexión con el resurgimiento vegetal. En el mito del rapto de Mayahuel por el héroe Ehecatl (en Garibay 1965: 107), la abuela *tzitzimitl* y sus compañeras rompen en pedazos y devoran la rama de la transformación arboriforme de la doncella fugitiva; de los huesos (¿astillas?) enterrados de la doncella surge el agave.

¹⁹ En su esfuerzo por aniquilar al niño por completo, la abuela, no familiarizada con el maíz, comienza a devorar las matas de maíz cortadas, causándose así una terrible obstipación (relato nahua, “Pilsintektli”, en CM194).

²⁰ La versión popoloca citada es excepcional en atribuir la agresiva trituración del niño maíz a la vieja madre adoptiva, confundiéndola además, como parece, con la madre.

²¹ En versiones totonacas (Ichon 1973: 74), tepehuas (Williams García 1972: 87) y popolucas (p. ej. Münch Galindo 1983: 163-165) es la madre quien muele el maíz nacido del niño muerto, no por malicia, sino por desesperación y sin darse cuenta de que el maíz es su niño revivificado.

Ahora bien, en una versión procedente del caserío indígena de Amatlán, Ixhuatlán de Madero, Veracruz²², recopilada por Alan Sandstrom y Pamela Effrein Sandstrom, es precisamente durante la mortífera trituración del maíz que reiteradamente se quiebra el rodillo:

“Que es esto, que es esto que está naciendo?” así se dijo la anciana. Mejor las dijo²³ que se dieron, se dió, se dió y se dió ese maicito y en cuatro meses ya estaba, pues, el maicito. Bueno, dice, pues, la ancianita. “Ahora verá lo que le voy a hacer, ahora haré atole”. Hizo atole y se le quebró su metlapile, se le quebró su mano del metate. Otra vez ella fué a pedir prestada una mano de metate para, pues, siempre hacer... otra vez se le rompió la mano del metate. (s.f.: Cuento 109, líneas 65-75)

A pesar de este mal agüero, termina por arrojar los pedacitos del niño al río o al mar, como en las versiones anteriores²⁴.

Parece altamente probable que el incidente con el rodillo explique la imagen, de manera que la anciana con sus vestidos blancos y cabello erizado coincide con la rabiosa abuela cuyo acto de triturar el elote es solo otro intento de aniquilar al niño maíz²⁵. El hecho de que, dentro del mismo apartado del *Códice Borgia*, comparte sus vestidos blancos (por lo demás bastante raros en este códice) con Mayahuel y con una Tecciztecatl femenina, sugiere que igualmente representa a una diosa, muy posiblemente afín a Cihuacoatl en sus papeles de Ilamatecuhtli²⁶ y Quilaztli²⁷. En su fiesta de Tititl, Cihuacoatl-Ilamatecuhtli está representada como guerrera armada con listón, o “machete de telar” (cf. Anders, Jansen y Reyes García 1991: 107, 228-230), probable equivalente femenino del machete con el cual la abuela mítica acomete al niño maíz. Además, en su canto (en Garibay 1958: 134-137), Cihuacoatl (o Quilaztli) está provista de una “cabellera

²² Esta versión, recopilada en 1985, fue originalmente narrada en nahua por Jesús Bautista Hernández, en aquel entonces un hombre bien entrado en sus ochenta.

²³ Así en el texto citado.

²⁴ Siguen, en el relato de Amatlán, el transporte en una tortuga hacia el lugar donde se encuentra la madre; la quema de la abuela; la búsqueda del padre y su transformación en un venado; la entrada del niño maíz en un cerro y su recuperación por los truenos; y la mutua repartición de la semilla de maíz entre estos últimos.

²⁵ El papel fundamentalmente destructivo de rodillo y metate en el mito del maíz sugiere una transformación del motivo de la “vagina dentada” (cf. Chinchilla Mazariegos 2017: 114-117, Chinchilla Mazariegos 2018, Braakhuis 2009a: 144). En otras narrativas heroicas, la anciana canibal es vencida haciéndola morder su propio rodillo o metate (cf. Braakhuis 2010: 64-67, Chinchilla Mazariegos 2018).

²⁶ Tanto Ilamatecuhtli (Sahagún 1979: 148) como Cihuacoatl (Durán 1971: 210) llevan vestidos blancos. Según Sahagún, Ilamatecuhtli era celebrada en la fiesta de Tititl; se encuentra sustituida por Cihuacoatl en la representación de esta fiesta en el *Códice Borbónico* (cf. Anders, Jansen y Reyes García 1991: 228-230). En el *Códice Fejérváry-Mayer* (lám. 7), Jansen, Anders y Pérez Jiménez identifican como Ilamatecuhtli a una anciana de aspecto humano y vestida de blanco que está sentada frente a Xochipilli (1994: 204). Para una discusión de Tititl y el papel de Ilamatecuhtli (o Cihuacoatl) en esta fiesta, cf. Graulich (1999: 233-252).

²⁷ Sugestivamente, el canto de Cihuacoatl Quilaztli (en Garibay 1958: 136-149) menciona “la mazorca en divina sementera” (*centli teumilco*).

de águila” (*cuauhtzontli*)²⁸ de acuerdo con su papel de “mujer águila” (*cuauhciuatl*)²⁹ compartido con la abuela del niño maíz teenek. En este contexto llama la atención que la única marca distintiva de la anciana en el códice consiste en un peinado inusitado solo compartido con ciertos personajes muy ancianos (cf. láms. 24, 60). El trazado de este peinado coincide con el de las plumas ásperas de la cabeza de águila, como estas se representan en el *Códice Borgia* (cf. Fig. 1b). Finalmente, si bien la abuela mitológica puede llevar nombres como *tzitzimitenantsij* (relato nahua, “Chikomexochitl”, en CM175) y *tsitsimi’ilamajki* (relato nahua, en González Cruz y Anguiano 1984: 211), es notable que la anciana de la imagen no exhibe las características iconográficas del complejo azteca de las diosas *tzitzimitl* (cf. Boone 1999, Klein 2000)³⁰. Al parecer era más importante para los pintores identificar de manera reconocible a la anciana de la imagen como abuela del niño maíz, que representarla como demonio femenino.

En la misma imagen, el rodillo que se rompe se concibe animísticamente como un ser vivo de quien sale sangre³¹. No se sabe bien cómo explicar este portento, más allá de ser un efecto de la excesiva violencia dirigida contra el maíz. Puede ser que el utensilio, sintiendo que la anciana en vez de respetar al maíz lo odia, se niegue a prestar servicio y se suicide, o bien que el poder del maíz, o de una instancia superior, quiebre el instrumento “fálico” de la anciana belicosa³². En efecto, la postura y el gesto inusitados de la vieja molinera –aunque requieren más estudio– podrían interpretarse como la desesperada invocación de una más alta instancia. Algo parecido, por lo menos, ocurre en una versión nahua al dirigirse la abuela desesperada a su nieto: “¿Entonces no te moriste? Ahora te acusaré con nuestros ancestros” (“Cuento o narración de Pilsintektsi”, en CM183). En cuanto al alacrán añadido por el *Vaticano B*, es un símbolo perfectamente apropiado, ya que el contexto mitológico está saturado de conflictos y pleitos, tanto entre la madre y la abuela como entre el niño y la abuela³³; su veneno y agresividad son muy aptos para hacer visibles las intenciones malévolas de la abuela; y como símbolo de castigo, incluso podría referirse a la rotura del rodillo.

Al mismo tiempo, esta interpretación de la ilustración del día Flor nos lleva a considerar a la patrona del día en el *Códice Borgia*, Xochiquetzal, como la hija de la anciana belicosa, vale decir como la misma madre del maíz, de acuerdo con uno de sus papeles mitológicos sobresalientes. Según la *Histoire du Mechique*, Xochiquetzal engendró al niño

²⁸ En la descripción de los atavíos de Cihuacoatl, los informantes de Sahagún mencionan tanto su palo de telar (*ytzotzopaz*) como su tocado de plumas de águila (*yquauhtzon*) (1968: 135, f. 264r).

²⁹ En el mismo canto, la diosa también se llama *Tonan Yaocihuatzin*, “Nuestra venerable madre, la Guerrera”. Según Torquemada, Quilaztli se llamó a sí misma *cuacihuatl* (mujer culebra), *cuahuicihuatl* (mujer águila), *yaocihuatl* (mujer guerrera), *tzitzimicihuatl* (mujer infernal) (1975: 117).

³⁰ Una serie de diosas importantes que incluye a Cihuacoatl-Ilamatecuhtli se relaciona iconográficamente con la representación del demonio femenino *tzitzimitl* en los códices coloniales *Magliabechiano* y *Tudela* (cf. Boone 1999: 197-200, Klein 2000: 26-45). Se ha argumentado que antes de la Conquista, muchas de estas *tzitzimime* también jugaron un papel en la curación y la partería (cf. Klein 2000).

³¹ De la misma manera, sale sangre de una *coa* quebrada (*Códice Borgia*, lám. 20).

³² Para este concepto y su relación con la “vagina dentada”, cf. Chinchilla Mazariegos (2017: 114-115).

³³ Compárense las pronósticaciones matrimoniales (*Códice Borgia*, lám. 59) donde un alacrán separa a dos parejas matrimoniales que se dan la espalda.

maíz, designado alternativamente como Cinteotl y Xochipilli (en Garibay 1965: 109-110; *cf.* 33). En muchos aspectos la contraparte femenina de Xochipilli también está descrita como “una diosa llamada Xochipilli, de la cual nació un dios llamado Cinteotl” (en Garibay 1965: 110)³⁴. Además es la figura central de la fiesta del Atamalqualiztli, “comer tamales de agua”, al parecer en la misma cualidad de madre del maíz, siendo la intención de esta fiesta precisamente reconfortar al maíz (Morales Damián 2010; *cf.* Graulich 2001: 362-363)³⁵. En cuanto al Xochipilli ocupando el lugar de Xochiquetzal en la primera serie del *Vaticano B* (lám. 28, *cf.* Fig. 2)³⁶, varios datos confirman su función de dios del maíz³⁷; siguiendo el mito, debe representar aquí al hijo de Xochiquetzal, es decir, Cinteotl-Xochipilli, que corresponde al héroe del maíz de los nahuas del Golfo, Sintektli-Chicomexochitl³⁸.

Sobre este fondo mitológico cabe preguntarse en qué medida la interpretación mántica propuesta por varios autores sigue siendo válida. Es innegable que la rotura mitológica del rodillo, revelando el intento de asesinato, dramatiza el posible valor mántico u onírico de la escena, a saber muerte o peligro inminente para los habitantes de la casa, involucrando, dentro del marco del mito, tanto a la abuela quien eventualmente será quemada (a menudo en el baño de vapor) como al niño maíz victimizado. Sin embargo, también es evidente que la función de la imagen va más allá de ser un mal agüero. Demarcando una incisión narrativa importante, la rotura del rodillo, poniendo fin a su abuso, anuncia que el peligro pasará, que la víctima vivirá y que, por ende, el régimen alimentario está a punto de cambiar de forma definitiva. De este modo, el tema subyacente del día Flor se enlaza íntimamente con aquel del día siguiente, Cocodrilo, a saber, la creación del hombre³⁹, a veces patrocinada por el mismo Xochipilli (*cf.* *Códice Vaticano B*, lám. 28)⁴⁰.

³⁴ Algunas narrativas contemporáneas confieren a esta madre del maíz un papel más amplio (*cf.* relato nahua, “Pilsintektli”, en CM196; Ichon 1973: 77, Williams García 1972: 86), incluso identificándola con *Tonantsij* (*cf.* Sandstrom 1991: 244-245, 2005: 45-47).

³⁵ En la ilustración de la fiesta en el *Códice Matritense*, Xochipilli y Macuilxochitl se encuentran entre los actores divinos que se acercan a Xochiquetzal (*cf.* Morales Damián 2010). El árbol florido debajo del cual la diosa está sentada es comparable con el árbol florido que sirve como signo del día *xochitl* (*cf.* López Austin 1994: 93-101 y Fig. 11.9.c, Morales Damián 2010). Recuerda además el árbol frutal debajo del cual está tejiendo la madre del maíz y donde la visita su hijo (*cf.* Sammons 1992: 381, Blanco Rosas 2006: 75).

³⁶ En la segunda serie del *Vaticano B* (lám. 94; *cf.* Fig. 3) el patrón divino se parece más a Xochiquetzal que a Xochipilli (*cf.* Anders y Jansen 1993: 353).

³⁷ Aparte de su alternancia con Cinteotl como hijo de Xochiquetzal, el Canto de Xochipilli se enfoca en Cinteotl (en Garibay 1958: 98-107); en su fiesta de Tecuilhuil se lo lleva en una camilla de hojas y espigas de maíz (*cf.* *Códice Magliabechiano*, lám. 35; Boone 1983: 195) y comparte características iconográficas con Cinteotl (*cf.* Spranz 1964: 316, 418-419).

³⁸ En otros contextos, como en los pronósticos matrimoniales del *Códice Borgia* (lám. 57), Xochiquetzal y Xochipilli pertenecen a la misma generación.

³⁹ Se recordará que en algunas tradiciones mayas (*Popol Vuh*, *Memorial de Sololá*) la creación del hombre es a partir de maíz.

⁴⁰ De acuerdo con esto, el *Códice Ríos* o *Vaticano A* (f. 12v) da Chicomexochitl como nombre de Tonacatecutli (en Caso 1967: 199).

Mono: maíz pescado y maíz pescador

La identificación del referente mitológico de la ilustración del día Flor justifica que continuemos considerando la misma mitología en el caso del otro día patrocinado por Xochipilli, o sea el día Mono, con su representación de una pesca (*Códice Borgia*, lám. 13; *Códice Vaticano B*, lám. 32; cf. Figs. 4-5). Sin embargo, este día es más problemático por no presentarse una obvia conexión entre el carácter de la deidad y la imagen, y más aún, por no tratarse, en el caso del pescador, de un carácter mitológico reconocible. Por estas razones, la interpretación propuesta aquí será más hipotética que la previa.

Comencemos con la solución interpretativa encontrada por Seler, conectando el nacimiento de Cinteotl –o sea, un aspecto del patrono del día, Xochipilli– con una región de lluvia y niebla “donde están los dueños de peces de esmeralda” (*chalchihmichuacan*)⁴¹ y “donde son hechos los hijos del hombre” (*tlacachihualoyan*). Es de notar que tal ambiente acuático tiene sus contrapartes contemporáneas. Para muchos nahuas del estado de Veracruz, por ejemplo, la “región de lluvia y niebla” está localizada en la gran laguna de Tamiahua, imaginada como la morada del gran dueño del mar y de la lluvia “que da la vida al maíz,” maíz que se personifica como el niño Chicomexochitl. La laguna es, asimismo, la morada de los administradores de agua del gran dueño, encargados de crear los cuerpos de la gente (*tlamasewalchihkeh*), lo que la asimila al *tlacachihualoyan* (cf. Reyes García 1976: 127-128).

Los tres episodios del mito de Chicomexochitl sintetizados a continuación parecen referirse al mismo tipo de ambiente acuático, mientras que asignan un papel preponderante a los peces y a la pesca.

(a) **Captura inicial.** Inicialmente, la forma embrionaria del niño maíz (parecida a un huevo) aparece en el agua. Brincando, evade la red de aterrizaje (*matayahuale*; relato nahua, en González Cruz y Anguiano 1984: 211)⁴² o canasta (relato popoluca, en Münch Galindo 1983: 164) de una anciana, para finalmente ser cogida y adoptada por ella (relato nahua, en Oropeza Escobar 2007: 229). Alternativamente, una anciana al lavar su nixtamal pierde unos granos que fecundan un pez; al ser cogido el pez, se saca de su interior a un niño que es adoptado enseguida (relato totonaco, Williams García en Oropeza Escobar 2007: 208-209)⁴³.

(b) **Renacimiento.** El niño es molido y desechado en el agua por su madre o por su abuela materna, en este último caso con la intención de que los peces devoren al niño. Sus fragmentos, tragados por algunos peces, son vomitados por otros (relato nahua, en Hooft y Cerda Zepeda 2003: 46; relato popoluca, en Córdova Ortiz s.f.). Al juntarlo, ciertos peces le devuelven su carne (relato nahua, en Law 1957: 346; relato teenek, en Ochoa Peralta 2000: M1), a no ser que el niño se junte a sí mismo (cf. Sandstrom s.f.: Cuento 109, líneas 95-101). Los peces malos son derrotados y apachurrados por él (líneas 122-131);

⁴¹ Anderson y Dibble traducen “where fishermen fish the jade fish” (en Sahagún 1981: 238), al parecer interpretando libremente *michua* “dueño de peces” (Siméon 1963: 243) como “pescador”.

⁴² El *matayahuale* (palabra relacionada con *matlayaualoa*, “pescar” en el náhuatl clásico; cf. Siméon 1963: 230) es una red afianzada a un aro lo bastante grande como para rodear peces y camarones.

⁴³ Esta variante pertenece al género narrativo del héroe del maíz agricultor.

los peces buenos lo cuidan (relato otomí, en Oropeza Escobar 2007: 186)⁴⁴. El niño se queda en el agua de un arroyo (relato nahua, en Hooft y Cerda Zepeda 2003: 47) o del mar (relato teenek, Ochoa 2000: M1) creciendo entre los peces, y protegido por el gran dueño del mar y de la lluvia⁴⁵. Esta estancia en el agua coincide con la duración del embarazo de su madre; después de nueve meses el niño sale del agua (relato nahua, Oropeza 2007: 186)⁴⁶.

(c) **Regreso al agua.** El niño va a traer agua. Los peces se burlan de él, recordándole sus orígenes acuáticos: “Eres un huevecito nomás, sacado del agua con una red de peces” (relato popoluca, en Foster 1945: 191). Lo muerden (relato popoluca, en Córdova Ortiz s.f.) y lo pegan dolorosamente con sus colas (relato popoluca, en Elson 1947: 197)⁴⁷. En venganza, son cazados con flechas y anzuelos; el niño “hizo una gran mortandad” (relato nahua, en González Cruz y Anguiano 1984: 215). Algunos peces se ponen a salvo, otros se dejan atrapar (relato totonaco, en Ichon 1973: 76). Soltados o revivificados, servirán para siempre como sustento humano: “Quien sea hábil os pescará, quien no sea hábil no os pescará” (relato popoluca, en Elson 1947: 197; cf. relato nahua, en González Cruz y Anguiano 1984: 215-217)⁴⁸.

Consideremos ahora en qué medida estos tres episodios pueden contribuir a la comprensión de las imágenes. La estancia del reconstituido niño maíz en un arroyo o el mar, bajo el cuidado del dueño del mar y de la lluvia –estancia que además se equipara con un embarazo– enlaza el segundo episodio (“renacimiento”) con los lugares míticos de nacimiento acuático tratados anteriormente. Asumiendo así que el ambiente acuático de la imagen mántica constituye un escenario mitológico, se examinará primero al pescador.

De las varias figuras humanas que aparecen en las ilustraciones de los veinte días del *Códice Borgia*, solo el pescador del día Mono exhibe un collar de perlas y una corona de flores. Entre los emblemas mánticos del *tonalpohualli* anterior (láms. 1-8), sin embargo, una figura ornamentada de tal modo es bastante común: sentada en un trono, representa al noble o príncipe (*pilli*). Parece claro que de este modo se establece un enlace con el dios Xochipilli, cuyo nombre se traduce a menudo como “Príncipe florido” y quien era efectivamente un patrono de la nobleza⁴⁹. Era la figura

⁴⁴ Los peces buenos tienen sus contrapartes telúricas en las hormigas que respetan y reconstituyen al niño maíz molido y arrojado por la abuela en el hormiguero (p. ej. relato nahua, en Law 1957: 345-346; relato teenek, “El origen del maíz”, en CM151).

⁴⁵ En versiones totonacas y tepehuas una tortuga maternal desempeña el papel de los peces buenos y diligentes así como del gran dios del mar.

⁴⁶ En ciertos casos (popoluca: Münch Galindo 1983, Blanco Rosas 2006, Córdova Ortiz s.f.) el episodio *b* es inicial y el episodio *a* lo sigue: la madre echa los fragmentos del niño en el agua, donde asumen la forma de un huevo o “bulto como pozol” (Córdova Ortiz s.f.) cogido enseguida por la vieja madre adoptiva y su marido.

⁴⁷ En ciertas versiones, los peces burlones tienen sus contrapartes telúricas y celestiales en lagartijas (Elson 1947: 196-197) y tordos (*thrushes*; Foster 1945: 191-192).

⁴⁸ En los episodios *b* y *c* se mencionan variedades de peces, algunos diminutos, como *guppys* y *mollys*; en su interacción con los peces el héroe establece sus características actuales.

⁴⁹ Como se sabe, *pilli* significa tanto “noble” o “príncipe” como “niño”; en el caso de Xochipilli, ambas connotaciones serían apropiadas.

central de las “fiestas floridas” (*xochilhuitl*) de 1 y 7 *xochitl* celebradas por los nobles (Sahagún 1979: 95); además era festejado por los nobles en la fiesta de Tecuilhuitonli (“Fiesta pequeña de los señores”; cf. Anders, Jansen y Reyes García 1991: 204), otra fiesta florida⁵⁰. Asimismo era (junto con Macuilxochitl) el patrón de “los que moraban en las casas de los señores o en los palacios de los principales” (Sahagún 1979: 40)⁵¹. En el *Códice Borgia*, el noble pescador comparte con el dios patrono un sartal florido delante de la cara; en el *Códice Vaticano B*, solo el dios patrono muestra un sartal⁵², pero este adorno ha sido elaborado de tal manera que el pendiente termina en el agua, lo que sugiere la implicación del dios en la pesca.

Sobre este trasfondo se dejan formular dos diferentes interpretaciones de las imágenes. En la primera interpretación, el noble queda distinto de Xochipilli: al repetir el acto de la anciana pescadora totonaca, está cogiendo al niño maíz embrional al parecer contenido dentro de un pez⁵³. Es de notar que la versión totonaca solo modifica lo que ocurre en el mito de los hermanos sol y luna (relato trique, en Hollenbach 1977: 159-162), en el cual otra anciana está lavando su nixtamal en el agua de un río; cuando trata de coger los peces que le roban su maíz, saca en su vez a dos niños. Este escenario alternativo implica que el maíz embrional también pudiera encontrarse en el agua entre los peces. De hecho, es notable que la escena del *Vaticano B* muestra en el agua, debajo de la mano de Xochipilli y según parece apuntada por él, una joya circular o “flor de jade” (cf. Anders y Jansen 1993: 233) que pudiera ser un símbolo del maíz embrionario⁵⁴.

En la segunda interpretación, el noble pescador representa a Chicomexochitl mismo instituyendo la pesca. Se aprecia que el pez interactuando con el pescador muestra, en el *Códice Borgia*, una boca abierta con dientes (cf. Fig. 4)⁵⁵. El hecho de que forma parte de un grupo de tres peces con dientes invita además una comparación con los tres gusanos o babosas gruesas escondidas en la tierra que muerden al joven maíz acometido por el lucero del alba (*Códice Borgia*, lám. 54; cf. las criaturas en lám. 27; Fig. 6). En el mito, los peces no solo cuidan al niño maíz, sino también lo amenazan, tragando pedacitos del niño arrojados en el agua o, más tarde, mordiendo e hiriendo al niño con sus aletas. De este último modo, en el tercer episodio, lo provocan a guerrarlos y así instituir la pesca: “hizo una gran mortandad” (relato nahua, en González Cruz y Anguiano 1984: 215)⁵⁶. Una expedición punitiva contra los peces acordaría bien con el hecho de que, en la segunda serie del *Vaticano B* (lám. 90, cf. Fig. 7), la imagen

⁵⁰ El foco de esta fiesta estaba en los señores y sus llamadas “concubinas”, aunque la gente común también participaba en ella (Durán 1971: 434-435).

⁵¹ Esta categoría probablemente incluía a los animadores, bailadores, y artesanos.

⁵² El sartal frente a la boca en la lám. 32 es parecido al adorno pectoral de Xochipilli en la lám. 30 (día Serpiente).

⁵³ La ecuación simbólica de maíz y pez se encuentra por toda Mesoamérica (cf. Braakhuis 1990: 128, n. 10).

⁵⁴ En la retórica del embarazo y del parto, la joya es una de las imágenes que habitualmente se asocian al embrión (cf. Sahagún 1979: 367).

⁵⁵ Este particular también se distingue claramente en la edición facsimilar del conde de Loubat (*Códice Borgia* 1898) y en la copia dibujada por Díaz y Rogers (1993). Nótese que en otros apartados (*Códice Borgia*, lám. 14, con Tlaloc; lám. 16, con Mayahuel) el mismo tipo de pez queda sin dientes visibles.

⁵⁶ En un episodio posterior (relato popoluca, Córdova Ortiz s.f.) las flechas con las que Viento (es decir, Huracán o [Ma]sawa) en vano intentó matar al niño maíz, son reasignadas para matar peces.

de la pesca en un río se encuentra sustituida por un emblema metafórico de guerra y conquista adaptado al ambiente acuático, a saber un hacha golpeando e incendiando una cuenca o río⁵⁷.

Al mismo tiempo, el mito deja en claro que el origen de la pesca está íntimamente relacionado con el origen del dios mismo, cuya forma embrionaria había sido atrapada con una red como si fuese un pez. Podría ser en alusión a esta captura inicial que en vez de flechas o dardos, aparece en las imágenes una red. Por fin, teniendo en cuenta que el dios está representado por un noble, incluso podríamos suponer que en determinado día (quizás Mono) los miembros de la nobleza solían llevar a cabo una pesca ritual conmemorativa de la institución de la pesca por Xochipilli, en la cual se subsumía la pesca inicial del maíz embrional.



Fig. 6 Venus flechando al dios del maíz, *Códice Borgia* (1976: lám. 54).

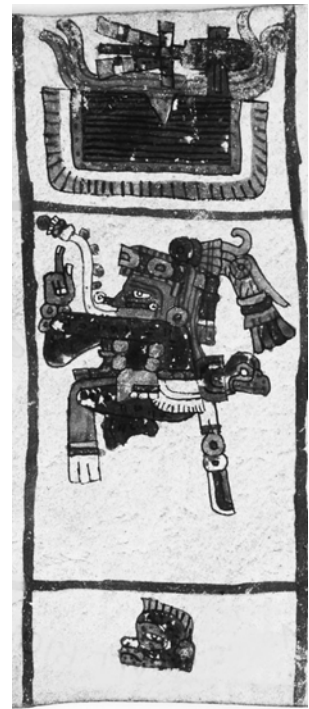


Fig. 7 Día Mono, *Códice Vaticano B* (1972: lám. 90)

⁵⁷ Compárese con la interpretación de Anders y Jansen (1993: 348; cf. 231): “Un hacha cae sobre un río ardiente: rayos, inundación, guerra”. Mitológicamente, el rayo está en estrecha relación con el héroe del maíz (cf. Braakhuis 2009b: 13-15).

FLOR Y MONO: ASPECTOS MÁNTICOS Y MITOLOGÍA

En vista de las sugeridas conexiones mitológicas de las imágenes mánticas, vale la pena destacar que los aspectos más característicos de los dos días patrocinados por Xochipilli también resumen el carácter del niño Chicomexochitl. Se sabe que, para los aztecas, tanto el signo *xochitl* como el signo *ozomatli* son asociados con alegría, incluso chiste y truhanería (Durán 1971: 401; cf. Brylak 2015: 72)⁵⁸. El niño maíz representa estos aspectos por antonomasia, ya que no solo es siempre alegre y juguetón, sino también “sumamente travieso” (relato teenek, “El origen del maíz”, en CM 151). Esta caracterización claramente se destaca en los episodios conectados con la pesca. Ya en el primer episodio, el niño-huevo saltador está burlándose de la anciana y su marido. En el segundo episodio, el niño, creciendo en el agua, les hace “travesuras” a los peces: los lastima punzándolos, mordidiéndolos, picándolos, hasta que pierdan la paciencia y decidan deshacerse de él (relato nahua, en Olguín 1993: 122). En el tercer episodio, el niño, ya viviendo en la tierra, “empezó a flechar [flechar] a los peces jugando nomás” (relato tepehua, en Williams García 1972: 88)⁵⁹. Según otros narradores, sin embargo, respondió a las provocaciones y burlas de los peces mismos. Además, cuando regala a su vieja madre adoptiva un sombrero lleno de peces muertos –los “hijos” de la anciana– ella entiende este gesto como otra de sus burlas molestas (relato popoluca, en Foster 1945: 191; cf. Blanco Rosas 2006: 70). No sería difícil señalar semejantes incidentes en otros episodios del mito.

CONCLUSIÓN

La ilustración del día Flor en los códices *Borgia* y *Vaticano B* tiene su correspondencia exacta en un episodio de la mitología del maíz contemporánea, a saber la repentina rotura del rodillo (mano de metate) con el cual la abuela materna del héroe del maíz trata de aniquilar a su nieto. La abuela es semejante a la diosa Cihuacoatl en su papel de “mujer águila”, mientras que su nieto corresponde a Xochipilli, dios del maíz, y su hija a Xochiquetzal, madre del maíz. Hay que asumir que fueron estos mismos papeles de los patronos del día los que permitieron la selección de la imagen.

La violencia que caracteriza muchas otras ilustraciones de los días está no solamente en la sanguinaria rotura del rodillo, sino también en la trituración aniquiladora del maíz. La ruina de los planes de la abuela abre el camino para la misión del héroe que consiste en salvaguardar la vida del cereal en el mundo; de ahí la íntima conexión con el tema del día siguiente, Cocodrilo, a saber, la creación del hombre.

⁵⁸ La trecena 1-Xochitl muestra la misma asociación, ya que es patrocinada por Ixtlilton, un dios de carácter lúdico estrechamente relacionado con Techalotl o “dios de los truhanes” (Brylak 2015: 62-64).

⁵⁹ Argumento en otro lugar que la figura del niño maíz es parecida a los “niños sonrientes” veracruzenses, cuyas cabezas a veces muestran motivos acuáticos en alternancia con la fecha 1 Mono (cf. Braakhuis s.f.).

La ilustración del día Mono –a mitad de camino entre Cocodrilo y Flor– muestra un motivo acuático, la pesca, que juega un papel importante en la misma mitología del maíz y que incluye a un noble pescador vinculado con Xochipilli. Sobre esta base, se presentan dos hipótesis. Primero, la pesca podría referirse a la captura del maíz embrionario. Segundo, la pesca podría representar la acción punitiva contra los peces revoltosos mediante la cual el héroe instituyó la pesca. De este modo, ejemplificaría una preocupación importante del mito, a saber la soberanía del héroe sobre las aguas que deberán vivificar al maíz. Una acción punitiva ofrecería además una explicación para la imagen sustitutiva del *Vaticano B*, mostrando un hacha golpeando el agua.

En la mitología contemporánea de los nahuas, el héroe del maíz se llama Chicomexochitl, nombre que entre los aztecas fue una designación calendárica de Xochipilli. Especialmente la correspondencia del mito de Chicomexochitl con la ilustración del día Flor confirma la equivalencia de Chicomexochitl y Xochipilli como nombres del héroe del maíz. El carácter alegre de Chicomexochitl además da expresión a los aspectos mánticos más destacados de los días patrocinados por Xochipilli. Las imágenes de Flor y Mono demuestran la familiaridad de los sacerdotes escribanos con la mitología del maíz que hasta hace poco seguía transmitiéndose a lo largo del Golfo de México. Sin embargo, queda por comprobarse qué otros episodios pertenecientes a la misma mitología estuvieran en circulación durante la época de los códices *Borgia* y *Vaticano B*.

Agradecimientos

Estoy muy agradecido con Alan Sandstrom por darme generosamente acceso a una serie de textos recogidos por él y su esposa, incluso el texto que se utilizó aquí para aclarar la ilustración del día Flor en el *Códice Borgia*. También agradezco la disposición de Agnieszka Brylak y Oswaldo Chinchilla Mazariegos para leer el borrador y proporcionarme sus valiosos comentarios. Me gustaría extender mi reconocimiento a los revisores anónimos de la revista.

BIBLIOGRAFÍA

Los códices publicados por Akademische Druck- und Verlagsanstalt (ADEVA), Graz, pueden consultarse en www.famsi.org/research/graz/.

- ALCORN, Janis B. (1984) *Huastec Maya Ethnobotany*. Austin, University of Texas Press.
- ANDERS, Ferdinand y JANSEN, Maarten (1993) *Manual del adivino: libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ANDERS, Ferdinand, JANSEN, Maarten y REYES GARCÍA, Luis (1991) *El libro del Cihuacoatl: libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ANDERS, Ferdinand, JANSEN, Maarten y REYES GARCÍA, Luis (1993) *Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia: libro explicativo del llamado Códice Borgia*. México, Fondo de Cultura Económica.

- BLANCO ROSAS, José Luis (2006) *Erosión de la agrodiversidad en la milpa de los zoque popoluca de Soteapan: Xutuchincon y Aktevat*. México, Universidad Iberoamericana. Tesis doctoral.
- BOONE, Elisabeth Hill (1983) *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*. Publicado junto con una reimpresión de la primera edición facsímil del códice (Universidad de California, 1903). Berkeley, University of California Press.
- BOONE, Elisabeth Hill (1999) "The «Coatlucues» at the Templo Mayor". *Ancient Mesoamerica*. 10: 189-206.
- BRAAKHUIS, H. E. M. (1990) "The Bitter Flour: Birth-scenes of the Tonsured Maize God". En: Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis (eds.) *Mesoamerican Dualism*. Utrecht, ISOR – Universiteit Utrecht: 125-147.
- BRAAKHUIS, H. E. M. (2001) "The Way of All Flesh. Sexual Implications of the Maya Hunt". *Anthropos*. 96: 391-409.
- BRAAKHUIS, H. E. M. (2009a) "Jaguar Slayer and Stone Trap Man. A Tzotzil Myth Reconsidered". *Acta Mesoamericana*. 20: 141-148.
- BRAAKHUIS, H. E. M. (2009b) "The Tonsured Maize God and Chicome-xochitl as Maize Bringers and Culture Heroes: A Gulf Coast Perspective". *Wayeb Notes*. 32: 1-38.
- BRAAKHUIS, H. E. M. (2010) *Xbalanque's Marriage. A Commentary on the Q'eqchi' Myth of Sun and Moon*. Universidad de Leiden. Tesis doctoral.
- BRAAKHUIS, H. E. M. (2014) "Challenging the Lightnings: San Bartolo's West Wall Mural and the Maize Hero Myth". *Wayeb Notes*. 46: 1-26.
- BRAAKHUIS, H. E. M. (s.f.) "La naturaleza traviesa. El ambiente ritual y mitológico de los «sonrientes»". Estudio inédito.
- BRYLAK, Agnieszka (2015) "Truhanería y sexualidad: Techalotl entre los nahuas prehispánicos". *Itinerarios*. 21: 57-78.
- CASO, Alfonso (1967) *Los calendarios prehispánicos*. México, UNAM.
- CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo (2010) "Of Birds and Insects: The Hummingbird Myth in Ancient Mesoamerica". *Ancient Mesoamerica*. 21: 45-61.
- CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo (2011) *Imágenes de la Mitología Maya*. Guatemala, Museo Popol Vuh.
- CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo (2017) *Art and Myth of the Ancient Maya*. New Haven, Yale University Press.
- CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo (2018) "Mujeres, metates y mitos". Ponencia en la 23a Conferencia Europea de Mayistas, Valencia (inédita).
- CM (2000) *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*. México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- Códice Borgia* (1898) *Codex Borgia*. Ed. facsimilar del conde de Loubat, versión digitalizada. FAMSI.
- Códice Borgia* (1976) *Codex Borgia*. Ed. facsimilar. Graz, ADEVA.
- Códice Fejérváry-Mayer* (1971) *Codex Fejérváry-Mayer*. Ed. facsimilar. Graz, ADEVA.
- Códice Vaticano B* (1972) *Codex Vaticanus 3773*. Ed. facsimilar. Graz, ADEVA.
- CÓRDOVA ORTIZ, Alberto (s.f.) "Mito de jomxuk dios maíz de los popolucas donde se explica origen de muchos animales". <http://www.fororeptiles.org/foros/showthread.php?t=33201> [11-6-2010].

- DÍAZ, Gisele y ROGERS, Alan (1993) *The Codex Borgia. A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript*. With a New Introduction and Commentary by Bruce E. Byland. New York, Dover Publications.
- DURÁN, Diego (1971) *Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar*. Ed. y trad. de Fernando Horcasitas y Doris Heyden. Norman, University of Oklahoma Press.
- ELSON, Ben (1947) "The Homshuk. A Sierra Popoluca Text". *Tlalocan*. II-3: 193-214.
- FOSTER, George M. (1947) *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 42-2. Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
- GARIBAY, Ángel María (1958) *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Seminario de Cultura Náhuatl. México, UNAM.
- GARIBAY, Ángel María (1965) *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Ed. Porrúa.
- GONZÁLEZ CRUZ, Génaro y ANGUIANO, Marina (1984) "La historia de Tamakastsin". *Estudios de Cultura Náhuatl*. 17: 205-225.
- GRAULICH, Michel (1983) "Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico". *Current Anthropology*. 24: 575-588.
- GRAULICH, Michel (1999) *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- GRAULICH, Michel (2001) "Atamalqualiztli, fiesta azteca del nacimiento de Cinteotl-Venus". *Estudios de Cultura Náhuatl*. 32: 359-370.
- GRÉCO, Danielle (1989) "La naissance du maïs. Conte nahuatl de la Huasteca (Mexique)". *Amerindia*. 14: 171-187.
- HOLLENBACH, Elena E. de (1977) "El origen del sol y de la luna; cuatro versiones en el trique de Copalá". *Tlalocan*. VII: 123-170.
- HOOFT, Anuschka van 't y CERDA ZEPEDA, José (2003) *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca*. Pachuca de Soto, Ediciones del Programa de Desarrollo de la Huasteca.
- ICHON, Alain (1973) *La religión de los totonacos de la Sierra*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- JANSEN, M. E. R. G. N., ANDERS, Ferdinand y PÉREZ JIMÉNEZ, Aurora (1994) *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*. México, Fondo de Cultura Económica.
- KLEIN, Cecilia F. (2000) "The Devil and the Skirt: An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime". *Estudios de Cultura Náhuatl*. 31: 17-62.
- LAW, Howard (1957) "Tamakasti. A Gulf Nahuatl Text". *Tlalocan*. III-4: 344-360.
- LOO, Peter L. van der (1987) *Códices, costumbres, continuidad. Un estudio de la religión mesoamericana*. Universidad de Leiden. Tesis doctoral.
- LOO, Peter L. van der (1989) "Thematical Units in Mesoamerican Religion. Why Deer Hunting and Adultery are a Dangerous Combination". En: David Carrasco (ed.) *The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*. Oxford, British Archaeological Reports (BAR): 31-49.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1992) "Homshuk. Análisis temático del relato". *Anales de Antropología*. 29: 261-283.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2009) “Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano”. *Anales de Antropología*. 43: 9-49.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2020) “Caras viejas, afeites nuevos: la usanza. Respuesta a Michel Oudijk”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 60: 47-76.
- MORALES DAMIÁN, Manuel Alberto (2010) “El ayuno de tamales de agua. Iconografía de la lámina de Atamalcaliztli, Primeros Memoriales”. En: *Tepeapulco, región en perspectiva*. UNAM Hidalgo, Plaza y Valdés: 117-148.
- MÜNCH GALINDO, Guido (1983) *Etnología del Istmo Veracruzano*. México, IIA-UNAM.
- NOWOTNY, Karl A. (1961) *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt*. Monumenta Americana III. Berlin, Verlag Gebr. Mann.
- OCHOA PERALTA, María Ángela (2000) “Las aventuras de *Dhipaak* o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos)”. *Dimensión* 20: 1-7.
- OCHOA PERALTA, María Ángela (2003) “Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos”. *Estudios de Cultura Maya*. 23: 73-94.
- OLGUÍN, Enriqueta M. (1993) “Como nació Chicomexóchitl”. En: Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (eds.) *Huasteca II. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI Encuentros de investigadores de la Huasteca*. México, CIESAS: 115-139.
- OLIVIER, Guilhem (2020) “«Jesucristo murió porque se le pasaron las copas»: apuntes sobre la influencia cristiana en los mitos mesoamericanos y sobre el método comparativo para su estudio. Respuesta a Michel Oudijk”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 60: 77-119.
- OROPEZA ESCOBAR, Minerva (2007) “Mitos cosmogónicos de las culturas indígenas de Veracruz”. En: Castellón Huerta y Blas Román (coords.) *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios*. México, INAH: 163-259.
- OUDIJK, Michel R. (2019) “The Making of Academic Myth”. En: Katarzyna Mikulska y Jerome A. Offner (eds.) *Indigenous Graphic Communication Systems. A Theoretical Approach*. Louisville, University Press of Colorado: 340-375.
- REYES GARCÍA, Luis (1976) *El Anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla, México*. Ed. Luis Reyes García. Berlin, Verlag Gebr. Mann.
- ROJAS, Araceli (2013) “Time and Wisdom. A Sacred Calendar Among the Ayöök People of Oaxaca, Mexico”. *Indiana*. 30: 219-245.
- ROSAS GUERRA, Oswaldo Saúl (2019) *El mito del maíz en la región del Golfo*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Tesis de maestría.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (1982) *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The Treatise on Superstitions by Hernando Ruíz de Alarcón*. Ed. y trad. de Michael D. Coe y Gordon Whittaker. Albany, SUNY.
- SAHAGÚN, Bernardino de (1968) *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. Textos de los informantes de Sahagún, 1. Ed. y trad. de Miguel León-Portilla. México, UNAM.
- SAHAGÚN, Bernardino de (1979) *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Ed. de Ángel María Garibay. México, Ed. Porrúa.
- SAHAGÚN, Bernardino de (1981) *Florentine Codex; General History of the Things of New Spain*. Trad. de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Appendix to Book II.

Monographs of the School of American Research No. 14 Part III. Santa Fe, School of American Research.

- SAMMONS, Kay (1992) "Translating Poetic Features in the Sierra Popoluca Story of Homshuk". En: Brian Swan (ed.) *On the Translation of Native American Literatures*. Washington – London, Smithsonian Institution Press: 368-385.
- SANDSTROM, Alan R. (1991) *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman, University of Oklahoma Press.
- SANDSTROM, Alan R. (2005) "The Cave-Pyramid Complex among Contemporary Nahuas of Northern Veracruz". En: James E. Brady y Keith M. Prufer (eds.) *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*. Austin, Texas University Press: 35-68.
- SANDSTROM, Alan R. y SANDSTROM, Pamela Effrein (s.f.) Tale 109, "Chicomexochitl", versión española de Tale 107, grabado en nahua en 1985. Manuscritos en posesión de los autores.
- SEGRE, Enzo (1990) *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano*. México, INAH.
- SELER, Eduard (1904) *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide*. Band I. Berlin, Gebr. Unger.
- SELER, Eduard (1960 [1904]) "Die religiösen Gesänge der alten Mexikaner". En: *Gesammelte Abhandlungen* II. Graz, ADEVA: 959-1107.
- SIMÉON, René (1963) *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*. Graz, ADEVA.
- SPRANZ, Bodo (1964) *Göttergestalten in den mexikanischen Bilderhandschriften der Codex-Borgia Gruppe. Eine ikonographische Untersuchung*. Acta Humboldtiana, Series geographica et ethnographica 4. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- THOMPSON, J. E. S. (1970) *Maya History and Religion*. Norman, University of Oklahoma Press.
- TORQUEMADA, Juan de (1975) *Monarquía Indiana*. Vol. I. Ed. Miguel León-Portilla. México, IIH-UNAM.
- VÁSQUEZ GALICIA, Sergio Ángel (2015) "El alacrán en Mesoamérica: transgresor sexual y símbolo de lo negativo". *Itinerarios*. 21: 101-122.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto (1972) *Mitos tepehuas*. Xalapa, Universidad Veracruzana.