



Xólotl, dios de la duplicidad y la transformación.
Análisis de una divinidad nahua a través de sus
fuentes

T E S I S

que para obtener el grado de
maestra en Historia

presenta

Amanda Uribe Cortés

Director: Dr. Francisco Javier Noguez Ramírez

Junio de 2018

Comité

Presidente

Vocal

Secretario

Índice

Introducción	1
---------------------------	----------

Capítulo 1. Contexto historiográfico sobre el panteón nahua y los antecedentes de Xólotl. Una propuesta metodológica para el análisis e interpretación de esta divinidad nahua

1.1.- La historiografía del panteón mesoamericano	18
1.1.1.- Estudios del politeísmo en los pueblos nahuas del Centro de México ..	19
1.1.2.- Estudios de dioses nahuas de manera particular	25
1.1.3.- Antecedentes sobre los estudios de Xólotl	27
1.2.- La construcción de un modelo de análisis e interpretación de Xólotl	37
1.2.1.- Elementos que conforman el modelo	42
1.2.1.1.- Fuentes principales: dos relatos míticos con sus diferentes versiones	43
1.2.1.2.- Documentos adicionales	45
1.2.2.- La conformación del modelo y las hipótesis del trabajo	50

Capítulo 2. Análisis de dos relatos míticos de creación y otros documentos adicionales donde aparece Xólotl

2.1.- Los dos relatos míticos con sus distintas versiones donde aparece Xólotl	55
2.1.1.- El mito de creación del Sol y la Luna	58
2.1.2.- El mito de creación del ser humano como servidor de los dioses	69
2.1.3.- Xólotl como personaje mítico: atributos, actuación mítica y caracterización	83

2.2.- Documentos adicionales	89
2.2.1.- Rito y creencia agrícola: “Los labradores”	92
2.2.2.- Glosas: <i>Códice Telleriano-Remensis</i>	95
2.2.3.- Glosas: <i>Códice Magliabechiano</i>	100
2.2.4.- Lugar: Xoloc	101
2.2.5.- Etimología <i>xolo</i>	105
2.2.6.- Conjuro: “para echar el sueño”	109
2.2.7.- Un canto o himno sacro	112
2.2.8.- Xólotl como personaje en otros documentos adicionales: atributos, actuación y caracterización	115
2.3.- Resultados sobre los atributos, actuación y caracterización de Xólotl	117
2.3.1.-Elementos que conforman a Xólotl en los mitos	118
2.3.2.- Elementos que conforman a Xólotl en los documentos adicionales..	119
2.3.3.- Los rasgos distintivos de Xólotl	120

Capítulo 3. Las representaciones gráficas de Xólotl, interpretaciones y descripciones de los aspectos iconográficos del dios y de algunas de sus asociaciones

3.1.- Representación gráfica de Xólotl	129
3.1.1.- En los códices adivinatorios	130
3.1.2.- En esculturas de bulto de Xólotl	163
3.2.- Cuaxólotl: Una advocación de Xólotl	164
3.2.1.- Chantico-Cuaxólotl	164
3.2.2.- Representación iconográfica de Cuaxólotl	166

3.3.- La relación simbólica del perro con Xólotl	170
3.3.1.- Representación iconográfica con rasgos de perro	172
3.3.2.- <i>Xolocózcatl</i>	172
3.3.4.- La capacidad que tiene el perro para descender al inframundo	175
3.4.- Los campos de relación simbólica de Xólotl	177
Conclusiones	179
Bibliografía	189

Índice Cuadros

Cuadro 1. Análisis del mito de creación del Sol y la Luna	68
Cuadro 2. Análisis del mito creación del ser humano como servidor de los dioses	82
Cuadro 3. Xólotl en los mitos: atributos, actuación mítica y caracterización	88
Cuadro 4. Xólotl en los documentos adicionales: atributos, actuación mítica y caracterización	91
Cuadro 5. Análisis etimológico del término <i>xolo</i>	108
Cuadro 6. Representación iconográfica de Xólotl	152
Cuadro 7. Elementos asociados al contexto de Xólotl	153
Cuadro 8. Escultura de bulto de Xólotl. Museo Nacional de Antropología	163

Índice de figuras

Figura 1. Esquema de los niveles de análisis de Xólotl	5
Figura 2. Modelo figurativo y esquemático de Xólotl	41
Figura 3. Modelo de Xólotl a través de 5 rasgos distintivos	51
Figura 4. <i>Códice Telleriano-Remensis</i> , lámina 19	95
Figura 5. Mapa de Tenochtitlán de Francisco Javier Clavijero	102
Figura 6. Ampliación del mapa de Clavijero por Luis Gonzáles Aparicio (1980)	102
Figura 7. Croquis de México Tenochtitlan por Manuel Orozco y Berra (1978)	103
Figura 8. Xólotl y Xoloque, plancha I y II del <i>Códice Xólotl</i> (1980)	104
Figura 9. <i>El Códice Borgia</i> , lámina 65	132
Figura 10. <i>El Códice Vaticano B</i> , lámina 64	135
Figura 11. <i>Códice Tonalamatl de Aubin</i> núm. 20, lámina 16	136
Figura 12. <i>Códice Porfirio Díaz</i>	137
Figura 13. <i>Códice Borbónico</i> , lámina 16	139
Figura 14. <i>Códice Telleriano-Remensis</i> , folio 19 verso y 20 recto	142
Figura 15. <i>Códice Vaticano A/Ríos</i> , folio 28 verso y 29 recto	143
Figura 16. <i>Códice Tudela</i> , folios 42 recto y 43 recto	144
Figura 17. Complejo de dioses: Quetzalcóatl-Ehécatl-Xólotl	150
Figura 18. <i>Códice Borgia</i> , lámina 10	154
Figura 19. <i>Códice Vaticano B</i> : lámina 29 y lámina 92	156
Figura 20. <i>Códice Borbónico</i> , lámina 26, fiesta <i>Etzalcualiztli</i>	158
Figura 21. 1. Aura, <i>Códice Borbónico</i>	161
Figura 22. Chantico, <i>Códice Telleriano-Remensis</i> , lám. 21 verso	165
Figura 23. Cuaxólotl, “cabeza de Xólotl”	166
Figura 24. Cuaxólotl (Nicholson y Quiñones Keber, 1983: 125), Museo Nacional de Antropología.....	167

Figura 25. Trajes de guerrero, Cuaxólotl	168
Figura 26. El traje de Cuaxólotl fue para el valiente Tlacatécatl, <i>Códice Mendoza</i> (2014)	169
Figura 27. <i>Códice Magliabecchiano</i> , folio 71verso	174
Figura 28. <i>Códice Borbónico</i> , lámina 9	174
Figura 29. <i>Códice Borbónico</i> , lámina 10	175
Figura 30. Campos de relación simbólica de Xólotl	178
Figura 31. Características liminares de Xólotl	184

Xólotl, dios de la duplicidad y la transformación.

Oscila entre este mundo y el otro,

atraviesa umbrales, espacios liminares para descender al inframundo.

En su metamorfosis, se tuerce y retuerce hasta convertirse en dos:

Negro y Amarillo. Cabeza de perro y garras.

*El nahual de Quetzalcóatl, se vuelve en la entidad que acompaña y
auxilia.*

Juego de opuestos complementarios en constante dinamismo.

Inversión de roles, de acuerdo a las necesidades.

*Huye y se transforma, sacrifica y mata, se duplica y alimenta,
desciende y regresa.*

Estos son algunos de sus atributos y funciones,

*que se alternan: entre la luz y la oscuridad, el maíz y el maguey, en
calor y frío, y entre el arriba y el abajo.*

AUC

Divertimento

Agradecimientos

Esta investigación es el resultado de muchos encuentros e influencias tanto institucionales como individuales, las cuales hicieron posible la constante reflexión y motivación que consolidó la construcción de la tesis en su versión final trabajo.

En primer lugar agradezco a El Colegio Mexiquense por convertirse en la institución que me acogió como alumna regular del programa de maestría en Historia, en el área de especialización: Historia e historiografía indígena del Centro de México, en el cual me he formado, bajo las más favorables condiciones. Los espacios verdes de El Colegio, sus tranquilas instalaciones y la rica y vasta Biblioteca “Fernando Rosenzweig”, fueron el refugio propicio para mi desenvolvimiento intelectual. Asimismo quiero reconocer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACyT, por la beca que se me otorgó para dedicarme de tiempo completo a la realización de mis estudios de maestría en un programa reconocido por el PNPIC, durante el periodo: febrero del 2016 a enero de 2018. Igualmente al personal académico y administrativo por su amable recepción.

Un agradecimiento especial merece con mucho cariño, mi director de tesis el Dr. Javier Noguez Ramírez que en todo momento con sus conocimientos, aportaciones oportunas y su lucidez académica fueron un apoyo fundamental en el desarrollo de la investigación. Además le doy las gracias por la confianza y amistad que en lo personal siempre me brindó. Nunca olvidaré sus asesorías personalizadas en donde podíamos compartir abiertamente inquietudes e intereses académicos entre pláticas amenas e informales alrededor de una buena taza de café en los días fríos de Zinacantepec. Agradezco al Dr. Raymundo Martínez García por su labor académica como comentarista en los seminarios de investigación y por el tiempo que le mereció la lectura y las observaciones que hizo a la presente investigación. Igualmente me merece un reconocimiento el Dr. Rubén Nieto Hernández, por su minuciosa lectura y acertadas consideraciones en la versión final de la tesis que aquí presento.

Quiero agradecer a un grupo de profesores de otras instituciones académicas de México que de forma distinta y desinteresada han contribuido a mi desenvolvimiento personal y humano, al escucharme y regalarme su tiempo para hablar sobre el dios Xólotl. En primer lugar, a mi querido maestro y amigo el Dr. Alfredo López Austin, gracias por siempre brindarme tu apoyo, confianza y bondad. A ti, agradezco las enseñanzas al leerme y escucharte; el tiempo compartido para conversar y la paciencia con que siempre

atiendes mis dudas y aclaras mis planteamientos. Otros académicos que han sido parte de este trabajo son la Dra. Silvia Limón Olveda, la Dra. Tatiana Valdez Bubnova y al Dr. Guilhem Olivier, quienes siempre me brindaron de su tiempo y conocimiento cada vez que los busqué para dialogar sobre el tema en cuestión, lo que me permitió aprender de su calidad y compromiso académico. A ellos un respetuoso y calido agradecimiento.

Durante mi estancia en El Colegio Mexiquense tuve la fortuna de contar con un buen grupo de compañeros del programa, a quienes agradezco su compañía y amistad, las cuales hicieron mucho más grata y feliz mi estancia en esa Institución. Gracias a todos y a cada uno de ustedes por los viajes que hicimos juntos, en donde aprendimos los unos de los otros, por la solidaridad y la hermandad. Hago un profundo reconocimiento a Iván Joe Estevez Alvarado, quien durante los dos últimos años me acompañó en el camino con su calida sonrisa y noble corazón. Para ti mi reiterada gratitud.

Finalmente quiero reconocer a mis padres. Mi madre, María Teresa Cortés Zavala, mi padre, José Alfredo Uribe Salas, que son los principales ejemplos que tengo a seguir. Gracias por todo su apoyo. A mis queridas hermanas: Mariana y Amaranta Uribe Cortés con quienes he compartido y siempre están allí para escucharme y mostrarme su amor.

Todos y cada uno de los aquí mencionados han contribuido de manera distinta a mi formación. Sin ustedes este trabajo y mi persona no serían lo que son ahora. Por eso, muchas gracias.

Xólotl, dios de la duplicidad y la transformación. Análisis de una divinidad nahua a través de sus fuentes

*¿Cómo han nacido los dioses y por qué?
¿Podría el hombre haberse pasado sin ellos?
¿O es la necesidad humana, la que insaciable
les hace surgir, manteniéndose escondida,
para aceptarlos después como algo que
ha encontrado sobre y aún en contra de sí misma?*
María Zambrano, *El hombre y lo divino*.

Introducción

Los dioses han sido un recurso fundamental en la construcción del pensamiento religioso del ser humano, así como para explicarse y comprender mejor su entorno natural, social y cultural. Por lo que, el propósito de la presente investigación fue estudiar a una divinidad nahua, Xólotl, a través de sus fuentes y conocerlo desde diferentes dimensiones empíricas, metodológicas, teóricas y epistemológicas que se construirán a lo largo del trabajo. Con esa intención se planteó primero partir del contexto sociocultural en el que esta figura fue creada y consolidada. En un segundo momento, con la recopilación del material de varios elementos que fueron identificados como los atributos del dios, se proponen hipótesis de trabajo que se intenta comprobar a lo largo de la tesis.

Los dioses mesoamericanos en general, y en particular los nahuas, fueron considerados con capacidades sobrenaturales a las humanas, aunque en otros aspectos eran muy parecidos, pues eran seres carentes, caprichosos, insaciables y con ciertas particularidades individuales de identificación y asociación. Sus diferencias eran que los dioses estaban constituidos de materia ligera, mientras que los humanos estaban formados tanto de materia ligera como materia pesada. El otro elemento a resaltar es la inmortalidad, adjudicada a las divinidades y contrapuesta a la mortalidad de los seres mundanos.

Para identificar a estas divinidades hay que tomar en cuenta que se consolidaron a partir de una serie de concepciones religiosas y míticas, en las que se les atribuyeron cualidades y funciones particulares en relación a aspectos naturales, sociales y culturales, y que además lograron compartir unos con otros. Pertenecieron todos a un conjunto de interrelaciones que conformaron el panteón nahua, a través de la fusión y fisión¹ de la sustancia divina.

Con la idea de analizar a Xólotl se aborda el estudio de la religión y la mitología nahua a partir de las experiencias cotidianas, ideas y creencias que fueron construidas en torno a dicha deidad. La conformación de un dios se localiza a través de un conjunto de elementos articulados entre sí, los cuales guardan importantes nexos con otros subsistemas, asociaciones y complejos simbólicos; como fueron los relacionados con el culto al agua, la tierra, el fuego, el inframundo, entre otras entidades o fenómenos naturales y sociales.

Es importante mencionar que, a pesar de que se cuenta con algunos trabajos dedicados a estudiar a Xólotl, ya sea desde algunos de los elementos relacionados con su identidad incluso algunas propuestas de sus interpretaciones, se puede decir que hasta el momento de escribir esta tesis no se ha realizado un análisis a profundidad, ni se ha abordado a este dios desde un corpus tan amplio como el que se presenta en esta investigación.

Entre los estudiosos o comentaristas de dicho dios se pueden señalar autores como Eduard Seler (1963, 1996, 2004) y Bodo Spranz (1964), pasando por Henry Nicholson (1983) y Eloise Quiñones (1983, 1991); siguiendo con Alfonso Caso (1967, 1983), Roberto Moreno de los Arcos (1969) y Salvador Mateos Higuera

¹ Esto se abordará con mayor profundidad en las páginas 21-25 de esta tesis de investigación.

(1992), así como Yolotl González Torres (2002) y Karen Dakin (2004). Hasta terminar con Alicia Blanco Padilla, Reina A. Cedillo Vargas, María Trinidad Durán (2004) y Javier Rosado Pascual (2015).

El interés por destacar estos escritos que anteceden a esta tesis, sobre el análisis del dios Xólotl, se debe a que con ayuda de ellos y desde sus planteamientos se establecen los lineamientos y las fuentes que se tienen que considerar a la hora de explicar el complejo de asociaciones y aspectos que hay en torno a la identificación de dicha divinidad. La finalidad es contrastar dichos estudios para continuar con el conocimiento del dios mencionado, así como de sus interrelaciones con los demás dioses del panteón nahua.

La revisión historiográfica permite destacar las novedades inscritas en las investigaciones, no sólo para llenar un vacío historiográfico sobre Xólotl, sino también para continuar desarrollando nuevas ideas y argumentar con otras hipótesis de trabajo un modelo de explicación e interpretación de la deidad, el cual se propone al reconocer algunos de los rasgos distintivos que se destacaron como propios de ésta.

De la lectura de los autores antes citados se establecieron cinco rasgos característicos y constantes de Xólotl, los cuales me permitieron construir las siguientes hipótesis de trabajo: esta deidad posee cualidades de *nahualli* y, por ende, puede ser considerado como *nahual* o doble de Quetzalcóatl, no sólo por el vínculo tan cercano que ambas divinidades tenían, sino porque los dos compartieron funciones míticas y aspectos iconográficos semejantes, que se hacen presentes en sus atavíos. La otra hipótesis que se plantea, es que Xólotl puede ser identificado con un ente liminar, no sólo por sus atributos, sino también por ser una marca o señala dentro de las estructuras internas de los relatos míticos examinados.

Una vez descritas las hipótesis de trabajo, se puede definir el objetivo principal, que es analizar a Xólotl a partir de conocer no sólo los rasgos distintivos de ese dios, sino también sus creaciones, algunas de sus advocaciones, las hazañas míticas que llevó a cabo, las representaciones visuales; así como las funciones que tuvo dentro del sistema de ideas, creencias y prácticas religiosas, míticas, iconográficas y simbólicas que lo identificaron y asociaron a expresiones culturales de tradición nahua.

A partir del objetivo general, ya antes expuesto, se estudia a Xólotl en tres objetivos particulares de análisis. El primero refiere a adentrarse a la cosmovisión, con los estudios sobre las características de la naturaleza de los dioses a través de un conjunto de relaciones que conformaron el panteón nahua; luego se mencionan los estudios de algunas deidades como Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Xipe Tótec, Tlazolteotl, entre otros; para después continuar con las investigaciones que se realizaron sobre Xólotl, y así conocer cuáles fueron los elementos que se asociaron a él en la historiografía del dios. Por último, se concluirá con la exposición de la propuesta del modelo de análisis y de interpretación metodológica para el estudio del dios en cuestión.

El segundo objetivo particular se localiza en las expresiones de transvase escritural, de antiguos códices o relatos orales, que son la fuente principal de este trabajo. Se toman como base dos relatos míticos donde aparece Xólotl como actor, junto a sus diferentes versiones, por un lado; y por el otro lado, se encuentra el núcleo de las creencias, donde se recopilaron datos a partir de otros documentos adicionales donde también se localizó la participación del dios. En ambos aspectos se destacaron tres categorías de acercamiento para identificar los atributos, la actuación y la caracterización de dicha divinidad. Los elementos que sobresalen de esas categorías son los que permitieron construir un modelo de explicación e interpretación del dios.

El tercer y último objetivo se localiza en la iconografía, con las representaciones visuales de Xólotl que se encontraron en los códices y en las esculturas. Además de abordarse también dos aspectos asociados a él: el primero, se observa en una de sus advocaciones que fue Cuaxólotl. El segundo se manifiesta en la relación simbólica que compartieron Xólotl y el perro, no sólo por la representación gráfica en forma de perro que se identificó con la deidad, sino porque ambos personajes compartieron la capacidad de descender al inframundo. Así pues, con los elementos de la iconografía hasta aquí expuestos y el modelo propuesto, el cual contiene los cinco rasgos distintivos del dios, se propuso corroborar y probar la hipótesis de trabajo a través de una serie de pasos teóricos y metodológicos para establecer el ámbito empírico y epistemológico de la deidad de interés.

Es a partir de estos tres niveles de análisis que se establecieron los elementos más característicos y constantes asociados a Xólotl, al recopilar no sólo un corpus mayor de información sobre esta deidad, sino también al efectuar una interpretación del personaje a través de sus atributos, sus campos de acción, sus diferentes manifestaciones y vínculos que en torno al él había. La investigación se organizó en tres capítulos, en cada uno de ellos se aborda un nivel de análisis de los antes descritos, lo que permitirá destacar algunos de los rasgos distintivos de Xólotl a través de sus fuentes y su propio contexto histórico y cultural, como se explica en la *Figura 1*.

Representación de Xólotl

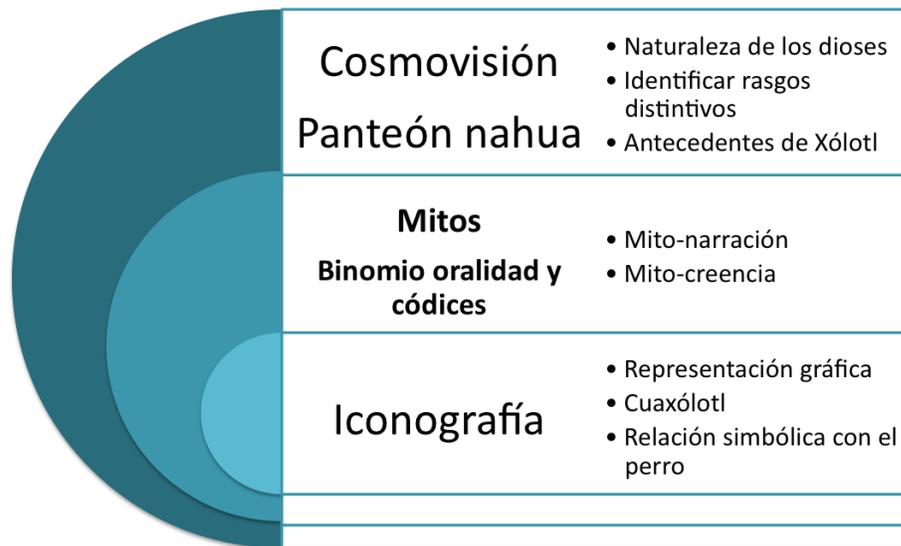


Figura 1. Esquema de los objetivos de análisis de Xólotl

En el primer capítulo se hace un recuento historiográfico, que parte del examen del conjunto de dioses nahuas a los estudios específicos de Xólotl. En un primer momento se realiza una revisión de la construcción histórica de la naturaleza del panteón nahua, para desde esa tradición conocer las particularidades de sus dioses. Se destacan después los trabajos que existen sobre algunos dioses que se han estudiado en concreto, para desde ahí observar los diferentes procedimientos

que se han llevado a cabo con otras deidades, lo cuál nos permitirá identificar los pasos que otros investigadores realizaron, con el propósito de puntualizar luego el conocimiento de las investigaciones que se han escrito sobre Xólotl.

A partir de la información arrojada de la revisión historiográfica se extrajeron elementos de análisis para desarrollar un modelo de interpretación del dios, el cual se aborda desde dos aspectos. De acuerdo con León-Portilla en varias de sus obras (1985, 1997), el primero refiere al binomio entre la oralidad y los códices, como dos mecanismos ligados al almacenamiento de la memoria y el conocimiento. Por lo que, se tomaron como fuente principal dos relatos míticos donde aparece Xólotl. Una vez examinados se corrobora la información obtenida en ellos, a partir de la comparación y recopilación de otros documentos adicionales, donde también se menciona a la deidad: Un rito agrícola, dos glosas en dos códices distintos, un lugar llamado Xoloc, un estudio lingüístico de la raíz *xolo*, un conjuro y, por último, un canto.

Una vez expuesto el modelo de análisis y la interpretación de Xólotl, en el segundo capítulo se examinan los dos relatos míticos siguientes: El primero narra la creación del Sol y la Luna. El segundo, la creación del ser humano como servidor y devoto de los dioses. En ambos mitos, primero se estudia la estructura interna y el contenido de las distintas versiones que se encontraron en cada una de las historias, para así correlacionar y destacar las semejanzas y diferencias que tienen. El segundo paso resalta la participación de Xólotl como personaje: características, acciones, incoaciones² principales y secundarias, para así concluir con las fuentes de donde se extrajo la información hasta aquí obtenida. Del estudio de la estructura mencionada, se destacaron datos más específicos relativos a los atributos, la actuación mítica y la caracterización de la deidad en dichos relatos.

Asimismo, en el capítulo dos se incorporan los documentos adicionales que, al igual que los mitos, sufrieron un transvase de la oralidad y las pinturas (León-Portilla, 1997), elementos que se tomaron en cuenta para explicar el modelo de análisis en relación con la iconografía. Con ese propósito se complementa la información relativa al papel que, a través de la historia, ha tenido y tiene Xólotl en

² Incoación: el momento de la muerte de los dioses *demas* que caracterizó a los seres del tiempo primigenio en figuras creadoras (Jensen, 1966; citado en López Austin, 1990).

cada uno de los mitos, así como en el sistema de creencias y nociones culturales nahuas. De esta forma se correlaciona la información de los mitos con los otros documentos donde se le menciona, sus atributos, su actuación y su caracterización. Aspectos que permitieron identificar los rasgos distintivos del dios.

El tercer y último capítulo está dedicado a identificar las representaciones gráficas de Xólotl, sus interpretaciones y descripciones de los aspectos visuales con que ha sido caracterizado, identificado con una de sus advocaciones y sus diversas asociaciones simbólicas. En las representaciones visuales se trabajaron tres tipos distintos de manifestación. El primero refiere a la iconografía con que aparece el dios en los códices de carácter mántico, *tonalamatl*, en donde aparece como patrono de la decimosexta trecena y del signo del día *ollin*, movimiento. La otra imagen que se identificó con Xólotl, se encuentra en la representación de la fiesta *Etzalcualiztli*. El segundo aspecto, refiere a las esculturas de bulto en que aparece plasmado el dios.

En cuanto a las asociaciones de la figura de Xólotl se destacan dos elementos. El primero se encuentra en Cuaxólotl, que es una de sus advocaciones y aparece en dos esculturas, las cuales se encuentran en el Museo del Templo Mayor y el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México. Otra de las representaciones gráficas de esa advocación se localiza en los trajes de guerrero registradas en el *Códice Mendoza* [2014] y, la última, en la obra *Monarquía Indiana* de Juan de Torquemada [1995].

La segunda asociación se encuentra en la relación simbólica que tenía Xólotl y el perro, la cual se analiza desde tres ámbitos. En primer lugar, desde la representación iconográfica en donde aparece el dios con rasgos caninos. En segundo momento, se explora a partir del ornamento llamado *xolocózcatl* y la simbología de cada una de sus características. Finalmente, se describe la capacidad que tenían ambos para descender al inframundo.

La contribución más importante de la investigación es el modelo metodológico propuesto para analizar a Xólotl, el cual puede ser también un ejemplo aplicable, con algunas variables y modificaciones, al estudio de otras figuras divinas, siempre y cuándo se preste atención al contexto de donde surgieron. Además, de

convertirse, por ahora, en el trabajo más extenso y con mayor profundidad de estudio, que propone una interpretación sobre el dios.

La metodología que fue utilizada en la investigación es multidisciplinaria, marcada no sólo por el estudio de los diferentes tipos de fuentes documentales donde aparece Xólotl y algunos datos etnográficos con respecto al tema del nahualismo, sino también por la elaboración de un modelo que sea de utilidad a otras investigaciones al momento de sistematizar y explicar el objeto de estudio, que es una deidad nahua. Al mismo tiempo que la divinidad se examina a través de sus fuentes, también se aborda desde algunas categorías conceptuales, como son la cosmovisión, el mito, el símbolo y el aspecto liminar, a partir de los cuales se proponen y vinculan con el contexto histórico-cultural del dios.

De tal modo, que cada tipo de fuente utilizada se estudia bajo sus propias particularidades y principios. En el caso de las de carácter histórico, éstas fueron analizadas bajo dos premisas: La primera se realiza a partir del análisis de la estructura y composición del relato sobre las aventuras de Xólotl. La segunda se localiza en una serie de documentos de diversa naturaleza, donde también aparece como actor dicho dios. Cada una de las fuentes es abordada de diferente forma y de acuerdo a su carácter. En el caso del estudio de ambos relatos míticos donde figura Xólotl como uno de los protagonistas, este trabajo retoma la definición de mito y algunos elementos metodológicos elaborados por Alfredo López Austin en varias de sus obras, cuando analiza la estructura del relato mítico típico (López Austin, 1988,1990,1992).

De esta manera, el concepto de mito es entendido en la investigación desde las nociones propias del grupo cultural de estudio que es el nahua, el cual se encuentra dentro de la tradición mesoamericana. Así el mito se entiende como:

Un hecho histórico de producción de pensamiento social, inmerso en decursos de larga duración, consistente en creencias y narraciones acerca del origen y conformación de los seres mundanos en el tiempo primordial. (López Austin, 1990: 451-455)

Al explorar las ideas en las que este trabajo se apoya para comprender y entender lo que constituye el mito en la tradición mesoamericana, se parte de subrayar dos núcleos fundamentales que lo conforman: las narraciones y las creencias, aún cuando para López Austin no son las únicas porque existen otras más. A través de ambos núcleos se analiza a Xólotl como personaje de dos relatos míticos y otras fuentes documentales adicionales, en donde se localizan de forma dispersa las creencias que en torno a esta divinidad se tenían, desde el siglo XVI hasta el XVII, en las diversas formas de expresión y múltiples proyecciones del pensamiento nahua.

Para analizar las dos narraciones míticas donde se encuentran las aventuras divinas de Xólotl, también se retomaron algunos elementos metodológicos elaborados por López Austin, para estudiar la organización del relato mítico y con él la función que tenía este dios en los aspectos de origen y creación. Así el relato mítico se entiende como una construcción que se ubica en el momento en que se producen en el mundo, el tiempo primigenio, la conformación de los seres individuales, clases o procesos cósmicos (López Austin, 1990: 482).

Estos procesos de creación han sido denominados por López Austin (1990: 417) como incoaciones, los cuales son el centro fundamental y eje estructurante del mito. Por lo que cada relato mítico tiene sus propias leyes sintácticas, sus peculiares juegos de agentes y predicados. De esta manera, las narraciones son analizadas a través de dos importantes aspectos; por una parte, desde el estudio de la fijación del producto creado, y por otra parte, conociendo nuevos elementos que sirvan como indicadores de apoyo para descubrir los significados y así ordenar los diversos componentes del texto, como lo ha propuesto López Austin (1990: 453-454). Los cuales se destacarán a la hora de examinar cada narración mítica con sus diferentes versiones.

De este modo se estudian las partes estructurales del relato mítico típico, las cuales se encuentran en tres grandes rasgos. El primero refiere al estado de carencia, en donde algo, cuyo ser, ha de fijarse en el mundo y es donde comienza la historia, el estado previo a la acción de los personajes, quienes darán paso al surgimiento de sus creaciones, ya sean éstas creaturas o fenómenos cosmológicos; el segundo término, deriva de la historia sobre las aventuras transformadoras de los

personajes, en donde se produce la acción que provoca la creación de algo en el mundo; el tercero y último aspecto, se localiza en el proceso de incoación, en donde existe un estado de ausencia de algo previo a la acción fijadora (López Austin, 1990: 420-422).

De esta manera, la atención se centra en conocer tanto las principales creaciones o incoaciones como las secundarias, que cada narración posee como producto central de las acciones de los personajes. Mientras que, en segundo lugar, se señalan cuáles son los indicadores que conforman el relato mítico, como son los personajes divinos, sus cualidades y sus hazañas. Con lo cual, se considera que se tendría argumentos para describir y explicar la función y el papel de Xólotl en los dos mitos.

Uno de los indicadores se encuentra entre los personajes de las narraciones míticas, porque a partir de ellos se conocen los intercambios o equivalencias de los diferentes actores de cada relato. Lo que deriva a estudiar cuáles son las acciones o funciones que realizaron dichos héroes míticos. Este tipo de información se pudo obtener al descubrir las particularidades del personaje y el porqué del carácter reemplazable de éste. Nuevamente López Austin (1990: 284-285) es de utilidad para examinar personajes del mito en la tradición mesoamericana, porque de acuerdo con él, estos individuos eran difíciles de ser intercambiados porque su posición en la narración obedecía razones que rebasaban ampliamente el campo textual. Así, dicho autor observa los complejos y amplios campos de poder de acción de un actor determinado a su ámbito.

El segundo aspecto que se aborda en los estudios de los indicadores que conforman la estructura de cada relato, ayudan a obtener datos que se pueden contrastar y ordenar de manera sistemática. Con ese propósito en la tesis se elaboraron una serie de cuadros en donde se comparan cada una de las narraciones míticas donde aparece Xólotl. En ellos se registra la información de cada mito en seis categorías de análisis bajo el siguiente orden: el nombre de cada versión del mito, los personajes, las características de los personajes, las acciones de los mismos, la incoación o creación y la fuente de donde se extrae el texto. Esa información permitió corroborar los atributos y símbolos que de una narración a otra tenía el personaje en cada mito.

Una vez que se localizó el papel que tenía Xólotl en cada relato mítico de creación con el que se relacionó, se pudo encontrar a su vez con las interrelaciones que sostuvo el dios con otros personajes, que fueron intercambiados en las comparaciones de las narraciones. Así se pudieron observar las mismas acciones que permitieron examinar los juegos de equivalencias entre un actor y otro. Un claro ejemplo de dicha conexión es la de Quetzalcóatl y Xólotl. De esa forma, no sólo se desarrollan los amplios campos de acción que tenían las diferentes deidades, sino también destacar las creaciones, los vínculos e intercambios que todos los dioses tenían en el complejo conjunto del panteón nahua (López Austin, 1990: 313).

Otro elemento metodológico que se retoma, después de haber identificado la posición, las características, las hazañas míticas y las relaciones que Xólotl tenía con otros dioses en los dos relatos de origen en donde aparece, se encuentra en la incorporación de tres categorías de análisis sugeridas por Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, en 1999, para el estudio de Quetzalcóatl. Los cuales hacen referencia a los atributos, la actuación mítica y la caracterización del dios. A esas categorías se le agregaron después dos variables más para la sistematización y ordenamiento de la información, el nombre del documento o tema y la fuente de donde se obtuvo.

La información que se recopila en el seguimiento de esas variables, proporciona una rica información sobre los rasgos constantes y distintivos que tenía Xólotl, en la estructura interna de ambas narraciones míticas. Información que fue significativa para contrastar dichos elementos con los obtenidos en los documentos adicionales. Nuevamente se elabora un cuadro comparativo con cinco elementos en donde se recopilaron y sistematizaron datos sobre: el nombre de los mitos al que se refiere, los atributos, la actuación, la caracterización del dios y, como última categoría, la fuente en donde se registra el mito.

El segundo grupo, que se denomina fuentes históricas escritas, se compone de documentos adicionales de diversa índole en donde aparece mencionado Xólotl. Estos tipos de documentos se organizaron a partir de tres categorías de análisis que también se aplicaron a las narraciones míticas. Con este ejercicio metodológico se construye un nuevo cuadro comparativo que agrupa seis aspectos de clasificación: tipo de documento, denominación o tema que se examina, los atributos, la

actuación, la caracterización que tenía Xólotl en otras formas de expresión, y por último, la fuente de donde se extrae dicha información. La sistematización hizo posible analizar las correspondencias y las diferencias entre un documento y otro, así como identificar a Xólotl en sus distintos significados o asociaciones.

La mitología y las otras formas de expresión se encuentran imbuidas en el binomio de la oralidad y los códices, en donde se resguardó la memoria, la cual sufrió un proceso de tranvase conforme se fue sucediendo el tiempo, tomando en cuenta estos elementos se pudo abordar el tema desde los documentos adicionales donde aparece Xólotl. La recopilación de dichas fuentes permitió obtener datos muy interesantes sobre los rasgos constantes del dios al identificar sus atributos, su actuación y su caracterización como deidad, tanto en las narraciones como a partir de las creencias, que se localizaron dispersas y que son heterogéneas. Los cuadros de la mitología y de los diversos documentos ayudaron a contrastar la información entre un núcleo y otro.

Los rasgos distintivos que se señalaron propios de Xólotl son los que se han identificado como los elementos que conforman el modelo figurativo de la deidad. Estas características ayudaron a desarrollar un modelo de análisis, el cual sirve de base para fundamentar la hipótesis principal de esta investigación, como se explica ampliamente en el primer capítulo, cuando se expone en qué consiste la construcción del paradigma que se propone en la tesis. Esto permitirá consolidar una abstracción sobre las diversas ideas y creencias constantes que se conjugaron en torno al dios y con las que los nahuas lo vincularon a algunos aspectos naturales, sociales y culturales.

Una vez que se ha desarrollado el modelo a través de los cinco rasgos característicos del dios a que se ha hecho referencia, para comprobar su funcionamiento se aplica el tercer aspecto metodológico, que es el de la comprobación o verificación sobre la simulación del modelo-objeto como una proyección hipotética de su representación pública. Así, este modelo se contrapone con los elementos iconográficos que se destacan a partir de las imágenes de Xólotl y dos de sus particularidades ya antes expuestas. Por lo que, en este apartado se observaron las representaciones gráficas del dios en los códices y en las esculturas talladas en piedra.

Las representaciones gráficas se encontraron en los códices mánticos, como patrón de la decimosexta trecena y el signo del día movimiento. El análisis que se realiza sobre las diferentes figuras que aparecen en los códices *tonalamatl*, se hace en dos partes: en la primera se comparan y sintetizan los comentarios de las láminas de los códices prehispánicos y coloniales. Después, en la segunda parte, se cotejan las imágenes visuales del dios, para estudiar las diversas representaciones de él se elaboraron cuadros comparativos con los principales elementos que se pudieron destacar, en la medida de lo posible, en tres características: rasgos físicos, pintura facial y corporal, y atavíos (véase *cuadro 5*). De esa forma, se posibilita el exámen de los rasgos distintivos de la divinidad como un prototipo que articule las ocho representaciones, las cuales se encuentran desarrolladas y descritas en el tercer capítulo. Las características constantes de Xólotl se abstraen para ser comparadas después con otras imágenes, que también fueron identificadas con el dios, como son las láminas del signo del día movimiento y en la representación visual de la fiesta *Etzalcualiztli*, en el *Códice Borbónico*, también con las esculturas de bulto que manifiestan al dios o a una de sus advocaciones, cómo se observa en la representación gráfica Cuaxólotl, identificada como la “cabeza de Xólotl” y con la relación simbólica que compartieron el perro y dicho dios.

El análisis iconográfico de Xólotl únicamente se enfoca a los aspectos simbólicos y en sus asociaciones, sin introducirse en los semblantes de carácter adivinatorio. Dicho apartado funge como complementación entre la imagen visual y la palabra. Dado que en los mitos sólo se narra las actuaciones divinas que se adjudicaron a Xólotl, al poseer ciertas cualidades y funciones. El mito nunca describe cómo es la divinidad físicamente, estos datos se obtienen a partir de las representaciones gráficas del dios. Al conocer su forma, sus atavíos y los objetos que porta, así como los elementos que se encuentran a su alrededor, lo que permiten observar otros códigos de información que complementan los ámbitos de acción y la creaturas que da origen el dios en los relatos míticos. La correlación que hubo entre ambos sistemas de expresión se debe a que los dos pertenecen a la misma producción del pensamiento nahua, por ello la palabra y la imagen enriquecen los datos a través de distintas ópticas y códigos, cada uno desde su propio ámbito. De esta manera el entrecruzamiento de la información obtenida en

las expresiones orales posibilitó la construcción de un modelo-objeto, que se pone a prueba a partir del contraste con la imagen visual del dios.

De la comparación entre el modelo-objeto que se propone y de los elementos que conformaron los aspectos de estudio de la iconografía, se puede determinar si efectivamente la simulación del modelo se corrobora y fundamenta con las características que se localicen en el tercer nivel de análisis. El objetivo final de dicho contraste es identificar si el modelo necesita alguna modificación o reajuste para remediar el enigma de Xólotl, a través de sus principales características y fuentes propias donde se manifiesta.

Los conceptos y las categorías utilizados en el desarrollo de la tesis son: cosmovisión, símbolo, liminar y nahual. Cada uno de ellos sirvió para esclarecer y justificar las formas de nombrar y expresar las ideas que fundamentaron la investigación. La noción de cosmovisión es tratada como una herramienta de análisis que en el tiempo histórico ha sido interpretada desde diversas opiniones. En el caso del trabajo que aquí se presenta, dicho concepto se basa en las definiciones propuestas por Alfredo López Austin en varias de sus obras (1980, 1990, 1995, 2011), y cosmovisión se entiende como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración en el tiempo, el cual se representó como un sistema global de redes simbólicas de ideas, creencias y prácticas humanas, que se concentraron en una misma tradición que se encargó de estructurar las interrelaciones o nexos del conjunto con cierto orden y relativa congruencia entre sí, la información y percepción del mundo. Los elementos fundamentales que conforman la cosmovisión, permitieron observar los factores centrales que posibilitaron percibir la lógica interna, a través de las abstracciones que sirvieron de guía para estructurar el pensamiento, las ideas, creencias y prácticas alrededor de dios Xólotl.

Por otra parte, el concepto de símbolo que se retoma en esta investigación fue desarrollado por Silvia Limón (2012), siguiendo las ideas de Víctor Turner y Clifford Geertz. Y dado que el mito y todas las expresiones humanas contienen varios elementos simbólicos, se consideró como un símbolo:

Cualquier objeto, acto, hecho, cualidad, relación, acontecimiento o gesto que representa o remite a algún aspecto de la realidad natural, social o sagrada, o bien, a su conceptualización ya sea por compartir cualidades análogas o por asociación de hechos o de pensamiento. (Limón, 2012: 51)

La caracterización del concepto del símbolo, posibilita destacar y agrupar varios elementos, ya sean éstos palabra, imagen y asociación, que en torno a Xólotl había. Así se incorporaron todos estos puntos a una unidad de estudio, ésta ayudó a reconstruir la estructura y a percibir el orden interno, el cual está basado en una manera de observar, entender y distinguir al dios, a través de los atributos que se le adjudicaron.

El concepto liminar que se retoma en esta tesis, fue antes utilizado por Silvia Limón Olveda (2012: 340-342), quien menciona que el fuego era un elemento liminar, siguiendo el esquema presentado por Arnold Van Gennep (2008) y Víctor Turner (Limón, 2012) sobre los ritos de paso, idea cimentada en el cambio de *estado* en los participantes. De tal forma, los individuos o el grupo social que realizaba un rito de paso, tenía como objetivo capacitar al individuo o a la sociedad para transitar de una situación determinada a otra, es decir, cambiar de un estado a otro distinto. Los ritos de paso fueron divididos por Gennep (2008: 25, 38) en tres etapas: los ritos preliminares o de separación de una situación o de un mundo previo; ritos liminares o de umbrales, que son de transición; y por último, los posliminares o de agregación a una situación o a un mundo nuevo.

Una vez expuesto el concepto liminar y su división en tres diferentes etapas, se compara el mismo con algunos de los elementos característicos y de ciertas capacidades que tenía Xólotl, para así establecer que esta figura divina podía ser considerado un ente liminar, no sólo por los atributos que llegó a tener, sino también por las funciones que se le habían otorgado, tanto para descender al inframundo como por encarnar una marca, puesto que Xólotl es un personaje que representa ciertos elementos, uno de ellos es ser liminar, así que cuando aparece Xólotl, significa que habrá un cambio posterior, es una señal que se da entre las estructuras internas de los dos relatos míticos analizados en el capítulo dos. En

segundo lugar, se vincula al proceso cíclico de Venus. Ambos aspectos compartieron el nexo con la alternancia entre un estado y otro distinto.

Todos estos elementos descritos con anterioridad, tanto historiográficos, metodológicos y teóricos, son los que permiten establecer un campo de acción más amplio para abordar y recopilar información sobre el dios nahua, Xólotl, bajo el contexto sociocultural en donde fue creado. A partir de este marco es que se estudia a dicha divinidad y sus diferentes asociaciones míticas, iconográficas y conceptuales, que posibilitan desarrollar sus campos de acción, identificar sus ámbitos espaciales, así como también sus atributos distintivos particulares frente a la semejanza o diferenciación con otros dioses dentro del panteón nahua.

Capítulo 1. Contexto historiográfico sobre el panteón nahua y los antecedentes de Xólotl. Una propuesta metodológica para el análisis de esta divinidad nahua

En efecto, el personaje no existe por el relato ni para el relato; el creyente entiende el relato como la memoria de la acción del personaje.

Sus atributos personales, por tanto, se ligan a sus acciones en el tiempo y en el espacio.

Alfredo López Austin, "El personaje (I)",

Los mitos del tlacuache.

El propósito de este capítulo es realizar un bosquejo historiográfico sobre los estudios del panteón nahua, haciendo mayor énfasis en los dioses nahuas del Altiplano Central, durante el Posclásico Tardío (1200-1519), para después acercarse a los estudios particulares de las divinidades. El objetivo del recorrido es explicar con mayores herramientas de análisis la complejidad y la peculiaridad de los dioses, a la hora de ser identificados por los investigadores. Finalmente, bajo este contexto lo que interesa destacar son los puntos esenciales de los diferentes trabajos que se

han dedicado a estudiar las propiedades del dios Xólotl, como antecedentes de esta investigación.

En un segundo momento, se elabora un modelo como propuesta metodológica que permita ordenar y sistematizar la información obtenida, para recopilar y analizar los atributos, la actuación y la caracterización de Xólotl, tanto en los mitos como en otros documentos adicionales de diversa naturaleza, los cuales remiten al conjunto de creencias que fundamentaron al mito en cuestión. Mi intención es obtener los rasgos constantes con los que fue identificada esta divinidad, y argumentar las hipótesis del trabajo propuestas.

En el tercer apartado, se expone el concepto de mito en la tradición mesoamericana, que se retoma de los trabajos realizados por el historiador mexicano Alfredo López Austin, de quien además se siguieron algunos elementos metodológicos para el análisis sistemático de la estructura del relato mítico típico y sus asuntos, lo que permitió enfatizar la participación de Xólotl en los mitos donde aparece.

De esta manera, en el capítulo me interesa destacar en que consisten las características de la naturaleza de los dioses nahuas, para después identificar las particularidades de algunos dioses de caso y destacar los rasgos distintivos de Xólotl a través de dos vías. En la primera, se hace una descripción historiográfica de los estudios de dicha deidad con el propósito de mostrar los elementos principales que lo identificaron. En segundo lugar, se presenta la metodología que esta investigación lleva a cabo en el desarrollo de la identificación del dios, a través de las narraciones míticas, las creencias y la iconografía en donde aparece, y se le atribuyen ciertas características sociales y culturales que se le adjudicaron al dios a partir de sus diferentes esferas de acción e influencia. El conocer las cualidades y funciones de la deidad, permite contextualizarlo en la ideología religiosa nahua.

1.1. La historiografía del panteón mesoamericano

El interés por identificar la variedad de dioses que tuvo el panteón mesoamericano se remonta a épocas tempranas a la conquista y el virreinato, cuando los frailes españoles, durante el proceso de evangelización de la población indígena, se preocuparon por conocer las religiones de esas comunidades recién conquistadas

por la Corona española. Los sacerdotes se dieron a la tarea de investigar y describir en documentos a las divinidades, con la finalidad de comprender y explicar mejor los principios y adecuaciones que los conformaron, para desde ese legajo de conocimiento extraer la idolatría, contra la que lucharon con la finalidad de implantar la religión católica.

La manera de clasificar a estas divinidades en la época colonial temprana estuvo influenciada por el pensamiento medieval católico y por las comparaciones que se hicieron con el panteón de la antigüedad clásica, a partir de los dioses romanos. Esas comparaciones fueron utilizadas en obras de Fernández de Oviedo, Bartolomé de las Casas, fray Juan de Torquemada, Agustín Vetancourt, entre otros.

En esa misma época sobresalen dos corrientes diferentes de interpretación de la existencia de los dioses, como lo han establecido autores como Alfredo López Austin³ y Guilhem Olivier (2000: 394-399). Por un lado, sobresale el demonismo derivado del pensamiento católico occidental, en donde prevaleció la idea de que los dioses indígenas eran demonios. Y por el otro lado, resaltó la teoría del evermerismo, la cual proviene del nombre del escritor griego Evémero, del siglo IV a.C, quien la implementó en su obra *La escritura sagrada*, la idea fundamental de su teoría establece el origen de los dioses vinculado al prestigio de hombres notables que, con el tiempo y por la función social tan importante que tenían, se divinizaron. Ambas ideas fueron expresadas por frailes como Gerónimo de Mendieta, Bernardino de Sahagún, Pablo de Beaumont, Diego Durán, etcétera.

1.1.1. Estudios del politeísmo en los pueblos nahuas del centro de México

El estudio del politeísmo en cualquier cultura identifica y clasifica a los diferentes tipos de dioses con los que contaron ciertas sociedades. De esta manera, los intentos por elaborar clasificaciones sobre los miembros del panteón mesoamericano continuaron, fueron retomados y descritos después por autores modernos. Dentro del grupo de estudiosos que prestaron atención al conjunto divino se puede destacar Lewis Spencer con su libro *The gods of Mexico*, publicado en Londres en 1923. En ese ensayo el autor comienza por exponer los mitos

³Alfredo López Austin en su seminario de investigación *Pensamiento Mesoamericano: La construcción de una visión del mundo*. En donde desarrolla esta idea y la sintetiza en el ensayo "La cosmovisión de la tradición mesoamericana, segunda parte de 3" en *Arqueología Mexicana* 69, octubre de 2016, pp. 9-11.

cosmogónicos, para después analizar “the great gods” (Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Quetzalcóatl); sigue con la deidad creadora Ometéotl, para luego enfocarse en otras divinidades como la tierra, la lluvia, el fuego, el pulque, las estrellas, la muerte y, finalmente, los dioses menores (Olivier, 2000: 403).

Otro de los estudiosos fue Eduard Seler, quién en 1963 publicó sus *Comentarios al Códice Borgia*. En ese libro el autor se preocupó por identificar a los dioses que se destacaban en él y después compararlos sus secciones y figuras con otros códices de la misma naturaleza. Por otro lado, se encuentra Alfonso Caso, quien con su trabajo de *Los calendarios prehispánicos* se dio a la tarea de reconocer los nombres de los dioses y diosas a través de las fechas calendáricas del día en que se supone habían nacido, o bien, en el que habían participado en alguna hazaña memorable (Caso, 1967: 189).

De las clasificaciones más destacadas sobre el conjunto de dioses en el panteón nahua se encuentra, por un lado, la que realizó Henry Nicholson, publicada en 1971 en el *Handbook of middle american indians*, en el artículo “Religion in pre-hispanic central Mexico”. En dicho trabajo Nicholson propone agrupar a los dioses en tres apartados: 1. Deidades celestes creadores; 2. Deidades agrícolas de la lluvia y de la fertilidad; y, 3. Deidades de la guerra y del sacrificio. Cada uno de estos grupos se conformó de diferentes complejos dominados por importantes dioses como Ometéotl, Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Xochipilli, etc. Por otro lado, está la clasificación que elaboró Salvador Mateos Higuera en 1978, en la *Enciclopedia gráfica del México antiguo*, donde los dioses fueron descritos a lo largo de cuatro volúmenes bajo las categorías: los dioses supremos, los dioses creadores y los dioses menores.

Otros autores que se han dedicado al estudio del politeísmo de los pueblos nahuas del centro de México son Luis Reyes García (1970), Alfredo López Austin (1973 y 1989) y Pedro Carrasco (1976 y 1979), quienes en sus investigaciones analizaron a los dioses a través de sus contextos sociales y políticos, del papel que tuvieron como patronos de gremios, grupos étnicos y entidades políticas. Desde otra perspectiva, se cuenta con trabajos que han abordado el carácter dinámico de los dioses, como son las aportaciones realizadas por Alfredo López Austin (1983, 1990, 1994, 2012), quien examinó los procesos de “fusión” y “fisión” de la sustancia divina.

Los diversos cambios que había entre un dios y otro, que se establecía a partir de los nexos de información que se presenta en la iconografía, los mitos, los ritos y la organización político-social. Años después, de acuerdo con Michel Graulich (1991), el carácter dinámico de las deidades se manifestaba a través de las diversas transformaciones, que se sistematizaba en los ciclos temporales y las narraciones míticas.

De acuerdo con ambos autores, la complejidad que encierra la sustancia divina que dio propiedades a la naturaleza de los dioses fue de carácter dinámico y proteico. Debido a este fenómeno, es fundamental identificar el conjunto de dioses que conformó el panteón nahua. Los pueblos mesoamericanos creían distinguir a los dioses a través de sus atributos, advocaciones, símbolos, atuendos, nombres propios y ámbitos de acción. Sin embargo, en tanto que los dioses eran fuerzas seccionables, sus segmentos constituían un dios y de su fragmentación o recomposición, otros más (López Austin, 1989). Con lo cual, varios dioses solían compartir ciertos elementos que los consolidaba o los agrupaba en complejos. Esto es lo que dificulta el reconocimiento de cada divinidad en el estudio del panteón, ya que los dioses cambiaban considerablemente de atributos y cualidades cuando realizaban distintas funciones, que según Graulich (1991) se debía a los ciclos temporales y a las narraciones míticas donde figuraba cada divinidad.

Entre los estudios que abordan cuestiones sobre la composición del panteón nahua a partir de conocer un complejo de dioses, se menciona por un lado, la investigación de Doris Heyden (1983), "Las diosas del agua y la vegetación", quien desde una perspectiva etnohistórica analizó los elementos más característicos de las diosas del agua y la vegetación. Por otra parte, se cuenta con el libro *Los oficios de las diosas* de Félix Báez-Jorge (1988), quien desde una mirada antropológica analizó la religiosidad popular a partir de establecer la persistencia y transformación de las deidades femeninas, desde el mundo prehispánico hasta la Colonia y el siglo XIX.

En todos estos estudios se exponen las dificultades con las que se encuentra el investigador a la hora de identificar a un dios de otro, a partir de los atributos que comparten y de los que difieren. De acuerdo con el pensamiento mesoamericano, los dioses como ya se dijo, tenían la capacidad de fragmentarse y fusionarse entre

sí, convirtiéndose en diferentes advocaciones, entrelazados unos con otros a través de procesos cíclicos y mitológicos. Por lo que, se ha señalado que la totalidad de la sustancia divina se encontraba concentrada en una deidad máxima llamada Ometéotl, dios-dos o doble, o bajo la advocación del dios supremo Tloque Nahuaque, dueño de lo que está cerca y de lo que está junto.

Algunos investigadores que se han dedicado a estudiar la naturaleza de los dioses –como Alfredo López Austin (1980, 1983, 1989, 1990), Enrique Florescano (1997) y Gabriel Espinosa (2008)–, han destacado ciertas particularidades con las que contaron los dioses mesoamericanos. Una de ellas, ya se ha mencionado párrafos anteriores, es la capacidad que tenían los dioses mesoamericanos de unirse y dividirse entre un dios y otro. Un ejemplo de estas transformaciones se observaron entre Quetzalcóatl y Ehécatl, en sus cualidades específicas del viento, o Tlahuizcalpantecuhtli como desde el aspecto de Venus (López Austin, 1990: 164). La complejidad que encierra las diversas advocaciones de Quetzalcóatl se resaltar y explicar a lo largo de la tesis, al analizar a Xólotl, quien fue una división más de ellas, como una de las partes de Venus, la estrella de la tarde.

El segundo punto que se destaca sobre la naturaleza de los dioses fue que éstos estaban constituidos por materia ligera, la cual se encontraba en combinación de dos elementos contrarios: lo celeste –caliente y masculino– y lo inframundano –frío y femenino–. Estos elementos opuestos-complementarios eran lo que producía el dinamismo divino. Sin embargo, hay que esclarecer que aún cuando todos los dioses contaron con una porción de ambas sustancias, en todas las divinidades predominaba más una de ellas como explican diversos autores (López Austin, 1990, 1994: 18; Espinosa, 2008: 103).

Otro de los rasgos particulares con el que contaron los dioses mesoamericanos, fue la posibilidad de invadir o impregnar a otros seres con su misma sustancia o esencia, ya sean estos de aspecto animal, vegetal, fenómenos naturales, objetos, seres humanos específicos y en unidades de tiempo. Un ejemplo de ello se encuentra cuando los dioses son regentes de una trecena o patronos de un día. Así pues, siguiendo las ideas planteadas por López Austin (1990: 161-163), se debe suponer que existe una participación esencial entre un dios y sus influencias, sus creaciones e influjos, sus atavíos, sus propiedades y poderes, sus

espacios de acción y sus víctimas. Por esa razón la creencia sobre la existencia de una fuerza común que se vinculaba con la semejanza de esencias, provoca que lo que ocurría en una, afectará en grado a la totalidad de la misma, dicho nexo hizo que autores como López Austin reutilizara el término “coesencial”, empleado por Esther Hermitte en los Altos de Chiapas, entre 1960-1961.

El vínculo entre la semejanza de esencias puede explicar la relación que existió entre una divinidad y un ser humano. En Mesoamérica hubo una creencia sobre que ciertos personajes históricos, gobernantes, sacerdotes o incluso las víctimas que se sacrificaban, mantenían una relación tan cercana con la divinidad a la que representaban o con quien tenían un vínculo en común. La naturaleza de ese nexo hizo que en algunas ocasiones se adoptará el nombre del dios y sus atavíos para representarlo, haciendo que algunos elementos se confundieran entre sí (López Austin, 1989, 1990). Otra de las cosas interesantes que hay entre estos personajes tan cercanos a ciertas divinidades, es que se menciona que estos fueron guías o individuos importantes, que en ocasiones daban origen a topónimos y gentilicios. Según López Austin (1989: 110), estos individuos muchas veces coincidieron con los nombres de los dioses protectores de los pueblos y las poblaciones que ellos fundaron.

Por otro lado, Graulich (1999: 35) afirmó que las aventuras de los héroes divinos son también la de los pueblos que eligieron proteger a partir de las peregrinaciones. Estos notables hombres guardaron cierto lazo cercano con la divinidad protectora y fueron denominados por López Austin como “hombre-dios”, en donde la persona era intermediaria entre la fuerza divina y la comunidad, pues se convertía en el representante del dios sobre la tierra. De acuerdo con el autor el papel que tenía el hombre-dios fue el de ser la cobertura y semejanza de la divinidad, en el papel de puente y depositario de dicha fuerza impersonal (1973: 120; 1990: 116). La semejanza puede ser tal que estos personajes logran confundirse o difuminarse entre sí. Esto se debía a que ambos compartieron ciertos elementos que los ligaban: el nombre, los atavíos o ciertas particularidades que los vinculaban con el dios mismo.

Se encuentran algunos ejemplos de personajes históricos que mantenían un vínculo muy estrecho con la divinidad, que muchas veces lo convertía en

intermediario del dios y el pueblo. Esta función los sobreposicionaba frente a los demás, con el poder político de sacerdote-guerrero-guía. Muchas veces estos personajes se encontraban relacionados con la deidad a través del nombre, los atavíos que estos portaban o cierta clase de prenda u objeto donado por el dios, para su resguardo y prueba de dicha unión. Estas reliquias entregadas por la divinidad fueron denominadas en lengua náhuatl como *tlaquimilolli*.

Ejemplos de algunos hombres-dioses que pueden mencionarse son los de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, quien utilizó el nombre calendárico del dios Quetzalcóatl. El otro caso fue la del sacerdote que hablaba con el dios del grupo dominante, Tetzauhtéotl, quien al morir se divinizó, primero con el nombre de Tetzahuitl- Huitzilopochtli, y después sólo como Huitzilopochtli (López Austin, 1989: 108).

El caso particular del caudillo chichimeca Xólotl⁴ es de interés por la conexión de nombres que tienen a primera vista con el dios estudiado en este trabajo. Este hombre-dios fue quien fundó Tenayuca y, después su dinastía se iría a instalar en Texcoco, donde fundaron el gobierno de Azcapotzalco (*Anales de Cuauhtitlán*, 1992: 40). Sin embargo, hay que dejar en claro – siguiendo a López Austin- que no sólo por contar con el nombre significaba necesariamente que existía una unión, aunque una de las características mesoamericanas fue la de tomar el nombre del dios al que representaría en el mundo (López Austin, 1989: 109-110). En este caso particular, por consistir en el nombre del dios que se estudia en esta tesis, es importante señalar que dicha denominación no se vuelve a manifestar en otro actor histórico, por lo que se le carga una asociación de origen, a través de la fundación del poder político.

Estos hombres tan distinguidos que fueron asociados con la divinidad han sido estudiados por otros dos investigadores, quienes dieron las pautas para precisar las características de lo que anteriormente se conoció como dioses abogados⁵. El primero de ellos fue H. B. Nicholson (1971: 402 y 409), quien señaló como factor la presencia de deidades en las migraciones y la existencia de

⁴ *Códice Xólotl* (1980) y Fernando de Alva Ixtlilóchitl (1985).

⁵ Los españoles llamaron dios abogado al dios particular que tenían las ciudades y villas donde le daban mayor culto y ceremonias para su honra.

imágenes sagradas o envoltorios⁶ donde se ocultaron objetos donados por el dios patrón. Estos dioses patronos actuaron como protectores del pueblo y eran los que recibían el nombre de *altepeyollotl*, “corazón” de la comunidad. El otro autor fue Luis Reyes García (1970: 37), quien clasificó a estos dioses en tres tipos: héroes culturales o deidades *dema*,⁷ fundadores de pueblos y sacerdotes-guerreros-guías.

1.1.2. Estudios de dioses de manera particular

Trabajos posteriores que se dedicaron a estudiar los diferentes tipos de dioses del panteón nahua a manera de caso, se incrementaron notablemente en las últimas décadas, gracias a eso y a los resultados de esas investigaciones, se fue modificado notablemente el conocimiento sobre las divinidades y las ideas que sobre ellos se tenían, de manera general y sobre cada uno de ellos en forma particular. Investigaciones específicas son las de: Henry Nicholson (2015), Alfredo López Austin (1985, 1989, 1990, 1999), Eloise Quiñones Keber (1989, 1991), Salvador Mateos Higuera (1992), Katarzyna Mikulska (2008, 2017), Guilhem Olivier (2004, 2015), Carlos Javier González (2011) y Silvia Limón (2012).

Estos trabajos fueron realizados con el propósito de encontrar una idea central de las principales características de una divinidad. De acuerdo con López Austin (1990: 137-138), para entender el esquema de las divinidades los investigadores tienen que esforzarse por identificar advocaciones, entender equivalencias, funciones, tipos y jerarquías de los dioses. Ya que el comportamiento de algunos patrones del conjunto sistemático, se localizan regidos por los principios y adecuaciones del entramado divino. La identidad de una divinidad, según dicho autor, se encuentra en los atributos, funciones y características. Las regularidades de los panteones y las propiedades particulares de cada dios permiten descubrir pautas, normas y principios del entramado de congruencias con las que una divinidad se identifica, con respecto de otra entre las semejanzas y diferencias (López Austin, 1990: 137-138).

⁶ Estos envoltorios fueron llamados *tlaquimilolli* y fueron objetos o mantas que los dioses protectores entregaron a sus devotos o servidores.

⁷ Como se dijo en la página 15 de esta tesis de investigación, las deidades *demas* son los seres primigenios que tras su muerte se convierten en figuras creadoras.

Recopilar un conjunto de información sobre un dios en particular, ha hecho posible el acercamiento al estudio de los dioses desde los rasgos, atributos, advocaciones, funciones y características con las que cada uno de ellos contaba, y las interrelaciones que cada uno tenía en el conjunto. Sin embargo, tanto por la escasez de información como porque a veces la misma no es del todo tan evidente, se recurrió, como regla metodológica básica, a comparar un dato y otro para conocer los distintos tipos de cruces de información que se encuentran entre los diferentes documentos, que puedan reafirmar o diferenciar unos datos y otros sobre una deidad en particular o un complejo de advocaciones.

Existen investigaciones que se dedicaron a estudiar algunas divinidades en particular. Entre ellas destacan las aportaciones realizadas por Laurette Séjourné (1962), Román Piña Chan (1968), Alfredo López Austin (1989, 1990, 1999), Enrique Florescano (2012) y Henry B. Nicholson (2015), quienes resaltaron la popularidad que llegó a tener el dios Quetzalcóatl.

Autores como Eloise Quiñones Keber (1989, 1991), quien realizó trabajos sobre Mayahuel y Xólotl, rompieron con el esquema anterior, y se interesaron en estudiar otras divinidades del politeísmo nahua. Lo mismo sucede con Guilhem Olivier (1999, 2005, 2008 y 2015), quien se especializó en el análisis sobre el dios Tezcatlipoca y otras de sus múltiples advocaciones –Huehucóyotl, Itztlacoliuhqui y Mixcóatl–. También se cuenta con la obra realizada por Carlos Javier González sobre el dios Xipe Tótec (2011), el análisis establecido por Silvia Limón (2012) sobre el dios del fuego y los trabajos que elaboró Katarzyna Mikulska (2008, 2015, 2017) sobre deidades como Ixtlilton y Tlazolteotl. Cabe mencionar, que la continuidad de estos estudios debe ser encaminada a seguir conociendo cada vez nuevos y diferentes dioses, que se entretajan y mezclan en la misma sustancia divina.

Estos trabajos anteceden al planteamiento del problema de cómo estudiar y analizar a una divinidad en específico, dentro del panteón nahua. El dios de interés de esta investigación es Xólotl como se ha dicho, dios que ha sido poco abordado en la historiografía moderna del politeísmo nahua. Por esta razón se considera que esta tesis de maestría contribuye no sólo a conocer mejor a esa deidad, sino también es un aporte al conocimiento de otro dios del politeísmo nahua.

1.1.3. Antecedentes sobre los estudios de Xólotl

Es importante destacar los pocos trabajos que se han realizado sobre el dios Xólotl, los cuales ayudan a conocer los elementos que se han señalado sobre las particularidades que tenía este dios. Estas investigaciones deben ser tomadas en cuenta, porque anteceden al trabajo que se desarrolla aquí. Por esa razón se considera que el tipo de fuentes utilizadas deben de ser desglosadas, así como los autores que han señalado algunos aspectos relevantes sobre las características y cualidades de Xólotl. Además de observar cuáles son los diferentes tipos de procedimientos que se llevaron a cabo para sacar ciertas conjeturas, o utilizar algunos elementos que servirán para argumentar ciertas interpretaciones e hipótesis sobre la divinidad de este estudio.

Desarrollar estos puntos ayudan a conocer las distintas discusiones que ha habido en torno a Xólotl como objeto de estudio, lo cual a su vez permite posicionar este trabajo entre los avances del conocimiento que se han elaborado sobre esta deidad en particular.

En la historiografía nahua que abordaron aspectos sobre Xólotl, hay que destacar los esfuerzos realizados por autores como Eduard Seler con sus *Comentarios al Códice Borgia* (1963). Seler brinda ciertas interpretaciones con respecto a las representaciones de la divinidad, a partir del análisis comparativo entre los diferentes tipos de códices que consideró se localizaban dentro del grupo Borgia, con algunos otros documentos etnohistóricos. Entre los comentarios que realiza este autor sobre la naturaleza de Xólotl, destaca que se encontraba rigiendo la decimosexta sección del *Tonalámatl* en el *Códice Borgia*, lámina 65, en el *Códice Vaticano B*, lámina 64, del *Códice Telleriano-Remensis* la lámina 19 verso. En ellos los intérpretes del códice designaron a Xólotl como numen de los gemelos. Continuando con este autor, Xólotl también rigió el decimoséptimo signo de los días, *ollin*, en el *Códice Borgia* en la lámina 10 y en el *Códice Vaticano B* en la lámina 29 y lámina 92.

De acuerdo con lo establecido por Seler (1963: 29,143), en la lámina 10 del *Códice Borgia* se localizó el decimoséptimo signo de los días, que tenía por nombre *ollin*, movimiento. El dios regente de este día era Xólotl, dios de los gemelos y de los deformes. Aquí el dios se encontraba representado con la pintura facial y algunos

rasgos de los dioses pertenecientes al grupo de Macuilxóchitl, como el de tener alrededor de la boca el dibujo de una mano blanca, el cuerpo negro, ojos colgantes y miembros deformes. Salvo en esta excepción, generalmente a Xólotl se le representó con la figura o la cabeza de un perro; además de utilizar los atavíos y las insignias de Quetzalcóatl.

Seler a su vez destacó la estrecha relación que tenía Xólotl con el símbolo y la expresión del signo *ollin*; no sólo porque este dios es señor de dicho signo del día movimiento, sino porque guardó cierta relación con el nombre, que de acuerdo con el autor evocaba la idea de bola de hule, *olli*, y por consiguiente al juego de pelota, *tlachtli*, que a partir de otros documentos⁸ se correlacionó con otro dato, donde se mencionó a Xólotl como dios del juego de pelota (1963: 143-144).

Desde el aspecto lingüístico, Seler señaló que no cabe duda que Xólotl tenía una fuerte presencia con la idea de lo doble o lo gemelo. Esto se puede deducir no sólo por el comentario que se encuentra en la glosa del *Códice Telleriano-Remensis* en la lámina 19 verso, sino también porque aparece en algunos términos como es el caso de la palabra *xolotl*, que designaba una doble mata de maíz y *mexolotl* al maguey doble (1963: 143-144).

De esta forma, Seler (1963: 144) establece que los mexicanos consideraban el nacimiento de gemelos o mellizos, en general de cualquier nacimiento doble, como algo antinatural y alarmante. Esta concepción fue atribuida a la palabra *xolotl*, presentando un vínculo con el dios, a quien se le asoció con las ideas de lo doble, la deformidad y la “monstruosidad”. Según el autor, uno de los términos que relacionan al dios con los aspectos extraños se encuentra en el animal anfibio llamado *axolotl*, *ajolote*. Otro de esos términos, que derivan de la misma concepción de anormalidad, fue el nombre de *xoloitzcuintli*, mientras que en zapoteco se utilizó *peco-xolo* para referirse al perro sin pelo. Todos estos elementos hicieron que Seler afirmará el vínculo entre Xólotl y las cosas “monstruosas”, deformes o anormales, como se manifiesta también a través de la asociación entre la representación del dios y el señor del decimoséptimo signo de los días, del *Códice Borgia* de la lámina 10, en donde se encuentra al dios con los ojos colgantes y los miembros deformes.

⁸ “El interprete del Códice Magliabechi XIII, 3, dice que Quetzalcóatl era hermano de un dios ‘que se llamaua Xubolt, el qual [sic.] ponen en los juegos de pelota’. Y en el ‘canto que se cantaba en la fiesta, celebrada todos los años, de comer tamales de agua’, Atamacualiztli” (Seler, 1963: 143).

De acuerdo con el vocabulario de Molina [2013] la palabra *xolo* está traducida como “paje, mozo, criado o esclavo”, lo que hizo sugerir a Seler (1963: 144) que esto vinculaba al dios Xólotl con el aspecto de perro, porque según el autor se encontraba asociado a acompañante y criado de los muertos. Dato que se confirmó con la figura en forma de perro azul con las orejas cortadas de color azul turquesa, con el ornamento que se llamó *xolocózcatl*, el cual se encontraba representado en el *Códice Magliabechiano*, folio 71 verso, en la imagen de un bulto mortuario.

Una de las funciones que mencionó Seler (1963: 147-149; 1996: 5) que tenía Xólotl, era la de acompañar al Sol hacia el Inframundo, que se denominó como *Tlalchi Tonatiuh*, “el Sol cercano a la Tierra”. La capacidad que permitió a Xólotl ayudar al Sol a descender fue su atributo de entrar y salir del inframundo. Esta idea estuvo también relacionada con el significado simbólico que tenía el *xolocózcatl* y con él la idea de que el perro era un ser que abría el camino hacia el Inframundo, por ser el portador del alma y guía de los muertos, porque son ellos los que cruzan el río llamado *Chicunahuapan*, que se localizó en el noveno lugar de los muertos.

En otro trabajo, Eduard Seler (1996: 7) confirma el vínculo que tenían Xólotl con el juego de pelota, a partir de que la tierra y el cielo fueron comparados con el juego que se llamó *tlachtli*, porque su estructura se extendía al norte, a la región de la negrura (*Tlillan*) y al sur, a la región de la luz (*Tlapallan*). En la frontera entre ambas partes se localizaba, en el este y en el oeste, un anillo de piedra que indicaba la alternancia en los viajes desde la oscuridad hacia la región de la luz. Este movimiento fue considerado como similar a la salida y entrada del Sol por la noche, elemento que conectó a Xólotl con el descender del Sol.

Otro de los trabajos utilizados, fue realizado por Bodo Spranz (1973: 419-427), quien intituló su libro, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, en él elaboró un apartado de análisis sobre Xólotl, para conocer sus atributos y accesorios que portaba, así como las relaciones que el dios mantenía con otras divinidades, de acuerdo a las concordancias tanto iconográficas como a través de la comparación con otros datos etnohistóricos. El autor, siguiendo las ideas de Seler, destaca algunos elementos sobre Xólotl. En primer lugar, el vínculo que tenía con los mellizos o en general con las formaciones dobles. En segundo lugar, también

con las criaturas deformes, el juego de pelota y que generalmente se le representó con rasgos de perro.

A este dios se le identificó como el regente del decimosexto periodo del *tonalamatl*, que comenzó con el día *ce cozcacuauhtli*, 1. Aura, y a quien también se le asoció con el decimoséptimo signo de los días *ollin*, movimiento. Otro elemento a destacar, se localizó en la interpretación que Spranz hizo sobre el *Códice Borbónico*, en la lámina 16, en donde se tiene una de las representaciones de Xólotl, donde el autor señaló que frente a dicho dios estaba dibujado un bulto mortuario con la imagen del Sol con cabeza de Tláloc, de cuya boca aparece un asta de flecha. Este bulto representaba al Sol muerto y oculto, que según el autor era conducido por Xólotl sobre las aguas del mundo inferior, donde se encontraba el lugar de la muerte (Spranz, 1973: 420).

De acuerdo con Spranz (1973: 421), el resurgimiento o renacimiento del Sol por su viaje al mundo inferior se vinculó a Xólotl con la deidad *macuilli*, es decir cinco, por la representación que se encontró en el *Códice Borgia* en la lámina 10, imagen deforme, con los pies y las manos torcidos, identificada con Nanahuatzin, el buboso y deforme, quien se arrojó al fuego para convertirse en Sol en Teotihuacan, según el mito registrado por Sahagún (2006, Libro 7, Cap. II, pp. 479-483).

El siguiente trabajo que abordó algunos aspectos de Xólotl, se ubica en el libro que se intitula *Art of aztec Mexico: treasures of Tenochtitlan*, elaborado por Henry Nicholson y Eloise Quiñones Keber. En él se habla de dos esculturas con forma de cabeza de perro, una más destruida que la otra, pero ambas identificadas con la "cabeza de Xólotl", *Cuaxolotl*. Estas cabezas tienen en las orejas unos ornamentos en forma de curva, llamados *epcollli*, muy característicos tanto de Quetzalcóatl como de Xólotl. Un rasgo físico constante que se identificó como particular de Xólotl fueron las orejas cortadas, algo que se encontró en dichas esculturas. Por otra parte, según estos autores, en algunos mitos a Quetzalcóatl se le vinculó con el planeta Venus y por eso se ha especulado que Xólotl fue el hermano gemelo de Quetzalcóatl, al ser considerado como la estrella de la tarde, complementando el principal rol de Quetzalcóatl, el de ser el lucero de la mañana (1983: 122-125).

Otra de las contribuciones que se realizó años después sobre Xólotl, fue la publicada como artículo y elaborado por Eloise Quiñones Keber, “Xólotl: dog, death and deities in aztecs myth” (1991: 227-239), en la que por medio de diferentes tipos de fuentes etnohistóricas, iconográficas e interpretaciones modernas, se mencionan las diferentes representaciones que tenía Xólotl y se identifican y analizan las asociaciones, características y funciones del dios en su campo de influencia.

Eloise Quiñones ubica a Xólotl en la categoría de los dioses teriomorficos, los cuales se encuentran asociados a combinaciones entre un animal y un ser humano, ya sea de manera completa o parcial. Esta naturaleza se representó en la iconografía de Xólotl con la cabeza de perro, lo que lo vincula de manera simbólica con dicho animal, quien a veces se manifiestaba con garras. La forma de la cabeza canina puede corroborarse en los manuscritos pictóricos de los *tonalamatl* y en los ejemplos de las dos esculturas de las cabezas de Xólotl, que se encontraron en el centro de la capital de México, una en 1900 y la otra en 1969 (Quiñones, 1991: 230-232).

Xólotl ha sido asociado con los gemelos/mellizos y las cosas “monstruosas”, por las anotaciones que se hicieron en el *Códice Telleriano-Remensis*. Con estos comentarios y los establecidos en el *Códice Magliabechiano*, donde se describió a Xólotl como el hermano de Quetzalcóatl, Xólotl fue reconocido como el gemelo de este dios por eso y porque Xólotl también se encontraba ataviado con algunos elementos de éste. Además, ambos dioses estaban representados en la descripción visual que se hizo sobre la fiesta ritual de *Etzalcualiztli*, en el *Códice Borbónico*, en la lámina 26 (Quiñones, 1991: 232-233).

En cuanto al contexto mitológico, Quiñones mencionó que este dios se encontraba en el origen del Sol y la Luna, y en la creación del ser humano. Xólotl fue el responsable de crear el cosmos a través del sacrificio y la muerte de los dioses. A este dios, en una versión del relato mítico, se le consideraba con la capacidad de transformarse en maíz doble, maguey doble y, por último, en ajolote. Aunque como señala la autora, en un nivel más general, Xólotl frecuentemente estaba conectado con el transito de una situación a otra o encontrarse en medio de una fase de creación (1991: 233-234).

Con todos estos datos, Quiñones señala que Xólotl tenía asociaciones con el perro, los gemelos y lo “monstruoso”. Mientras que, por otro lado, la autora afirma la participación que tuvo este dios en la fundación del orden del universo a partir de dos aspectos, tanto en el orden cosmogónico como en la creación del ser humano (1991: 235). Lo que hace que el personaje mítico tenga gran relevancia en el pensamiento nahua.

En cuanto a las funciones que esta autora menciona sobre el dios, la primera que señala fue la sugerida por Eduard Seler, sobre la semejanza de función entre ser guía del Sol en su viaje por la noche al inframundo con la actuación de guiar a los muertos acompañándolos a atravesar el río del inframundo. Por ese motivo a Xólotl se le asignó la función de acompañante del Sol, después de que este mismo autor designará a esta divinidad con el planeta Venus en su manifestación de estrella de la tarde, en distinción a Quetzalcóatl que equivalía a la estrella de la mañana. De esta manera, Seler interpreta dicha oposición como complementaria de un proceso que tenía que ver con el aspecto de dualidad o gemelidad entre ambos dioses (Quiñones, 1991: 236).

El trabajo realizado por Salvador Mateos en *Enciclopedia Gráfica* (1992: 242-257), tiene un apartado en donde el autor se dedica a examinar a Xólotl. Uno de los elementos que destacó sobre las características del dios, fue la relación que tenía con Quetzalcóatl, pues señala que en un mito donde éste descendía a recoger los huesos al inframundo y en donde después pedía ayuda o consejo a su nahual, quien ha sido señalado como Xólotl. La representación más genérica de Xólotl en la sección de los *tonalamatl*⁹ fue la establecida en forma de perro y entre sus ornamentos más comunes se pueden destacar el *ehcacózcatl*, el *chalchiuhcózcatl*, los pendientes *epcollli*, en forma de concha torcida. Atavíos que se han subrayado como elementos compartidos entre Xólotl y Quetzalcóatl.

Mateos Higuera, en la sección exclusiva para el desarrollo de los elementos pertenecientes a Xólotl, elabora un listado donde se destaca la información obtenida a partir de diferentes tipos de fuentes: iconográficas, etnohistóricas, comentarios e interpretaciones de autores modernos. La importancia de este trabajo radica en en

⁹ Las representaciones que este autor utiliza sobre Xólotl son: T.de Aub. lám. 13; Ríos lám. 45; Tell. fol. 19 v.; Borg. lám. 65.

su intento por agrupar y sistematizar los datos que se le adjudicaron a este dios, los cuales sirvieron para tener un primer acercamiento a la divinidad.

Otra de las investigaciones que se han dedicado al estudio de la figura de Xólotl, de manera particular, es la de Roberto Moreno de los Arcos (1969) en *El axólotl*, donde analiza a este animal a partir de lo que se había adquirido de él en las crónicas, lo que le permitió indagar sobre el conocimiento que los nahuas habían tenido sobre el dios. Además, el autor también se interesó por conocer el término *xólotl* para aclarar los nexos y las asociaciones que conformaron un sistema coherente y lógico, entre las diferentes acepciones que tuvo el concepto, para así poder comprenderlo en su totalidad.

Para examinar el caso del *axolotl*, Moreno de los Arcos se remonta a dos mitos que se relacionaron con el dios Xólotl. El primero, refiere a la búsqueda de los huesos de la humanidad en el *Mictlan*. El segundo, al sacrificio de los dioses para que se moviera el Sol y se estableciera el mundo. En este último relato se narra que dicho dios fue el que crea al ajolote. Xólotl ha sido relacionado con su hermano gemelo Quetzalcóatl, a partir de que éste cumple con el carácter de complementación de Xólotl, a quien se le considera como dios de los mellizos y de lo “monstruoso” y generalmente se le representa con la figura de perro (Moreno, 1969: 161). Estos elementos permitieron al autor establecer ciertos rasgos e ideas que derivaron de las características con las que se identifica a Xólotl. Los cuales fueron: la duplicidad, servidumbre, anormalidad o deformidad y transformación.

En las divergencias fundamentales que hay entre una versión y otra, Moreno de los Arcos señala las diferencias que encuentra en el relato mítico que narra la búsqueda de los huesos de la humanidad en el *Mictlan*. Mientras que en la versión de Mendieta, que recopiló Andrés de Olmos, se menciona que fue Xólotl el que descendió al inframundo por los huesos; en otra versión, que se encuentra en la *Leyenda de los Soles*, se dice que Quetzalcóatl fue quien realizó esta actividad, sin embargo, esta divinidad no fue solo, sino acompañada de su nahual, personaje que funge como doble del dios y servidor suyo. De acuerdo con esa interpretación, el autor señala que no cabía duda de que se trataba de su gemelo, Xólotl. La tesis que el autor propone en ese momento para entender esta diferencia fue considerar más antigua la versión recopilada por Olmos, porque de acuerdo con él, Xólotl se

encontraba como figura central del mito y posteriormente se encubriría con Quetzalcóatl, como su gemelo con funciones de servidor (Moreno, 1969: 163-164).

De acuerdo con los mencionados autores, las ideas generales que se encuntran en torno a Xólotl fueron las de asociación con el perro, lo “monstruoso” o anormal, la duplicidad, los gemelos/mellizos, al ser el gemelo de Quetzalcóatl, quien frecuentemente llevaba las mismas insignias que éste, o a través de sus creaciones duplicadas: xolotl, mexolotl. Además de representar la idea estelar del fenómeno de la desaparición de Venus (Moreno, 1969: 166-167).

Por su parte, Alfonso Caso es otro de los que destaca el simbolismo astronómico de Xólotl, al considerarlo como el hermano gemelo de Quetzalcóatl a partir de que asume la función del planeta Venus, en donde unas veces es la primera estrella que desaparece y otras veces es la última; haciendo a Quetzalcóatl, Venus matutino, y a Xólotl, Venus vespertino. La complejidad deriva de la pluralidad de dioses y la diversidad de atributos de un mismo dios, como ya se ha venido exponiendo páginas anteriores. Xólotl y Quetzalcóatl tienen varios atributos en común, por eso es que se les ha identificado como advocaciones que se han conocido con varios nombres: “Ehécatl, Quetzalcóatl, Tlahuizcalpantecuhtli, Ce Ácatl, Xólotl, etc.” (Caso, 1936: 17-18; 1983: 31-32, 37-38).

Otra de las asociaciones con las que relacionaron a este dios, fue con el juego de pelota. Y según Moreno de los Arcos, uno de los ejemplos con los que corrobora dicha vinculación, se encuentra en el Códice Borbónico, en la lámina 26, en donde se representa un juego presidido por Quetzalcóatl, quien se ve con sus atributos habituales. Frente a él aparece Xólotl, con cabeza de perro e insignias de su hermano (1969: 168).

Además de estos señalamientos, el autor también se basa en los comentarios elaborados por Eduard Seler sobre este dios, las asociaciones que tenía con el perro y la cuestión de los muertos al descender del inframundo. Por eso se vinculó con los guerreros que fueron capturados o que sus restos no pudieran recuperarse y a los cuales se les hacía un bulto mortuorio al que se le ponía una imagen de perro, que se llamó *xolocózcatl* (Moreno, 1969: 168). De esta forma, se puede señalar que Xólotl se encuentra asociado con el cosmos inferior, es decir, con el reino de los muertos.

Seler también propuso otra idea con respecto al perro, a partir de las interpretaciones que tomó de los códices mayas, sobre la asociación del perro con el fuego, diciendo que éste era el animal-relámpago que penetra en la tierra, por eso el hombre tenía que ser introducido por el perro al Mictlan. Sin embargo, Moreno de los Arcos consideró que esta idea se afirma al extraer información maya que servía para explicar la relación entre Xólotl y el perro, como relámpago de fuego (Moreno, 1969: 168).

En relación con la investigación realizada y entre los antecedentes sobre los estudios de Xólotl, hay que mencionar también la investigación que elabora Karen Dakin (2004), en un artículo titulado: “El Xólotl mesoamericano: ¿Una metáfora de transformación yutonahua?”. En él logra dar seguimiento y continuidad a las ideas planteadas por Moreno, aunque su principal preocupación tiene que ver con efectuar un examen a profundidad del origen etimológico de la palabra Xólotl, en relación con los idiomas yutonahuas.

Otros de los trabajos relacionados con el análisis de Xólotl son los establecidos, en primer lugar, por Alicia Blanco Padilla, Reina A. Cedillo Vargas, Ma. Trinidad Drurán, en el artículo “La transfiguración de Xólotl” (Blanco et al., 2004). Donde elaboraron un bosquejo sobre las diferentes asociaciones y vínculos con los que contaba esta divinidad, así como también mencionan algunas de las principales fuentes en donde se representa el dios.

Otra aportación es la realizada por Yolotl González (2002: 45, 47), “Xólotl y Quetzalcóatl”. En donde se señalan las similitudes iconográficas que compartieron ambas divinidades, que fueron interpretadas como complementarias del proceso de representación matutina y vespertina del planeta Venus. Sin embargo, la autora propone que desde el aspecto simbólico, Xólotl simboliza al planeta Mercurio. Su argumento se basa en las semejanzas y distinciones de cada divinidad presenta en las láminas del código Borbónico, en donde cada uno fungió como patrono de una trecena: la tercera y la decimosexta unidad de tiempo. También se menciona y describe la lámina 16 del *Código Borbónico*, en donde ambas divinidades aparecen juntas.

En el tercer y último lugar, se encuentra el trabajo de Javier Rosado Pascual (2015), “La representación de Xólotl en los códices del centro de México”, en donde

se hace un repaso de los conceptos que encarna, así como de los ámbitos de acción que rigen al dios, para después pasar al análisis de las representaciones de Xólotl y otras figuras que han sido relacionadas con él por otros autores, en los códices del centro de México. Uno de los elementos más relevantes que destaca Rosado Pascual, es la connotación de *nahualli* como un ser capaz de transformarse y de ser un personaje liminar, por ser conocedor del otro mundo, en donde funge como guía de Quetzalcóatl. Atributos que hacen afirmar al autor que Xólotl es representante del cambio o movimiento. Por otra parte, se subraya la relación que tiene Xólotl con el complejo de Xochipilli, como Huehuecoyotl, los tonalleque o Macuilxochitl y Xólotl, elemento que fue retomado de las ideas ya antes planteadas por Henry Nicholson.

Desde la historiografía moderna se pueden destacar algunos aspectos asociados a los estudios de un dios en particular, para después exponer los antecedentes sobre los estudios de Xólotl. Ésta es la primera parte del objetivo de este capítulo, el de reconocer cuáles son las fuentes que permitieron obtener los rasgos más característicos de dicha divinidad. Mientras que la segunda parte, se encuentra en seguir algunos procedimientos metodológicos que permitan englobar la complejidad de dicha deidad, a través del cruce de información que se recopiló en dos relatos míticos y la incorporación de otras fuentes de diversa índole donde aparece Xólotl. Lo que permite recopilar un conjunto de elementos constantes, que sirven para argumentar la propuesta de trabajo sobre el carácter y las cualidades de este dios.

En la investigación se prestan mayor atención a los relatos míticos recopilados en el siglo XVI, donde Xólotl aparece como personaje protagonista de ciertas aventuras divinas en el tiempo-espacio mítico, en donde se lleva a cabo la etapa procesual y creacionista de los distintos tipos de dioses creadores-criaturas, que prevalecieron sobre la superficie de la tierra. De esos relatos se propone extraer las características y cualidades mitológicas de Xólotl, para luego establecer la idea central que sirve de base y punto de partida para el análisis de esta deidad, al interior de sus funciones y características mitológicas de creación para conocer el papel que juega Xólotl en el sistema ideológico nahua.

En este capítulo se desarrolla la idea de establecer una metodología que permita comprender el análisis de Xólotl. Eso nos ayudará a reunir y sistematizar información, de modo que la misma sirva para comparar un dato similar con otro, así como destacar tanto los rasgos principales y constantes, como los secundarios y diferenciales, que expliquen el carácter o las cualidades que en torno a Xólotl había. Destacar estos elementos formar parte un análisis más detallado y profundo sobre la figura de dicho dios, bajo su propio contexto. Obtener los rasgos más comunes contribuirá sin duda a argumentar y a comprobar las hipótesis que propone esta investigación.

1.2. La construcción de un modelo para el análisis e interpretación de Xólotl

Antes de comenzar a exponer en que consiste el modelo explicativo que se elabora y propone en este trabajo, como parte de la metodología para estudiar e interpretar la figura de Xólotl como una deidad en particular, se debe mencionar que la construcción de dicho modelo se retomó de las propuestas desarrolladas por Alfredo López Austin (2006, 2012, 2011) y José Luis Díaz (2012) en varios de sus ensayos, quienes desde su área de investigación sintetizaron los pasos a seguir para su elaboración.

Para establecer los lineamientos que permitan contestar la siguiente pregunta, ¿qué es un modelo?, en la tesis se retoman las definiciones que ambos autores entendieron por ese concepto. Por un lado, López Austin, considera el paradigma como:

Un modelo en cuanto representación sintética de la realidad y en cuanto construcción lógica lo suficientemente operable y transparente como para explicar un extenso acervo de concepciones complejas, fuertemente interrelacionadas y difícilmente comprensibles en su particularidad. (López Austin y López Luján, 2012: 36)

De acuerdo con esa posición, el paradigma puede considerarse como un recurso heurístico, destinado al estudio de los elementos fundamentales de una cosmovisión. Lo que permite descubrir y exponer algunas de las aristas del contexto

cultural en el que se articula. Por lo que, dicho autor sugiere que para elaborar un modelo, el investigador debe enfocarse en los procesos cosmológicos, porque es ahí donde se localiza el asunto nodal (2006: 361-365). Estos procesos cósmicos siguiendo al mismo autor se encuentran en las aventuras de los dioses, donde confluyen la legalidad del cosmos y la particularidad de una creación (López Austin, 1990: 320).

José Luis Díaz, por su parte desde un análisis sistemático de los diferentes usos de la palabra “modelo”, destaca dos de sus acepciones más significativas: la del discurso científico y la clasificación. La primera de ellas denominada de carácter prototipo, elemento que sirve para demostrar y ser copiado. La segunda, deriva de la idea de arquetipo, en tanto un ejemplo. En cuanto a la clasificación que elabora dicho autor, distingue tres grandes tipos: los más concretos son las réplicas, siguen los modelos figurativos y después encuentra los modelos formales, que son los abstractos (2012: 13-15).

Este modelo se relaciona con el que se ha empleado en la presente investigación y forma parte de los modelos figurativos, que según Díaz fueron descritos como los modelos que no tienen la misma forma, sino que pretenden identificar y abstraer los elementos característicos y constantes de un mismo sistema, para establecer las funciones que mejor definan las interrelaciones y el dinamismo del sistema referente (Díaz, 2012: 17). De esta manera, y regresando con José Luis Díaz, el autor interpreta como modelo:

Un símil en el sentido preciso de que entraña una comparación de naturaleza simbólica y expresa una semejanza. El modelo pretende constituirse en una analogía lo más cercana posible a una homología con las cosas, procesos o sistemas que interesan al estudioso, pero sin llegar a conseguirla. (Díaz, 2012: 13)

Como segundo lugar, se exponen los pasos que los autores hasta ahora mencionados sintetizaron para elaborar un modelo. Los sugeridos por López Austin son los siguientes: En primer lugar, es preciso identificar la parte nodal del mito, definida como la referencia a los procesos cósmicos que subyacen en las aventuras de los personajes del relato. En un segundo momento, se debe realizar una

identificación más amplia de los nodos míticos, pues estos deben ser agrupados en relación a la pertenencia de un mismo campo de procesos cósmicos (López Austin y López Luján, 2011: 34).

En tercer lugar, elabora un estudio más amplio sobre el grupo de nodos pertenecientes a un mismo campo de procesos cósmicos, que permita percibir el sentido lógico de un proceso más general y que se integre a un corpus de elementos que se interconectan entre sí. En donde se forma la explicación de un mecanismo que se encontró articulado con todo el orden cósmico. Como último punto, se señala que no todo debe basarse exclusivamente en el mito, sino que se tiene que añadir otras formas de expresión igualmente valiosas como son: el rito, la imagen visual, la escultura, la danza, el conjuro, el poema o canto, la metáfora y otros (López Austin y López Luján, 2011: 34-35).

José Luis Díaz desde la taxonomía y el análisis del uso actual de la palabra modelo, desarrolla un paradigma general que presenta como un prototipo figurativo, que esquematiza en forma triangular, compuesto por tres elementos, O: objeto referente de estudio, R: la representación cognitiva y S: la simulación. Además de exponer las tres funciones distintas de la articulación del modelo (2012: 21).

El primer elemento se refiere al objeto, realidad, ente o función de interés para la investigación, que lo intenta figurar y comprender. En pocas palabras el objeto es un problema o asunto que aún no se conoce y por eso es concebido como un enigma. El segundo componente, se presenta en la reconstrucción del objeto que se pretende hacer consciente, es decir, tener una representación más elaborada y acabada con la intervención de los datos de información que se recopilaron y que enriquecieron el conocimiento del objeto de estudio. El tercer elemento se encuentra en la representación externa del objeto, que se convierte en un artefacto artificial que se consolida en la simulación del modelo-objeto, con el que se pretende reproducir simbólicamente el objeto que se examina (Díaz, 2012: 20-22).

Las tres funciones causales son representadas por el autor con flechas en el esquema y especificadas con letras minúsculas. La primera es la letra *p*, la *producción de la representación*, la cual depende totalmente de los datos obtenidos de la percepción del objeto que desemboca en una representación más acabada. La segunda función es *m*, el *modelar* o *transcribir* la representación a un artefacto con

los rasgos que se consideren constantes o de mayor relevancia, que le permiten redondear y pulir su artefacto. La tercera función se localiza en la letra c, el *contraste* entre el modelo y el objeto original, motiva a la elaboración y aplicación de saberes adquiridos, para desembocar en nuevos conocimientos (Díaz, 2012: 23-24).

A partir de lo expuesto con anterioridad, se comenzaron a abstraer los elementos fundamentales que consolidaron el corpus documental de la investigación donde aparece el objeto de estudio que es Xólotl. Estos datos ayudaron a comparar y a destacar los rasgos principales y perdurables de esta deidad, así como a desarrollar un modelo explicativo e interpretativo a través de varios elementos que sirvieron para argumentar una idea central, que se estableció como hipótesis de trabajo en la tesis.

La construcción de dicho modelo explicativo permitió conocer y describir la figura de Xólotl, como un conjunto complejo de símbolos congruentes que se encontraron estructurados a partir de algunos elementos principales, que giraron en torno a esta divinidad, como fueron: lo doble, la anormalidad, la transformación, ser acompañante y tener la capacidad de descender al inframundo, entre otro tipo de fenómenos.

El modelo del que hablamos se construyó a partir de estos tres elementos junto a las tres funciones, que fueron utilizadas para el estudio e interpretación de Xólotl. Lo que fue útil como punto de partida para realizar explicaciones sobre las funciones que tenía este dios en los dos relatos míticos donde aparece, donde se narraron sus hazañas en el tiempo-espacio mítico. A diferencia de lo que proponen López Austin y López Luján (2015), el modelo que se construye en este trabajo incorpora la comparación de otros documentos de información de características diversas, como fue el caso de aspectos adicionales donde también aparece mencionado Xólotl, además de utilizar y corroborar los elementos extraídos en la cuestión mitológica.

Entre los documentos adicionales se encuentran un rito agrícola para los labradores, las glosas escritas en caracteres latinos del *Códice Telleriano-Remensis* y del *Códice Magliabechiano*, la descripción sobre la ubicación de un lugar llamado Xóloc, un conjuro que sirvió para “echar sueño”, así como el análisis etimológico de la raíz *xolo* en lengua náhuatl y sus significados. Los datos que se recopilaron aquí,

se compararon unos y otros con la información reunida por los dos relatos míticos, con la finalidad de obtener los rasgos principales y constantes entre la información recogida, que funge como simulación del modelo-objeto que intenta explicar el enigma del objeto de estudio.

De esta manera se utiliza el esquema propuesto por José Luis Díaz (2012), para constituir la elaboración del objeto de estudio de Xólotl como divinidad nahua. La representación que se realiza sobre este dios consta de todas las expresiones de información que hasta ahora se han localizado con respecto a esta divinidad. A partir de todos estos elementos se estableció la simulación de cinco rasgos distintivos de dicha deidad que fungieron como artificio que se puede modular de acuerdo al contraste entre el modelo y el enigma que se deseó analizar (*Figura 2*).

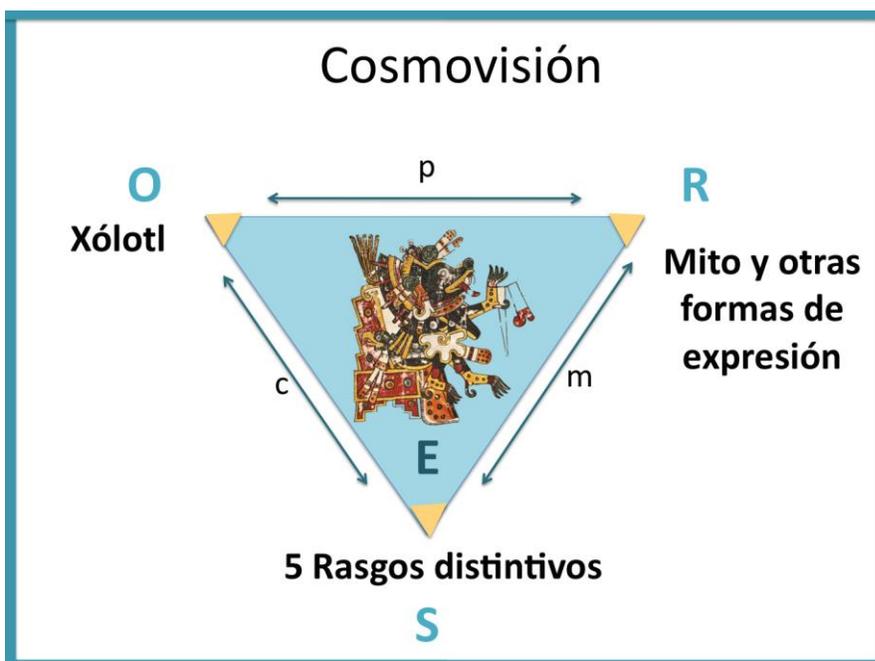


Figura 2. Modelo figurativo y esquemático de Xólotl, basándose en el modelo general de José Luis Díaz (2012)

En cuanto a los pasos que se siguieron a través de la propuestas señaladas, que elaboraron López Austin y López Luján (2015) resaltan los procesos cosmológicos de donde subyace el asunto nodal. De esta forma, se pudo analizar la figura cosmológica de Xólotl a partir de reunir los elementos que lo conforman, como

una pieza más del cosmos, con algunas de sus particularidades de creación y asociación. Por ello, este personaje fue analizado a través de la participación que tuvo en los dos relatos míticos de creación donde aparece, y mencionar así en qué procesos cosmológicos se encontraba vinculado dicho dios en sus aventuras míticas. Ahondar en estos elementos permitió después agrupar dichos procesos en relación a la pertenencia de un mismo campo, que ayude a percibir el sentido lógico del conjunto de nexos, para luego compararlo con otras formas de expresión valiosas, además del mito, como fueron la imagen visual, la escultura, el conjuro, el canto, etcétera; que se localizaron dentro de documentales adicionales donde también aparece Xólotl.

1.2.1. Elementos que conforman el modelo

Bajo las premisas establecidas se anticiparon algunas de las peculiaridades que se tomaron en cuenta para elaborar el modelo de trabajo, que se utilizó al analizar e interpretar el papel de Xólotl. La fuente principal que se implementa, se encuentra en los documentos que surgieron del transvase del binomio de la oralidad y los códices. Se tomó como base lo que está registrado en la mitología de origen colonial, de época temprana a la conquista, reconstruida y recopilada por frailes franciscanos, en donde se conservaron algunos componentes predominantes sobre los atributos, la actuación o función mítica y la caracterización de este dios, a partir de dos relatos míticos principales, donde se localizan las hazañas y aventuras de esta divinidad.

Ambos mitos serán comparados, cada uno con sus distintas versiones. El primer mito narra las diferentes y particulares transformaciones que tomó Xólotl a lo largo del relato. Mientras que en el segundo mito se cuenta la capacidad que tenía este dios para servir o acompañar a Quetzalcóatl, para realizar la función de descender al inframundo. Los elementos obtenidos de la mitología, se compararán con los datos recopilados en otros documentos adicionales donde también aparece Xólotl.

1.2.1.1. Fuentes principales: dos relatos míticos con sus diferentes versiones

El primer relato mítico que se retoma para el análisis de Xólotl, se encuentra en la narración de la creación del Sol y la Luna, que se registró en lengua náhuatl con ayuda de los informantes de Sahagún, quien lo recopila en el *Códice Florentino*¹⁰, en donde se revisaron los términos en náhuatl con los cuáles se denomina las críaturas de Xólotl, en sus diversas transformaciones. Esta información se compara con la versión en español de la *Historia General de las cosas de la Nueva España* (1989). El texto que se estudia está recopilado en el libro séptimo, titulado “Que trata de la astrología y filosofía natural que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España”; en el capítulo dos, denominado “De la Luna”, en donde se narra el mito.

Otra de las versiones que se encontraron sobre este mismo mito, se localizó en obras del siglo XVI, en primer lugar, la que escribió fray Gerónimo de Mendieta (2002) en su *Historia eclesiástica Indiana*, en el segundo libro que trata de los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad. En el capítulo dos de este libro se reprodujo el relato mítico bajo el título “De cómo fue criado el sol, y de la muerte de los dioses”. La tercera versión de este mito se difunde también en la obra de fray Juan de Torquemada (1995), *La Monarquía Indiana*, la cual es similar a la de Mendieta, porque este autor la utilizó como una fuente más para su trabajo.

El segundo relato mítico que se estudia en la tesis, es el que narra la creación del ser humano. Una versión sobre este mito aparece en el texto escrito en lengua náhuatl del siglo XVI, que se recopila en la *Leyenda de los Soles*, en el conjunto de documentos recopilados en el *Códice Chimalpopoca* (1992). Otra de las versiones se localizó en la obra *Histoire du Mechique*, que fue elaborada a mediados del siglo XVI. Este documento fue traducido del español al francés, sin embargo, el manuscrito original en español se perdió y ahora sólo se cuenta con la traducción en francés que reemplaza al original. Se ha tenido una larga discusión sobre quién podría haber sido el autor de esta traducción, y muchas veces se ha señalado que fue un francés llamado André Thevet, un religioso franciscano. Esto se dedujo a partir de la firma de éste en la parte superior de los folios 79r y 88v; mientras que otros autores señalan que tanto la traducción como la escritura de la *Histoire du Mechique* son anónimas y que Thevet fue simplemente el propietario del

¹⁰ En la tesis se utilizan las versiones editadas en 1969 y 1982

manuscrito, el que luego utilizó para su obra *Cosmographie universelle* (Tena, 2002: 115-116).

Se estima que la fecha en la que se produjo la traducción al francés fue entre 1548 y 1553 (Tena, 2002: 118). En cuanto a la autoría del texto original en español se ha sugerido al franciscano fray Andrés de Olmos, por ser una fuente que alimentó a varios autores de la época como fue el caso de Gerónimo de Mendieta, quien informó qué tipo de fuentes fueron utilizadas por él. De esta forma, se explica las semejanzas que hay entre la *Historia eclesiástica Indiana* y la *Histoire du Mechique*. Entre los temas que ambos compartieron se encuentran: la búsqueda de los huesos y cenizas en el Mictlan para crear al hombre, Xólotl cría a los primeros hombres, Tezcatlipoca persigue a Quetzalcóatl, Quetzalóatl al morir se convierte en estrella, entre otros elementos (Tena, 2002: 119). Esta versión del mito se encontró en la obra antes descrita, localizada en el capítulo siete con el título “De la segunda creación del mundo y del hombre, de la tierra y del vino”.

La última versión del mito se localiza registrada en la obra de fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, donde aparece en el segundo libro, “Que trata de los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad”, en el capítulo primero, “De lo que tenían y creían acerca de sus dioses o demonios, y de la creación del primer hombre” (2002). No obstante, este relato tiene mucha similitud con la otra versión de la narración que se encuentra en la obra de fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, porque dicho autor utilizó el trabajo de Mendieta para realizar su libro.

La importancia de conocer estos dos relatos míticos, junto a sus diferentes versiones, estriba en poder comprender el mito y así reconocer las características propias que describen la personalidad y las funciones de Xólotl como personaje mítico. Estos relatos míticos se compararán entre sí en la tesis, para correlacionar la información que arrojan los datos que caracterizan a este dios. Los elementos de la personalidad o naturaleza del dios permiten destacar y comparar su función con otros datos, que se encuentran en los documentos adicionales, en donde se recogen expresiones que remiten al conjunto de creencias e ideas sobre él.

1.2.1.2 Documentos adicionales

Una vez que se recabaron diferentes datos en los dos relatos míticos, se continuo con el paso siguiente de la metodología empleada, la cual consiste en incorporar otros tipos de documentos, para realizar una comparación entre los primeros datos ya recopilados en los mitos y las demás fuentes en donde se menciona a Xólotl. El interés por cotejar la información surge de la necesidad de encontrar las similitudes y diferencias entre unos datos y otros, con el objetivo de correlacionar sus elementos afines y así aclarar cuáles son los rasgos distintivos de esta divinidad.

Los datos adicionales que mencionaron a Xólotl, se encuentran en el registro de un rito agrícola en la obra de Pedro Ponce de León, las glosas de una lámina del *Códice Telleriano-Remensis* y del *Códice Magliabechiano*; un lugar llamado Xoloc, que se localiza en la obra de Francisco Javier Clavijero (1985), Luis Gonzáles Aparicio (1980) y Manuel Orozco y Berra (1978). Por otro lado, se incorpora también el análisis etimológico de la raíz náhuatl *xolo* en un conjuro que se ubica en la obra de Hernando Ruíz de Alarcón (1892); y, por último, en un canto que se sitúa en *los Veinte himnos sacros* que recopiló Sahagún, gracias a sus informantes nativos. Los documentos adicionales donde aparece mencionado Xólotl sirvieron para prolongar la recopilación de información, que posibilite comparar los datos ya obtenidos en los relatos míticos.

Rito agrícola: “Los labradores” por Pedro Ponce de León

El primer documento que se registra es un ritual agrícola, relacionado con la cuestión del maíz doble y la bifurcación del camino, a finales del siglo XVI y principios del XVII. Este texto se recopiló en lengua náhuatl por fray Pedro Ponce de León, beneficiado del partido de Tzompahuacan (Zumpahuacán, Estado de México). Ponce de León, al igual que otros compañeros de su época, como Hernando Ruíz de Alarcón y Jacinto de la Serna, registraron algunas creencias religiosas indígenas. Y al igual que sus contemporáneos elaboraron una obra donde recopilaron información sobre las antiguas costumbres que continuaron prevaleciendo en la Nueva España. Pedro llegó a ser testigo de la abundancia de idolatrías que se encontraban arraigadas alrededor de la agricultura y la medicina. Por esa razón

obra se tituló *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidal* (2003). El escrito donde aparece Xólotl en la obra fue registrado como: “Los labradores”.

De acuerdo con un estudio más detallado sobre el manuscrito de fray Pedro Ponce de León, que realizó Sarah Albiez, se puede afirmar que el original del libro se perdió en fechas tempranas y sólo se conservó una en el *Códice Chimalpopoca* (1992), el cual forma parte de uno de los tres documentos conservados en esta recopilación de fuentes. Algunos autores han afirmado que el copista de estos documentos fue Fernando de Alva Ixtlilxochitl, esto se debe a los folios que envuelven dicho códice, los que contienen una genealogía de la familia Ixtlilxochitl. Sin embargo, Sarah Albiez que no había sido él, sino el copista Pedro Vázquez. Esta afirmación la hace en base al cotejo de letra de este personaje el cual fue elaborado por Francisco de Sandoval quien realizó la traducción de la obra (2009: V-XII).

Este libro es principalmente un informe basado en las experiencias que tuvo Ponce de León como sacerdote de Zumpahuacán. En uno de sus apartados, con el tema “Los labradores”, describió las costumbres y ritos que tenían los nahuas cuando en la sementera se encontraban con una caña de maíz con dos o tres mazorcas y el tipo de sitio en donde se tenía que dejar la ofrenda.

Glosa: *Códice Telleriano-Remensis*

Otro escrito que se toma en consideración para la construcción del modelo que se propone, se encuentra registrado, en caracteres latinos, las glosas o comentarios de cada lámina del *Códice Telleriano-Remensis* (1995). En la lámina 19 verso, se mencionó a Xólotl como dios de la decimosexta trecena del Tonalpohualli y, además, como señor de los mellizos y de las cosas dobles. Cabe señalar que esta fuente es la única que hace mención al vínculo que tenía Xólotl con los mellizos/gemelos, dentro del complejo del fenómeno de los que nacían juntos.

De tal manera, se retomaron las anotaciones que realizó Eloise Quiñones Keber sobre el *Códice Telleriano-Remensis* (1995), quien señaló algunas de las particularidades que contenía dicho códice. Entre los puntos que se destacaron, uno de ellos fue el reconocimiento de tres manos entre los comentarios escritos, que se encargaron de explicar cada sección del códice, cada uno de ellos con

conocimientos diferentes sobre la lámina. En las glosas escritas a manera de explicación de la imagen, se pueden destacar información sobre las características de los dioses, sus nombres, las ceremonias en las que fueron honrados, entre otras cosas (Quiñones, 1995: 138). Por otra parte, Montoro (2010: 185) señala que el intento por comprender los contenidos de las láminas exige explicaciones de las pictografías expuestas en ellas. Sin embargo, él indicaba que la unidad le fue dada al último anotador, un monje dominico identificado como Pedro de los Ríos, quien tachó y complemento las anotaciones que este documento había tenido.

Glosa: *Códice Magliabechiano*

El siguiente documento donde aparece mencionado Xólotl se localiza en el *Códice Magliabechiano* o *Libro de la vida que los indios antiguamente hazian y supersticiones y malos Ritos que tenian y guardaban (sic.)*, su contenido es ritual-calendárico y la sección que se retoma fue la XII, de los juegos y los bailes, en la página 60 verso se encontró la representación y descripción de la imagen de Quetzalcóatl-Ehécatl, denominado por Juan José Batalla como Ciclo de Quetzalcóatl. Este códice, de acuerdo con Batalla, fue elaborado en la segunda mitad del siglo XVI, a partir de la copia del *Códice Ritos y Costumbres*, el cual se encuentra desaparecido (2002: 9; 2007: 117). Para llevar a cabo el análisis de dicho códice, en esta investigación, se tomaron en cuenta los comentarios realizados por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (1996), y por otra parte, Batalla (2007).

Lugar: Xoloc

Varios lugares llamados Xoloc se encontraron en distintas fuentes históricas y en diversos mapas, la mención y representación de este espacio geográfico se localiza en diferentes zonas. La primera se encontró en el registro que se hizo en la obra de Sahagún (2006), en el libro doce, titulado “Libro de la Conquista”, en el capítulo XVI, De cómo Motecuzoma salió de paz a recibir a los españoles a donde llaman Xoloco. El segundo documento que menciona este lugar fue elaborado a mediados del siglo XVIII, por Francisco Javier Clavijero, con el título *Historia Antigua de México* (1985),

donde realizó un mapa de Tenochtitlan que registró en un lugar llamado Joloc (Xóloc), que significaba una bifurcación de camino.

A su vez se localizó otro mapa o plano en el trabajo de Manuel Orozco y Berra, *Crónica de México Tenochtitlan* (1978), donde se hace referencia a la bifurcación del camino en la entrada sur de Tenochtitlan. Por otro lado, se encontró el trabajo de Luis González Aparicio (1980), quien elaboró la recopilación de documentos que hablaron sobre la ubicación de Tenochtitlan para elaborar después un plano reestructivo de la región, en donde también estaba la bifurcación del camino. Estos mapas permitieron tener una representación gráfica del lugar llamado Xoloc y así conocer cuáles eran sus particularidades.

El segundo espacio geográfico que se identificó con un lugar denominado Xoloc, se ubicó en la obra de Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Obras Históricas* (1985). Dato que se correlacionó con el *Códice Xólotl*, de acuerdo a los comentarios de Charles E. Dibble (1980). El tercer lugar se encontró recopilado en la obra de Charles Gibson, en *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810* (2000).

Etimología de la raíz nahua: xolo

La etimología del nombre del dios es otro de los apartados que se incorporaron al modelo descrito para estudiar a Xólotl. Con el fin de realizar este ejercicio, se utilizó una obra del siglo XVI, de Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana/mexicana* [2013]. También se usó el *Diccionario de lengua náhuatl o mexicana*, de Rémi Siméon (1977), del siglo XIX. Además, el *Gran diccionario náhuatl* elaborado por la UNAM (2012), en donde se encontraron recopilados distintos tipos de vocabularios de esa misma lengua. Recurrir a estos diccionarios permitió recopilar las diversas denominaciones que la raíz *xolo* conllevó en el sentido y el significado que poseyó.

Un conjuro: “Del encanto que usan para echar sueño” por Hernando Ruíz de Alarcón

Otro documento adicional que se utilizó en el modelo propuesto, es un conjuro del siglo XVII que registró Hernando Ruíz de Alarcón, en la obra titulada *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias* (1982). Este personaje fue párroco

beneficiado de indios del pueblo de Atenango, cercano a Taxco. Bajo ordenes de la iglesia, él y otros religiosos se dieron a la tarea de emprender una reevangelización para extraer la idolatría que seguía prevaleciendo en la población indígena. Esta obra fue producto de esos propósitos y fue llevada a cabo a partir de recolección de cantos o conjuros con sus propias palabras, se escribieron en lengua náhuatl y después fueron traducidas al español por él, agregando algunas notas suyas.

El conjuro que incorporamos a la tesis se encuentra en el capítulo II, y se titula “Del encanto que usan para echar sueño”, en donde aparece Xólotl como personaje. Dos son las traducciones de esta obra, la primera fue elaborada por Ruíz de Alarcón del náhuatl al castellano y, la segunda, fue recuperada por López Austin en su artículo sobre “Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores” (1966).

Un canto: en los *Veinte himnos sacros*

En los *Veinte himnos sacros* se registraron algunos cantos a diferentes dioses, entre ellos existe uno que refiere a la presencia de Xólotl. Este documento se conservó en la obra de fray Bernardino de Sahagún (2006), quien los recopiló a través de los informantes nativos. Hay que destacar que aún cuando el franciscano ofreció una paráfrasis en castellano de los textos en náhuatl que integraron los doce libros, no aplicó tal procedimiento a los cantares. Estos cantos fueron recopilados por Sahagún, y según Garibay K., procedieron de la región de Acolhuacan, que era Tepepulco entre los años 1547 y 1558. Además, dicho autor resaltó que los informantes del fraile, en esta sección, pudieron haber sido alumnos del Calmécac de Tenochtitlan, o de Tetzco, sabedores de conocimiento religioso del ritual y de la literatura destinada a los dioses (1995: 10-11).

Quien realizó la tarea de traducir estos textos del náhuatl al español fue Ángel María Garibay K., con una amplia introducción y comentarios, en 1958. Sin embargo, hay que reconocer que antes de esta traducción al castellano ya se habían realizado dos traducciones que le antecedieron, una fue inglés la elaborada por el norteamericano Daniel G. Brinton, en 1890, y la otra al alemán, que hizo Eduard Seler en 1904, también con comentarios de la misma obra (Seler, 1904; citado en Garibay, 1995: 4). Así pues, Garibay sólo utilizó parte de los comentarios

del erudito alemán, por haber considerado que la de Brinton tenía algunos errores de transcripción. Esto le sirvió para consolidar sus propias interpretaciones.

1.2.2. La conformación del modelo y las hipótesis del trabajo

La recopilación de la información obtenida de los documentos hasta ahora descritos, son los que dan cuerpo y sentido al conjunto de datos expuestos en los siguientes capítulos, como parte de los cinco rasgos distintivos con los cuáles se sustentan las hipótesis del trabajo. La primera hipótesis refiere a que Xólotl puede ser equiparado como un nahual, no sólo porque fue él quien dio paso a la creación de nahualizarse al instaurarlo en el mundo, sino también porque el dios encarnó en una de sus cualidades el arquetipo de la transformación, elemento con que algunos autores han ligado el proceso de la nahualización. Además de que a su vez este dios fungió como nahual de Quetzalcóatl, no sólo en las narraciones míticas, sino también a través del aspecto iconográfico, entre las semejanzas de los atavíos que ambos dioses compartieron. La segunda hipótesis hace alusión a que es posible considerar a Xólotl como un personaje liminar. Así estas hipótesis se argumentan de los cinco rasgos distintivos que se identificaron como atributos de Xólotl, que son el núcleo de este trabajo de investigación.

Enlisto las cinco principales características que se resaltaron sobre Xólotl: 1. transformación, 2. servidor y acompañante, 3. anormalidad, deformidad y “monstruosidad”, 4. lo doble, la duplicidad o la geminación, 5. ser un ente liminar, porque desciende al inframundo (*Figura 3*).

Es importante señalar que el desglose de información que se agrupó a partir de estas características, se desarrolla con mayor precisión en el capítulo dos y en las conclusiones de la tesis. Pero se puede establecer que a través de estos rasgos distintivos de Xólotl, no sólo se pueden destacar algunas cualidades que podrían identificarse con las de un nahual, sino que también se destacaron desde el aspecto de las funciones míticas y las representaciones gráficas que tenía dicha divinidad en su función cosmológico.



Figura 3. Modelo de Xólotl a través de sus cinco rasgos distintivos

El tema del nahualismo es un complejo cultural amplio, que cuenta con una abundante bibliografía. Sin embargo, para fines más prácticos, en este trabajo sólo se tomaron en cuenta las definiciones desarrolladas por dos grandes investigadores del problema, Alfredo López Austin (1967, 1980, 1990, 1994) y Roberto Martínez González (2011, 2017). Los cuales a su vez se complementaron con trabajos de Andrés A. Fébregas Puig (1969), Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (2013). En 1980, López Austin definió el fenómeno del nahualismo como:

Un tipo de toma de posesión que realizan hombres, dioses, muertos y animales, remitiendo una de sus entidades anímicas, el ihíyotl o nahualli, para que quede cubierto dentro de diversos seres, entre los que predominan animales, o directamente al interior del cuerpo de sus víctimas (López Austin, 1980: 428).

Por otro lado, Martínez González concibe al nahual como una entidad compañera que fue considerado como un objeto animado, que representa a otro elemento igualmente viviente pero con naturaleza diferente. Así el *nahualli* es percibido como una entidad animada que sirve de consejero al individuo y que fue presentado como un ser capaz de cumplir las tareas que le eran asignadas (2011: 88, 291).

Ambos autores compartieron el concepto de proyección y posesión anímica de una entidad. Y aunque recurrieron a monografías etnográficas que les fueron de utilidad para complementar los datos que surgieron tanto en las fuentes históricas como en el actual registro etnográfico, como advierten Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, la noción de nahualismo como proyección y posesión anímica no fue frecuente. Sin embargo, sí se habló de la transformación en cuerpo de un animal, ya sea el del propio doble u otra entidad (Bartolomé y Barabas, 2013: 28).

Por otra parte, según Andrés Fébregas Puig (1969), desde Foster, en 1944, se propuso a los investigadores, dado la confusión entre el nahualismo y el tonalismo, se usara el término nahual para describir la creencia en la transformación y el término tona para el concepto del animal compañero. Este problema ha sido criticado por varios investigadores, por lo que ahora no nos detendremos en esa discusión y sólo se destaca la relación que hubo entre el nahualismo y la metamorfosis de un individuo en diferentes seres (López Austin, 1967: 96).

Finalmente y de acuerdo con lo expuesto hasta ahora, se estableció la conexión entre el nahualismo y la capacidad de transformación de Xólotl a partir de la proyección y posesión anímica que posee. El nahual ya sea humano, dios, muerto o animal, tiene el atributo del manejo de fuerzas o seres sobrenaturales, en los que puede influir para convertirlos en sus coesencias. Lo cual hacía que los seres impregnados e invadidos por la sustancia divina o fuerza sobrenatural, se convirtieran en una entidad compañera, que era considerada animada y la cual servía de consejero al individuo, un ser capaz de cumplir las tareas que le fueran asignadas. En las conclusiones volvemos al tema, para ampliar la perspectiva y explicar el fenómeno.

Capítulo 2. Análisis de dos relatos míticos de creación y otros documentos adicionales donde aparece Xólotl

El mito remite a una realidad primordial que preexiste a una profundidad misteriosa y que se traduce con signos, imágenes y reflejos en nuestro mundo. Relaciona dos mundos, manifiesta lo oculto, transmite una parte de la verdad. Ayuda a la conciencia a llegar al descubrimiento de un proceso teogónico y cosmogónico.

Georges Balandier, "El mito proclama el orden primordia", *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales.*

El propósito del segundo capítulo es destacar cuáles son los rasgos distintivos de Xólotl, a partir de tres elementos de análisis: los atributos, la actuación y la caracterización de este dios. Esas unidades se recopilan a partir de dos fuentes de análisis, por un lado, la narrativa o expresiones orales, y por el otro lado, el de las creencias. En el primer núcleo se examinan dos relatos míticos y las distintas versiones, donde se menciona la participación de Xólotl como uno de los personajes protagonistas: en la creación de Sol y la Luna y en la concepción del ser humano.

En el segundo eje, el de las creencias, se recopiló a partir de establecer un corpus de información de documentos adicionales, donde también destaca ese dios.

Los datos obtenidos de las narraciones míticas posibilitaron cotejar la información recopilada con otros documentos adicionales en donde aparece Xólotl. Conocer los rasgos distintivos de ese dios hizo posible identificar los elementos con los que se representa, para explicar el papel que jugó en el panteón y la cosmovisión nahua.

Los mitos más importantes donde se relataron las hazañas míticas de Xólotl son dos, el primero de ellos narra la creación del Sol y la Luna, y el segundo cuenta la instauración de la humanidad, en donde aparece Xólotl como servidor y devoto de los dioses. Ambos relatos míticos son ricos en versiones, pues en su totalidad se recopilaron siete interpretaciones. El primer relato se conforma de tres adaptaciones, mientras que el segundo relato consta de cuatro. La comparación entre una forma de contar el relato y otra, permitió sistematizar y ordenar los elementos que articulan la estructura interna de cada relato mítico a estudiar. El seguimiento que se hizo de los relatos posibilitó la comparación con mayor facilidad de los datos obtenidos de cada una de las diferentes versiones del relato, lo que ayudó a establecer las semejanzas y diferencias entre la forma narrativa de cada una de estas narraciones.

Bajo esas premisas es que en el capítulo se estudia a Xólotl, con el interés de mostrar la función que tenía ese dios en el sistema de creencias e ideas religiosas y míticas, como expresión cultural de la tradición nahua. El estudio sobre las narraciones y las creencias que hay en torno a su figura se analizan a partir de conocer y destacar la fuerte idea creacionista que narra el mito, el cual se llevó a cabo en el tiempo primigenio, donde se gestó el proceso de incoación, es decir, el de la creación de algo sobre la superficie de la tierra que prevaleció con el primer protoamanecer que solidificó a la criatura (López Austin, 1990: 417 y 422; 1992: 269-271). Ambos relatos míticos de creación se examinaron después de subrayar las aventuras y la concepción divina con las que se identifica a Xólotl.

2.1. Los dos relatos míticos junto a sus distintas versiones donde aparece Xólotl

Varios autores han coincidido en señalar que, mientras se estudien y rescaten más versiones de un mito, éste podrá comprenderse mejor. Sin embargo, para entender y explicar los datos que se extraen y recopilan en las distintas versiones que tienen los dos relatos míticos a que hace referencia el capítulo, además de esos dos elementos mitológicos se incluyen todas aquellas expresiones que, sin estar estrictamente contempladas en los relatos míticos, se remiten al conjunto de creencias que fundamentan al mito en cuestión.

El interés es formar un corpus de elementos mitológicos que sirvan de base principal para correlacionar los datos obtenidos, que se extraen de los documentos adicionales y de diversa índole, que refieren a los atributos, las actuaciones y las características de Xólotl, para comprender sus funciones en el panteón y cosmovisión nahua.

En este apartado, se agrupan las distintas versiones de cada uno de los dos relatos míticos que son analizados, con el propósito de observar con mayor profundidad las funciones y las aventuras divinas realizadas por Xólotl en la estructura interna de las narraciones míticas, que aun cuando en las distintas versiones varían entre sí, no pierden el sentido o función del núcleo del mito, el cual gira en torno a la creación que se llevó a cabo con la participación de las hazañas divinas.

El primer relato mítico que encontramos narra la creación de los astros del Sol y la Luna, el cual, a su vez consta de tres versiones. La primera y más antigua fue recopilada por fray Bernardino de Sahagún, en su obra *Códice Florentino* (1578-1580) y la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1540-1585). De todas ellas, sólo se retomó como punto de partida la versión en español que se encontró en el *Códice Florentino*,¹¹ que después se plasmó en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, bajo la edición que elaboraron Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (1989). La segunda versión del mito fue escrita por fray Gerónimo de Mendieta, en su obra *Historia eclesiástica Indiana* (1597),¹² mientras

¹¹ En esta tesis se trabaja con la edición de 1979.

¹² En esta tesis se trabaja con la edición de 2002.

que la última versión se localizó en la obra de fray Juan de Torquemada, *La monarquía Indiana* (1615).¹³

El segundo relato mítico que se analiza narra la creación del ser humano, como servidor y devoto de los dioses. Este mito cuenta con cuatro versiones, la primera se encuentra en un texto anónimo, escrito en lengua náhuatl, en la *Leyenda de los Soles* (1992); otra versión se halla en la obra: *Histoire du Mechique* (1543),¹⁴ escrita en francés porque el original en español se encuentra perdido; y las dos últimas versiones se localizaron, primero en la obra de fray Gerónimo de Mendieta en la *Historia eclesiástica Indiana* (1597); y la segunda, en la obra *La monarquía Indiana* que fue escrita por fray Juan de Torquemada (1615).

La comparación de ambos relatos míticos, junto a sus distintas versiones, permitió ordenar y sistematizar la estructura interna de cada historia construida, lo que ayudó a señalar las semejanzas y diferencia entre cada una de las versiones de las narraciones míticas que se analizaron. El método que se utilizó para revisar las narraciones míticas se dividió en tres pasos.

El primero de ellos fue transcribir las diferentes versiones que se tienen de cada uno de los relatos, antes de realizar un análisis comparativo entre las diversas exposiciones. Segundo, se efectuó una síntesis de las narraciones, destacando algunas categorías que fueron de utilidad para sistematizar la información, las cuales fueron: nombre del mito que se analiza, los nombres de los principales personajes míticos que aparecen, las características principales de los dioses, las acciones que se llevaron a cabo en el proceso de incoación y, por último, la fuente donde se encuentra registrada cada versión.

De acuerdo con López Austin, uno de los elementos más importantes de la narración mítica es el proceso causal o la incoación principal, el cual es el eje significativo de cada relato en la tradición mesoamericana. El autor señalado menciona:

Es una construcción que se ubica en el momento en que se producen en el mundo, en el tiempo primigenio, seres individuales, clases o procesos. Por lo regular

¹³ En esta tesis se trabaja con la edición de 1995.

¹⁴ En esta tesis se trabaja con la edición de 1992.

el relato mítico se refiere a un tiempo de oscuridad, cuando algo no existía; pasa a un juego de aventuras de personajes divinos, y concluye con el resultado de las aventuras, que es el establecimiento de eso que antes no existía en el mundo. En términos muy generales puede afirmarse que el relato mítico es la exposición de un proceso causal a cargo de los dioses (López Austin, 1992: 269).

Desde esa concepción, se destaca el eje significativo del mito que se encuentra en el proceso causal de las hazañas divinas, las cuales dieron paso a la creación de algo en el mundo. La complejidad del relato mítico deriva de que éste posee tanto historias principales como secundarias; por eso, algunas veces, es difícil determinar cuál de los componentes del conjunto expositivo pertenece a los relatos principales y cuáles a los secundarios.

Para poder encontrar los principales relatos míticos y secundarios, siguiendo la propuesta metodológica realizada por López Austin en varias de sus obras, se toma en cuenta que la inteligencia de la historia es gradual en significados y ésta debe entenderse de acuerdo a los diferentes niveles de profundidad (López Austin, 1988, 1992). Por esta razón, se debe identificar cuál es el ser individual o el proceso cuya incoación refiere tanto a los relatos principales como a los secundarios, para así consolidar la conformación de la estructura interna que ayuda a determinar los niveles de profundidad que tiene cada narración analizada.

En el tercer paso, se elaboró un cuadro comparativo en donde se agruparon las distintas versiones correspondientes a cada uno de los acontecimientos míticos, para de esa forma facilitar la percepción entre las semejanzas y diferencias que cada uno tiene entre sí. Este sistema de ordenamiento fue útil para identificar y destacar los elementos más comunes de Xólotl –los atributos, la actuación mítica y la caracterización del dios como personaje protagónico de las narraciones–.

El análisis de la estructura interna de cada relato se llevó a cabo utilizando como se ha dicho, la propuesta de López Austin, para reconstruir los mitos del tlacuache. Los pasos sugeridos en la misma se adecuaron, para resaltar la participación que tiene Xólotl en cada uno de los relatos, objeto de análisis del capítulo. De esa manera, se pudieron destacar las funciones o el papel que cumplió

este dios al interior de la trama divina, que dio origen a la creación principal del mito, en este caso, nos referimos al mito del Sol y la Luna.

2.1.1. El mito de creación del Sol y la Luna

El primer relato mítico en donde aparece Xólotl, es el de la creación del Sol y la Luna en Teotihuacan. Es la historia en donde se cuenta el origen de los dos astros, para el establecimiento del mundo. En ella se narra como se produjo y ordenó el transcurso de los días sobre la superficie de la tierra. Este proceso hizo que el Sol se convirtiera en la figura del gran marcador de tiempo en el mundo. La incoación principal del relato es la creación del Sol y la Luna.

Luego de destacar la creación principal, para conocer la estructura interna de la historia mítica, se procedió a diferenciar los papeles o las funciones principales de Xólotl dentro del mismo y así determinar algunos rasgos distintivos de esa figura, a través de tres elementos: los atributos, la actuación mítica y la caracterización del dios. De ese relato se localizaron tres versiones, la primera que se analiza fue la recopilada por fray Bernardino de Sahagún, la cual se encuentra en tres de sus obras, que fueron registradas en lengua náhuatl y traducidas después al español. Por sus características, se privilegió esta narración, porque además de conservar los términos utilizados por los nahuas para nombrar el fenómeno que había alrededor de Xólotl, a través de sus diversas criaturas, también es la única que describe cuáles son las entidades provenientes de esta divinidad y que se fijaron sobre la superficie de la tierra.

Las otras dos versiones se encuentran escritas, por fray Gerónimo de Mendieta y por fray Juan de Torquemada. Hay que señalar que entre ambos cronistas hay grandes similitudes al contar la historia, esto se debe a que Torquemada se basó en la obra de Mendieta para realizar su escrito. Por eso es que se decidió destacar la versión contada por Gerónimo de Mendieta, por ser la primera que se registra.

1.1. Mito “De la Luna”, por fray Bernardino de Sahagún, en *Historia general de las cosas de la Nueva España*:

Cuando la Luna nuevamente nace, parece un arquito de alambre delgado. Aún no resplandece; poco a poco va creciendo. A los quince días es llena; y cuando ya es llena, sale por el oriente a la puesta del Sol. Parece como una rueda de molino grande, muy redonda y muy colorada. Y cuando va subiendo, se para blanca o resplandeciente; parece como un conejo en medio della. Y si no hay nubes, resplandece casi como el Sol, casi como de día. Y después de llena cumplidamente, poco a poco se va menguando, hasta que se va a hacer como cuando comenzó. Dicen entonces: «Ya se muere la Luna; ya se duerme mucho». Esto es cuando sale ya con el alba. Al tiempo de la conjunción dicen: «Ya es muerta la Luna».

La fábula del conejo que está en la Luna y diéronla con un conejo en la cara, y quedóle el conejo señalando en la cara. Y con esto le escurecieron la cara como con un cardenal. Después desto salió para alumbrar al mundo.

Decían que antes que hubiese día en el mundo, que se juntaron los dioses en aquel lugar que se llama Teutihuacan, que es el pueblo de Sanct Juan, entre Chicunauhtlan y Otumba. Dixerón los unos a los otros dioses: «¿Quién tendrá cargo de alumbrar al mundo?». Luego a estas palabras respondió un dios que se llamaba Tecuciztécátl, y dixo: «Yo tomo a cargo de alumbrar al mundo». Luego otra vez hablaron los dioses y dixerón: «¿Quién será otro?». Luego se miraron los unos a los otros, y conferían quién sería el otro. Y ninguno dellos osaba ofrecerse a aquel oficio. Todos temían y se escusaban. Uno de los dioses de que no se hacía cuenta y era buboso no hablaba, sino oía lo que los otros dioses decían. Y los otros habláronle y dixéronle: «Sé tú el que alumbres, bubosito». Y él de buena voluntad obedeció a lo que mandaron, y respondió: «En merced recibo lo que me habéis mandado. Sea así».

Y luego los dos comenzaron a hacer penitencia cuatro días. Y luego encendieron fuego en el hogar, el cual era hecho en una peña que agora Teutexcalli. El dios llamado Tecuciztécátl todo lo que ofrecía era precioso: en lugar de ramos ofrecía plumas ricas que se llaman quetzalli; y en lugar de pelotas de heno ofrecía pelotas de oro; y en lugar de espigas de maguey ofrecía espigas hechas de coral colorado; y el copal que ofrecía era muy bueno. Y el buboso, que se llamaba Nanahuatzin, en lugar de ramos ofrecía cañas verdes atadas de tres en tres; todas ellas llegaban a nueve; y ofrecía bolas de heno y espigas de maguey; y ensangrentábalas con su misma sangre; y en lugar de copal ofrecía las postillas de las bubas. A cadauno déstos se les edificó una torre como monte. En los mismos montes hicieron

penitencia cuatro noches. Agora se llaman estos montes tzacualli. Están ambos cabe el pueblo de Sanct Juan, que se llama Teutihuacan. Desde se acabaron las cuatro noches de su penitencia. Esto se hizo al fin o al remate de su penitencia a hacer sus oficios.

Y ante un poco de la medianoche dierónles sus aderezos. A aquel que se llama Tecuciztécatl dieron un plumaje llamado aztacómitl y una xaqueta de lienzo. Y al buboso, que se llama Nannahuatzin, tocáronle la cabeza con papel, que se llama amatzontli, y pusiéronle una estola de papel y un maxtli de papel. Y llegaba la medianoche todos los dioses se pusieron en derredor del hogar que se llama teutexcalli. En este lugar ardió el fuego cuatro días. Ordenáronse los dichos dioses en dos rencles, unos de la una parte del fuego, otros de la otra parte. Y luego los dos sobredichos se pusieron delante del fuego, las caras hacia el fuego, en medio de los dos rencles de los dioses, los cuales todos estaban levantados. Y luego hablaron los dioses y dixeron a Tecuciztécatl: «¡Ea, pues, Tecuciztécatl, entra tú en el fuego!». Y él luego acometió para echarse en el fuego. Y como el fuego era grande y estaba muy encendido, como sintió el gran calor del fuego, hubo miedo; no osó echarse en el fuego; volvióse atrás. Otra vez tornó para echarse en el fuego haciéndose fuerza, y llegándose detúvose; no osó echarse en el fuego; pero sintiendo el calor grande detúvose; no osó echarse. Cuatro veces probó, pero nunca se osó echar.

Estaba puesto mandamienrto que no probase más de cuatro veces. Desde hubo probado cuatro veces, los dioses luego hablaron a Nannahuatzin y dixéronle: «¡Ea, pues, Nannahuatzin, prueba tú!». Y como le hubieron hablado los dioses, esforzóse y, cerrando los ojos, arremetió y echóse en el fuego. Y luego comenzó a rechinar y responder en el fuego, como quien se asa. Y como vio Tecuciztécatl que se había echado en el fuego y ardía, arremetió y echóse en el fuego. Y dizque luego un águila en el fuego, y también se quemó, y por eso tiene las plumas hoscas o negrestinas. A la postre entró un tigre; no se quemó, sino chamuscóse, y por eso quedó manchado de negro y blanco. Deste lugar se tomó la costumbre de llamar a los hombres diestros en la guerra cuauhtlocélotl. Y dicen primero cuauhtli, porque el águila primero entró en el fuego; y dícese a la postre océlotl, porque el tigre entró en el fuego a la postre del águila.

Después que ambos se hubieron arrojado en el fuego, y después que se hubieron arrojado en el fuego, y después que se hubieron quemado, luego los dioses se sentaron a esperar a qué parte vendría salir el Nanahua. Después que estuvieron gran rato esperado, comenzóse a parar colorado el cielo, y en toda parte apareció la

luz del alba. Y dicen que después desto los dioses se hincaron de rodillas para esperar a dónde saldría Nanahua hecho Sol. A todas partes miraban. Volviéndose en rededor. Nunca acertaron a pensar ni a decir a qué parte saldría a la parte del norte, y paráronse a mirar hacia él; otros, hacia el mediodía. A todas partes sospecharon que había de salir, porque a todas partes había resplandor del alba. Otros se pusieron a mirar hacia el oriente. Dixerón: «Aquí, desá parte, ha de salir el Sol». El dicho déstos fue verdadero. Dicen que los que miraron hacia el oriente fueron Quetzalcóatl, que también se llama Ecatl, y otro que se llama Tótec, y por otro nombre Anáhuatl Itécuh, y por otro nombre Tlatláhuic Tezcatlipuca; y otros que se llaman mimixcóatl, que son innumerables. Y cuatro mujeres: la una se llama Tiacapan; la otra, Teicu; la tercera, Tlacoehua; la cuarta, Xocóyotl.

Y cuando vino a salir el Sol, pareció muy colorado; parecía que se contoneaba de una parte a la otra. Nadie lo podía mirar, porque quitaba la vista de los ojos. Resplandecía y echaba rayos de sí, en gran manera, y sus rayos se derramaron por todas partes. Y después salió el Sol, y tras él salió la Luna. Por la orden que entraron en el fuego, por la mesma salieron hechos Sol y Luna.

Y dicen los que cuentan fábulas o hablillas que tenían igual luz con que alumbraban. Y después vieron los dioses que igualmente resplandecían, habláronse otra vez y dixerón: «¡Oh, dioses! ¿Cómo será esto? ¿Será bien que vayan ambos a la par? ¿Será bien que igualmente alumbren?». Y los dioses dieron sentencia y dixerón: «Sea desta manera: hágase desta manera». Y luego uno dellos fue corriendo y dio con un conejo en la cara a Tecuciztécatl. Escurecióle la cara y ofuscóle el resplandor, y quedó como agora está su cara.

Después que hubieron salido ambos sobre la tierra, estuvieron quedos, sin mudarse de un lugar, el Sol y la Luna. Y los dioses otra vez se hablaron y dixerón: «¿Cómo podemos vivir? No se menea el Sol. ¿Hemos de vivir entre los villanos? Muramos todos, y hagámosle que resucite por nuestra muerte». Y luego el aire se encargó de matar a todos los dioses, y matólos. Y dícese que uno, llamado Xólotl, rehusaba la muerte, y dixo a los dioses: «¡Oh, dioses, no muera yo!». Y lloraba en gran manera, de manera que se le hincharon los ojos de llorar. Y cuando llegó a él el que mataba, echó a huir. Ascondióse entre los maizales y volviósse y convirtiósse en pie de maíz que tienen dos cañas, y los labradores le llaman xólotl. Y fue visto y hallado entre los pies del maíz. Otra vez echó a huir, y se escondió entre los magueyes, y convirtiósse en maguey que tiene dos cuerpos, que se llama mexólotl.

Otra vez fue visto, y echó a huir, y metióse en el agua, hízole pez, que se llama axólotl. De allá le tomaron y le mataron.

Y dicen que aunque fueron muertos los dioses, no por eso se movió el Sol. Y luego el viento comenzó a suflar o ventear reciamente. El le hizo moverse para que anduviese su camino. Y después que el Sol comenzó a caminar, la Luna estuvo queda en el lugar donde estaba. Después del Sol comenzó la Luna a andar. Desta manera se desviaron el uno del otro, y así salen en diversos tiempos. El Sol dura un día, y la Luna trabaja en la noche o alumbra en la noche.

De aquí parece lo que se dice, que el Tecuciztécatl había de ser Sol si primero se hubiera echado en el fuego, porque él primero fue nombrado y ofreció cosas preciosas en su penitencia.

Cuando la Luna se eclipsa, párase casi oscura; ennegrece, las preñadas temían de abordar. Tomábales gran temor que lo que tenían en el cuerpo se había de volver ratón. Y para remedio desto tomaban un pedazo de itztlí en la boca, o poníanle en la cintura, sobre el vientre. Y para que los niños que en el vientre estaban no saliesen sin bezos o sin narices, o boquitiertos o bizcos, o porque no naciese monstro.

Los de Xaltoca tenían por dios a la Luna y le hacían particulares ofrendas y sacrificios. [sic.] (Sahagún 1989, Libro VII, capítulo II: 479-482)

Los elementos claves que se destacan de la versión del relato mítico sirven como indicadores, porque tienen sentidos profundos en el contexto mitológico y de cosmovisión de tradición nahua. El primer ingrediente a destacar es la participación que tienen personajes protagónicos como Tecuciztécatl, Nanahuatzin, Quetzalcóatl-Ehécatl y Xólotl.

El segundo aspecto, el de las características que tiene cada ser divino, permitió describir las propiedades de figuras como Tecuciztécatl, quien es descrito como un personaje rico y cobarde; mientras que Nanahuatzin es identificado como un ser bubosos, pobre y valiente. Quetzalcóatl-Ehécatl es el dios del viento y Xólotl, el dios que se rehusó a morir y quién trata de engañar a su ejecutor con distintas transformaciones: dos cañas de maíz (*xolot*), maguey doble (*mexolotl*) y ajolote (*axolotl*).¹⁵

¹⁵ De acuerdo con los informante de Sahagún, "el *axolotl*. Tiene pies y manos como lagartijas, y tiene la cola como Anguilla, y el cuerpo también. Tienen muy ancha la boca, y barbas en el pescuezo. Es muy buena de comer. Es comida de los señores." (1989, Libro 11: 718)

La tercera categoría, tiene que ver con las acciones establecidas por las hazañas divinas que se llevan a cabo en el relato mítico. Tecuciztécatl es el segundo personaje que se arroja al fuego sagrado, donde se convierte en Luna; mientras que Nanahuatzin es el primero en arrojarse al fuego sagrado y quien se transforma en Sol. Quetzalcóatl-Ehécatl es el dios que se encarga de matar a todos los dioses y que mueve al Sol; Xólotl es la divinidad que, para huir de la muerte, se transforma en tres ocasiones.

De acuerdo con el último elemento del proceso de creación de algo en la superficie de la tierra, se señala cómo fue su inicio, distinguiendo las principales acciones y las secundarias. Como se ha venido diciendo, Tecuciztécatl se transforma en Luna, Nanahuatzin en Sol, Quetzalcóatl-Ehécatl provoca el movimiento de los astros y con eso tiene su origen el tiempo y el mundo. Por último, Xólotl crea el maíz doble, el maguey que tiene dos cuerpos y al ajolote.

Lo que se encontró como primer nivel de transparencia sobre la incoación principal del relato, es el proceso cósmico de creación del Sol y la Luna. Mientras en segundo grado de interpretación, aparece la creación de la actividad del sacrificio, acción que da paso al movimiento de los astros, con la muerte de todos los dioses, que es lo que da origen al mundo, así como también a la deuda o puente de comunicación entre los dioses y los humanos, a través de que éstos tuvieron que honrarlos y darles reconocimiento.

En cuanto a las creaciones secundarias, en la narración se encontraron las establecidas por el personaje Xólotl, quien es el creador del fenómeno de algunas cosas dobles, como el maíz doble (*xólotl*), el maguey que tiene dos cuerpos (*mexólotl*) y, además, también es el creador del ajolote (*axolotl*), que es el anfibio que alcanza la madurez sexual conservando sus características larvarias.

1.2. Mito “Creación del Sol”, por fray Gerónimo de Mendieta, en *Historia eclesiástica Indiana*.

Criado ya, pues el hombre y habiendo multiplicado, traía o tenía cada uno de los dioses ciertos hombres, sus devotos y servidores, consigo. Y como por algunos años no hubo sol, ayuntándose los dioses en un pueblo que se dice Teutiucán, que está

seis leguas de México, hicieron un gran fuego, y puestos los dichos dioses a cuatro partes de él, dijeron a sus devotos que el que más presto se lanzase de ellos en el fuego, llevaría la honra de haberse criado el sol, porque al primero que se echase en el fuego, luego saldría sol; y que uno de ellos, como más animoso, se abalanzó y arrojó en el fuego, y bajó al infierno; y estando esperando las codornices, langostas, mariposas y culebras, que no acertaban por dónde había de salir el sol, en el tanto, dicen, apostaron con por dónde saldría; y los unos que por aquí, los otros que por allí; en fin, no acertando, fueron condenados a ser sacrificados; lo cual después tenían muy en costumbre de hacer ante sus ídolos: y finalmente salió el sol por donde había de salir, y detúvose, que no pasaba adelante.

Y viendo los dichos dioses que no hacía su curso, acordaron de enviar a Tlotli por su mensajero, que de su parte le dijese y mandase hiciese su curso; y él respondió que no se mudaría del lugar donde estaba hasta haberlos muerto y destruido a ellos; de la cual respuesta, por una parte temerosos, y por otra enojados, uno de ellos, que llamaba Citli, tomó un arco y tres flechas, y tiró al sol para le clavar la frente: el sol se abajó y así no le dio: tiróle otra flecha la segunda vez y hurtóle el cuerpo, y lo mismo hizo a la tercera: y enojado el sol tomó una de aquellas fechas y tiróla al Citli, y enclavóle la frente, de que luego murió. Viendo esto los otros dioses desmayaron, pareciéndoles que no podrían prevalecer contra el sol: y como desesperados, acordaron de matarse y sacrificarse todos por el pecho; y el ministro de este sacrificio fue Xolotl, que abriéndolos por el pecho con un navajón, los mató, y después se mató a sí mismo, y dejaron cada uno de ellos la ropa que traía a los devotos que tenía, en memoria de su devoción y amistad. Y así aplacado el sol hizo su curso. [sic.] (Mendieta, 2002: 183-184)

En la segunda y tercera versión del relato mítico, se señalaron algunos elementos claves que sirvieron como indicadores de dichas narraciones que se sintetizan en la versión de Mendieta. Así se localizan en primer lugar las participaciones de ciertos personajes principales, como son los dioses *Tlotli* (el halcón), *Citli* (la liebre) y *Xólotl*.

En un segundo momento, se resaltan las características que poseen estos seres, por lo que se enfatiza que de entre los dioses el primero que se arrojara al fuego tendría la honra de convertirse en Sol y, una vez hecho esto, los demás dioses tenían que morir. Por otro lado, *Tlotli* es el que dio el mensaje al Sol de que

hiciera su curso; mientras que *Citli* es la deidad que tiene un arco y tres flechas que lanza al Sol. Por último, *Xólotl* es el encargado de sacrificar a todos los dioses con un navajón que clava en sus pechos, para después asesinarse.

Las acciones que realizaron estos personajes son de suma importancia, para entender los procesos causales que establecieron los nahuas, para explicar la conformación del mundo. Así, se contó con que el primer dios que se arroja al fuego baja al inframundo y se convierte en Sol, mientras que las demás deidades tienen que morir para dar origen al movimiento del Sol. Por otro lado, *Tlotli* (el halcón) es el destinado a darle el mensaje al Sol para que éste inicie su curso; mientras que *Citli* (la liebre) tira al Sol tres flechas y *Xólotl* es la divinidad destinada a sacrificar a todos los dioses abriéndoles el pecho con un navajón, para luego inmolarse.

El cuarto y último elemento que se señala es el del comienzo, el cual es el rasgo más especial de la estructura del relato mítico, porque en él se narran los procesos de creación. De esta forma, se estableció la creación del Sol, a partir de que el primero de los dioses se arroja al fuego para convertirse en él y transformarse en el gran marcador del tiempo. Por otro lado, *Xólotl* al quedar con la encomienda de matar a todos los dioses, es la divinidad que ejecuta el sacrificio y por tanto, el que hace posible el inicio del movimiento del Sol.

El significado gradual del relato mítico puede entenderse de acuerdo a los diferentes niveles de profundidad en que se proyecta el análisis del mito. El primer nivel se encuentra en la incoación principal del relato que fue el proceso cósmico de creación del Sol y la Luna. Mientras en un segundo nivel de interpretación, se puede señalar el proceso a través del cual dio inicio al movimiento del Sol, el cual comienza con el sacrificio de todos los dioses, acción que es ejecutada por *Xólotl*, quien es el que da inicio a la actividad del sacrificio, para establecer el origen tanto del tiempo como de la conformación del mundo.

Reflexión

Según lo descrito hasta aquí, sobre los elementos que conformaron la estructura interna del primer relato mítico que se analizó, de la creación del Sol y la Luna, junto a las diferentes versiones que se expusieron, se puede decir que de todos esos elementos se extrajeron datos que para los fines de la tesis permitieron efectuar una

comparación entre las semejanzas y diferencias que las narraciones conservan. A la luz de lo señalado a lo largo de la investigación, se pudieron subrayar los asuntos nodales de la primera narración donde aparece Xólotl como uno de los protagonistas.

Las comparaciones entre una versión y otra de las estudiadas, ayudaron a comprender mejor la estructura del relato. En primer lugar, se encontró, según la primera versión que fue recopilada por Sahagún, que Nanahuatzin, el dios buboso y humilde, es la divinidad que se convierte en Sol, por tanto, la entidad con mayor valor. Por otro lado, en las dos últimas versiones, las cuales son muy semejantes entre sí, este personaje no aparece. Sin embargo, se puede decir que el aspecto que sí predomina en las tres versiones que se analizan, son el hecho de que el primero de los dioses que se arroja al fuego para sacrificarse tiene la honra de convertirse en Sol. El hecho de recalcar esa acción, es la que lo transforma en el gran marcador del tiempo y símbolo del orden.¹⁶

Mientras que como contraparte, se menciona otro personaje llamado Tecuciztécatl, el dios rico, que fue un cobarde para inmolarse, por eso se convierte en Luna, segundo grado de jerarquía frente al Sol. En dicha transfiguración se observa una inversión de roles durante el proceso de creación o fijación y conformación del mundo: El dios humilde y buboso se vuelve Sol y el dios rico se transfigura en Luna.

Otro aspecto relevante que acentúa las semejanzas de los relatos, es el hecho de que aún cuando se crea el Sol, el astro no podía iniciar su curso o tener vida propia sin que se consumara el sacrificio de todos los dioses. En cambio, sí existió una variación que se debe señalar y es la que refiere al encargado de llevar a cabo dicho cometido. En el primer relato se dijo que fue Quetzalcóatl-Ehécatl, mientras que Xólotl se rehusaba a morir y se transforma en diferentes formas para que no lo encontraran. A pesar de su ingenio es descubierto y debe morir. Sin embargo, aún cuando mueren todos los dioses, el Sol no cobraba vida y para que esto sucediera se requirió de Quetzalcóatl-Ehécatl, el dios del viento, quien pudo mover al Sol y de esa manera es el que con su acción origina el curso del tiempo y,

¹⁶ De acuerdo con López Austin, el Sol es quien “crea las leyes que regirán en el mundo por crear. Renacen los dioses destinados a él; pero lo hacen ya en formas sujetas al orden mundano. Para ello adoptan distintas formas y funciones”. (2015: 189)

con él, la conformación del mundo como parte del proceso de solidificación de las criaturas y el establecimiento del orden.

En la segunda y tercera versión del mito, se menciona que el encargado de asesinar a todos los dioses fue Xólotl, quien después de haber llevado a cabo ese cometido se autosacrifica, para de esa manera dar origen y movimiento al tiempo en el mundo. La estructura del relato se consolida con la creación del Sol y la Luna, el primer dios que se arrojase al fuego para sacrificarse se convertiría en Sol, personaje que en el proceso de iniciación sufre una inversión de rol y éste se posiciona a un rango superior de jerarquía, después de la Luna. El otro asunto tiene que ver con el dios que dio pauta a la inmolación de todas las divinidades, pues éste podía ser tanto Quetzalcóatl-Ehécatl, como Xólotl. Más adelante se habla de la asociación que tenían estos tres dioses, es decir, como un complejo que puede ser considerado como personajes equivalentes en ciertas funciones y simbolismos, para servir de complementación a un proceso.

En el *Cuadro 1*. se concentra la información que sirvió para realizar el análisis de lo expuesto hasta ahora, las comparaciones y variaciones del mito en los diversos relatos.

Cuadro 1. Análisis del mito de creación del Sol y la Luna

Mito	Personaje(s)	Características	Acción	Incoación	Fuente
1.1. “de la Luna”	Tecuciztécatl	Rico y cobarde, Luna	Se arrojó en segundo lugar al fuego y se transformó en Sol	la Luna	fray Bernardino de Sahagún
	Nanahuatzin	Buboso, pobre y valiente, Sol	Se arrojó en primer lugar al fuego y se transformó en Sol	el Sol como marcador del tiempo	
	Quetzalcóatl-Ehécatl	Viento	Mató a todos los dioses, he hizo mover al Sol	Sacrificio Movimiento del Sol y la Luna; origen del tiempo	<i>Códice Florentino</i> , Lib. 7, pp. 228-233.
	Xólotl	Este dios se rehusa a morir Se transforma y duplica dos cañas (<i>xólotl</i>), maguay que tiene dos cuerpos (<i>mexólotl</i>) y, por último, ajolote (<i>axolotl</i>)	Llora y se le hinchan los ojos. Se echó a huir mientras se transformaba para no morir Transformación	Acción de transformarse en diferentes cosas: Cosas dobles <i>Xólotl</i> <i>Mexólotl</i> <i>Axólotl</i>	<i>Historia general</i> , Tomo 2, Lib. 7, pp. 479-483.
1.2. “creación del Sol”	Dioses	El primero que se lanzara al fuego tendría la honra de ser Sol Los dioses tuvieron que morir sacrificados	Convertirse en Sol Mueren sacrificados para dar curso al Sol	El Sol (gran marcador del tiempo) y su movimiento dio origen al tiempo en el mundo <i>Tlaquimilolli</i> , bultos sagrados	fray Gerónimo de Mendieta, <i>Historia eclesiástica Indiana</i> , pp. 183-184.
	<i>Tlotli</i> (halcón)	Mensajero del Sol para que hiciera su curso		fray Juan de Torquemada, <i>La monarquía Indiana</i> , pp. 121-122.	
1.3. De cómo fue creado el sol, y de la muerte de los dioses según mentirosamente estos indios lo creían	<i>Citli</i> (liebre)	Tiene un arco y tres flechas			
	Xólotl	El encargado de sacrificar a todos los dioses, abriéndolos por el pecho con un navajón y después se mata a sí mismo	Sacrificó a todos los dioses y después se mató él mismo		La actividad del sacrificio

2.1.2. El mito de creación del ser humano como servidor de los dioses

El segundo relato mítico que se analizó, donde también aparece Xólotl, se encuentra en la narración de la creación del ser humano, como servidor y devoto de los dioses. El principal proceso de creación de esta narración mítica es como lo menciona el título, la creación del ser humano, con el nacimiento de un niño y una niña.

Al destacar la creación principal de este relato mítico, es que se puede señalar después cuál fue el papel que jugó Xólotl dentro de dicha narración, y de esta manera se considera que se pueden rastrear algunos rasgos distintivos del dios que permiten identificar sus atributos, su actuación mítica y su caracterización en la tradición narrativa nahua.

Las versiones que se tienen de este relato mítico son cuatro. La primera se encuentra en la *Leyenda de los Soles*, texto anónimo escrito en lengua náhuatl. La segunda fue escrita en francés en *Histoire du Mechique* (1543) y, las dos últimas se ubican en las obras de Mendieta y Torquemada, las cuales son semejantes, como ya se ha mencionado anteriormente.

2.1. Mito “Creación de quienes habiten sobre la tierra y la creación del maíz, alimento del hombre”, *Leyenda de los Soles*, pp. 177-181.

Aquí estamos nosotros, los que ahora vivimos. Cuando cayó el tizón, cuando se alzó el cielo, fue en el año 1 Tochtli. Aquí está cayendo el tizón, entonces apareció el fuego; y había estado oscuro durante 25 años. Cuando se alzó el cielo fue un año 1 Tochtli; se alzó, y enseguida lo ahumaron los perros, como arriba se dijo. Después de que cayó el tizón, Tezcatlipoca hizo fuego, y volvió a ahumar el cielo en el año 2 Ácatl. Entonces se convocaron los dioses, dijeron: “¿Quién vivirá?, pues ya se alzó el cielo, ya está firme la tierra. ¿Quién vivirá, oh dioses?”. Están preocupados [los dioses] Citlalinicue, Citlallatónac, Apanteuctli, Tepanquizqui, Tlallamanqui, Huictlolinqui, Quetzalcóhuatl y Titlacahuan. Entonces fue Quetzalcóhuatl a Mictlan, llegó adonde estaban Mictlanteuctli y Mictlancíhuatl; le dijo [a Mictlanteuctli]: “He venido por los huesos preciosos que guardas, he venido a tomarlos”. Él le respondió: “¿Qué vas hacer, Quetzalcóhuatl?”. Le habló

nuevamente: “Los dioses están preocupados: ¿quién vivirá en la tierra?”. Le respondió Mictlanteuctli: “Está bien. Haz sonar mi caracol, y rodea cuatro veces mi círculo de chalchihuites”. Pero su caracol no estaba perforado; entonces llamó a los gusanos, que le hicieron hoyos. Por ahí entraron los jicotes y las avispas; entonces lo sopla [Quetzalcóhuatl], y Mictlanteuctli lo oye. Éste le dijo: “Está bien; tómalos”. Pero Mictlanteuctli dijo a sus mensajeros mictecas: “¡Dioses, id a decirle que los deje!”. Respondió Quetzalcóhuatl: “No; me los llevo de una vez”: Le pidió a su nahual: “Diles que los voy a dejar”. [El nahual] gritó: “¡Ya los vengo a dejar!”. [Quetzalcóhuatl] subió, y tomó los huesos preciosos; de un lado estaban los huesos de varón, y de otro estaban los huesos de mujer. Después de tomarlos, Quetzalcóhuatl los envolvió, y ya se los llevaba. Nuevamente dijo Mictlanteuctli a sus mensajeros: “¡Dioses, de veras se lleva Quetzalcóhuatl los huesos preciosos! ¡Dioses, id a cavar un hoyo!”. Enseguida fueron a cavar [el hoyo] para que allí se tropezara y cayera, y también espantaron a las codornices; [Quetzalcóhuatl] cayó [como] muerto, y tiró por tierra los huesos preciosos, los cuales fueron picoteados y roídos por las codornices. Cuando Quetzalcóhuatl se recuperó, se echó a llorar, y dijo a su nahual: “Nahual mío, ¿cómo ha de ser esto?”. Éste le respondió: “¿Qué cómo ha de ser? Pues ya se arruinó”; Éste le respondió: “¡que así se vaya!”. Luego [Quetzalcóhuatl] juntó [los huesos], los recogió, los envolvió y los llevó a Tamoanchan; cuando llegó allá, los molió Quilaztli, que es Cihuacóhuatl, y los puso en un lebrillo de chalchihuite. Entonces Quetzalcóhuatl se sangró el pene sobre [el lebrillo]; e hicieron penitencia todos los dioses arriba nombrados: Apanteuctli, Huictlolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc, y en sexto lugar Quetzalcóhuatl. Después [por eso] decían: “Por los dioses nacieron los hombres, porque ellos hicieron penitencia por nosotros”. Nuevamente se preguntaron [los dioses]: “Que comerán, ¿oh dioses?”. Y se pusieron a buscar alimento. Entonces la hormiga fue a tomar el maíz de adentro del Tonacatépetl; y luego se encontró con Quetzalcóhuatl. Éste le dijo: “¿De dónde lo tomaste? Dime”. Y no se lo quería decir, por más que le rogaba; finalmente le dijo: “De allá”. [Se ofreció] a llevarlo, y Quetzalcóhuatl se convirtió al punto en una hormiga negra; lo lleva, entran, y ambos empiezan a tomar [el maíz]; dízque la hormiga roja guiaba a Quetzalcóhuatl, y llevaron el maíz hasta la orilla [del cerro]. Luego

llevaron [el maíz] a Tamoachan, donde los dioses lo masticaban, y lo iban poniendo en la boca de la gente para alimentarlos. Luego dijeron: “¿Cómo le vamos a hacer con el Tocatépetl?”. Quetzalcóhuatl intentó cargarlo, y lo ató con un mecate, pero no pudo levantarlo. Entonces Oxomoco echó las suertes; y también Cipactónal, la mujer de Oxomoco, echó las suertes - porque Cipactónal era la mujer. Oxomoco y Cipactónal dijeron: “Naturalmente debe ir a golpear el Tonacatépetl”; porque habían echado las suertes. Entonces se alertó a los tlaloque: a los tlaloque verdes, a los tlaloque blancos, a los tlaloque amarillos y a los tlaloque rojos. Nanáhuatl golpeó [el Tonacatépetl]; y luego fue robado el alimento a los tlaloque: el maíz blanco, el negro, el amarillo y el verdeazul, el frijol, el huauhtle, la chía y el michihuauhle; todos los alimentos [les] fueron robados. [sic.] (Mitos e historias de los antiguos nahuas, 2002: 177-181)

Los elementos que se destacan a continuación, sirven como indicadores de este relato mítico. En primer lugar, se trata de conocer quiénes son los personajes principales que participaron en la narración. Por lo que, se puede mencionar que en esta versión del mito se cuenta con actores como Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, un nahual –que se ha considerado como Xólotl–, Oxomoco y Cipactóna.

El segundo elemento, que refiere a las características de cada uno de estos personajes, se menciona en Tezcatlipoca porque es la divinidad que hizo fuego y luego es el que volvería a ahumar el cielo. También en Quetzalcóatl, porque es el que viaja al Mictlán a recoger los huesos para crear a la humanidad y después se sangra el pene para darles vida. Además, este dios también es quien establece el alimento de los hombres, el maíz. Por último, aparece el nahual como acompañante y servidor de Quetzalcóatl.

Las acciones que realizaron estos personajes fueron los procesos causales que permitieron el establecimiento de algo sobre la superficie de la tierra. Tezcatlipoca es el creador del fuego; Quetzalcóatl desciende al inframundo para recoger los huesos y, con la acción de sangrarse el pene, puede completar el ciclo para crear a la humanidad. Además, este dios también es el que da origen a los alimentos de los hombres. En cuanto al nahual, éste es quien acompaña y sirve a Quetzalcóatl en su viaje al inframundo.

El proceso causal se instaura después de las hazañas divinas, que es cuando se crea o se fija algo sobre la superficie de la tierra. Conocer este elemento es fundamental en la estructura interna del mito, pues es el que permite descifrar el corazón o núcleo del relato, que es el eje significativo que da sentido y ordena la narración.

En este caso, la incoación principal puede leerse bajo dos distintos niveles de profundidad. Por un lado, se encuentra la incorporación del ser humano con el nacimiento de un hombre y una mujer. Por el otro lado, se puede interpretar que en relación con el nacimiento del ser humano también está el origen del culto, la devoción y el servicio a los dioses, como pago por la deuda que se establece y fija entre ellos. Un claro ejemplo de estas ideas se aprecia en el texto siguiente, inscrito en el mito: “Después [por eso] decían: ‘Por los dioses nacieron los hombres, porque ellos hicieron penitencia por nosotros’”. (*Leyenda de los soles*, 2002: 181)

Otra de las creaciones que se recoge en este mito es la del alimento del hombre: el maíz blanco, el negro, el amarillo y el verde-azul; el frijol, el *huauhtle*, la chía y el *michihuauhle*; todos los alimentos, de acuerdo a lo narrado en la historia, son producto de la actuación de Quetzalcóatl. En cambio, destaca que en las incoaciones secundarias se menciona el origen del fuego por Tezcatlipoca.

2.2. Mito “De la segunda creación del mundo y del hombre, de la tierra, y del vino”, *Histoire du Mechique*.

Después de la destrucción del primer mundo, como al final del capítulo próximo pasado hemos referido, ellos cuentan la creación del segundo de esta manera. Luego que las aguas pasaron de sobre la tierra, la cual ellos dicen que no fue destruida, fue nuevamente adornada y llenada de todas las cosas que eran necesarias para el uso del hombre que los dioses crearon después. Está última creación la atribuyen los mexicanos al dios Tezcatlipoca y a otro Eécatl, es decir “Aire”, los cuales dicen haber hecho el cielo de esta suerte. Había una diosa llamada Tlaltéotl, que es la misma Tierra, la cual según ellos tenía figura de hombre, [aunque] otros dicen que de mujer, por cuya boca entró el dios Tezcatlipoca, mientras que su compañero Eécatl entró por el ombligo; y ambos se reunieron en el corazón

de la diosa, que es el centro de la Tierra. Y habiéndose reunido formaron el cielo muy pesado, por cuya causa muchos otros dioses vinieron a ayudarlos a levantarlo; y después que fue levantado adonde se encuentra al presente, algunos de ellos se quedaron sosteniéndolo para que no se cayera, lo cual ellos dicen que se hizo el primer día del año. Mas ellos no saben cuánto [tiempo] hace que esto sucedió; sin embargo, les parece que hace cien ciclos de los que hemos hablado, que suman 10, 200 años. El segundo año fueron hechas las estrellas por los dioses, llamados Citlallatónac y Citlalinicue, su mujer. La noche también dicen haber sido hecha por otros dioses, llamados Yohualtecutli y Yacahuitztli, su mujer. El dios Tláloc, que es dios de las aguas, hizo en este mismo año el agua y la lluvia; y porque dicen que las nubes salen de los montes, ellos llaman a todos los montes Tlaloque, que quiere decir “señores”. Mictlantéotl, que quiere decir “dios del infierno”, fundó el infierno en el octavo año.

Hecho todo esto, los dioses Tezcatlipoca y Eécatl deliberaron hacer a un hombre que poseyera la tierra, y al punto el dicho Eécatl descendió al infierno para pedir a Mictlanteuctli ceniza de muertos para hacer otros hombres; el cual dios del infierno le entregó solamente un hueso del largo de una vara y un poco de ceniza. Mas en cuanto le hubo dado el hueso, se arrepintió mucho, porque era la cosa que él más quería de todo lo que tenía; y por ello siguió a Eécatl para quitarle el hueso, pero al huir Eécatl, el hueso se le cayó a tierra y se rompió, por lo cual el hombre salió pequeño, porque dicen que los hombres del primer mundo eran muy grandes, como gigantes. [Eécatl] trajo, pues, el resto del hueso y de la ceniza y fue adonde [estaba] un apaztli, que quiere decir “gran libro”,¹⁷ al cual convocó a todos los otros dioses para la creación del primer hombre, los cuales juntos se sacrificaron las lenguas, y así comenzaron el primer día de la creación del hombre formándole el cuerpo, el cual se movió enseguida; y el cuarto día quedaron hechos el hombre y la mujer, pero no fueron grandes desde un principio, sino según el curso natural. Luego que fueron hechos, los alimentó un dios llamado Xólotl, que quiere decir “gallo de Indias”,¹⁸ el cual los alimentó con tortilla mojada y no con leche. El nombre de este primer hombre no lo saben, pero dicen que fue creado en una cueva de Tamoachan, en la provincia de

¹⁷ [Sic.], por “librillo”. (*Leyenda de los Soles*, 2002: 149)

¹⁸ Xólotl significa “monstruo, compañero”; huexólotl sería “gallo de Indias” o “guajolote”. (*Leyenda de los Soles*, 2002: 149). (Véase huexólotl en Análisis etimológico de xolo).

Cuauhnáhuac, que los españoles llaman Cuernavaca, en el marquesado del Marqués del Valle.

Hecho todo esto, y [siendo] agradable a los dioses, éstos dijeron entre sí: “He aquí que el hombre estará muy triste si nosotros no hacemos alguna cosa para alegrarlo, a fin de que le tome gusto a vivir sobre la tierra y nos alabe, cante y dance”. Lo que oído por el dios Eécatl, dios del aire, en su corazón pensaba dónde podría hallar algún licor que dar al hombre para alegrarlo; pensando en lo cual le vino a la memoria una diosa virgen llamada Mayáhuel, a la que cuidaba una diosa [que era] su abuela, llamada Tzitzimitl, y se fue enseguida adonde ellas. Las encontró durmiendo, despertó a la virgen, y le dijo: “Vengo a buscarte para llevarte al mundo”; a lo cual ella accedió enseguida, y así descendieron ambos, cargándola él sobre sus espaldas. En cuanto llegaron a la tierra, se transformaron ambos en un árbol que tiene dos ramas, de las cuales una se llama quetzalhuéxotl, que era la de Eécatl, y la otra Xochicuáhuítl, que era la de la virgen. Entonces su abuela, que dormía, al despertarse y no hallar a su nieta, llamó enseguida a otras diosas, nombradas tzitzimime, y descendieron todas a la tierra buscando a Eécatl. A esta sazón, las dos ramas del árbol se desgajaron una de la otra, y la de la virgen fue reconocida al punto por la diosa vieja, la cual la tomó y partiéndola dio a cada una de las otras diosas un pedazo, y se lo comieron; mas la rama de Eécatl no la rompieron, sino que la dejaron allá. La cual, tan pronto como las diosas subieron al cielo, volvió a su primera forma de Eécatl, el cual juntó los huesos de la virgen que la diosas habían comido y los enterró; y de allí salió un árbol que ellos llaman *metl*, del cual hacen los indios el vino que beben y con el que se embriagan, mas no es a causa de este vino, sino por unas raíces que ellos llaman *ocpatli* y que echan dentro.

Por los cuatro soles de que hemos hablado ellos se referían a cuatro edades, aunque no saben declararlo bien, pero nosotros lo declararemos más ampliamente adelante. Otros dicen que la tierra fue creada de esta suerte. Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, Tlalteuctli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje; y antes de que llegaran abajo, ya había agua, la cual no saben quién la creó, sobre la que caminaba esta diosa. Lo que viendo los dioses, se dijeron el uno al otro: “Es

menester hacer la Tierra"; y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que le hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo, de lo cual los otros dioses se enojaron mucho. Después de hecho esto, para compensar a la dicha diosa de la Tierra del daño que los dos dioses le habían infligido, todos los dioses descendieron para consolarla, y ordenaron que de ella saliera todo el fruto necesario para la vida de los hombres; y para efectuarlo, hicieron de sus cabellos árboles, flores, hierbas, de su piel la hierba muy menuda y florecillas, de sus ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su boca ríos y cavernas grandes, de su nariz valles de montañas, de sus hombros montañas. Esta diosa lloraba a veces por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se le daban, ni quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres. [sic.] (Leyenda de los Soles, 2002: 147-153)

Los elementos que sobresalen, funcionan como indicadores en esta segunda versión del relato mítico, que permitió conocer mejor la estructura interna del mito. De tal manera, se encuentra en primer lugar, reconocer cuáles son los personajes más significativos de la narración, de los que se encontraron con Tezcatlipoca, Ehécatl (dios de viento), los dioses y Xólotl.

En un segundo momento, se describen las características de cada personaje, que permiten explicar con mayor claridad las cualidades de cada uno de ellos. Así, se establece que Tezcatlipoca es uno de los dioses que interviene en la creación del segundo mundo. Ehécatl, dios del viento, es otra de las divinidades que junto con Tezcatlipoca crean el segundo mundo, este dios además tenía la capacidad de descender al inframundo. Las demás deidades eran convocadas, para que juntas crearán al primer hombre. Por último, se descubre que Xólotl es el destinado para alimentar a los seres humanos, con tortillas mojadas y no con leche de cardo.

Las acciones realizadas por estos personajes míticos como rasgos distintivos también ayudaron a entender los procesos de creación que dieron origen a la

conformación del mundo. Tezcatlipoca, para crear el segundo mundo, entra por la boca de la diosa Tlaltéotl y junto con su compañero Ehécatl crean el cielo; mientras que Ehécatl entra por el ombligo de la diosa Tlaltéotl y junto a Tezcatlipoca consolidan el cielo. Además de ser Ehécatl el dios que, en esta versión, desciende al inframundo para recoger la ceniza y los huesos. Por otro lado, los dioses tuvieron que sacrificar la lengua para dar origen y creación al hombre. Por último, Xólotl es el dios encargado de alimentar a los seres humanos recién creados.

La interpretación sobre la principal creación del relato se desarrolla en dos niveles de profundidad. El primero se centra en el origen del mundo. El segundo se establece en la creación del ser humano, con la presencia del primer hombre y la primera mujer del mundo. Es a partir de esta última etapa de la creación que queda consolidada la relación de servicio de honra y devoción a los dioses, por parte de los seres humanos, como gratificación de la deuda contraída con los dioses por el sacrificio que hicieron en tiempos primigenios, al darles vida.

Algunos ejemplos de los servicios y devoción que los humanos deben a sus dioses son descritos en pasajes específicos del relato mítico. Uno de ellos es cuando se describe la reunión que tienen todos los dioses para crear al primer hombre y a la primera mujer. Para llevar a cabo esa acción los dioses sacrificaron sus lenguas, así comienza el primer día de la creación del ser humano. Otro aspecto que refuerza la idea sobre la devoción que debían guardar los hombres frente a los dioses, se refleja casi hasta el final de la narración, cuando se habla de la creación del vino y uno de ellos dice a los otros: “He aquí que el hombre estará muy triste si nosotros no hacemos alguna cosa para alegrarlo, a fin de que le tome gusto a vivir sobre la tierra y nos alabe, cante y dance” (*Histoire du Mechique*, 2002: 149 y 151).

Una de las nociones de las creaciones secundarias que se puede mencionar, es la que se establece con la creación del vino gracias a la ayuda de dos dioses, Ehécatl y la diosa Mayáhuel, con la intención de que los seres humanos vivan felices sobre la tierra y puedan cumplir los deberes de devoción frente a sus dioses creadores.

2.3. Mito “de lo que tenían y creían cerca de sus dioses o demonios, y de la creación del primer hombre”, por fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*.

Cuenta el venerable y muy religioso padre fray Andrés de Olmos, que lo que coligió de las pinturas y relaciones que le dieron los caciques de México, Tezcuco, Tlaxcalla, Huexotzinco, Cholulla, Tepeaca, Tlalmanalco y las demás cabeceras acerca de los dioses que tenían, es que diversas provincias y pueblos servían y adoraban a diversos dioses y diferentemente relataban diversos desatinos, fábulas y ficciones, las cuales ellos tenían por cosas ciertas; porque si no las tuvieran por tales no las pusieran por obra con tanta diligencia y eficacia, como se dice tratando de sus fiestas. Pero ya que en diversas maneras cada provincia daba su relación, por la mayor parte venían a concluir que en el cielo había un dios, llamado Citlalatónac, y una diosa, llamada Citlalicue, y que la diosa parió un navajón o pedernal, que en su lengua llaman tecpatl, de lo cual admirados y espantados los otros sus hijos, acordaron de echar de el cielo al dicho navajón y así lo pusieron por obra, y que cayó en ciertas partes de la tierra, donde decían Chicomoztoc, que quiere decir Siete-Cuevas. Dicen salieron de él mil u seiscientos dioses y diosas, los cuales dicen, que viéndose así caídos, desterrados y sin algún servicio de hombres, que aún no los había, acordaron de enviar un mensajero a la diosa, su madre, diciendo que pues los había desechado de sí y desterrado, tuviese por bien darles licencia, poder y modo para criar hombres, para que con ellos tuviesen algún servicio. La madre respondió, que si ellos fueran los que debían ser, siempre estuvieran en su compañía; mas pues no lo merecían y querían tener servicio acá en la tierra, que pidiesen a Mictlantecuhtli, que era señor o capitán de el infierno, que les diese algún hueso o ceniza de los muertos pasados y que sobre ellos se sacrificasen, y de allí saldrían hombre y mujer, que después fuesen multiplicando. Oída pues la respuesta de su madre (que dicen les trajo Tlotli, que es gavián) entraron en consulta y acordaron que uno de ellos, que se decía Xolotl, fuese al infierno por el hueso o ceniza, avisándole que por cuanto el dicho Mictlantecuhtli, capitán de el infierno, era doblado y caviloso, mirase no se arrepintiese después de dado lo que se le pedía; por lo cual le convenía dar luego a huir con ello sin aguardar más razones. Hízolo Xolotl de la misma manera que se le encomendó; que fue al infierno y alcanzó de el capitán Mictlantecuhtli el hueso y ceniza que sus hermanos pretendían haber, y recibido en sus manos luego dio con ello a huir. Y el Mictlantecuhtli

afrentado de que así se le fuese huyendo, dio a correr tras él, de suerte que por escaparse Xolotl, tropezó y cayó, y el hueso, que era de una braza, se le quebró y hizo pedazos, unos mayores y otros menores; por lo cual dicen los hombres ser menores unos que otros. Cogidas, pues, las partes que pudo, llegó donde estaban los dioses, sus compañeros, y echado todo lo que traía en un lebrillo o barreñón, los dioses y diosas se sacrificaron, sacándose sangre de todas las partes del cuerpo (según después los indios lo acostumbraban) y al cuarto día, dicen, salió un niño. Y tornando a hacer lo mismo, al otro cuarto día salió una niña; y los dieron a criar al mismo Xolotl, el cual los crió con leche de cardo. Disparate muy grande, pero como de gente ciega no hay que maravillar que así lo creyesen y dijesen. (Mendieta, 2002: 181-182)

En este relato, los elementos que destacan de la estructura interna del mito son, en primer lugar, conocer quiénes son los personajes principales que hay dentro de la narración. De tal manera, se cuenta con la participación de dioses como el dios Citlalatónac y la diosa Citlalicue, Mictlantecutli y Xólotl.

El segundo aspecto que se señala, describe las características particulares de cada una de estas criaturas míticas, que permiten conocer sus rasgos distintivos para de esa forma identificarlos. Se describe a la diosa Citlalicue como la madre de todos los dioses, mientras que Mictlantecutli se menciona como señor del inframundo, por último, Xólotl es el dios que tiene la capacidad de descender al inframundo y a quién se le destina la dunción de criar al primer niño y niña.

Las acciones que realizaron estos personajes guardan mucha importancia al momento de revelar los procesos de creación que derivan de las hazañas divinas. Por lo que en este relato mítico se cuenta que la diosa Citlalicue parió un pedernal, *tecpatl*, de donde nacieron muchos dioses. Por otro lado, Mictlantecutli es la divinidad que entrega los huesos y la ceniza para crear a los seres humanos; mientras que Xólotl es el personaje que descendió al inframundo para recoger los huesos y la ceniza, y poco después convertirse en el encargado de criar y alimentar con leche de cardo al niño y a la niña recién nacidos.

La principal incoación que se encuentra en esta narración, se divide en dos niveles de profundidad. El primero tiene que ver con la creación del ser humano, a

partir del nacimiento de un niño y una niña. El segundo, interpreta el origen del servicio y la devoción de los humanos frente a los dioses.

Ejemplos de la primera creación principal, del primer nivel, se localizan cuando los dioses se sacrifican para dar origen al hombre, extrayéndose sangre de todas partes del cuerpo, elemento que después los indígenas acostumbraban hacer. El segundo nivel de interpretación se ubica en el origen del servicio y la devoción por parte de los humanos hacia los dioses. Esta actitud se entiende gracias a algunos pasajes de la narración, cuando se escribe que en diversas provincias y pueblos servían y adoraban a diversos dioses. En otro momento del relato, también se menciona que los dioses quedaron desterrados y sin algún servicio de hombres, porque aún no los había, y acordaron todos en mandar un mensaje a la diosa, su madre, de que les permitiera crear a los hombres para su servicio (Mendieta, 2002: 181-182).

La última versión del mito se sitúa en la obra de fray de Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, "De lo que estos indios tenían y creían acerca de sus dioses o demonios y de la creación del primer hombre". Sin embargo, esta narración no se transcribe en este apartado, debido a la similitud que existe con la versión del relato anterior. Sin embargo, se hace alusión a ella para dejar constancia de que se conoce y se tomó en consideración al momento de efectuar la reflexión sobre la transmisión del mito.

Reflexiones

Según lo descrito anteriormente, sobre los elementos que conformaron la estructura interna del segundo relato mítico, el de la creación del ser humano como servidor y devoto de los dioses, que se analizó junto a las diferentes versiones que se expusieron líneas atrás. De estos elementos se extrajeron datos que permitieron realizar una comparación más sistemática y ordenada, entre la información obtenidos de cada versión del mito, para así observar las semejanzas y diferencias que hay entre cada versión donde aparece Xólotl como uno de los protagonistas. Lo que permitió contar con argumentos para explicar tanto el relato mítico como las acciones de dicho dios.

Uno de los elementos semejantes que compartieron las cuatro versiones que se expusieron, se encontró en la actuación que se llevó a cabo en el proceso de creación del ser humano. En donde “un dios” tenía que descender al inframundo para recoger los huesos y la ceniza de los hombres, para así proceder a su creación. En cambio, es importante señalar que una de las diferencias que hay entre dichas versiones se localizó en el cambio constante del personaje que debía cumplir esa función.

De tal forma a lo largo del análisis se destaca que en la primera versión se consolida como protagonista de la acción de la creación a Quetzalcóatl. En la segunda versión fue Ehécatl, dios del viento. Las dos últimas adaptaciones mencionan que este dios había sido Xólotl, quien descendió al inframundo para recoger los huesos y la ceniza. A partir del seguimiento realizado hasta aquí, se puede destacar otra vez la relación entre los tres dioses, que compartieron la función de crear a la humanidad y quienes tenían la capacidad para descender al inframundo y extraer la semilla del hombre hacia el mundo. Esta fue la función con la cual se vinculó dicha trilogía de dioses, por lo que, estos deben ser considerados como un complejo de divinidades equivalentes, por compartir ciertas funciones o porque sirvieron de complemento al efectuarse el proceso de creación.

Otro elemento que resalta, en la estructura interna de esta narración mítica, deriva de la creación del ser humano, donde los dioses tuvieron que ofrendar sangre como sacrificio para poder consolidar a dicha especie. Así lo menciona la primera versión del relato, donde se dice que fue Quetzalcóatl quien se sangró el pene para dar origen al ser humano; mientras en la segunda versión, se señala que fueron los dioses los que sacrificaron su lengua para cumplir con el mismo objetivo.

Con las variaciones mostradas se puede decir que el segundo nivel de interpretación, con respecto a la incoación principal de crear al ser humano, los dioses tuvieron que sacrificarse sacándose sangre. Esto provocó la inversión de roles y, por tanto, la reciprocidad humana se transformó en un elemento fundamental de los ritos religiosos, en donde los hombres debían ofrecer su sangre a los dioses. El compromiso de servir y adorar a los entes divinos, a través de ofrendas, forma parte del pacto de reciprocidad entre los seres humanos y sus dioses.

El *Cuadro 2.*, que se presenta a continuación, fue la herramienta metodológica propuesta y con la que se sistematizó la información la cual fue útil para organizar el análisis de cada una de las figuras míticas, sus características, funciones y coacciones en las múltiples versiones trabajadas en relación con el relato.

Cuadro 2. Análisis del mito de la creación del ser humano como servidor de los dioses

Mito	Personaje(s)	Características	Acción	Incoación	Fuente
2.1. Creación y mantenimiento del hombre actual	Tezcatlipoca	Hizo fuego y luego ahumó el cielo	Hace fuego	Fuego	<i>Leyenda de los Soles</i> , pp. 177-181.
	Quetzalcóatl	Viajó al Mictlan por los huesos para crear a la humanidad	Desciende al inframundo	Alimento para el hombre	
		Se sangró el pene Estableció el alimento del hombre	Crea a la humanidad al sangrarse el pene Roba el maíz	Creación del ser humano como devoto y servidor de los dioses	
El nahual (Xólotl) es acompañante y servidor de Quetzalcóatl					
2.2. De la segunda creación del mundo y del hombre, de la tierra, y del vino	Tezcatlipoca	Entro por la boca de la diosa Tlaltéotl Formo el cielo	Crea el segundo mundo	Creación del segundo mundo	<i>Histoire du Mechique</i> , Capítulo VII, pp. 147-153.
	Ehécatl (aire)	Creador del segundo mundo	Crea el segundo mundo	Creación del vino	
		Con capacidad de descender al inframundo a recoger los huesos y la ceniza Se transforma en un árbol llamado <i>quetzalhuéxotl</i>	Crea el vino de la diosa Mayáhuel Descendió al inframundo		
	Los dioses	Son convocados para que juntos den creación al primer hombre	Juntos se sacrifican la lengua	Creación del primer hombre y la primera mujer	
	Xólotl: alimenta a los primeros hombres con tortilla mojada y no con leche				
2.3. De lo que tenían y creían acerca de sus dioses o demonios, y de la creación del primer hombre	Dios Citlalatónac y diosa Citlalicue	Pedernal (<i>tecpatl</i>) Multiplicación de dioses	La diosa parió un pedernal de donde nacieron muchos dioses	Creación del ser humano para el servicio a los dioses	Fray Gerónimo de Mendieta, <i>Historia eclesiástica Indiana</i> , Libro 2, Capítulo II, pp. 181-182.
2.4. De lo que estos indios tenían y creían acerca de sus dioses o demonios y de la creación del primer hombre	Mictlantecutli	Señor del "infierno" (inframundo)	Entregó los huesos y la ceniza para crear al ser humano	Niño y niña	Fray Juan de Torquemada, <i>La monarquía Indiana</i> , Volúmen 7, pp. 121-122.
Xólotl: con la capacidad de descender al inframundo a recoger los huesos y la ceniza. Dios encargado de criar y alimentar al niño y a la niña con leche de cardo.					

2.1.3. Xólotl como personaje mítico: atributos, actuación mítica y caracterización

En este apartado se destacan los rasgos distintivos de Xólotl en el campo de la mitología nahua, los cuales se obtuvieron tras analizar su participación en los dos relatos míticos, donde aparece este dios como uno de los protagonistas. El primer relato mítico, narra la creación del Sol y la Luna. El segundo mito, la creación del hombre como servidor y devoto de los dioses.

De esta forma se estudia a Xólotl desde sus hazañas míticas, a través de estos dos relatos, en donde se retoman las categorías de análisis sugeridas por Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, al examinar el caso de Quetzalcóatl (1999: 58). Estos elementos se refirieron a los atributos, la actuación mítica y la caracterización de este dios, para de esa manera localizar los rasgos distintivos y las funciones que tuvo Xólotl en la estructura interna de ambas narraciones.

El análisis, sobre las particularidades mitológicas de Xólotl, se efectuó a partir de elaborar un cuadro comparativo, donde se incluye la información obtenida de los dos relatos míticos junto a sus diferentes versiones (véase *Cuadro 3.*). Así, el contenido del *Cuadro 3.* fue dividido en cinco categorías a considerar: el nombre del mito de donde se recoge la información, los atributos, la actuación, la caracterización de este dios y, por último, el registro de la fuente de donde se toma el texto.

Tales variantes permitieron ordenar y sistematizar los elementos recopilados, que posteriormente fueron útiles para comparar los datos obtenidos de cada relato mítico y sus versiones. De esta forma se pudieron establecer las particularidades que tenía este dios a partir de agrupar en un conjunto los rasgos distintivos con los que se identifica a Xólotl, a través de la participación que tuvo en cada narración. Además de destacar los elementos más constantes de dicha deidad, también se mencionan los datos que fueron diferentes, para encontrar los elementos con los que se asociaba a Xólotl.

El primer relato mítico que se analizó fue el de la creación del Sol y la Luna. En la primera versión de esta narración se localizó por un lado, que este personaje huyó porque no quería ser sacrificado y, por esa razón, se fue transformando en

diferentes entidades con el propósito de escapar a la muerte, aunque al final lo descubren y muere. Por tanto, los atributos con los que se identificó a Xólotl, en el primer relato, fueron los siguientes: el fenómeno de lo doble, a partir de las diferentes transformaciones que se manifestaron en sus coesencias o criaturas, que fueron dos plantas dobles y un animal, vinculados a él por su sustancia divina, las cuales se instalaron sobre la superficie de la tierra. Por otra parte, en las dos últimas versiones, se señala que este dios fue el encargado de sacrificar a todos los dioses para después dar apertura a la conformación del mundo.

En cuanto a la actuación mítica que tuvo Xólotl, se resaltó en la primera versión del mito que este dios tenía la capacidad para duplicarse y transformarse en diversas de sus coesencias. Mientras que en las dos últimas versiones, se menciona que la función que poseía este personaje fue la de sacrificar a todos los dioses, para que de esa forma se pudiera crear tanto el Sol como dar inicio a su movimiento o curso.

La caracterización con la que se identificó a Xólotl, en la primera versión del mito, cuenta que este dios fue el creador de las cosas dobles, como el maíz doble (*xolotl*), y el maguey doble (*mexolotl*). Además de ser también el creador del ajolote (*axolotl*). Por otra parte, en las dos últimas versiones, se menciona que esta divinidad se convirtió en la encargada de sacrificar a todos los dioses, abriéndoles el pecho.

El segundo relato mítico donde se analiza a Xólotl, se localizó en la creación del ser humano como servidor y devoto de los dioses. De manera que entre los atributos de esta divinidad se señalaron, en la primera versión, aun cuando en esta narración no se menciona directamente a Xólotl, el personaje denominado nahual fue considerado como tal, pues de acuerdo a las comparaciones que se llevaron a cabo con otras interpretaciones, esa esencia lo sugiere así. Otro de los atributos y actuaciones que se manifestaron a través de las tres versiones siguientes, es que a este dios se le encargó alimentar a los primeros seres humanos. Y por último, a partir de la primera y de las dos últimas versiones del relato se pudo constatar, que esta deidad tenía como función la de descender al inframundo a recoger los huesos y la ceniza para iniciar el proceso de creación de los primeros hombres, ya sea acompañando a Quetzalcóatl o solo, porque así le fue asignado.

La caracterización de Xólotl en la primera versión, sugiere que esta divinidad asume el papel de nahual, como acompañante y servidor de Quetzalcóatl en su viaje al inframundo. Aunque debe de resaltarse que sólo en las dos últimas versiones del relato se señala a Xólotl como el extractor de los huesos y la ceniza del inframundo. Por otra parte, en las demás versiones se menciona a Xólotl como el encargado de alimentar a los primeros seres humanos. Sin embargo, lo que sí varió en las narraciones míticas, fue el tipo de alimento que se les dio a los hombres, algunas veces era leche de cardo y otras, tortilla mojada.

El papel que jugó Xólotl en el primer relato mítico, en la creación del Sol y la Luna, tiene dos funciones fundamentales. En la primera trama, este personaje se rehusa a morir, por lo que se fue transformando en diferentes cosas. De esta forma se presenta a una deidad que no quería someterse al nuevo orden establecido y, que al poseer la capacidad de transformarse, aprovecha dicho atributo para huir, mientras se transfiguraba para no ser descubierto, aunque al final también es sacrificado. La segunda función de esta divinidad que se localiza en las otras versiones del mito, refiere a Xólotl como el encargado de asesinar a todos los dioses. Por tanto, Xólotl unas veces actúa como víctima y otras se convierte en el victimario.

Las funciones que lleva a cabo Xólotl en el segundo relato mítico, en la creación del ser humano como servidor y devoto de los dioses, se encontró con que en la primera narración aparece como al personaje denominado nahual, quien acompaña y sirve a Quetzalcóatl en su viaje al inframundo. Mientras en las dos últimas versiones se dice específicamente que Xólotl fue el que desciende al inframundo a extraer los huesos y la ceniza del ser humano, para iniciar el proceso de creación humana. La siguiente función que se menciona de dicho dios, fue la de haber alimentado a los primeros hombres ya sea con leche de cardo o tortilla mojada. De tal manera, el segundo relato mítico corrobora de nuevo la contribución de Xólotl a la clausura o cierre de una escena. Estas dos últimas acciones, la de descender al inframundo y alimentar a los primeros seres humanos, relaciona a Xólotl, primero con la capacidad de bajar al mundo de los muertos y después con la habilidad que tiene de extraer los huesos y la ceniza de los hombres al espacio mundano, para dar inicio a su creación. La segunda actuación, la de alimentar a los

primeros hombres, debe mencionarse como la última escena de la narración y también como la primera que da inicio y continuidad a la supervivencia de la especie humana.

Con lo establecido hasta ahora sobre el papel que tuvo Xólotl en el contexto mitológico, a partir del origen del Sol y la Luna y de la creación del ser humano, Xólotl junto con Quetzalcóatl-Ehécatl fueron los responsables de crear el cosmos, que se logró a través del sacrificio y la muerte de todos los dioses. Por otro lado, en el segundo relato mítico se establece que tanto Xólotl como Quetzalcóatl y Ehécatl, cada uno en una versión diferente, fueron los personajes que desempeñaron el papel de bajar al mundo de los muertos a recoger los huesos y la ceniza para dar vida al hombre. Después de la creación de los hombres, el encargado de alimentarlos fue Xólotl. Es importante señalar que este tema volverá a retomarse con mayores elementos de análisis en el capítulo siguiente y, posteriormente, en las conclusiones.

Las funciones que se resaltaron de Xólotl se adscriben al proceso de creación, donde se transitó del tiempo premundano al tiempo mundano. Por lo que, el papel que encarna dicha divinidad, es el de agente liminar en ambos relatos de creación, al encarnar en su actuar un tipo de marca del proceso de cambio a través del tránsito entre el tiempo-espacio, sobrenatural al tiempo-espacio terrenal.

De esta manera, se puede enfatizar que la participación de Xólotl es una marca o representación de un cierre o fin de un ciclo, que da paso al inicio o apertura de algo diferente a lo establecido con anterioridad, que es el orden y el surgimiento del mundo. En pocas palabras, fue este dios quien remató el proceso de cambio. En el primer relato, es el último personaje en morir. Primero, porque se rehusaba a hacerlo, mientras se transformaba para no ser ejecutado, oponiéndose a la consolidación del espacio mundano, en donde la única condición para su establecimiento era que todos los dioses tuvieran que ser sacrificados. El segundo aspecto significativo que se encontró en las dos últimas versiones, utilizadas es cuando esta divinidad se encarga de sacrificar a todos los dioses, para al final de la historia inmolarse así mismo, jugando el papel de nuevo de figura de tránsito o cierre de la narración.

En cuanto al segundo relato utilizado se observa que este dios se localiza tanto en la parte liminar del proceso de creación del ser humano, como en lo que refiere a su función de encargado de alimentar a los primeros hombres, que la última es parte de la narración y la continuidad de la especie humana. Dichas afirmaciones corroboran lo señalado por Eloise Quiñones, quien en 1991 afirmaba que en un nivel más general Xólotl frecuentemente se encuentra conectado en el proceso de tránsito entre una situación o en intermedio de una fase de creación (Quiñones, 1991: 233-234). Por ende, según lo expuesto hasta ahora, es que se puede afirmar que una de las funciones principales que tuvo Xólotl fue la de ser un dios liminar entre una etapa y otra. En el capítulo tres de la investigación se aborda este aspecto con mayor profundidad, cuando se explica el aspecto simbólico que compartieron tanto el perro como Xólotl.

Cuadro 3. Xólotl en los mitos: atributos, actuación mítica y caracterización

Mitos	Atributos	Actuación	Caracterización	Fuente
<p>1.1.-Mito: de la Luna</p>	<p>Dios de lo doble</p> <p>Transformador de sus coesencias</p>	<p>Hacerse doble (Geminación o duplicar)</p> <p>Transformación de sus coesencias</p>	<p>Creador de las cosas dobles:</p> <p>Xólotl (maíz doble), mexólotl (maguey doble), y de transformase en ellas</p> <p>Nahualizarse en sus coesencias</p> <p>Creador de Axólotl (ajolote)</p>	<p>fray Bernardino de Sahagún</p> <p><i>Códice Florentino</i>, Lib. 7, pp. 228-233.</p> <p>fray Bernardino de Sahagún, <i>Historia General</i>, Tomo, 2, Lib. 7, pp. 479-483.</p>
<p>1.2.-Mito: Creación del Sol</p> <p>1.3.-Mito: De cómo fue criado el sol, y de la muerte de los dioses según mentirosamente estos indios lo creían</p>	<p>Dios encargado del sacrificio de todos los dioses</p>	<p>Sacrifica a todos los dioses para dar surgimiento al sol y a su movimiento</p>	<p>Encargado de sacrificar a todos los dioses abriéndolos por el pecho</p> <p>Personaje marcador del cambio y la consolidación del orden</p>	<p>fray Gerónimo de Mendieta, <i>Historia eclesiástica indiana</i>, pp. 183-184.</p> <p>fray Juan de Torquemada, <i>La monarquía indiana</i>, vol. 7, pp. 121-122.</p>
<p>2.1.- Mito: Creación y mantenimiento del hombre actual</p>	<p>Nahual/ Xólotl</p>		<p>Nahual (acompañante y servidor de Quetzalcóatl)</p>	<p><i>Leyenda de los Soles</i>, pp. 177-181.</p>
<p>2.2.- Mito: De la segunda creación del mundo y del hombre, de la tierra, y del vino</p>	<p>Dios que alimenta a los primeros hombres</p>	<p>Alimenta a los primeros hombres</p>	<p>Alimenta a los primeros hombres con tortilla mojada y no con leche</p>	<p>Histoire du mechique, Cap. VII. pp 147-14.</p>
<p>2.3.-Mito: Creación del ser humano</p> <p>2.4.- Mito: De lo que estos indios tenían y creían acerca de sus dioses o demonios y de la creación del primer hombre</p>	<p>Dios con la capacidad de descender al inframundo</p> <p>Dios que cría y alimenta a los primeros hombres</p>	<p>Desciende al inframundo para extraer los huesos y la ceniza.</p> <p>Cría y alimenta con leche de cardo a un niño y a una niña</p>	<p>Extractor de los huesos y la ceniza</p> <p>Alimentador y criador de los primeros hombres</p>	<p>fray Gerónimo de Mendieta, <i>Historia eclesiástica indiana</i>, pp. 181-182.</p> <p>fray Juan de Torquemada, <i>La monarquía indiana</i>, Vol. 3, Cp. XLII, pp. 120-121.</p>

2.2. Documentos adicionales

El segundo núcleo que se estudia refiere al mito-creencia, el cual se encuentra en concepciones causales y taxonómicas, con expresiones heterogéneas y dispersas, por lo que estos datos se recopilaron a partir de la consulta de documentos adicionales, de diversa naturaleza, en donde aparece mencionado Xólotl. Ese tipo de información permite complementar los datos obtenidos sobre ese dios en el ámbito mitológico. Los testimonios recogidos en ambos núcleos posibilitaron correlacionar los elementos afines y ayudaron a identificar las diferencias con que es concebido o conceptualizado. La finalidad era establecer comparaciones, y el propósito destacar los rasgos distintivos de Xólotl, para resaltar sus propiedades específicas.

En este segundo bloque se localizan textos como: el registro de un rito agrícola en la obra de Pedro Ponce de León, las glosas de una lámina del *Códice Telleriano-Remensis* y del *Códice Magliabecchiano*, un lugar llamado Xoloc, la incorporación de la raíz náhuatl xolo y su análisis etimológico, un conjuro para echar sueño que se localizó en la obra de Hernando Ruíz de Alarcón y, por último, un canto que se encuentra en los veinte himnos sacros que recopiló Sahagún, gracias a informantes nativos. La recopilación de estos documentos, donde aparece mencionado Xólotl, sirvieron para obtener un corpus mayor de información, que permite cotejar los elementos ya obtenidos de los mitos y compararlos con los datos que arrojan las nuevas fuentes, así como ahondar en los rasgos constantes y característicos de esta divinidad en el contexto de la tradición nahua.

Para conocer la singularidad de Xólotl se elaboró un cuadro comparativo, utilizando las categorías empleadas en el ámbito de la mitología, en donde se destacan los atributos, la actuación y la caracterización de esta deidad en cada documento señalando con anterioridad. Además de estas tres categorías de análisis, también se incorporaron otras dos. La primera refiere al nombre del documento o al tema que se aborda y, la segunda, el nombre de la fuente del texto o el aspecto al que se refiere (véase cuadro 5).

Antes de comenzar a exponer los resultados de las correlaciones de los datos extraídos del cuadro comparativo que se realizó y donde ordenamos la información recopilada, se propone seguir dos pasos para explorar y concluir de una

mejor manera lo expuesto en el *Cuadro 5*. El primer paso, se refiere a la transcripción del texto completo de cada documento aludido, para de esa forma considerar el contexto donde apareció Xólotl. Después, se describen las propiedades del personaje a partir de emplear una búsqueda de las tres categorías que con anterioridad se utilizaron en cada uno de los textos o apartados donde se encontró representado el dios.

Cuadro 5. Xólotl en los documentos adicionales: atributos, actuación mítica y caracterización

Fuente escrita	Atributos	Actuación	Caracterización	Fuente
1.- Rito agrícola: Los labradores	Dios del maíz doble y la bifurcación de caminos	Se manifiesta en maíz doble y en caminos bifurcados	Maíz doble o triple Bifurcación de caminos	fray Pedro Ponce de León, 1982 <i>Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad</i> , pp. 7-9.
2.- Glosa: Códice Telleriano-Remensis	Señor de los mellizos, de las cosas dobles y monstruosas	Se manifiesta en cosas dobles	Mellizos Cosas dobles	<i>Códice Telleriano-Remensis</i> lám. 19 verso.
3.- Glosa: Códice Magliabecchiano	Dios hermano de Quetzalcóatl	Hermano de Quetzalcóatl	Hermano de Quetzalcóatl Pan de maíz	<i>Códice Magliabecchiano</i> , lám. 60 verso.
4.- Lugar: Xoloc	Dios de la bifurcación De caminos	Se manifiesta en los caminos bifurcados	Caminos bifurcados	Francisco Javier Clavijero, 1985, <i>Historia Antigua de México</i> ; Manuel Orozco y Berra, 1978; Luis Gonzáles Aparicio, 1980.
5.- Etimología: de la raíz xolo	Dios que tiene como función servir o acompañar	Auxilia, sirve o acompaña	Nahual: (cobertura) alma compañera	Alonso de Molina, 2013 Gran Diccionario Nahuatl, 2012.
6.- Conjuro: para echar el sueño	Dios relacionado con los hechiceros: <i>temacpalitotique</i> Dios con la capacidad de descender al noveno lugar de los muertos	Inflige el sueño involuntario Descender al noveno lugar de los muertos	<i>Temacpalitotique</i> Viaja al noveno lugar de los muertos	Hernando Ruiz de Alarcón, 1892 <i>Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas</i> , Cap. II, pp. 153-154.
7.- Un canto: que se ejecutaba cada ocho en la época de comer tamales de agua	Dios asociado al juego de pelota	Juega en el mágico campo de pelota	Jugador de pelota Viene del país de la esmeralda	fray Bernardino de Sahagún, "Veinte himnos sacros de los nahuas", en Angel Ma. Garibay K., 1995: 7.

2.2.1. Rito agrícola “Los labradores”, por Pedro Ponce de León

Al tiempo y quando an de barbechar sus tierras primero hazen su oración a la tierra diciéndole que es su madre y que la quieren abrir y ponerle el arado, o con a las espaldas a este punto piden favor a quetzalcoatl para que les de esfuerzo para poder labrar la tierra.

Hechos los barbechos y llegado el tiempo en que se an de sembrar ban a los barbechos y alli primero inbocan a siertos espíritus que llaman tlaloques y tlamacasques. suplicandoles tengan cuidado de la sementera guardandola de los animalejos como tejones ardillas y ratas para que no les hagan daño luego la siembran.

A los siete u ocho días que ya el mais a salido lleuan a la sementera una candela de sera y copal en onor de aquestos espíritus y ençienden y quema el copal en medio de la sementera y vuelven a pedirles les libren sus sementeras de los dhos animalejos.

Entando ya el maíz para el primer desyerbo vuelven a lleuar vna candela en el medio de la sementera luego aderezan el aue sacrificada, con tamales la lleban adonde esta la candela en el medio y alla la ofrecen a la Diosa Chicomecoatl, Diosa de los panes que dizen auita en la Sierra de Tlaxcala y le hazen su oración y petición, y abiendo estado allí un rato la ofrenda la quitan y la comen con lo demas, y luego queman copal.

Antes de empesar el desyeruo ynuocan a quetzalcoatl pidiendole su favor y esfuerzo con siertas palabras que vsan a este tiempo hecho el deyerbo.

Los que son curiosos entre los naturales no permiten se quite al maíz hoja ninguna hasta que los xilotes apuntan a salir y auiendo ya salido toma de las hojas del maya y primeros xilotes con las primeras flores y primer Miahuatln y las primeras cosas que la tierra da en aquel tiempo y las lleban a ofrecer delante de las troges con un abe tamales copal y vna candela de sera y pulque para derramar la parte que baste delante de las troges.

A los primeros elotes que las sementeras dan hazen otro ofertorio a lo que ellos dizen tlaxquitzli que teniendo aparejadas las cosas necesarias para este sacrificio que son vne papel que dizen taxamatl y vnas como camisillas de manta que que (sic.) llaman xicoli copal pulque vna candela de çera y una gallina para sacrificar.

Toman los primeros elotes y vanse a los serrillos adonde tienen sus cuezillos que llaman tetetli que son como altares es mandato que a estos serrillos no uayan los niños porque no descubran lo que se haze y llegados alla haçen fuego al pie del cuesillo o en medio en onrra del Dios Xiuhteuctli y el mas savio toma en un tiesto deste fuego y echale copal y ynciencia todo el lugar del sacrificio, y luego ençiende la candela de sera y la pone en medio del cuesillo y hecho esto toma la ofrenda que es el uli copal pulque y las camisillas y xicaras papel y los ofrese ante el cuesillo y fuego.

Acabado esto ponen los elotes con el pulque algunos se sangran de las orejas y ruçian los elotes y lugar con la sangre.

Luego toma la gallina que se llevo para el sacrificio y la deguellan ante el fuego y cuesillo mandan aderesar esta aue y con tamales la ofresen ante el fuego y cu y las camisillas las uisten algunas piedras que alli ponen lo qual acabado comen los elotes y lo demás ofrezido bebiendose el pulque y desta manera pagan las primicias de los nuevos fructos.

Ya que el mayz esta para coger en la sementera donde ay caña que lleua dos o tres mazorcas que llaman xolotl luego el dueño da auiso al que es maestro de las serimonias que suele ser vn viejo y le dize como avido buen temporal en su sementera. Viene el maestro y vista la caña con las dos o tres masorcas mada se hagan dos generos de tamales para otro dia tamales blancos y tequixquitamales y benido ba a la sementera y arranca aquella caña de dos mazorcas y èl y el dueño de la sementera toman los tamales hechos y la caña y se uan fuera del poblado algun lugar donde se dividan dos caminos vno para vna parte y otro para otra y alli el maestro ofrese los dos generos de tamales y la caña con las dos masorcas puestas las puntas de las masorcas hazia la sierra de tlaxcala al oriente que es donde auita la Diosa chicomecoatl diosa de los panes haziendo un razonamiento y enviando enuajada con las masorcas diziendo yn tixolotl ximohuicatiuh maxicmonahuatiliti in istacçihuatl ca in mochihua motequipanoa in quimonequiltia y estos tamales ofrecidos no los puede tomar si no fuere algun pobre que pase y quando no pasa los vuelven y dan alguno de los pobres del puesto dizen que es el algorja del Xolotl que ua con la enuajada por mensajero. (7)

Al tiempo del coger la sementera primero hazen inuocacion a la Diosa Chicomecoatl y dizen chicomemecoatle caonihualla yn titequetzal yn titeçencozqui ca onic vatquic in noteocuitlachiquih in noteocuitlamacpal.

Cogiendo el mayz ya que lo an de echar en la tierra lo saludan y dizen tlaxihualauh tlaltechтли micán mopan nocontema in chicomecoatl amo çe tocon elegís. [sic.] (1892: 7-9)

El primer documento que se transcribe trata de un rito agrícola que realizaron los labradores nahuas en sus sementeras, desde que se sembraba el maíz hasta su cosecha. Los dioses a los que se les pidió ayuda en él, era Quetzalcóatl, para que les diera energía para labrar la tierra, a los *tlaloques* y *tlamacasque*, para que cuidaran la siembra de los animalejos y que estos no hicieran daño. Después se ofrecía una oración y petición a la diosa Chicomecoatl, diosa de los panes. Al comenzar con el desyerbo se volvía a pedir auxilio a Quetzalcóatl. Cuando ya estaban floreciendo los primeros elotes, se llevaban a los cerros, a los altares que llaman *tetetli*, y allí se hacía fuego en honor al dios Xiuhtecutli. Las ofrendas que se organizaban para estos dioses en dicho rito agrícola eran: oraciones, candelas de cera, copal, sangre de una gallina sacrificada y tamales.

Cuando el maíz se encontraba listo para recogerse y en una siembra había una caña que llevaba dos o tres mazorcas, se le llamaba *xolotl*, el dueño del cultivo daba aviso al maestro de las ceremonias, que solía ser un anciano, y le decían que había habido buen temporal en su sementera. Cuando el maestro la veía, mandaba a que se hicieran dos clases de tamales para el otro día, unos tamales blancos y los otros de *tequixquitamales*. El maestro de ceremonias regresaba a arrancar aquella caña de dos mazorcas. Él y el dueño de la siembra tomaban los tamales hechos y la caña, se iban fuera del pueblo a algún lugar donde se dividían dos caminos, uno iba para una parte y el otro hacia la otra. Allí el maestro ofrecía los dos géneros de tamales y la caña con las dos mazorcas puestas, las puntas hacia la sierra de Tlaxcala, al Oriente, en donde se decía que habitaba la diosa Chicomecoatl, deidad de los panes, para después decir esta oración: “In ti Xólotl xi mohuicatiuh ma xic monahuatiliti in Iztac Cihuatl ca in mochihua motequipanoa in quimonequiltia”. [sic.]

Que se traduce así: “Tú, Xólotl, vas a llevarte bien, que nos unes con la mujer blanca, si en verdad se hace, se trabaja a él, se le hace querer”.¹⁹

Lo que se puede explicar de lo expuesto en el relato sobre el rito agrícola y la oración donde aparece mencionado Xólotl, el atributo que se le adjudica es al ser Xólotl considerado como el dios del maíz doble y de los caminos bifurcados. Estos dos datos confirman el vínculo del dios con los aspectos relativos a la duplicidad o a lo doble. Por otro lado, en referencia a la actuación realizada por dicha divinidad, se encuentra que esta figura tendía a transformarse en maíz doble y a manifestarse en el símbolo de los caminos bifurcados. En cuanto a la caracterización que se le resalta nuevamente como maíz doble y se le vincula con los caminos divididos, porque fue ahí en donde se colocaba la ofrenda y el maíz especial, para luego ofrecer una oración de agradecimiento.

2.2.1. Códice Telleriano Remensis



Figura 4. Códice Telleriano-Remensis, lámina 19

¹⁹ Traducción elaborada por el Dr. Xavier Noguez Rámirez, como apoyo a mi investigación.

El segundo documento que se analiza se encuentra en la lámina 19 del *Códice Telleriano-Remensis*, en un texto en caracteres latinos en español, que se presenta en la *Figura 4*. Los comentarios que se incluyeron en esta lámina son importantes, porque constituyen una valiosa información sobre Xólotl, como divinidad de la decimosexta trecena del *tonalamatl*. Para llevar a cabo dicho examen, se tomaron como base las explicaciones que elaboró Eloise Quiñones Keber (1995).

De acuerdo con lo señalado por Quiñones, una de las particularidades del códice es el reconocimiento de tres manos en los comentarios escritos, que se encargaron de explicar cada sección del códice. Por consiguiente, se tomó en cuenta la participación de estos tres individuos, cada uno con un conocimiento diferente sobre la lámina comentada. La primera mano señaló a Xólotl como dios de los mellizos/gemelos y todas las cosas que nacían juntas. La segunda mano anotó que quien nacía el día 5 Flor, sería cantante y apostador, reflejando la asociación entre este día y Macuilxochitl, dios de los juegos y las diversiones. También se escribe que el que nacía el día 7 Viento, sería rico y consejero. Por último, la tercera mano del texto, significa que este dios sobrevivió al diluvio y hace referencia a los mellizos, que son una monstruosidad natural. Además, señaló que quien nacía durante este periodo de trecena era un desorientador. A veces los comentarios del *Códice Vaticano 3738* complementaron las glosas del *Códice Telleriano-Remensis*, así pues se cuenta con que en el folio 32 verso de dicho códice, donde se augura que el que nace en un día de la trecena, sería espía y un sinvergüenza (Quiñones, 1995: 184).

Lo expuesto hasta aquí, fue útil para destacar las características de Xólotl a partir de todos esos datos, ahondar en sus atributos, la actuación y caracterización de esta deidad. De tal modo que, en la investigación realizada, se localizó que entre los atributos de este dios se encuentran los de ser señor de los mellizos, de las cosas que nacen juntas y que fueron clasificadas como monstruosas. La actuación que llevó a cabo este personaje se manifiesta en cosas dobles, mientras que su caracterización estuvo relacionada con los mellizos y las cosas dobles.

Los mellizos o gemelos, *cóatl*, *cuates*

Uno de los elementos con los que se asocia a Xólotl fue con el aspecto de lo doble, que era considerado un fenómeno fuera de lo común. Los que nacían juntos o que se duplicaban, como *xolotl* y *mexolotl*, fueron un ejemplo de dicho proceso natural considerado como “monstruoso” o anormal, el caso de los mellizos y gemelos. Estos nacimientos adquirirían atributos y cualidades sobrenaturales, por tener capacidades poco comunes (López Austin, 1966: 102). Además de ser identificados como los elegidos de Xólotl, por guardar una estrecha relación con el dios, como se observa y explica a continuación. Estos seres dobles, en la tradición nahua, fueron denominados como *coatl*, serpiente, de ahí su derivación *cuate*, que hasta la fecha se utiliza para llamar a los mellizos de manera coloquial (Molina, 2013: 23r). De ahí que el nombre de Quetzalcóatl ha sido traducido por “gemelo quetzal” o “gemelo precioso” (Benavente o Motolinía, 1971: 152; citado en Olivier, 2010: 145). Elemento que relaciona a Quetzalcóatl con el tema de la gemelidad o lo doble y que lo liga con Xólotl, como su contraparte, el gemelo o doble (*nahualli*) de dicho dios (Miller y Taube, 1997: 190 Olivier, 2010: 148). Otro dato que se correlaciona con la información descrita entre las serpientes, *coatl*, y los gemelos se conoció en Tlaxcala, a finales del siglo XIX, el viajero Frederick Starr mencionó que los nahuas de esa región llamaban *coatl* a los gemelos, a quienes se les atribuía el poder de curar las picaduras de serpientes y de otros animales ponzoñosos (1900: 22; citado en Olivier, 2010: 145).

En el transcurso de la investigación son varios los datos que se recopilaron sobre algunas particularidades que tenían los mellizos o gemelos, en obras del siglo XVI, como las de fray Bernardino de Sahagún (2006) y Gerónimo de Mendieta (2002). Ellos registraron el tema de los agüeros que tuvieron los nahuas sobre estos seres dobles. Los informantes de Sahagún recopilaron tres aspectos que dichos individuos tenían de mal agüero por las cualidades que se les adjudicaron, el primer elemento refiere al temazcal, que era un tipo de baño caliente que tenían por costumbre practicar, se dice que cuando los *cuates* asistían a un temazcal, éstos disipaban el calor y enfriaban el baño. Sin embargo, el daño que los gemelos producían se remediaba con que uno de ellos se echase o rociara agua cuatro veces sobre el cuerpo, para que no se perdiera el calor. El segundo aspecto se

encontra cuando se narra que se teñía el pelo del conejo, se decía que si uno de los mellizos pasaban por donde se encontraba tiñendo el pelo del conejo, hechizaban el proceso, soplan el color y la pintura no se distribuía. Principalmente si el color que se estuviera utilizando era el rojo. El tercer punto que se menciona sobre ellos es, que si los cuates entraban a un lugar donde se estaban cocinando los tamales, estos no se cocían bien porque también los dañaban. Para evitar que eso sucediera, se recomendaba que cuando entrará un cuate al lugar donde se hacían los tamales éste debía atizar la olla, si se cocían los tamales frente a él, él debía de poner uno de los tamales en la olla, así no perjudicaría su coción (2006: 93-95).

Mendieta registró el mal agüero, cuando narra que una mujer paría dos criaturas y se decía que había de morir el padre o la madre. El remedio para que eso no sucediera eso consistía en matar a alguno de los mellizos, a los que llamaban *cocoua*, *coatl*, que quiere decir serpiente o culebra. Esta denominación se debía a que la primera mujer que llegó a parir dos, se llamaba Cóatl (2002: 225-226). Por otra parte, se creía que la diosa Cihuacóatl, “serpiente mujer” o “gemela mujer”, -aspecto con que se conoce a la diosa de la Tierra-, siempre paría gemelos o crías de dos en dos (Torquemada, 1976: III, 98). Dicha asociación se vincula con la composición del gobierno mexicana, en donde el *tlatoani* estaba acompañado por un personaje que fue denominado en náhuatl, *cihuacóatl*, quien representaba la contraparte y complementación del gobernante (Acosta Saignes, 1946: 171-186; Klein, 1988; citados en Olivier, 2010: 152).

A través de los tres aspectos que se expusieron de la obra de Sahagún, se puede interpretar que los mellizos o cuates hechizaban dichos objetos donde se concentraba el calor, porque eran individuos ávidos de él y por eso lo absorbían o lo disipaban. De tal manera, se deduce que la naturaleza de los que nacían juntos solía ser más dirigida al ámbito de lo frío o seres considerados con un calor menor, porque éstos lo absorbían. Otros documentos que corroboran que los gemelos son de naturaleza fría se encontraron, primero en el siglo XVI, en donde se percibía a los gemelos y a sus padres, portadores de *tlazolmiquiztli* o “enfermedades de basura por ser de naturaleza sobrada” (*Códice Carolino*, 1966: 46). De acuerdo con López Austin, el embarazo doble debió de haberse considerado como una necesaria partición del *tonalli* entre los hermanos, al quedar dividida hacía ávidos de calor no

sólo para los gemelos, sino también a los miembros de su familia (López Austin, 1980: 287). Por otra parte, y desde lo descrito por Mendieta, si los padres no se deshacían de uno de los mellizos, tenían predicho que uno de ellos podía morir. Ambos textos resaltaron algunos atributos y cualidades sobrenaturales que los mellizos o cuates adquirían, por haber tenido capacidades fuera de lo común, al ser considerados ávidos de calor y por embrujar objetos que concentraban dicho elemento.

De acuerdo con Fagetti, Olivier y Nájera entre las marcas con capacidades sobrenaturales que los mellizos poseían, se mencionan las aptitudes para volverse chamanes, curanderos (Fagetti, 2003: 40; citado en Olivier, 2010: 164) o brujos peligrosos (Nájera Coronado, 2000: 94-95; citado en Olivier, 2010: 164), los poderes para provocar enfermedades, así como las capacidades para curarlas. Devereux y Olivier hablan de la ávidez por las cosas calientes, a causa de su falta de *tonalli*, como ya se describió párrafos arriba (Redfield y Villa Rojas, 1934: 183; Devereux, 1941: 579; citados en Olivier, 2010: 164).

Otros elementos que se correlacionan con lo dicho hasta ahora sobre los mellizos o los seres que nacían juntos, se localizaron en diversas fuentes andinas, las cuales, de acuerdo con el trabajo que realizó Silvia Limón (2017) sobre dicha zona, es posible vincular por los aspectos que se establecieron sobre los mellizos. Según esta autora, los mellizos o los gemelos en los Andes centrales tuvieron una estrecha relación con el dios del rayo, porque éstos fueron considerados hijos de él. De esta forma, se evitaba que estos fueran bautizados en el catolicismo, para que no perdieran las capacidades especiales que el dios del rayo les había conferido. Además, algunos de los gemelos fueron sacrificados en honor al dios. Cuando estos infantes morían eran depositados, al igual que los nonatos, en unas ollas debajo de las casas, o los colocaban junto a los santuarios del dios para reverenciarlos, pues adquirían la connotación de oráculos. Los mellizos a su vez fueron denominados con otro de los nombres del dios del rayo, *Curi*, lo que denotaba afinidad con él. Mientras que en la época colonial fueron llamados Santiago, por que dicho apóstol era identificado con el rayo (Limón, 2017: 125-126).

Por otra parte, en los Andes se consideró que cuando una mujer daba a luz mellizos; ella, su marido y parientes debían cumplir con un ayuno de sal y ají, así

como abstenerse de relaciones sexuales por diferentes periodos de tiempo, estas restricciones constituían prácticas de purificación que debían ser cumplidas como una “penitencia”, porque era considerado un pecado traer al mundo a dos individuos a la vez. Además, se menciona que al parir mellizos lo tenían por cosa sacrílega y abominable, porque dicen que uno de ellos era hijo del rayo. En otras ocasiones este acontecimiento era recibido con gran devoción y alegría, pues hacían grandes bailes y cantares a la mujer por su fecundidad, a la que llamaban *guaca* junto a sus dos hijos. Esto se debía a la relación que tenían con la sacralidad, pues dichos seres fueron identificados con carga sagrada, por estar en contacto con la deidad. De esta manera, los “hijos del rayo”, aquellos que nacían dos de un vientre como los mellizos o también las mazorcas de maíz, el ají y las papas que se daban dobles, fueron apreciados como contenedores de la fuerza vital de esas especies y símbolo de fertilidad, por eso las veneraban, para que los campos fueran fructíferos (Limón, 2017: 127-129).

A partir de los datos expuestos sobre los mellizos en los Andes centrales es posible destacar elementos que se identifican como semejantes al pensamiento nahua. Entre ellos se coincide que los seres que nacían juntos eran vinculados a una deidad, que tenía nexos con la duplicidad como manifestación de fertilidad, eran asociados también al ámbito más frío del cosmos, su relación con los elegidos o coesencias de dicho ser divino. Se les vinculaba con la sacralidad y el campo sobrenatural.

2.2.3. El Códice Magliabechiano

Este demonio era uno de los dioses que los indios tenían. Su nombre era Quetzalcóatl que quiere decir “Pluma de culebra”. Éste tenían por dios del aire. Éste pintaban la cara de la naiz abajo fr madera como una trompa por donde soplaban al aire, que ellos decían que era del dios. Y encima de la cabeza le ponían una coraza [coraza] de cuero de tigre, y de ella salía por penacho un hueso del cual colgaba mucha pluma de patos de la tierra, que ellos llamaban xumutl, y en fin estaba del pico atado un pájaro que se llama vicicili [uitzilin, “colibrí”]. Cuando se celebraba la fiesta, los indios ofrecían a

este ídolo ayutli ["calabazas"], que son unos melones de la tierra. Éste dicen que fue hijo de otro dios que llaman Mictlantecutli, que es señor del lugar de los muertos, y es [hermano] de otro ídolo que llaman Xulutl que quiere decir un modo de pan que ellos tienen hecho de bledos y maíz. [sic.] (Códice Magliabecchiano, 60v; en Anders, Jansen y García, 1996: 196)

Al revisar la transcripción paleográfica de Juan José Batalla (2007), este menciona que Mictlantecutli, señor de los muertos, y Xulutl fueron hijos de Quetzalcóatl. De esa forma, se puede decir que el tercer documento que se estudió se encuentra en el *Códice Magliabecchiano*, en la lámina 60 verso, donde se menciona que Quetzalcóatl fue hermano o hijo de un dios llamado Xulutl, que quiere decir un modo de pan hecho de bledos y maíz. Por tanto, se estableció que uno de los atributos y actuación de Xólotl fue el de ser considerado hermano o hijo de Quetzalcóatl. La caracterización que se le hizo a dicha deidad fue estar asociada no sólo con ser hermano de Quetzalcóatl, sino también tener un nexo con un tipo de pan hecho de bledos y maíz.

2.2.4. Lugar: Xoloc

El cuarto punto que establecimos proviene de los lugares que se llamaron Xoloc, a través de los topónimos y su simbología. Esos lugares se encuentran referidos en varios documentos. El primer lugar al que se hace alusión es la entrada sur de Tenochtitlán. De los documentos donde se encuentra descrita esta información se puede mencionar primero la obra de fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, en donde se menciona que Moctezuma y sus principales nobles recibieron a los españoles en un lugar llamado Xoloco, que denominaron ellos Huitzillan (2002: 833).

El segundo documento, ubica que ese lugar se localiza en la obra de Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México* (1985), donde se encuentra un mapa de Tenochtitlan, en el que se ubica un espacio llamado Joloc (Xoloc), que tiene una bifurcación de camino (véase *Figura 4.*). Además, este autor hizo una descripción del lugar, en el ángulo que formaban los dos caminos y, que sólo distaba media lengua de la capital, había un buen baluarte, con dos torrecillas,

circundado por un muro de diez pies de alto, con parapeto y almenas, dos salidas y un puente levadizo (1985: 60). Este dato resaltó que en dicha zona existió una fortificación para entrar a Tenochtitlan.



Figura 5. Mapa de Tenochtitlan de Francisco Javier Clavijero (1985)

La otra imagen, en donde se observa mejor el rasgo antes descrito sobre la bifurcación del camino, se localiza en la ampliación del mapa de Clavijero, que elaboró Luis Gonzáles Aparicio en su obra *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan* (1980). El símbolo de la bifurcación del camino que se llamó Xoloc, el lado este va para Coyoacán y el lado oeste se dirige a Iztapalapa (Figura 5).

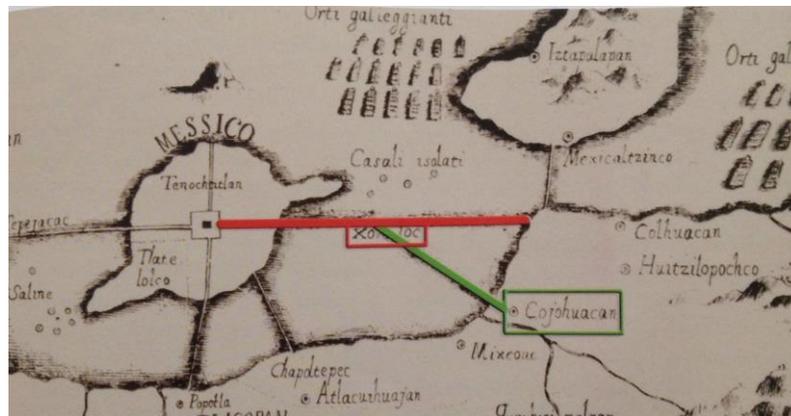


Figura 6. Ampliación del mapa de Clavijero por Luis Gonzáles Aparicio (1980)

El último documento que hace referencia a ese lugar, se encuentra en la obra de Manuel Orozco y Berra, en *Historia antigua y de la conquista de México* (1978), en el “Croquis de México Tenochtitlan”, donde también como se ha señalado se detectó esa bifurcación de caminos, uno que va para la calzada de Coyoacán y el otro, que se dirige a la calzada de Ixtapalapan (Figura 6).

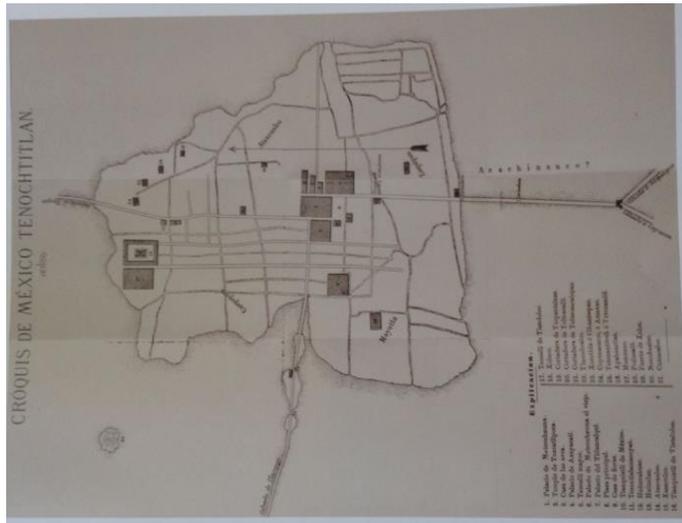


Figura 7. Croquis de México Tenochtitlan por Manuel Orozco y Berra (1978)

El segundo lugar que se menciona con el topónimo Xoloc, se registra en el texto de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, en *Obras históricas*, donde se menciona el recorrido realizado por el personaje histórico de Xólotl al salir de Tula, paso por Mizquiyahuala, luego a Tucpan y de ahí a un lugar de muchas cuevas, junto a Xaltocan, en donde se ubico por algún tiempo y puso su nombre. Luego Xólotl y su hijo, el príncipe Nopaltzin, dejaron el lugar llamado Xoloc para trasladarse a edificar una nueva ciudad en Tenayuca (1985: 293, 295).

Lo descrito con anterioridad también se puede corroborar con los comentarios que realizó Charles E. Dibble (1980), sobre la plancha I y II del *Códice Xólotl*. En estas imágenes se observó lo descrito o narrado por Alva Ixtlilxóchitl, con respecto a la migración que establecieron un grupo de chichimecas. En la primera plancha se observa al personaje histórico Xólotl, quien aparece de pie sobre un cerro y bajo sus pies se encuentra el glifo de su nombre, para indicar que el pueblo era llamado como él. Dibble lo denominó Xoloque, para no confundir el lugar con el

caudillo chichimeca. A su vez, debajo de los pies de la figura de Xólotl, se encuentra el año en que poblaron dicho lugar, “5. *Tecpatl*”.

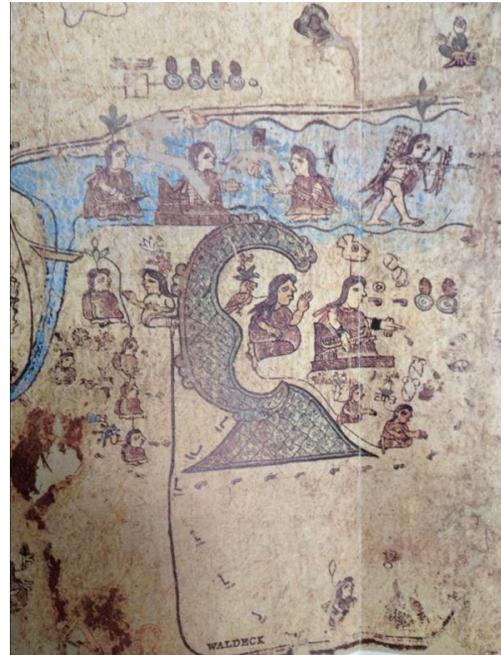


Figura 8. Xólotl y Xoloque, plancha I y II del *Códice Xólotl* (1980)

La segunda plancha, descrita en la *Figura 8.*, aborda principalmente las genealogías entre casamientos chichimeca-toltecas. No obstante, el interés de dicha imagen se localiza en la parte central de la misma, en donde aparece otra vez este personaje chichimeca Xólotl, quien se encuentra al final de su recorrido migratorio en Tenayuca, representado ahora sobre su *icpalli* y detrás de él está arrodillada su esposa, Tomiyauh, mientras que debajo de Xólotl se hallan sus dos hijas, Cihuaxochitl y Cuetlaxochitl (Dibble, 1980: 31, 33).

El tercer lugar a que hace referencia este topónimo Xoloc está registrado en la obra de Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, ahí se menciona que la frontera entre los mexicas y los tepanecas se dividió “en el lado occidental del territorio Acolhua, se extendía cerca de Cuitlahuac, a través del agua, a Tequicistlan y Texcoco, después hacia el norte a Xoloc y al nordeste, fuera del Valle, a Totepec” (2000: 27). El siguiente dato refiere a las cabeceras o estancias de Tlatelolco, que en el siglo XVI incluía Santa Ana Zacatlán, San Bartolomé

Cuauhtlalpa (Tlalpan) y San Lucas Xoloc al norte (2000: 50). Lo interesante de esta información es que ambos lugares fueron mencionados al Norte.

De lo expuesto hasta ahora, se puede destacar que existieron tres territorios diferentes que llevan por nombre Xoloc. El primero, se encuentra en una de las entradas de Tenochtitlan, la de la parte sur, que tenía un lugar llamado Xoloc, en donde había una bifurcación de caminos. El segundo, se mencionó en la migración del personaje histórico que se instaló por un tiempo cerca de un lugar donde había muchas cuevas, junto a Xaltocan, donde se denominó a ese lugar con su nombre, Xoloc, para irse después a edificar una nueva ciudad en Tenayuca. El tercer espacio ha sido identificado con una ubicación hacia el Norte, el primero fue Xoloc y el segundo fue denominado San Lucas Xoloc.

De los tres lugares descritos, sólo se pudo establecer una relación más directa entre el dios Xólotl y el primer lugar, ubicado en la entrada sur de Tenochtitlan. El cual tenía que ver con uno de los atributos de este dios, que coincide con su capacidad de bifurcación de caminos, ya que esta divinidad y por tanto podía actuar y manifestarse en ellos. Este elemento se corroboró con otro dato ya antes mencionado en este texto y que es preciso recalcar: “Los labradores”, registrado por Pedro Ponce de León sobre la cuestión de la caña doble, *xólotl*, y la característica del espacio donde se tenía que llevar la ofrenda, la cual era el lugar donde se dividían los dos caminos en sentidos opuestos. En ese lugar tan especial se ofrecía una oración, en la que se mencionaba a Xólotl.

6. Etimología de la raíz nahua: *xolo*

Para abordar otro de los aspectos de Xólotl, fue necesario considerar el estudio del término nahua *xolo*, cuyo significado lingüístico ayuda a comprender mejor las denominaciones y cualidades del dios que porta dicha raíz. De esta manera, se consultaron y compararon los diferentes vocabularios de lengua nahua. Así la primera obra que se revisó fue la de Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana/mexicana* (2013), documento del siglo XVI. Luego se consultó el *Diccionario de lengua nahuatl o mexicana* de Rémi Siméon (1977), diccionario moderno que se elaboró a principios del siglo XIX. Después se inspeccionó la raíz etimológica en un compendio de vocabularios y diccionarios, que se denominaron el

Gran diccionario náhuatl, elaborado por la UNAM (2012), en donde se reunieron una diversidad de vocabularios y denominaciones de esta lengua.

De esa forma fue que se encontró que en Molina (2013: 160v) *xolo* significa “paje, moço, criado o efclauo”, mientras que con Siméon (1977: 778) es “paje, sirviente, doméstico, esclavo”. En la consulta del *Gran diccionario náhuatl* (2012), durante la búsqueda del término *xolotl*, se obtuvo que esta palabra contaba con diferentes derivaciones, las cuales se agruparon en cuatro categorías de análisis.

La primera de ellas, es la forma más simple de la raíz *xolo*, la cual, fue registrada con el significado: criado que sirve o acompañante. La segunda categoría hace alusión a la composición de *xoloch*, el cual tiene por significado arrugar o plegar. La tercera derivación fue *xolopi*, que se define como tonto, loco o necio. La cuarta y última categoría, es donde se recopilaron otras derivaciones que por su naturaleza no se pudieron ordenar en una sola clasificación.

De esta serie de derivaciones, es importante señalar que la que fue objeto de interés en este trabajo, es la raíz *xolo*, como se ha analizado con Molina, Siméon y el GDN. Por tanto, en esta tesis se maneja la definición de *xolo* como la noción de criado que sirve o acompaña. De acuerdo con la *Crónica mexicana*, de Hernando de Alvarado de Tezozomoc (1944: 72), los jorobados y los enanos fueron denominados *xolome* y eran criados de Motecuzoma (*Cuadro 4*).

Desde el aspecto lingüístico, no cabe duda de la fuerte presencia que tenía Xólotl con la idea de lo doble o la gemelidad. Lo cual se puede deducir no sólo por el comentario que se encontró en la glosa del *Códice Telleriano-Remensis*, en la lámina 19 verso, sino también porque aparece en algunos términos como es el caso de la palabra *xolotl*, que designaba una doble mata de maíz y *mexólotl*, un doble maguey. Además de encontrarse el término calificando a un lugar llamado Xoloc, que tenía una bifurcación de caminos. Por tanto, los atributos, la actuación y la caracterización que se le pueden adjudicar a Xólotl son las de ser un dios que auxilia, sirve o acompaña a otro. Además de poseer la cualidad de lo doble, la duplicidad y la geminación.²⁰ Estos elementos más adelante permiten argumentar uno de los rasgos característicos de dicho dios, que fue el de la servidumbre y el

²⁰ De acuerdo con la Real Academia Española, geminación es la acción y efecto de geminar. Mientras que geminar se trata de duplicar y repetir.

acompañamiento. En cuanto al último aspecto, el del acompañamiento, dicho dato se corroboró con el término que se localizó en el canto de las mujeres de Chalco, en el folio 72r, que se encuentra en los cantares mexicanos. Según la transcripción y traducción que elaboró León-Portilla, la palabra *xolo* o *xolotzin* fue descrita como acompañante o compañero, dado el contexto erótico del canto llamado en náhuatl *Cuecuechcuícatl* (2008: 352-353).

Es interesante destacar a su vez, que el término *xolo* se llegó a manifestar a su vez en otros elementos como: *axolotl*, *xoloitzcuintli*, *xolocózcatl*, los cuales fueron desarrollados más adelante sobre sus particularidades. Por otra parte, hubo otros como el *tlacaxólotl*, descrito por los informantes de Sahagún como un animal grande que sirvió para comer y se dijo que vivía en las montañas y desiertos, entre las peñas (1989, Libro XI: 680). Además, continuando con lo registrado por autores como Sahagún, se ha denominado en el mismo libro, en la parte donde se describió a los gallos y a las gallinas, alimento muy apreciado por su carne, al ave macho se le llamó *huexólotl*, el guajolote o pavo, quien tiene gran papada y pechuga (1989, Libro XI: 712). Este animal se caracteriza por ser considerado un doble de Tezcatlipoca (Olivier, 2004: 205, 210-211; 2010: 148). Según Olivier (2010), dicho dios fungió a su vez como gemelo de Quetzalcóatl, al ser ambas figuras identificadas, en conjunto, como motores de la mitología y de las concepciones cíclicas del tiempo.

Cuadro 4. Análisis etimológico del término *xolo*. Elaboración y orden propio a partir del *Gran diccionario en náhuatl* (2012).

Categoría	Paleografía	Grafía normalizada	Traducción	Fuente
Xolo	Xolo	xolo	moço de seruicio.	1571 Molina 1
Xolo	Xolo	xolo	Criado que sirue o acompaña	1571 Molina 1
Xolo	Xolo	xolo	Sieruo	1571 Molina 1
Xolo	Xoloton	xoloton	sieruo pequeño	1571 Molina 1
Xolo	Xolotl	xolotl	Criado que sirue o acompaña	1571 Molina 1
Xolo	Xolotilmatli	Xólotilmatli	Librea de vestidura	1571 Molina 1
Xolo	Xolotilmatli	xolotilmatli	Librea de pajes	1571 Molina 2
Xolo	Xolotl	xolotl	Buscar xolo	1571 Molina 2
Xolo	Xoloto	xoloto	Pajezillo, o criadillo. &c	1571 Molina 2
Xolo	Xolo	Xolo	Paje, moço, criado o esclauo	1571 Molina 2
Xolo	Xolos	xolotl	Criado/ esclauo [de Moctezuma]	A 1598 Tezozomoc
Xolo	XOLOC	xoloc	Topónimo	A 1598 Tezozomoc
Xolo	Xolo	xolo	Criado que sirve ó acompaña, siervo, mozo de servicio	1780? Bnf_361
Xolo	Xoloton	xoloton	Siervo pequeño	1780? Bnf_361
Xolo	Xolotl	xolotl	Criado que sirve ó acompaña	1780? Bnf_361
Xolo	Xolotl	xolotl	Criado, o paje. <i>Item</i> , fiera	1780 Clavijero
Xolo	Xolotzin	xolotzin	Mozo que sirve à jornal	17?? Bnf_362
Xolo	Xolotl	xolotl	Mozo de servicio	17?? Bnf_362
Xolo	Xolotl	xolotl	Page, serviteur, esclave, par apocop	2004 Wimmer
Xolo	Xoloton	xoloton	Jeune page, jeune serviteur	2004 Wimmer
Xolo	Xolo	xolo	Page, serviteur. / synonyme de tepolli, membre viril	2004 Wimmer
Xolo	XOLOC	xoloc	Toponyme.	2004 Wimmer

7. Conjuero: “para echar el sueño”

Yo mismo, cuyo nombre es tinieblas, para que yo para que de nueve partes para entonces ven ya sueño encantador, para quando fui a traher a mi hermana nueve vezes. Yo sacerdote, (ó demonio, fábula de la antigüedad) cuya hermana es la diosa Xochiquetzal, aunque mucho la guardaban los sacerdotes y el resto del pueblo, el principe y los mas poderosos, con que era imposible entrar, para lo qual invoque a voces al sueño, y con eso se fueron todos a los nueve profundos (i. Las guardas quedaron dormidas profundamente). Porque soy yo el mancebo, yo a quien crujen las coyunturas, y que disparatadamente grito a todas partes. Ea, ya ven, sacerdote o demonio vn pedernal, ve a sauer si duerme ya mi hermana, que ya voy a sacarla para que no codicien cuando ya la lleue a los nueve profundos, que ya e de llebar al centro de la tierra y es para entregarla alli a las tinieblas (i. al sueño) para que aunque la vuelva por quatro partes. No siente yo que soy la misma guerra, para quien todo es burla, y que ya dispongo burlas de todos, conuirtiendolos en otros, haziendoles quedar insensibles, yo que soy la misma guerra, burlador de todos, que los quiero ya entregar para que queden borrachos perdidos en (o) de tinieblas (i.) de sueño. [sic.] (Ruíz de Alarcón, 1892: 154)

Yo mismo, yo, “El que se acomide en la noche.” Como yo, como los nueve que están sobre nosotros. Ven, hechizo del sueño, entonces, cuando yo vaya a tomar a mi hermana mayor de los nueve que están sobre nosotros. Yo soy el sacerdote; mi hermana mayor es Xochiquétzal. Porque mucho la guardaban los sacerdotes, todos los águilas y tigres, no se podía entrar. Por esto yo invoco al sueño y con ello van al noveno lugar de los muertos. Porque yo soy Xólotl, yo soy a quien crujen las coyunturas. Dirá tan sólo que a todas partes

invoco. Ven, sacerdote Uno Pedernal. Ven a saber si acaso mi hermana mayor durmió. Ya voy a sacarla para que no me codicien ellos, todos sus varones; Para que no me codicien la llevaré al noveno lugar de los muertos; la llevaré allá, al centro de la tierra, para ir a entregarla a “El que se acomide en la noche.” Así, en cuatro lugares la transformaré, para que no sepa que soy El Enemigo, yo El que se Burla de Sí Mismo así ya la haré regocijarse. Para esto los transformaré, los insensibilizaré, yo, El Enemigo, yo, El que se Burla de Sí Mismo. Para esto ya les daré, ya los embriagaré. (López Austin, 1966: 107)

Se colocaron las dos traducciones disponibles del texto que se tituló: “Del encanto que usan para echar sueño.” La primera de ellas, es la que fue la realizada por Hernando Ruíz de Alarcón, que se considera la original, y la otra, fue hecha por Alfredo López Austin. El interés por tener las dos traducciones fue de utilidad para realizar un trabajo de comparación y así explicar con mayores argumentos el conjuro.

Lo que se puede deducir del estudio del hechizo del sueño, es que fue llevado a cabo por un sacerdote que intentaba sacar a su hermana mayor que es Xochiquétzal del noveno piso, que está sobre nosotros, es decir, los nueve pisos celestes. Ella se encontraba bien protegida por sacerdotes águilas y tigres, así que no se podía penetrar. Por esta razón es que el sacerdote invoca al sueño para poder descender al noveno lugar de los muertos, es decir, al inframundo, para luego hacerse llamar Xólotl a quien le crujen las coyunturas, llama al sacerdote 1. Pedernal para que vaya a ver si su hermana está ya durmiendo. La lleva al lugar de los muertos, al centro de la tierra, para que no sepan que es él, “el enemigo”, “el que se burla de sí mismo”, la transformó cuatro veces.

El brujo especialista que lanzaba este tipo de conjuros o cantos, se hacía llamar por varios tipos de dioses para adquirir sus poderes de acción y cualidades sobrenaturales, las cuales también se obtenían a partir de varios elementos, como fueron los defectos físicos –que equiparaba al hombre con Tezcatlipoca–, los estados próximos a la muerte, presuntas resurrecciones, las apariciones de seres

del otro mundo y distintos factores que daban al hombre capacidades fuera de las común, o que simplemente se adquirirían con el consumo de drogas alucinógenas (López Austin, 1966: 102).

De los ejemplos de dichas manifestaciones hasta aquí mencionados se pueden mencionar dos. El caso de los enanos y jorobados que fueron denominados como *xolomes*, y la cuestión de los gemelos o mellizos y de las cosas dobles que nacían juntas: *xolotl*, *mexolotl*. Términos que se vinculan con el nombre del dios Xólotl, además de la aparición de éste en el conjuro utilizado por los magos, que se hacían identificar con el dios en el momento del embrujo (López Austin, 1966: 103). Así se explica que en este conjuro en donde el especialista se hace llamar no sólo Xólotl sino también 1. Pedernal, “el enemigo”, “el que se burla de sí mismo” con el uso de nombres que fueron asociados a Tezcatlipoca y que según López Austin refiere al dios protector de los magos (1966: 103).

Los elementos que se pueden destacar sobre los rasgos distintivos que tiene Xólotl en este documento son: los atributos de esta divinidad los cuales están relacionados con los sacerdotes o especialistas que echan el sueño y quienes además tienen la capacidad de descender al noveno lugar de los muertos. En cuanto a la actuación, este dios fue el que infligió el sueño involuntario para poder descender al inframundo. La caracterización se encuentra en el vínculo compartido entre este dios y los brujos llamados *temacpalitotique*, quienes veneraban a Quetzalcóatl bajo el nombre de *Ce Ehécatl*, 1. Viento (Sahagún, 1989, IV: 101-106).

Los *temacpalitotique*, de acuerdo con Sahagún (1989, v.X: 39), fueron los que lanzaban el sueño a la gente, los ladrones. Mientras que autores como Alfredo López Austin mencionan que, entre los hombres-buhos o *tlacatecólol* se destacó a aquellos tipos de brujos, los *tecmalitotique*, denominados así por sus métodos de provocar el hechizo del sueño. Fueron considerados como profanadores, ladrones y violadores. Esta clase de brujos literalmente se interpretaban como “los que hacen danzar a la gente en la palma de la mano”, por los métodos que utilizaron para echar el sueño y viajar al noveno lugar de los muertos (1966: 99,101).

8. Un canto: “Aquí está un canto (que) se cantaba cada ocho años cuando la época de comer tamales de agua”

I

*Mi corazón es flor: está abriendo la corola,
Ah es dueño de la media noche.*

*-Ya llegó nuestra Madre, ya llegó la diosa:
Tlazolteotl.*

5. Nació Centéotl en Tamoachan:

donde se yerguen las flores: 1-Flor.

*Nació Centéotl en región de lluvia y niebla:
donde son hechos los hijos de los hombres,
¡donde están los dueños de peces de esmeralda!*

II

*10. Ya va a lucir el sol, ya se levanta la aurora:
ya beben miel de las flores
los variados pechirrojos, donde está en pie la Flor,
En tierra estás en pie cerca del mercado,
tú eres el Señor, tú, Quetzalcóatl.*

*15. ¡Sea deleitado junto al Arbol Florido:
los variados pechirrojos, los pechirrojos
oíd.*

*Ya canta nuestro dios:
oídlo,*

*20. ya cantan sus pechirrojos!
¿Es acaso nuestro muerto el que trina?
¿es acaso el que va a ser cazado?*

-Yo refrescaré con el viento mis flores:

*25. la flor del sustento (humano), la flor (que huele a maíz)
donde se yerguen las flores.*

III

Juega a la pelota, juega a la pelota el viejo Xólotl:

En el mágico campo de pelota juega Xólotl:

El que viene del país de la esmeralda. ¡Míralo!

30. ¿Acaso ya se tiende Piltzintecutli

en la casa de la noche, en la casa de la noche?

-Príncipe, príncipe:

con plumas amarillas te aderezas, en el campo de juego te colocas,

35. en la casa de la noche, en la casa de la noche.

El habitante de Oztoman, ay, el habitante de Oztoman

Lleva a cuestras a Xochiquetzal:

Allá en Cholula impera.

¡Oh ya teme mi corazón,

40. oh, ya teme mi corazón:

¿llegó Centéotl:

vayamos a...

El habitante de Oztoman, el de Chacala:

Su mercancía, orejeras de turquesa,

45. su mercancía, ajorcas de turquesa.

El acostador, el acostador se acuesta:

-¡Ya con mi mano hago dar vuelta a la mujer,

yo soy el acostador. [sic.] (Garibay, 1995: pp. 152-153)

El último documento donde apareció Xólotl, es el canto o himno religioso nahua, recopilado por fray Bernardino de Sahagún. Para dar paso a las interpretaciones de este texto, en este sentido se retoman los comentarios realizados por Ángel María Garibay Kintana (1995), quien además utilizó las notas elaboradas por Seler.

Por lo que, una de las conclusiones a las que llega Seler respecto de la simbología de Xólotl que luego fue retomada por Garibay (1995:154), para interpretar dicho canto fue la que por tener fecha de “ocho años”, se concluye que

se trataba del ciclo o período de Venus como estrella matutina y vespertina. Sin embargo, Garibay aceptó dicha suposición porque de esa manera se explicaron las etapas de aparición y desaparición de este planeta: “Venus desaparece 8 días en la conjunción inferior, es visible 236 días como lucero matutino, desaparece 90 en conjunción (teóricamente unos 45 días antes y unos 45 después), es visible 250 como lucero de la tarde” (1995:154). Esto supuso que el Sol y el planeta Venus se encuentran en la misma correlación celeste mientras se veían en los mismos sitios.

Lo señalado anteriormente supone que los autores del poema que aquí se presenta tiene que ver con el “baile divino”, el cual es también el “mágico juego de pelota”, que se cantaba en la manifestación lírica, que tenía que ver con aspectos astronómicos. Así pues Garibay para el análisis y conclusiones del canto provoca una división entre el texto en tres partes, donde en cada renglón de los párrafos se encuentra señalado con número la explicación de cada uno de ellos.

No obstante, los elementos de interés descrito para localizar la participación de Xólotl, en la segunda parte de la división del drama de dicho texto. Los comentarios se hallaron en el séptimo punto, los cuales conforman los renglones del 29 al 35: “El divino juego de pelota”, que se manifestó a través del movimiento entre dos planetas. El primero fue Venus, representado por ambos dioses, opuestos-complementarios, Quetzalcóatl y Xólotl, quienes encarnaron el proceso o ciclo de Venus y el segundo planeta fue el Sol, de acuerdo con Garibay (1995: 155).

Otro de los datos señalados por Garibay (1995: 155-156) se descubre en los Códices del *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, el cual tenía que ver con los actos que se celebraban en la fiesta de cada ocho años, que se llamaba *Atamalqualiztli* o también *Atamalqualoyan*, por los tamales de agua sin sal que se comían en esos días. En dicha fiesta se festejaba el renacimiento del maíz, en su forma divinizada, Cintéotl- Venus en donde el dios emerge de la tierra (Graulich, 2001: 360).

De lo poco que se dedujo del canto, porque tiene un lenguaje complejo de entender denominado *nahuatlaloli*,²¹ se pudo destacar otro de los rasgos característicos de Xólotl –en los atributos, la actuación y la caracterización–, este dios jugaba a la pelota. Además, se menciona que esta deidad venía del país de la

²¹ Según López Austin, en términos esotéricos, podría denominarse el *nahuatlaloli* como el “lenguaje de lo oculto” (1994: 31).

esmeralda. De acuerdo con las ideas establecidas por autores como Seler y Garibay, quienes asociaron el juego de pelota con el baile divino del planeta Venus y el Sol, entre sus apariciones y ocultamientos, en donde el primero podría personificar la oposición complementaria a Quetzalcóatl y Xólotl, el primero como la aurora matutina y el segundo como la estrella vespertina.

Michael Graulich revela que dicho juego significaba la alternancia y procreación, que se ubicó en el proceso en el que la estrella de la mañana se intercambiaba por la estrella vespertina, para así inaugurar un nuevo ciclo de ocho años, un nuevo año y la estación de lluvias (2001: 361). Otro dato que vinculó a Xólotl con el juego de pelota se encuentra y correlaciona con un texto del *Códice Magliabecchi*, que dice: “otro que se llamaba Xubolt el cual aparece en los juegos de pelota, pintado o de bulto” (Seler, 1963:166).

En pocas palabras, según Jesús Galindo Trejo, el juego de pelota se escenifica en contextos rituales, donde se da el enfrentamiento entre deidades asociadas a cuerpos celestes con características opuestas o en alternancia, a través de las cuales se da paso a la transición Sol y Luna, o las dos polaridades del planeta Venus, la matutina y la vespertina. Dicho juego se interpreta como la competencia o lucha de dioses, asociada con la claridad y a la oscuridad, que se representó en los objetos celestes que se contraponían en el firmamento (2015: 17-19).

2.2.8. Xólotl como personaje en otros documentos adicionales: atributos, actuación y caracterización

En este apartado se destacan los rasgos más comunes y constantes de Xólotl, a través de los documentos que han sido denominados como adicionales, los cuales se obtuvieron tras estudiar un rito agrícola, las glosas de dos códices, un lugar geográfico, la etimología de la raíz nahua *xolo*, un conjuro y un canto o himno sacro. Todos estos elementos abordan tres categorías de análisis: los atributos, la actuación y la caracterización de este dios, para destacar tanto los rasgos distintivos como las funciones que tuvo dicha deidad dentro de la información recopilada hasta aquí.

El estudio sobre las particularidades de Xólotl en los documentos adicionales se centró de igual manera en los aspectos de la mitología, a partir de elaborar un

cuadro comparativo en donde se incluyó la información recopilada de todos estos elementos. Así, el contenido del *Cuadro 5.* fue dividido en cinco categorías: el nombre del mito de donde se obtuvo la información, los atributos, la actuación, la caracterización de este dios y, por último, el registro de la fuente de donde se retomó el texto (véase *Cuadro 5.*).

De los elementos que se identificaron como propios de Xólotl los documentos adicionales, se mencionan algunas características principales y funciones que se asociaron al dios, estos se localizaron en primer lugar, en el texto donde se registró un rito agrícola llamado “Los labradores”, en donde se menciona que la deidad tenía como atributo ser dios del maíz doble y las bifurcaciones de caminos, pues actuaba e influía sobre ellos, porque los caracterizaba al compartir la esencia de lo doble.

El segundo y tercer documento fueron localizados en dos códices distintos, el primero, en el *Telleriano-Remensis*, y el segundo, en el *Magliabechiano*. Los datos que se obtuvieron en cada uno de ellos a partir de las glosas escritas en caracteres latinos fueron que Xólotl era el patrono de los mellizos o de las cosas que nacían juntas o dobles, las cuáles fueron consideradas como un fenómeno “monstruoso” o anormal, o como se llegó a observar con anterioridad, como capacidad sobrenatural, diferente a la de los seres humanos comunes. La actuación e influencia que tiene con lo doble es por el nexo coesencial que tuvieron en común, su caracterización se encontró entre las cosas dobles, como los mellizos o los gemelos. En el segundo códice se mencionó que Xólotl había sido el hijo o hermano de Quetzalcóatl, además de haber sido considerado un tipo de pan de maíz.

El cuarto aspecto, se relaciona con un lugar llamado Xoloc donde se resaltó la bifurcación del camino. El quinto elemento se centró en la etimología de la raíz náhuatl *xolo*, término con el que se denominó a este dios, Xólotl. El significado que se destacó fue de servir y acompañar, por lo que se puede proponer que esta divinidad tenía la función de dichos elementos, mientras que en el ámbito de la caracterización éste podría ser identificado con el nahual que funge como cobertura del alma compañera de Quetzalcóatl, tópico que se aborda más adelante con mayor interés, pero por ahora sólo se subraya este nexo.

En el sexto documento se localizó un conjuro que fue útil para inducir el sueño, el cual se relaciona con los hechiceros *temacpalitotique*, estos personajes al invocar el sueño mandaban a sus víctimas al noveno lugar de los muertos, por eso se hacían nombrar Xólotl, que significa a quien le crujen las coyunturas. Este elemento vinculó a dicho dios con la capacidad de descender al inframundo y de infligir el sueño involuntario, por eso su caracterización se relaciona con estos brujos.

El séptimo y último elemento se encontró en un canto que se reproducía cada ocho años en la época de comer tamales de agua, en donde se vinculó a Xólotl con el juego de pelota. La asociación se hizo por la temporalidad de cada ocho años, elemento que se relaciona con el ciclo de Venus, como estrella matutina y vespertina. Este canto siempre estuvo identificado con Quetzalcóatl como el primero, el ser de la mañana, y Xólotl con el segundo, la estrella de la tarde. Dicho planeta se relacionó con el juego de pelota por considerarse un baile divino que se practicó en la alternancia entre una faceta y otra, lo que simboliza y representa los cambios de ambos dioses que se manifestaron como opuestos-complementarios. Finalmente, la síntesis de lo descrito hasta aquí se sintetiza y explica en el *Cuadro 5*.

2.3. Resultado sobre los atributos, actuación y caracterización de Xólotl

Los resultados a los que se llegó sobre los rasgos distintivos de Xólotl, primero en la mitología y después dentro de las creencias religiosas que hubo en torno a este dios, en otras expresiones orales que se encontraron en documentos adicionales, donde se menciona la participación de esta divinidad. Estos dos núcleos de análisis permitieron correlacionar un dato y otro, al momento de destacar los elementos más característicos de Xólotl en su contexto ideológico.

En primer lugar, se exponen los datos recopilados a partir de las tres categorías de análisis: los atributos, la actuación y la caracterización que tuvo Xólotl en ambos núcleos de estudio, para así mencionar los rasgos distintivos de Xólotl no sólo desde el campo de la mitología nahua, sino también desde un estudio más amplio de las creencias de este dios, las cuales están dispersas en el ámbito de otras expresiones orales. El objetivo principal del apartado fue establecer los

elementos constantes y principales de este dios, a través de sus diversas participaciones y asociaciones. Lo que posibilitó la correlación y explicación de los datos recopilados entre un núcleo y otro.

2.3.1. Elementos que conforman a Xólotl en los mitos

Los elementos mitológicos que se identificaron con Xólotl en los dos relatos míticos donde participa, se obtuvieron a partir de tres categorías de análisis: los atributos, la actuación mítica y la caracterización. Así se pudieron destacar los rasgos distintivos y las funciones de este dios, como se desarrolla en el *Cuadro 3*.

Los atributos de Xólotl refieren a los ámbitos de poder del dios. En la primera narración sobre la creación del Sol y la Luna, a Xólotl se le asoció con la duplicidad o el fenómeno de lo doble y con las transformaciones en sus distintas criaturas coesencias.²² Y aun cuando a veces este dios no quiere morir y ser sacrificado, huye mientras se transforma para no ser descubierto, historia que al final termina cuando Quetzalcóatl-Ehécatl, el viento, lo asesina. En otras ocasiones, es él mismo el encargado de sacrificar a todos los dioses. Así, unas veces Xólotl es la víctima y en otras ocasiones como se ha dicho es el verdugo. El intercambio de papeles que se observó en los personajes que representa, sugiere en la tradición narrativa que los mismos equivalían a la función con la que se le relaciona. Ya sea el sacrificio de todos los dioses y el tránsito del Anecúmeno²³ al Ecúmeno²⁴.

En la segunda narración, la de la creación del ser humano como servidor y devoto de los dioses, los atributos que se le adjudicaron a Xólotl son de ser nahual y ser el dios encargado de alimentar a los primeros seres humanos. Además de resaltar el poder que tenía para descender al inframundo, ya sea acompañando a Quetzalcóatl o siendo el encargado de hacerlo. Esta última acción destaca como las funciones que compartieron los dioses: Quetzalcóatl, Ehécatl y Xólotl, quienes

²² De acuerdo con Alfredo López Austin, todo lo existente en el mundo pertenecía a un dios. Las esencias divinas daban característica a los seres mundanos o circulaban como tiempo, afectándolo todo con su presencia donde se interrelacionaban. El autor para referirse a esto, utilizó el término de réplica para el fenómeno de la posibilidad de división y transmisión de la esencia divina, generando entre la fuente emisora y los seres en que se proyecta una relación coesencial derivada de la comunicación y la isonomía (1994: 30, 32, 107).

²³ Anecúmeno: el otro tiempo-espacio es el de lo sobrenatural (López Austin, 2015 b: 13).

²⁴ Ecúmeno: tiempo espacio de las criaturas (seres humanos, animales, plantas, minerales, elementos, astros, etc.) (López Austin, 2015b: 12).

podían descender al inframundo a recoger los huesos preciosos que sirvieron para crear al ser humano.

El siguiente elemento, fue la advocación de Xólotl, la cual se reflejó en las actuaciones que realizó. Así, Xólotl tenía la capacidad de hacerse doble, duplicarse, transformarse en sus coesencias, además de contar con la capacidad de sacrificar a todos los dioses y después matarse a sí mismo. En el segundo relato, Xólotl se convierte en nahual que sirve y acompaña a Quetzalcóatl al inframundo, pero otras veces es él mismo personaje que cumple la acción de descender solo al Mictlan, para extraer los huesos y la ceniza. Además de ser el dios encargado de alimentar a los primeros seres humanos.

La última categoría de análisis es la caracterización, la cual refirió al papel que Xólotl asumió para realizar las distintas funciones que se le atribuyen, para escapar del adversario este dios se fue transformando, lo cual dio origen a las diferentes concepciones sobre las cosas dobles: *xolotl*, *mexolotl* y también creó al *axolotl*. En ocasiones es él, quien se encarga de sacrificar a todos los dioses abriéndoles el pecho. En el segundo relato, Xólotl asumió la apariencia de un nahual que acompaña y sirve a Quetzalcóatl, y otras veces tienen la capacidad de descender solo al inframundo, para extraer los huesos y la ceniza. Además de convertirse en el encargado de alimentar a los primeros hombres con tortilla mojada u, otras veces, con leche de cardo.

2.3.2. Elementos que conforman a Xólotl en los documentos adicionales

Los elementos que se identificaron propios de Xólotl en los documentos adicionales mencionan algunos rasgos distintivos y funciones con los que se vincula a este dios. Estos datos fueron extraídos a partir de considerar las tres categorías de análisis: los atributos, la actuación y la caracterización de dicha divinidad (véase *Cuadro 5*).

El primer documento adicional con el que se contó, se registró en un rito agrícola que se llamó “Los labradores”, en él se puede destacar como se ha afirmado que Xólotl tiene asociación con el maíz doble y las bifurcaciones de caminos. El segundo texto, el de las glosas escritas en caracteres latinos, en la lámina 19 verso, del *Códice Telleriano-Remensis*, explica la trecena que rigió Xólotl. En los comentarios de esta lámina se identificó al dios con el señor de los mellizos o

de las cosas dobles y “monstruosas” o anormales. El tercer documento se localizó en la glosa de la lámina 60 verso, del *Códice Magliabechiano*, en donde cuenta que Xólotl fue el hijo o hermano de Quetzalcóatl y era considerado un tipo de pan de maíz.

El cuarto aspecto, desarrollado en un lugar llamado Xoloc resalta la bifurcación del camino. El quinto elemento se presenta a partir de la etimología de la raíz náhuatl *xolo*, la cual se vincula con el significado de servir y acompañar, mientras que en el ámbito de la caracterización este término se identifica con el nahual, que funge como cobertura del alma compañera. No obstante, este tema se abordó con mayor profundidad en el primer capítulo, al definir el término de nahual y explicar un poco el complejo del nahualismo. En el sexto texto se incorporó un conjuro, que sirve para inducir el sueño, el cual se relaciona con los hechiceros *temacpalitotique*. Además, este dato vincula de nuevo a Xólotl con la capacidad de descender al inframundo, porque estos brujos se hacían llamar como este dios. El último elemento utilizado es un canto, el cual se usaba cada ocho años, elemento que relaciona al dios con Venus y el ocultamiento del Sol. Además de simbolizar y representar los cambios entre Quetzalcóatl y Xólotl, como opuestos-complementarios.

2.3.3. Los rasgos distintivos de Xólotl

Los rasgos distintivos y las funciones que Xólotl poseía se obtuvieron de los dos bloques expuestos con anterioridad. De esta manera, se pudieron destacar cinco características principales de Xólotl (véase *Figura 3*). La primera, destaca el atributo de la transformación. La segunda, se vincula con servir y acompañar. La tercera, se relaciona con la anormalidad, deformidad y “monstruosidad”. La cuarta, se conecta con lo doble, la duplicidad o la geminación.²⁵ La quinta, fue identificada como ente liminar porque este dios descendía al inframundo.

La primera característica de este dios se localizó en la transformación, la cual se confirmó a través del relato mítico de creación del Sol y la Luna, que registró Sahagún en su libro séptimo, donde aparece Xólotl como uno de los protagonistas

²⁵ De acuerdo con la Real Academia Española, geminación es la acción y efecto de geminar. Mientras que geminar se trata de duplicar y repetir.

de la trama, quien huye bajo diversas transformaciones: *xólotl*, *mexólotl* y, por último, en *axólotl*. Y aunque este elemento de metamorfosis sólo se manifestó en esta narración mítica, es una de las características más importantes, porque gracias a ella se puede saber qué tipo de manifestaciones fueron creadas por Xólotl.²⁶ La coesencia que compartieron estos seres con la divinidad se observó a partir de la transfiguración con el atributo de la duplicidad, elemento que se consideró otra de las características principales de este dios.

La segunda característica que se señala de Xólotl, es la de ser servidor y acompañante. Este dato se correlaciona con varios elementos de análisis, el primero de ellos se localiza en una de las versiones de los relatos míticos de creación del ser humano, en la *Leyenda de los Soles*, donde se narra que Quetzalcóatl habla con su nahual que lo acompaña al inframundo, esta entidad fue identificada con Xólotl. El segundo dato, proviene del significado que se buscó con la ayuda del programa del *Gran diccionario náhuatl*, sobre la raíz *xolo*, el cual fue definido como el criado que sirve o acompaña. Este hecho se corrobora con el término *xolome*, esclavos o criados de Moctezuma, quienes eran jorobados y enanos. El tercer punto tiene que ver con las capacidades que tenía Xólotl para descender al inframundo, el cual se relaciona con la creencia de que era un perro el que ayudaba y acompañaba a atravesar el río del inframundo, llamado *Chicnauhapan*, Río nueve.

La tercera característica que se encontró sobre este dios, son los atributos de la anormalidad, deformidad y “monstruosidad”. Esto se debe a la vinculación de su personalidad con los seis elementos: el primero, se asoció con el fenómeno de la geminación o duplicación, que tiene que ver con sus mismas creaciones –*xólotl* y *mexólotl*–; además de estar relacionado con gemelos o mellizos. El segundo aspecto lo ligó con otra de sus creaciones, el ajolote (*axolotl*), un animal que fue catalogado como criatura anormal, porque tiene la particularidad de poseer la característica de la neotenia, es decir, cuando se puede detener el proceso de evolución para no pasar a la etapa adulta. Los otros dos aspectos que se vincularon con la anormalidad y deformidad, se representaron: en el perro que no tenía pelo,

²⁶ De acuerdo con López Austin, “todo pertenecía a un dios: especies animales, especies vegetales, minerales, porque lo existente en el mundo tenía que estar animado por lo divino.” (1994: 30)

xoloitzcuintli, por eso su connotación a la anormalidad del perro. El siguiente elemento se relacionó con el término *xolome*, utilizado para hablar de los criados de Moctezuma, quienes eran enanos y jorobados, considerados anormales y deformes. Como se puede observar, ambos términos poseen la misma raíz nahua *xolo*, la misma raíz nahua con la que se denominó a la divinidad, Xólotl. Además este dios fue relacionado con dos personajes con dichas propiedades deformes o anormales, el primero fue Macuilxóchitl, que se correlacionó a partir de aparecer en un dato escrito en el *Códice Telleriano-Remensis*, con el nombre de la fecha calendárica 5. Flor, que se encontró presente en la trecena donde es regente Xólotl. El segundo, fue Nanahuatzin, el buboso, que se arrojó al fuego para sacrificarse y convertirse en Sol en Teotihuacan.

La cuarta característica constante de Xólotl se encontró en la naturaleza de lo doble, la duplicidad y la geminación. En primer lugar, al vincularlo con sus creaciones: *xólotl* y *mexólotl*, y en un segundo momento, por haber sido considerado el patrono de los gemelos o mellizos, *coatl*.²⁷ El tercer aspecto, es que este dios fue asociado con la bifurcación de caminos, que se localizaron a partir de dos datos. El primero, se expuso en el rito agrícola “Los labradores”, donde se narra qué se hacía cuando se hallaba la manifestación del maíz doble, *xolotl*. El rito que se realizaba consistía en mandar a hacer dos tipos de tamales para el día siguiente, unos blancos y otros *tequixquitamales*, los cuales se llevaban junto a la caña de dos mazorcas, *xólotl*, fuera del pueblo, a algún lugar donde se dividían dos caminos, uno para una parte y el otro para otra. Ahí se ofrecían como ofrenda, mientras se decía una oración para el dios Xólotl: “Tú, Xólotl, vas a llevarte bien, que nos unes con la mujer blanca, si en verdad se hace, se trabaja a él, se le hace querer”.

El segundo dato que se vinculó con la bifurcación del camino como ya se ha narrado, se localizó en uno de los lugares que se llamó Xoloc, el cual se encontraba en la entrada sur de Tenochtitlán. Esto se corroboró con un mapa de Tenochtitlán, que realizó Francisco Javier Clavijero, por un lado. Por el otro, con la ampliación del mapa de Clavijero que presenta Luis González Aparicio. Aparte del mencionado, el mapa donde aparece está en la obra de Manuel Orozco y Berra, quien elaboró un croquis de Tenochtitlan. Estos mapas ubicaron un lugar llamado Joloc (Xoloc), en

²⁷ Véase página 41 de esta investigación, donde se habla del tema.

donde se mostró una bifurcación de caminos, un lado va a Coyoacán y el otro para Iztapalapa.

En cuanto a la cuestión de lo doble como ya se ha venido reseñando se manifestó a partir de la estrecha relación y semejanza que compartieron estos dos dioses, Xólotl y Quetzalcóatl. Esa relación se pudo corroborar con dos datos: el primero de ellos se encontró en el primer relato mítico, con el intercambio de función entre Xólotl y Quetzalcóatl-Ehécatl, para sacrificar a todos los dioses y dar paso a la transición del tiempo-espacio mundano. El segundo elemento se localizó en el segundo relato mítico que se reproduce como la creación del ser humano, en la *Leyenda de los Soles*, donde se narra Quetzalcóatl está con su nahual (Xólotl) en el inframundo para recoger los huesos y la ceniza, y así crear al ser humano. En ambas historias las deidades son comparables y muchas veces intercambiables, lo que se debió al aspecto de la función de descender al inframundo a recoger los huesos. El tercer dato, con el que se corroboró dicho hecho, se localizó en el *Códice Magliabechiano*, en la lámina 60 verso, donde se mencionó que Xólotl fue hermano o hijo de Quetzalcóatl.

Todos estos elementos colocan a Xólotl con un vínculo muy cercano a Quetzalcóatl. De acuerdo con Seler y Alfonso Caso, esto se debió a que estos dioses eran un par de opuestos complementarios en el proceso cíclico²⁸ de ocho años del planeta Venus. Por un lado, Quetzalcóatl era la parte matutina y por el otro, Xólotl la parte vespertina, la aparición y desaparición del planeta. Sin embargo, más adelante en el tercer capítulo y en las conclusiones como se ha expresado se volverá de nuevo al tema sobre la hermandad entre ambos dioses, o la asociación de lo doble como parte de la complementación.

La quinta y última característica del dios es la de ser considerado como un ente liminar no sólo porque tenía la capacidad de descender al inframundo, sino porque también se planteó que la participación de Xólotl en ambos relatos míticos podrá significar una marca como representación de un cierre o fin de ciclo, que daba

²⁸ "En un ciclo de ocho años se pueden observar cinco extremos norte y cinco extremos sur de la estrella de la tarde. (...) En Mesoamérica los extremos norte y sur de Venus vespertino, visibles en el horizonte occidental, coinciden más o menos con el comienzo y el fin de las lluvias, respectivamente, y en varias regiones también delimitan el ciclo agrícola" (Sprajc, 1998: 25-26).

inicio o apertura a algo diferente de lo establecido anteriormente, es decir, transitar de un estadio a otro.

De esta manera, Xólotl se convierte en un ser liminar, porque se encontró no sólo en el proceso margen entre el fin de las aventuras míticas y la incoación de los seres mundanos, sino también porque éste tenía la capacidad de oscilar entre este mundo y el otro, al poder descender al inframundo y después tener la capacidad de regresar al mundo, manifestándose en sus criaturas o espacios temporales en los que influía este dios.

De acuerdo con las ideas propuestas por Silvia Limón, las cuales fueron descritas y se comparten desde la introducción, lo que permitió identificar a Xólotl como una figura liminar fue destacar tres características que tiene su personalidad. La primera es la capacidad que poseía para transitar del anecúmeno al ecúmeno, elemento que se reflejó en la mitología, con su participación en dos relatos míticos de creación, en donde éste no sólo estaba involucrado con el proceso de cambio entre el espacio-tiempo sobrenatural, marcado con el fin de las aventuras divinas, y el paso al otro espacio-tiempo mundano, con la incoación de las criaturas del mundo terrestre, sino también cuando Xólotl descendió al inframundo, a la parte más fría y húmeda del cosmos.

El primer aspecto, se observó en el relato mítico de la creación del Sol y la Luna, cuando Xólotl se vuelve la víctima al dar inicio al movimiento u origen del tiempo en el mundo terrestre. El segundo, se localiza en las siguientes dos últimas versiones, cuándo esta deidad se volvió el victimario, y da paso al cierre y apertura del tiempo mundano. El siguiente dato se encontró en el segundo relato mítico, al ser el último actor, encargado de alimentar a los seres humanos para darles continuidad y permanencia.

El segundo aspecto liminar se vio en la capacidad que tenía Xólotl para descender al inframundo, este dato se encontró en varios ejemplos que mostraron dicha habilidad. La primera, se localizó en el relato mítico de creación del ser humano, recopilado por fray Gerónimo de Mendieta, en donde se narra que fue Xólotl el personaje que había descendido al inframundo para extraer los huesos y la ceniza de los seres humanos. El segundo dato, está en un conjuro que registró Hernando Ruíz de Alarcón, en el siglo XVII. Este hechizo era utilizado por

especialistas indígenas para echar el sueño. De esta manera un sacerdote invocaba al sueño para poder descender al inframundo, por lo que para eso éste se hacía llamar Xólotl, a quien le crujen las coyunturas. Así a lo largo del desarrollo del capítulo, se observaron y corroboraron los datos que enfatizan la capacidad de dicho dios para descender al *Mictlan*, tal y como se propuso en el modelo que se estructuró para penetrar en las múltiples facetas de la deidad, como se propuso en la *Figura 3.*, al destacar cinco rasgos distintivos de Xólotl.

Capítulo 3. Representación gráfica de Xólotl, interpretaciones y descripciones de los aspectos iconográficos del dios y algunas de sus asociaciones

It is clear that parts of the text intrude or enter into what is essentially the space of the images.

(...) They complement each other, they have slightly different meanings, and they are closely tied to each other in providing the full meanings of the sculptural or painted effort, but they are nonetheless two parts acting in harmony. And they tend to occupy separate sections of the surface.

Elizabeth Hill Boone, "Introduction: Writing and Recording Knowledge", *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*.

El capítulo aborda otra de las expresiones comunicativas de la cosmovisión, que fue la iconografía, la cual se analiza a partir de un conjunto de ideas y creencias que había en torno a las representaciones²⁹ gráficas de Xólotl. Y tiene como objetivo investigar cuáles son las imágenes visuales o iconográficas del dios, así como también, destacar algunas de sus asociaciones simbólicas. Con la finalidad de

²⁹ Se utiliza el término "representación" en su acepción de imagen o concepto en que se hace presente a la conciencia un objeto interior o exterior (Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española).

obtener un panorama más amplio de información sobre las propiedades de esta divinidad.

De acuerdo con lo sugerido por López Austin, hay que tener presente siempre la distinción entre el sistema de registro y la figuración gráfica. La primera, hace referencia a la representación mental, mientras que la segunda, a la imagen visual del objeto imaginario (López Austin, 2004: 6). Con ese propósito se examina el segundo sistema, el de la figuración gráfica de la divinidad Xólotl.

Los estudios de las representaciones gráficas han sido muy recurrentes y utilizados por los investigadores que abordan aspectos del panteón mesoamericano al momento de profundizar en su conocimiento. Esto se debe como bien señala Lourdes Suárez Diez, a que los dioses:

Fueron representados en esculturas de piedra y tallados en madera; fueron moldeadas en cerámica, esgrafiadas o talladas en muros, tableros, paredes, jambas, dinteles, altares y estelas, y pintadas en los muros de los edificios, en la alfarería o en los documentos pictográficos, conocidos como códices. (Suárez Diez, 2008: 15)

La comparación de información entre el registro escrito y el visual ha traído interesantes resultados, que permiten identificar a un dios de otro desde la diversidad de representaciones divinas, que sirvieron para argumentar los rasgos distintivos de cada una de ellas dentro del conjunto de dioses que conforma el panteón nahua. Los elementos gráficos de las deidades más importantes a destacar son: los atavíos que llevan, los colores que usan, los objetos que portan y los objetos que se encuentran a su alrededor, así como algunas de sus asociaciones. Cada uno de estos elementos tuvo una carga simbólica, que reúne y expresa los pensamientos míticos y conceptos ideológicos del universo nahua.

La complementación entre la imagen visual y la palabra se da porque existe una correlación de convenciones cosmológicas. Entre el relato que retroalimenta la representación gráfica y la imagen visual, que influye en la construcción de las creencias y las narraciones. Ambas formas de expresión comunicativa se localizan en incesantes flujos y reflujos en la cosmovisión nahua (López Austin, 2004: 12).

Este fenómeno también ha sido señalado por Katarzyna Mikulska, quien advierte que el contexto que refiere a la comunicación, ya sea esta gráfica, códigos-calendario, ya sea oral, se trata de una dependencia entre un medio y otro (Mikulska, 2015: 51).

Por ende, en este capítulo de la tesis, se complementa el estudio del mito, con las expresiones orales a partir del análisis de las representaciones iconográficas de Xólotl. Las imágenes visuales de este dios se examinan a través de tres aspectos relevantes que lo caracterizan. El primero tiene que ver con la forma en que se le representa su iconografía en los códigos mántico-advinatorios, en los *tonalamatl*, en donde se destacan algunas de sus indumentarias simbólicas, así como también en las representaciones escultóricas de bulto, que fueron identificadas con dicha deidad.

El segundo y tercer aspecto a analizar, refiere a los elementos de carácter tanto iconográfico como simbólico que comparten Xólotl con una de sus advocaciones que fue Cuaxólotl, y la interconexión simbólica que había entre el perro y Xólotl, ya que este dios fue identificado con este animal, no sólo porque tenía forma de perro, sino porque también poseía la capacidad de descender al inframundo.

De esta forma, el capítulo quedó dividido en tres apartados. El primero, se refiere al sistema de comunicación gráfica propio de los códigos mántico en donde aparece Xólotl como regente de la decimosexta trecena. En ese apartado se describen, los rasgos que porta esta deidad en los atavíos y la descripción de ciertos símbolos, no solo en la indumentaria, sino también la que se encontraba a su alrededor, como fueron los casos de algunos signos de los días con cierta carga advinatoria que se localizan en la trecena de donde fue patrono, u otro símbolo asociado a él, que fue descrito como *nahui ollin*, 4. Movimiento.

Para realizar esta labor, el trabajo se basa en la comparación de los diferentes tipos de comentarios o explicaciones que se han hecho en torno a estas láminas o folios, en donde aparece representado gráficamente Xólotl en los códigos con tema advinatorio, los *tonalamatl*, los que poseyeron una unidad estilística e iconográfica denominada Mixteca-Puebla, de acuerdo con varios autores (Escalante, 2013: 47-59). Se hace una síntesis de los elementos más destacados

del dios, los cuales posibilitaron se establecieran los primeros lineamientos visuales de éste. En un segundo momento, se comparan las representaciones visuales de esta deidad en los códices, para obtener un prototipo común de los rasgos distintivos iconográficos que son identificados con Xólotl.

En el segundo apartado se incorpora otra de las vertientes con la que fue asociado Xólotl, la cual se localiza en una de sus advocaciones: Cuaxólotl. Aunque en este apartado no se profundiza en su análisis, sí se destacan algunos elementos que fueron considerados rasgos distintivos y determinantes de Xólotl. Por un lado, la cabeza del dios en forma de perro y, por el otro, la manifestación la representación del perro con las orejas cortadas.

Como tercer y último apartado, se pretende exponer la conexión que existe entre Xólotl y el perro, desde las representaciones gráficas de Xólotl en los *tonalamatl*, las esculturas en forma de bulto y, también, a través de la comparación de información con las representaciones de una de sus advocaciones: Cuaxólotl “cabeza de Xólotl”, el collar mortuorio llamado *xolocozcátl* y, por último, de la relación que tenían los perros con la capacidad de descender al inframundo.

Todos los elementos contemplados ayudaron a reafirmar la relación que tenía Xólotl con la figura del perro, y permitieron dejar en claro que este dios-perro era considerado como un canino divino y mítico, con capacidades extraordinarias a las del perro común. Y aunque ambos compartieron la capacidad simbólica de descender al inframundo, a diferencia de Xólotl, el perro común no regresaba, mientras que el dios oscilaba entre este mundo y el otro, lo que quiere decir que Xólotl sí tenía la capacidad de regresar al mundo, a partir de las diversas manifestaciones que se proyectaron sobre la superficie de la tierra, ya sea a través de sus creaturas y ciclos temporales.

3.1. Representación gráfica de Xólotl

Varias han sido las formas con las que se le ha representado gráficamente a Xólotl, una de ellas fue en los manuscritos adivinatorios contenidos en los códices: *Borgia*, lámina 10 y lámina 65; *Vaticano B*, lámina 29 y lámina 64; *Tonalamatl de Aubin*, lámina 13; *Porfirio Díaz, Telleriano-Remensis*, folio 19 verso; *Vaticano A/Ríos*, folio 28 verso; *Borbónico*, folio 26; *Tudela*, folio 43. En esos documentos el dios se

muestra como el patrono de la decimosexta trecena. Mientras que, en dos casos muy particulares de los códices Borgia, lámina 10 y *Vaticano B*, lámina 29 y 92, dicha divinidad fue identificada como patrono del signo del día *ollin*, movimiento. Por otra parte, en el *Códice Borbónico* Xólotl aparece como participante de una fiesta-ritual llamada *Etzalcualiztli*. En cuanto a las otras representaciones visuales que se encontraron, fueron en esculturas en forma de bulto que se localizó en el Museo Nacional de Antropología.

El corpus que se presenta en las diferentes representaciones gráficas del dios, permitió identificar los rasgos distintivos de Xólotl tanto a nivel iconográfico como en el simbólico. Reconocer la forma, los atavíos, el color y los objetos de la deidad, también permitió incorporar como objeto de estudio otros elementos, como son las unidades calendáricas que se relacionaron a este dios, por pertenecer a su ámbito temporal.

3.1.1. En los códices adivinatorios

Los códices que se analizan en la tesis son de tipo calendárico-ritual, los cuales fueron denominados en lengua náhuatl como *tonalamatl*, que significa “libro del destino”, de *tonalli* (día, destino) y *amatl* (papel, libro). Estos libros eran multifuncionales, y una de sus tareas era servir como calendario en que se explicaban el tipo de fuerzas sobrenaturales que influirían en cada unidad y ciclo de tiempo, que en combinación se componía de un total de 260 días (Boone, 2016).

Estos calendarios contaron con diversas secciones o almanaques, sin embargo, en este trabajo la que más se destacó es el almanaque de las veinte trecenas, que se componían de un conjunto de elementos que se combinaban entre un dios patrón, veinte signos de días, 13 numerales y varios símbolos u objetos que se encontraban a su alrededor. Por lo que, todas las unidades temporales mantenían asociaciones múltiples y de diversa índole, tales como los seres sobrenaturales, los dioses, los cuales se encontraban sujetos a una unidad específica de tiempo como fuerzas gobernantes de la trecena en donde, además éste influía. De acuerdo con Elizabeth Hill Boone en dichos códices:

Se mostraba visualmente los días en diferentes permutaciones, de acuerdo con los múltiples ciclos del calendario, junto con las influencias mánticas correspondientes. (...) son libros de propósitos múltiples. (...) Sus numerosos almanaques relacionan unidades de tiempo con toda una vasta gama de influencias mánticas tocantes a una gran variedad de situaciones, (...) Incluidos en estos almanaques, frecuentemente como expresiones metafóricas, se encuentran conocimientos del mundo natural y sobrenatural; señales y portentos; los dioses y sus actos, o relatos míticos de enorme antigüedad. (Boone, 2016: 46-49)

Los almanaques que se destacan en esta parte de la investigación son, el de la decimosexta trecena y el signo del día *ollin*, movimiento, en donde se identificó a Xólotl como señor de esos periodos de tiempo. Para llevar a cabo dicho análisis se realizaron dos procedimientos, por un lado, se comparan y sintetizan los comentarios de las láminas de los códices prehispánicos y coloniales donde aparece Xólotl. Después, se comparan las imágenes visuales que representan al dios. Los dos almanaques ya antes descritos, sirvieron para detectar los rasgos distintivos de la divinidad, que se presenta en cuadros explicativos y sistematizados.

Los trabajos que se incorporaron como primer paso al análisis sobre las imágenes en los códices, se remontan a finales del siglo XVIII, a partir de estudios serios y especializados de los manuscritos adivinatorios. Los investigadores más importantes en quienes nos apoyamos son: Francisco Javier Clavijero, Lord Kingsborough, éste último modificó la manera de estudiar los códices, cuando comenzó a publicar los manuscritos. Otro autor es, Eduard Seler, quien dio un paso en el avance del conocimiento, al reconocer una directa afiliación entre varios códices adivinatorios, que definió como el Grupo del *Códice Borgia*, el cual estaba conformado por el *Borgia*, el *Cospi*, el *Fejérváry-Mayer*, el *Laud*, el *Vaticano B* y el tonalamatl de *Aubin núm. 20*. Un tiempo después, Francisco del Paso y Troncoso, escribió breves introducciones que acompañaron los facsímiles de *Cospi* y *Vaticano B*, además de realizar un comentario más extenso del *Borbónico* (Boone, 2016: 23).

Otros comentarios escritos, fueron los realizados por la Akademische Druck-u. Verlagsanstalt quien en el 5^o centenario del viaje de Cristóbal Colón a América, se unió al Fondo de Cultura Económica, en México y a la Sociedad Estatal Quinto

Centenario, en España, para reeditar los códices facsímiles, acompañados de los comentarios escritos por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y otros especialistas. Entre 1991 y 1996 aparecieron los siguientes códices: el *Borbónico*, el *Borgia*, el *Cospi*, el *Fejérváry-Mayer*, el *Laud*, el *Vaticano A* y el *Vaticano B* (Boone, 2016: 25).

En 1995 la University of Texas Press publicó un facsímil fotográfico del *Telleriano-Remesis*, con un importante y extenso comentario de Eloise Quiñones Keber. Asimismo, se encuentra el facsimilar y estudio del *Códice Tudela*, elaborado por Juan José Batalla Rosado, quien además incorporó un estudio sobre *El Códice Borgia*, que tituló *Una guía para un viaje alucinante por el inframundo* (2008).

A partir de describir las diferencias y semejanzas entre las explicaciones que cada comentarista moderno tuvo, con respecto a cada lámina o folio donde se encuentra representado Xólotl, se obtuvieron los primeros elementos que caracterizaron su personalidad o que aparecen a su alrededor. Después, se comparó y sistematizó la información iconográfica obtenida y se destacaron los rasgos distintivos que tiene este dios, así como sus asociaciones.

Códice Borgia



Figura 9. El Códice Borgia, lámina 65

Eduard Seler (1963, tomo II: 221) fue uno de los eruditos más versátiles en la iconografía mesoamericana, por eso es que los autores que más adelante

utilizamos retomaron algunas de sus ideas. Seler señala que la decimosexta sección del *tonalamatl*, la de *ce cozcacuauhtli*, 1. Aura, fue regente de esta unidad de tiempo el numen Xólotl, el perro que abre los caminos hacia el inframundo, el que conduce al Sol al reino de los muertos y el que, por lo general, es designado dios de los gemelos, de las “monstruosidades” y el juego de pelota.

En los comentarios de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García al *Códice Borgia* (1993). Sobre lámina de la figura 9 se encontró que la decimosexta trecena estaba, gobernada por Xólotl. La descripción y explicación que estos autores dieron de dicha imagen fue que este dios tenía en su garra un punzón roto, ligado a la idea de ruptura del ayuno o que fue en vano el autosacrificio. La fecha calendárica que se ha asociado con esta deidad fue el 4 Movimiento, que hace referencia al nombre de la edad actual, cuando se creó el Sol. Entre los objetos que se localizan alrededor de este numen están: el plato con pata de venado, elemento que se relacionaron con el sustento por la caza; un brasero con plumas de quetzal caído, aspecto que resultaba negativo para el culto de los nobles; un corallillo roto, que simbolizaba el resultado negativo para el culto de los nobles (Anders, *et al.*, 1993: 341).

Otra de las explicaciones que se incorpora es la de Juan José Batalla Rosado. En la imagen de la figura 9 el autor identifica al dios patrono como Xólotl-Quetzalcoatl con su cabeza de perro, sin embargo, Batalla argumenta que en ningún caso se puede suponer que en el *Códice Borgia* se recoge el nombre de la edad actual del Sol, *nahui ollin*, pues como ya había señalado eso implicaba un origen mexica-azteca para el documento en pleno siglo XV (2008: 483-484).

Otro aspecto que Juan José Batalla mencionó sobre la relación que tenía Xólotl con las deidades deformes, como Nanahuatzin³⁰ o los tonalleque, de acuerdo a las ideas planteadas por Eduard Seler (1963: 78), el signo del nombre calendárico, *ollin* (movimiento), indicaría que posteriormente, los mexicas fueron los que convirtieron el 4 Movimiento, en el símbolo que representaría después la Quinta Edad (Batalla, 2008: 483).

Por último, Katarzyna Mikulska en la misma figura destacó un rasgo que se consideró interesante mencionar sobre el ojo redondo con una gruesa ceja, al que

³⁰ Seler (1963, Tomo II: 47) mencionó a Xólotl-Nanahuatzin para renovarse y resucitar, recomposición.

Batalla denominó “ojo de Mictlantecuhtli” (2008: 339, 361), el cual se encontró representado como uno de los ejemplos en esta imagen del dios Xólotl del *Códice Borgia*, lámina 65. Esta forma de ojo, según Mikulska, puede suponer un estado de alteración de la consciencia y más porque pertenece a la divinidad de la muerte, Mictlantecuhtli. Así que sugiere que este tipo de ojo indicaba a las personas o seres capaces de poder ver en el más allá, en el mundo de los muertos, cualidad de los seres no humanos o que no aluden al mundo humano (Mikulska, 2016: 48-49).

Así, lo que se puede destacar de esta lámina es que Xólotl es la figura regente de esta unidad de tiempo, en donde se le representó con cabeza de perro y garras que sostenía un punzón de hueso roto. En la composición de elementos, se contó con un símbolo que más adelante se destaca en este trabajo, el *nahui ollin*, 4 Movimiento, para localizar las asociaciones que Xólotl tenía con esta fecha tan específica.

De acuerdo con los comentarios anteriores, mientras que por un lado se relacionó a este personaje con la fecha 4 Movimiento; por el otro, dicha fecha fue utilizada posteriormente por los mexicas para proclamar el nombre de su era. No obstante, se ha establecido también la idea planteada por Seler de que 4 Movimiento se relacionó con la fecha de la creación del quinto Sol, donde se vinculó con Nanahuatzin, el buboso, quien se arrojó al fuego para convertirse en Sol. Este personaje, además sería contemplado como otra de las asociaciones de Xólotl.

Otro elemento que se rescató fue el vínculo que tenía el ojo redondo con la ceja gruesa, de acuerdo con Mikulska, con temas de alteración de estados de la consciencia e indicaciones de la capacidad de poder ver en el más allá, en el mundo de los muertos. Este tipo de ojo para el caso de Xólotl sí encaja con dicha interpretación, por las distintas asociaciones que tenía esta deidad con el espacio-tiempo alterno y por su capacidad de descender al inframundo.

El Códice Vaticano B



Figura 10. El Códice Vaticano B, lámina 64

Respecto de la figura 10, Eduard Seler menciona que en esta lámina se encuentra Xólotl como patrono de esta unidad de tiempo. Esta figura porta la nariguera-barras azul de los muertos, *yacaxihuitl*. Y al igual que otras representaciones de este dios, está ataviado con el atuendo del dios del viento, Quetzalcóatl (1963, Tomo II: 222).

Según los comentarios de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García sobre el *Códice Vaticano B* (1993: 285), en la lámina 64, se encuentra la decimosexta trecena, donde es regente Xólotl, quien se localizaba adornado en forma de envoltorio sagrado, arriba de su cabeza se observa el día 4 Movimiento, que de acuerdo con los autores fue el nombre del Sol actual, porque fue el día en que se creó dicha edad.

Entre los objetos que se encuentran alrededor de la divinidad, se observa un plato con pata de venado, que según Anders, Jansen y Reyes tenía que ver con el sustento por la caza; el brasero con plumas de quetzal caído, se pronosticó como un resultado negativo para el culto de los nobles; mientras que el último elemento, un coralillo con dos chiles, que significa lo venenoso, vicioso y picoso, como parte de la ruptura del ayuno (Anders, *et al.*, 1993: 285).

De acuerdo con lo descrito, se puede afirmar que Xólotl, es el dios perro, patrono de esta trecena, en donde se le representó en forma de bulto sagrado. De nuevo, vuelve a parecer la mención del día 4. Movimiento, donde se describe como

el nombre actual del Sol en el tiempo que se vive. Además, este dios se muestra otra vez ataviado con ornamentos de Quetzalcóatl, como fue el caso del *ehēcacozcátl*, el gorro cónico y las orejeras en forma de gancho llamadas *epcololli*. Por otro lado, Xólotl también porta la nariguera azul, llamada *yacaxihuitl*.

Códice Tonalamatl de Aubin núm. 20



Figura 11. Códice Tonalamatl de Aubin núm. 20, lámina 16.

Los comentarios del *Códice Tonalamatl de Aubin núm. 20* fueron realizados por Carmen Aguilera (1981: 55), quien describió la lámina 16 como la trecena donde se encontraba Xólotl como patrono, dios de los gemelos. La autora además mencionó algunos de los atavíos y objetos más visibles que porta este dios: la orejera curvada, *epcololli*, que según ella tenían espinas, elemento que no considero correcto; el collar torcido en espiral de la deidad del viento, *ehēcacózcatl*; y entre los objetos que porta esta deidad se observó en sus manos un *técpatl*, que de acuerdo con Aguilera era un cuchillo de sacrificio.

Otros aspectos que se destacaron de la figura 11 fueron, primero, al dios que acompaña a Xólotl en la imagen, que se encuentra frente a él y que fue identificado

como Tlachitonatiuh, el dios Sol que entra a las fauces de la Tierra. En segundo lugar, se localiza entre los objetos que se observan a su alrededor un collar de madera para los esclavos llamado *quauhcozcátl*, un chile y el *cemanauatl*, el arco completo que rodea al mundo de agua (Aguilera, 1981: 55).

En esta representación gráfica, se describió a Xólotl de nuevo con los atavíos pertenecientes al dios del viento, como la orejera curva y el collar de caracol cortado en forma de espiral. Además, este dios porta un cuchillo *técpatl*, que sirvió para el sacrificio. La presencia del personaje que acompaña a Xólotl en la imagen de la figura 11 es identificado con Tlachitonatiuh, el dios Sol que entraba a las fauces de la Tierra. En la composición de esta imagen también se encontró el collar de madera para los esclavos y el *cemanauatl*, que era el arco completo que rodeaba de agua al mundo.

Códice Porfirio Díaz

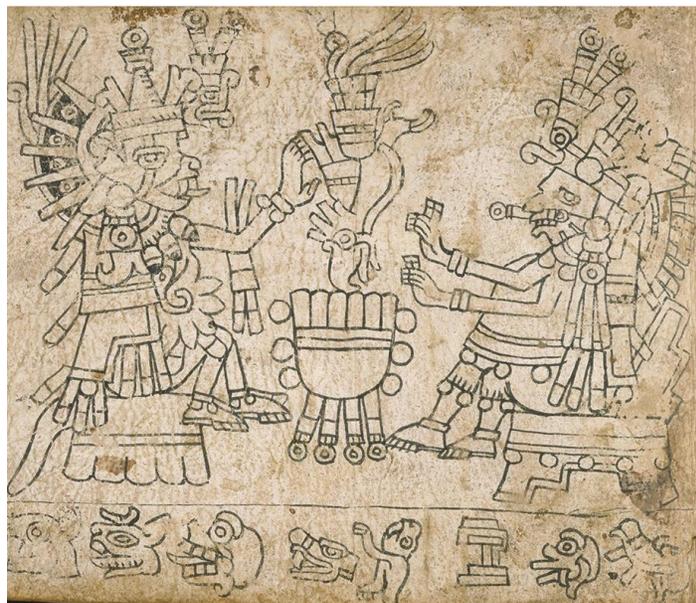


Figura 12. Códice Porfirio Díaz

El *Códice Porfirio Díaz* es de la región cuicateca, en Oaxaca, y desde su redescubrimiento, a finales del siglo XIX, en la época de Porfirio Díaz (1830-1915), de donde deriva su nombre, porque fue este personaje quien hizo posible su primera

publicación por la Junta Colombina (Van Doesburg, 2001: 7). Este códice cuenta con 42 páginas en total, sumando las de cada lado. El documento se debe leer de derecha a izquierda. El lado que interesa resaltar es el reverso del códice, porque ahí fue donde se dibuja la sección adivinatoria, en 10 páginas carentes de colores, con un estilo parecido al de los códices mixtecos. La función se encontraba destinada a los sacerdotes que conocían la cuenta sagrada de 260 días, que ayudaron a pronosticar e interpretar las fuerzas divinas en el mundo que se observaban en los componentes de este calendario ritual y religioso. Sin embargo, hay que destacar que este códice no está completo, de la sección adivinatoria sólo queda la mitad (Van Doesburg, 2001: 43-44).

La lámina que se presenta en la tesis, *Figura 12.*, se encuentra en la parte religiosa de carácter mántico. De acuerdo con la división que mencionó Van Doesburg, dicha lámina que aparece al principio, en el ámbito cuatro, en las letras B-A, que según este autor estuvo adscrita a los dioses Xochipilli (A) y Tlazolteotl (B). No obstante, el personaje que Van Doesburg identifica con Xochipilli, en este trabajo de investigación se sugiere que puede ser Xólotl, pues esta figura posee no sólo rasgos de perro, sino que también llegó a portar algunos de los atavíos distintivos de esta divinidad, como fueron las orejeras *epcololli*, el collar de *Oliva* que es una especie de caracol, el pectoral de caracol cortado, *ehcacózcatl*, el *máxtlatl* en puntas redondas y el gorro cónico de piel de *ocelotl*, jaguar.

Códice Borbónico

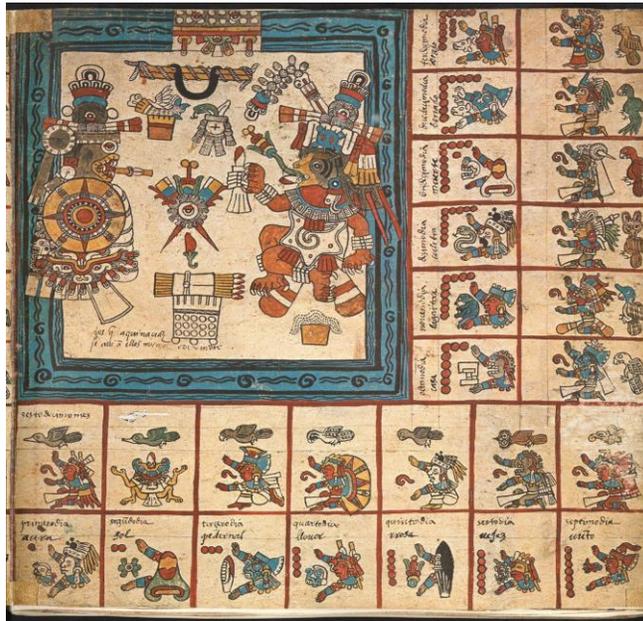


Figura 13. Códice Borbónico, lámina 16

Los primeros comentarios a profundidad que se hicieron del *Códice Borbónico*, se deben a Francisco del Paso y Troncoso. En la lámina 16 del código, el historiador señala que en la trecena décimosexta se representó a Xólotl como el dios regente de esta unidad de tiempo y a Tlachitonatiuh. Ambos dioses se encuentran en el mundo entero, circundado por las aguas, que de acuerdo con Paso y Troncoso, se juntan con el cielo, *ilhuicatl*, representado por un marco de agua, en donde se observan estrellas (1988: 75).

Dentro del marco de agua, se encuentran frente a frente Tlachitonatiuh y Xólotl, éste último vestido con atavíos del dios del viento, Quetzalcóatl, como el *ehcacózcatl* en el pecho, la orejera corniforme, la diadema plegada en zig-zag y hasta las puntas redondeadas del *máxtlatl* de papel. El otro dios, Tlachitonatiuh, el Sol de adentra a las fauces de la Tierra para ser tragado, detrás del Sol se ve un difunto amortajado, el cual lleva la máscara de Tláloc. Según Paso y Troncoso, este hecho tenía un simbolismo doble y expresaba que el Sol desciende a la región de los muertos y que por su contacto con la tierra desprendía vapores que formaban nubes y ocasionaban las lluvias, que manda el numen Tláloc (1988: 75).

Otros autores, como Eduard Seler (1963: 147), han estudiado esta misma imagen. Seler menciona que una de las funciones que tenía Xólotl era acompañar al Sol hacia el Inframundo, “el Sol cercano a la Tierra”, en donde se muestran sus fauces terrestres por donde se hunde la figura que porta al Sol. De acuerdo con este autor, el disco solar se encontraba sobrepuesto a un bulto mortuorio, con un ojo de Tláloc y las manchas en la mejilla propias de él.

Tanto en el *Códice Telleriano-Remensis*, como en el *Borbónico* se dibuja una flecha clavada en la boca abierta del Sol, lo que significa la muerte del Sol a flechazos o que ya estaba muerto el Sol. Así como en el *Tonalámatl de Aubin*, el *Borbónico* también tiene un encuadramiento de agua, en donde se dibuja del cielo estrellado. Según Seler, esta figura representaba la idea del *ilhuicatl*, del “agua celeste”, es decir la concepción del mar en donde se hunde el Sol (Seler, 1963: 147-148).

Por otro lado, también se incorporan en la tesis las explicaciones de Bodo Spranz (1973: 420), quien llegó a señalar que la figura que se encontraba enfrente de Xólotl era un bulto mortuorio, representando al Sol muerto con cabeza de Tláloc, de cuya boca surgía un asta de flecha y, además, esta escena se encontraba rodeada por una franja de agua. Por lo que era Xólotl el encargarlo de conducido sobre las aguas hacia el mundo inferior, del mismo modo que el perro llevaba a los hombres que habían muerto hacia el lugar de la muerte.

Otra de las descripciones modernas que se tienen sobre esta lámina de la figura 13, fue la de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, quienes afirmaron que esta trecena se encontraba Xólotl, dios de los mellizos y las figuras anormales. Este dios, de acuerdo con los autores señalados, lleva turquesa y jade en su tocado, así como un punzón de hueso para el autosacrificio. Además, esta divinidad fue representada con una flor y un pedernal, que según ellos era porque este dios hablaba palabras floridas, alegres y hermosas, y por el cuchillo, que eran palabras de amenaza, muerte y sacrificio; mientras que en la otra garra llevaba un cuchillo (1991: 164).

En cuanto a la superficie de la tierra rodeada por el mar, es donde se hunde el Sol como un bulto mortuorio en las fauces de la tierra con una flecha en la boca. Lo que Anders, Maarten y Reyes sugirieron fue que la puesta del Sol podía ser

tomada como augurio de ruina y fin, en donde se remarcaba que la etapa de la oscuridad es el tiempo de los sueños y de las transformaciones en nahuales. Estos autores además destacaron que en dicha trecena se manifestó el día 4. Lluvia, fecha que conmemoró el fin del mundo anterior, conocido como el Sol de Lluvia.

Entre los objetos que se encontraron alrededor del dios, se describieron el yugo de la esclavitud; una jícara con pata de venado y ala de pájaro, elementos que de acuerdo con los autores, marca que habrá comida; una bolsa de copal con una serpiente, que pronostica peligro para el sacerdote, autosacrificio en la noche, que hay que velar; chile con la acepción de ruptura del ayuno y problemas, el sufrimiento y la pobreza; brasero con haz de flechas o juncos puntiagudos; y pulque, bebida de los viejos, donde proponen borrachera y descomposición (Anders, *et al.*, 1991: 166).

Uno de los elementos que se recuperó de las descripciones anteriores es la relación que tenía Xólotl con Tlalchitonatíuh, por la capacidad que tenía éste de atravesar el otro mundo. De ahí la interrelación entre Xólotl y el perro, pues ambos son servidores o acompañantes tanto de los muertos como del Sol que se hunde en la Tierra. Este Sol se encuentra más cercano a la tierra, quien lleva la máscara de Tláloc, símbolo que expresa su cercanía con la región de los muertos. En el contorno de dicha imagen se localiza rodeado por el agua que se junta con el cielo, que llamaron *ilhuicatl*.

De acuerdo a los comentarios de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, esta imagen conmemora el fin del mundo anterior, la era o “Sol de la Lluvia”, que se acabó en el día 4. Lluvia, que cayó en dicha trecena. Xólotl por otro lado, es representado con una flor y un pedernal que salen de su boca, de acuerdo con lo señalado por estos autores, eso sucede porque este dios habla palabras floridas pero también amenazas de muerte y sacrificio.

Códice Telleriano-Remensis

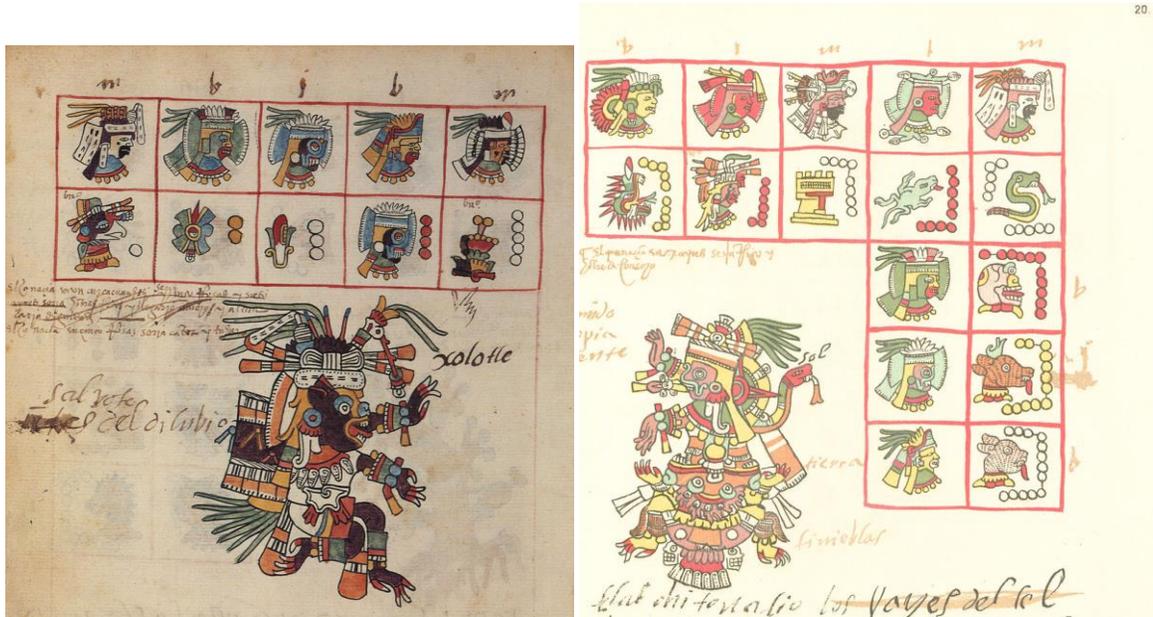


Figura 14. Códice Telleriano-Remensis, folio 19 verso y 20 recto

Los comentarios que se tienen del *Códice Telleriano-Remensis*, fueron elaborados por Eloise Quiñones Keber, en 1995. En dicho manuscrito la autora encontró la participación de tres individuos o manos, que se encargaron de escribir las glosas, para explicar el contenido de dichas láminas. En la lámina 19 que es la decimosexta trecena se encuentra a Xólotl. La autora en sus comentarios señaló la correlación que tenía este dios con otros datos etnohistóricos, en donde también se menciona su presencia (Quiñones 1995: 184).

En el folio 20 recto, que es la continuación de la composición de dicha trecena, se encontró una figura humana de perfil con un disco solar y una serpiente levantada por detrás, así como su compañero Xólotl de la lámina anterior, éste se halló ataviado con algunas insignias de Quetzalcoatl, sin embargo, esta divinidad portó la máscara del dios de la lluvia, Tláloc, el cual tiene una flecha que sobresale de su boca. En la parte inferior, se representa el monstruo de la Tierra, el cual devora a la figura solar. Este monstruo se encontró ataviado con insignias terrestres, como la multicapa en la parte trasera con la terminación de dos cráneos (Quiñones 1995: 184).

Códice Vaticano A/Ríos



Figura 15. Códice Vaticano A/Ríos, folio 28 verso y 29 recto

Los comentarios expuestos por Ferdinand Anders y Maarten Jansen sobre el *Códice Vaticano A* o *Ríos* (1996: 172), sobre el folio 28 vuelta, donde aparece Xólotl, se mencionan las características de este dios, del que se dijo que era dios de los mellizos y las formaciones anormales, se le reconoce por su cabeza de perro y aspecto animal.

Esta deidad compartió algunos atributos con Quetzalcóatl, como la orejera torcida, el collar de caracoles, el pectoral con el corte transversal de un caracol de mar, también el punzón de hueso puesto en el tocado, en donde tiene una rueda de algodón sin hilar. Frente al dios, en el folio 29 recto, se encuentra una imagen de disco solar, quien se localiza cargado por el dios de la lluvia, que desaparece en las fauces de la tierra, lo que representa la puesta del Sol y donde también se conmemoró la destrucción del Sol anterior, 4. Lluvia, fecha que cae en esa trecena (Anders y Jansen, 1996: 172).

De acuerdo con lo señalado por estos autores sobre esta imagen, en ella se volvió a enfatizar la relación que tenía Xólotl con los mellizos y las cosas anormales. También se dijo que se le representa con cabeza de perro, además de compartir algunos ornamentos con el dios Quetzalcóatl.

La lámina siguiente forma parte de la composición de esta unidad de tiempo, en donde se localiza de nuevo la imagen del disco solar, que se ubica cargada por el dios de la lluvia quien desaparece en las fauces del monstruo de la tierra, que se representa con el hundimiento del Sol. Otro dato interesante, que los autores resaltaron, fue el de la conmemoración de la destrucción de la edad anterior, el Cuarto Sol con el día 4. Lluvia, fecha en que aparece representado en esta decimosexta trecena.

Códice Tudela



Figura 16. Códice Tudela, folios 42 recto y 43 recto

Según el estudio elaborado por Juan José Batalla Rosado, sobre el *Grupo Magliabechiano* en general y en particular sobre el *Códice Tudela*, en los folios 42 recto y 43 recto, tenía que ver con el ciclo denominado de Quetzalcóatl, en el cual el autor señaló la relación tan estrecha entre las advocaciones del dios Quetzalcóatl, Ehécatl y Xólotl, que se encontraban recogidas por varios miembros del *Grupo*

Magliabechiano. En ellas se destacan el *Códice Tudela* (folios 42 recto y 43 recto), *Magliabechiano* (1970: folios 60 verso a 62 recto) e *Ixtlilxochitl I* (1976: folios 103 recto y 103 verso), los cuales contienen a ambos númenes (Batalla, 2002: 249).

En el *Códice Tudela* la representación de Xólotl se caracterizó por tener cabeza de perro, rasgo distintivo de esta divinidad. En cambio en los códices *Magliabechiano* e *Ixtlilxochitl I*, esta máscara se sustituyó por un rostro humano. Lo que quiere decir, de acuerdo con Batalla, que el *Códice Tudela* todavía mantenía una iconografía precolombina, ya que en los otros códices la cabeza de perro de la deidad Xólotl cambió y se volvió más humano que animal. Otro aspecto de diferencia entre estos documentos es, que mientras en el *Códice Tudela* no se explicó dicha imagen, en los códices *Magliabechiano* e *Ixtlilxochitl I* aparece la misma información, la cual se centra en el mito relacionado con aspectos sexuales y la procedencia de cierto tipo de flores olorosas (Batalla, 2002: 251, 254).

Batalla menciona un elemento que se quiere subrayar en la tesis, la relación de las advocaciones del dios Quetzalcóatl, Ehécatl y Xolotl en el *Grupo Magliabechiano*. Además de la diferencia iconográfica ya mencionada en el párrafo anterior sobre los códices y la imagen de Xólotl. Esta información se corrobora con las representaciones del código *Borbónico* y el *Telleriano-Remensis*.

Los rasgo distintivos de Xólotl en las ocho representaciones en los códices

De acuerdo a lo descrito con anterioridad, y a los dos cuadros comparativos 6 y 7 que se presentan más adelante, donde se recopilaron datos de información gráfica de ocho representaciones de Xólotl, que sintetizan y ordenan en ellos. Estas imágenes se localizaron en diversos códices de carácter mántico-advinatorio, en la sección de la decimosexta trecena en donde este dios fue patrono (*Cuadro 5*. y *Cuadro 6*). A partir de estos dos aspectos, se destacaron los rasgo iconográficos más característicos de Xólotl, junto a algunos elementos simbólicos que se asociaron a él o a su contexto temporal, es decir, en el tiempo en donde esta divinidad se hacía presente sobre la superficie de la tierra.

Como segundo momento, se establecen, a grandes rasgos, cuáles fueron los atavíos que compartieron Xólotl y Quetzalcóatl, para posteriormente mencionar el significado simbólico de los elementos de concha que ambas deidades tenían

en su indumentaria. Como tercer punto, se revisa y compara la información que se recopiló en la primera parte con las otras representaciones visuales que se encontraron de Xólotl. Este ejercicio se ejecuta de forma general, las cuales también derivaron de los *tonalamatl*, como fueron los casos del signo del día *ollin* (Figura 16.) y la imagen de la fiesta de *Etzacualiztli* (Figura 17.), que se localizó en el *Códice Borbónico*. A partir de esos elementos, se compilaron grupos con algunas de las asociaciones simbólicas que se observaron en las imágenes de dicho dios. A continuación se corroboran y examinan los rasgos distintivos que fueron reconocibles de Xólotl en otros ejemplos gráficos, como son los casos de las esculturas en forma de bulto (Cuadro 7.) y, por último, los vínculos que tenía la deidad con una de sus advocaciones, Cuaxólotl (Figura 7., 20., 21., 22.).

Para la elaboración de los cuadros comparativos, las categorías que se utilizaron en el Cuadro 5., en la trecena de días donde se encuentra representado Xólotl, fueron: los rasgos físicos, la pintura facial y corporal, los atavíos y los objetos que porta, así como los símbolos y los objetos que estaban a su alrededor. A partir de esos caracteres, se pudieron destacar los siguientes rasgos distintivos de las figuras de Xólotl en ocho imágenes. Lo que permitió generar un prototipo de las características constantes que tenía este dios, antes de examinarlo y contrastarlo con otras imágenes que han sido identificadas con él.

De las ocho representaciones que se utilizaron de Xólotl en la sección decimosexta trecena de los *tonalamatl*, se encontró que entre los rasgos físicos (véase Cuadro 5.), ocho veces se manifestó con apariencia de perro, seis se identificó con la característica de tener la lengua de fuera, cuatro se presentó con garras y tres veces con las orejas cortadas. En cuanto a la pintura facial, se puede decir que en seis ocasiones aparece con una franja amarilla en el contorno de la cara, mientras que sólo una vez se representa con una franja de línea negra, en el *Códice Porfirio Díaz*, y cinco veces sobresalió el color negro a través del cuerpo o del rostro.

Entre los atavíos que Xólotl presentó (véase Cuadro 5.), se ubicaron ocho veces las orejeras terminadas en gancho, *epcollli*; otras ocho con el pectoral de caracol cortado, *ehcacózcatt*; siete veces con el collar *Oliva*, que es una especie de caracol; siete veces con el *máxtlatl* con puntas redondas; tres con un el moño

de papel; tres veces el huso con algodón; dos veces la diadema de algodón; también se encontró dos veces como bulto sagrado; dos con el gorro cónico de piel de jaguar, *océlotl*; y una se observó con nariguera de turquesa, *yacaxihuitl*.

En el *Cuadro 6*. se exponen los elementos asociados al contexto de composición donde aparece Xólotl. Las categorías que se utilizaron para sistematizar esta información hacen referencia a los objetos que el dios porta en cada una de las representaciones, el símbolo con el que se vinculó el dios compañero con el que se encontró y, por último, los objetos que a su alrededor había. Entre los elementos que el dios portó (véase *Cuadro 6*.), se localizaron dos veces el cuchillo de pedernal, *tecpatl*; una vez el punzón de hueso roto; una vez el escudo, *chimalli*; una vez la bolsa sacerdotal, *xiquipilli*; una vez el *xonecuilli*. Mientras que el símbolo con el que apareció y se le asoció fue la fecha calendárica 4. Movimiento, *nahui ollin*, la cual se manifestó dos veces. La segunda categoría se ubicó con el dios compañero, en donde se presentó cuatro veces Tlalchitonatiuh.

Como última categoría, se resaltaron los objetos que había alrededor de Xólotl (véase *Cuadro 6*.), los cuales se situaron en el contexto donde aparecieron: tres veces un plato con pata de venado; dos veces un yugo de esclavo, *cuauhcózcatl*; dos veces un brasero con plumas de *quetzal* caído; dos veces un chile rojo; una vez un brasero con haz de flechas; una vez una serpiente con dos chiles; una vez con una serpiente cortada.

De los elementos iconográficos que se señalaron hasta ahora como trazos constantes de Xólotl, se pudieron establecer sus peculiaridades físicas en forma de perro con la lengua de fuera; entre la pintura facial y corporal; y se destacó el color negro con una franja amarilla en el contorno de la cara. En los atavíos fue posible distinguir los elementos de concha: *epcololli*, *ehcacózcatl* y el collar de *Oliva*, además el *máxtlatl* terminado en puntas redondas, al igual que los que porta Quetzalcóatl. Mientras que entre los accesorios menos constantes, fue posible acentuar la diadema de algodón y el huso, ambos adornos de Tlazolteotl.

De las propiedades asociadas a Xólotl se encontraron el rasgo físico que tenía en forma de perro, animal asociado al inframundo y a los rituales funerarios, como se expone más adelante, en el tercer apartado de este capítulo. En cuanto a

la pintura facial y corporal desta el color negro con una franja amarilla en el contorno de la cara. De acuerdo con Guilhem Olivier, los datos relativos al color negro y las franjas horizontales en alternancia con el amarillo están vinculadas a Tezcatlipoca. Por otra parte, Jacques Soustelle consideró que el color negro simbolizaba la noche, el norte y a los hechiceros (Soustelle, 1979: 150; citado en Olivier, 2004: 333). Además, Olivier menciona que otro de los enlaces que tenía ese color se manifestaba en las prácticas sacerdotales, las penitencias y los autosacrificios. De manera semejante, continuando con Olivier otro de los dioses a que se representó con dicho color fue a Quetzalcóatl, a quien en los mitos se le ha considerado el inventor de los rituales de autosacrificio y el modelo de los sacerdotes (2004: 333-334). Así pues, otro aspecto que relaciona a Quetzalcóatl con Xólotl es que a ambos se les representa de negro, color que tiene como simbolismo y asociación: la noche, la obscuridad, la parte fría y húmeda del cosmos, es decir, el inframundo.

Una de las variantes gráficas que articula a Xólotl con el espacio de la muerte o el inframundo, se sitúa, como ya se ha señalado antes, en el *Códice Borgia*, en la lámina 65, el cual se manifiesta en el ojo redondo con una gruesa ceja, al que Batalla llamó “ojo de Mictlantecuhtli” y que Mikulska, sugirió como el ojo que indicaba a las personas o seres capaces de poder ver en el más allá, en el mundo de los muertos.

De los elementos menos constantes en la indumentaria que tuvo este dios, a los cuales Mikulska denomina como rasgos discrecionales, estos no son poco insignificantes, por lo que de ellos se deben destacar: el moño de papel, el huso y la diadema de algodón. Adornos que fueron asociados a la diosa Tlazolteotl, por ser los adornos de algodón uno de sus rasgos distintivos (Mikulska, 2008: 98). De acuerdo con autores como Nicholson, entre los atributos que poseía esta diosa se encuentran los del pecado carnal, la fertilidad, la dualidad primordial, Tonacacihuatl (Nicholson, 1971: 420; citado en Mikulska, 2008: 91). Por otra parte, Eloise Quiñones Keber también menciona el enlace entre los accesorios de algodón y la diosa de la tierra, Tlazolteotl, a quien se le adjudicó como patrona de los nacimientos de los niños, lo que hizo suponer a la autora que dichos elementos

de algodón fueron utilizados también por Xólotl para marcar su papel como creador de la vida (1991: 232).

Un aspecto a resaltar se encuentra en la historiografía nahua, que ha mencionado que Xólotl y Quetzalcóatl compartieron algunos atavíos de concha con una carga simbólica que manifiesta la función o la característica tan semejante entre ambos dioses. De los que se pueden señalar: el joyel del viento, el *ehcacózcatl*; las orejeras terminadas en gancho, *epcollli*; los pendientes de caracol del género *Oliva* que invariablemente rematan sus pecheras; el *máxtlatl* con bordes redondeados; y, en ocasiones, a Xólotl también se le llegó a representar con un gorro cónico de piel de jaguar en su cabeza. Al mismo tiempo, hay que destacar que estos dioses no fueron los únicos que portaron dichos accesorios de concha o simplemente el gorro cónico, sino que también fueron utilizados por la deidad Ehécatl.

Son varios los autores que han señalado la semejanza de indumentaria entre estas tres divinidades –tanto Suárez Diez, como Batalla Rosado y Mikulska–, quienes han resaltado el nexo existente entre dicha trilogía de dioses, como la llamó la primera autora (2008: 23, 2011: 81-82). Mientras tanto, el segundo de ellos lo identificó dentro del ciclo de Quetzalcóatl como dos de sus advocaciones (2002: 249-254). Y según lo establecido por Mikulska, el hecho de que los dioses compartieran ciertos atavíos quería decir que poseían la misma función o característica. Por eso mencionó que el caracol cortado, el *ehcacózcatl*, tenía el mismo significado en los tres aspectos divinos. Pero sólo para el caso de Quetzalcóatl este ornamento fue considerado como uno de los rasgos distintivos de dicho dios, mientras que para los otros dos dioses fue un elemento facultativo y que aparecía de manera discrecional. Sin embargo, no cabe duda que entre las tres deidades hubo un denominador común (2008: 82-83, 127). No obstante, la investigación realizada para la tesis de maestría no se profundiza en este complejo de dioses, porque rebasa los límites planteados en el objeto de estudio (véase Figura 17.).

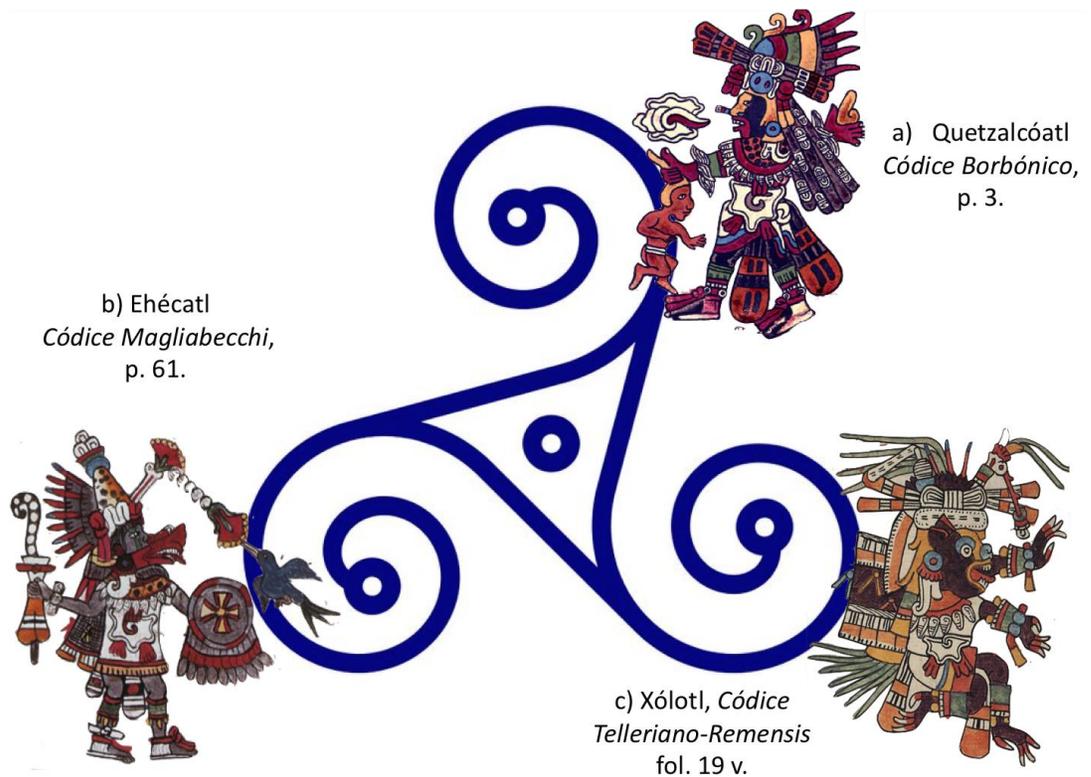


Figura 17. Complejo de dioses: Quetzalcóatl-Ehécatl-Xólotl

En la tesis se resalta en cambio la simbología e ideología que tenía la joyería de concha, que fue identificada como ornamento característico a este complejo de dioses en el panteón nahua. De acuerdo con algunos trabajos de Lourdes Suárez Diez y Martha Iliá Nájera Coronado, se abordan dichos accesorios. De esa forma se menciona el *ehcacózcatl* que era el joyel del viento, por la forma helicoidal de la espiral del caracol, que según estas autoras simbolizaba los remolinos del viento (Suárez Diez, 2008: 23, 2011: 28; Nájera Coronado, 2015: 53). Así mismo, Nájera Coronado menciona, en términos generales, que el significado simbólico del caracol cortado no sólo aludía al viento, sino también evocaba al inframundo, a través del viento procedente de ese espacio sagrado (2015: 53-54).

Por otra parte, Suárez Diez también señala que el *epcololli*, al igual que el *ehcacózcatl*, fue un elemento de material de concha en forma de gancho, que poseía además las atribuciones del viento y los remolinos (2008: 23). En el caso de las pecheras

o collares rematados con pendientes de tipo *Oliva*, éstos fueron un ornamento-atributo del viento, el agua, el mar y la creación del hombre. En otro trabajo, esta autora identificó que tanto las cuentas como los pendientes de *Oliva* eran elementos mágicos, relacionados con el agua que fertilizaba la tierra para producir plantas y alimentos (2011: 78).

De acuerdo con lo establecido hasta ahora, es posible subrayar que tanto Xólotl como Ehécatl fueron advocaciones de Quetzalcóatl y, por ende, formaron parte de un mismo complejo, que tiene que ver con la simbología del viento y el movimiento helicoidal que se presentan en los atavíos que comparten estos tres dioses, en los accesorios de concha. El collar del viento (*ehcacózcatl*) y las orejeras terminadas en gancho (*epcolollí*), eran accesorios asociados al viento y a los remolinos, por su forma helicoidal de la espiral del caracol y el gancho de las orejeras, lo que daba a entender la representación del movimiento. El último componente de concha se encontró en la pechera o collar rematado con pendientes de *Oliva*, que continuó con las mismas ideas que se habían afirmado, pero además incorporó otras, como el agua y el inframundo. A partir de estos tres accesorios se puede asegurar que Xólotl, al igual que Ehécatl, fueron advocaciones de Quetzalcóatl, que pertenecieron al complejo del simbolismo del viento y el remolino, aludiendo al movimiento helicoidal, que es la torcedura del *malinalli*. De igual modo, se puede correlacionar lo antes mencionado con lo propuesto por López Austin para el caso de las propiedades de Quetzalcóatl, que fueron las siguientes: formar el viento, hacer los remolinos del viento, soplar, ser cosa en giros (1990: 310).

Lo más importante a señalar sobre las asociaciones con las que Xólotl fue identificado se encuentran en el color negro, la noche, los sacerdotes y las prácticas de sacrificio; con el complejo del viento y del agua, por su analogía con el movimiento helicoidal; su asociación con el inframundo, donde se posiciona las riquezas, como la creación del hombre y la producción del alimento sobre la superficie de la tierra. Xólotl al igual que otros dioses perteneció al complejo del proceso de fertilidad, al tener nexos con deidades como Quetzalcóatl, Ehécatl, Tlazolteotl y Tláloc.

Cuadro 5. Representación iconográfica de Xólotl

Códices	Rasgos físicos				Pintura facial y corporal		Atavíos									
	Rasgos de perro	Orejas cortadas	Lengua de fuera	Garras	Cuerpo o cara negro	Franja amarilla contorno cara	Bulto sagrado	Orejas terminadas en gancho <i>epcololli</i>	Collar de <i>Oliva</i>	El pectoral de caracol cortado <i>ehēcacózcatl</i>	<i>Máxtlatl</i> , terminado en puntas redondas	Nariguera de turquesa	Gorro cónico piel <i>ocelotl</i>	Diadema de algodón	Moño de papel	Huso con algodón
Borgia 65	*	*	*	*	*	*		*		*	*					
Vat. B 64	*		*			*	*	*	*	*		*	*			
Aubin 13	*				*	*	*	*	*	*	*				*	
P. Díaz	*	*	*					*	*	*	*		*			
Borb. 16	*	*		*	*	*		*	*	*	*				*	*
T.Ram. 19 v	*		*	*	*	*		*	*	*	*			*	*	*
Vat. A fol. 28v	*		*	*				*	*	*	*			*		*
Tudela 43	*		*		*	*		*	*	*	*					
Núm	8	3	6	4	5	6	2	8	7	8	7	1	2	2	3	3

Códices	Rasgos físicos				Pintura facial y corporal		Atavíos									
	Rasgos de perro	Lengua de fuera	Garras	Orejas cortadas	Franja amarilla contorno cara	Cuerpo o cara negro	Orejas terminadas en gancho <i>epcololli</i>	El pectoral de caracol cortado <i>ehēcacózcatl</i>	Collar de <i>Oliva</i>	<i>Máxtlatl</i> , terminado en puntas redondas	Huso con algodón	Moño de papel	Bulto sagrado	Diadema de algodón	Gorro cónico piel <i>ocelotl</i>	Nariguera de turquesa <i>yacaxihuitl</i>
Núm	8	6	4	3	6	5	8	8	7	7	3	3	2	2	2	1

Cuadro 6. Elementos asociados al contexto de Xólotl

Códices	Objetos que porta					Símbolos	Dioses compañeros	Objetos a su alrededor						
	Punzón de hueso roto	Tecpat/ cuchillo de pedernal	Chimalli /escudo	Xiquipilli/ bolsa sacerdotal	Xonecuilli	4 ollin/ movimiento	Tlalchitonatuih	Plato con pata de venado	Serpiente cortada	Serpiente con dos chiles	Yugo de esclavo cuauh- cózcatl	Brasero con plumas de quetzal caído	Chile	Brasero con haz de flechas
Borgia 65	*					*		*	*			*		
Vat. B. 64						*		*		*		*		
Aubin 13		*		*			*				*		*	
P. Díaz														
Borb. 16		*					*	*			*		*	*
T.Ram 19 verso							*							
Vaticano A							*							
Tudela 43			*		*									
Núm	1	2	1	1	1	2	4	3	1	1	2	2	2	1

Códices	Objetos que porta					Símbolos	Dioses compañeros	Objetos a su alrededor						
	Tecpat/ cuchillo de pedernal	Punzón de hueso roto	Chimalli /escudo	Xiquipilli/ bolsa sacerdotal	Xonecuilli	Nahui ollin/ 4 movimiento	Tlalchitonatuih	Plato con pata de venado	Yugo de esclavo cuauh-cózcatl	Brasero con plumas de quetzal caído	Chile	Serpiente con dos chiles	Serpiente cortada	Brasero con haz de flechas
Núm	2	1	1	1	1	2	4	3	2	2	2	1	1	1

El decimoséptimo signo de los días *nahui ollin*

La siguiente representación iconográfica que se analiza ha sido identificada como el dios Xólotl, éste se localiza en otra de las secciones del *tonalamatl*, en los patrones de los signos de los días, en el decimoséptimo signo de los días, en el signo *ollin*, movimiento; tanto en el *Códice Borgia*, en la lámina 10, como en el *Códice Vaticano B*, en donde aparece dos veces representado en la lámina 29 y 92, de la Figura 18 y 19.



Figura 18. *Códice Borgia*, lámina 10.

En los comentarios al *Códice Borgia*, Eduard Seler (1963, T. I: 29 y 143) señaló que Xólotl era patrono de este signo del día *ollin*. En esta imagen a Xólotl se le presenta con la pintura facial y algunos rasgos distintivos de los dioses pertenecientes al grupo de Macuilxóchitl, representantes de este mismo dios, numen del juego. Estas figuras se reconocen por que tienen en la boca una mano blanca dibujada, el cuerpo negro, los ojos colgantes, los miembros deformes y torcidos.

Mientras que en opinión de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 101) el signo movimiento era un signo solar, de buena fortuna, señoríos y supremacía; aunque para el caso de las mujeres era contrario, les traía desconciertos. El patrono

de este signo, según los autores citados fue identificado como uno de los *Tonallehqueh*:

Los guerreros que mueren en la batalla o en el sacrificio y que son deificados; sus pies y manos están deformes, torcidos: por eso se puede interpretar como una figura semejante a Xólotl y también a Nanahuatzin, el buboso y deforme que se sacrifica para convertirse al Sol. El nombre calendárico del Sol de la presente edad es 4 Movimiento.

El aspecto del sacrificio es reforzado por la imagen mántica de una olla en la que se está cocinando carne humana: la pérdida en la guerra y el sacrificio del cautivo que expresa el sacrificio primordial de los dioses para crear el Sol y la Luna. (Anders, et al., 1993: 101)

Ambas narraciones asocian a Xólotl como el patrono del signo del día movimiento, representado con algunos rasgos distintivos del grupo de los Macuilxóchitl o de los *Tonaleque*. De acuerdo con el segundo comentario, el de Anders, Jansen y Reyes, el hecho de que la figura se encuentre con los pies y las manos torcidos hace que también se le vincule con los seres deformes como son: Xólotl y Nanahuatzin. Las deidades *macuiltonaleque*, según Katarzyna Mikulska, se identifican a partir de ciertos rasgos distintivos que son:

La presencia de la pintura de la mano en su cara, que a veces adquiere forma de un diseño lobulado. Otros elementos distintivos son las cruces blancas que adornan su cabello (con frecuencia desmelenado), así como manos y pies torcidas, si bien este rasgo no aparece siempre. (Mikulska, 2015: 133)

Cabe destacarse que la figura de los *macuiltonaleque* no sólo se relacionó con Xólotl desde el aspecto iconográfico, a partir de sus propiedades distintivas, sino también a través de una de las series adscritas a las cinco trecenas del sur, a través de una de las fechas calendáricas que empiezan con los días: 1. Flor, 1. Hierba, 1. Lagartija, 1. Aura y 1. Conejo. En donde aparecen en los quintos días de

estas trecenas los nombres de los dioses que conforman el grupo *macuiltonaleque*, que son: 5. Lagartija, *cuetzpalin*; 5. Aura, *cozcaquauhtli*; 5. Conejo, *tochtli*; 5. Flor, *xochitl*; 5. Hierba, *malinalli* (2015: 133).

Xólotl es el dios regente de la decimosexta trecena del *tonalamatl*, que inicia con el día ce *cozcaquauhtli*, 1. Aura, mal conocido como 1. Zopilote o Buitre³¹. En esta unidad de tiempo se localiza a uno de estos cinco dioses *macuiltonaleque*, el 5. Flor, *Macuilxóchitl*, que como se explica más adelante, se asoció con los dioses Xochipilli y Macuilxóchitl.

Códice Vaticano B



Figura 19. Códice Vaticano B: lámina 29 y lámina 92.

³¹ Este elemento se describirá más adelante, cuando se hable sobre los días mánticos que conforman dicha trecena y de los que se destacaran algunos días, con los que se tenga información para describir.

De acuerdo con fray Diego Durán este signo era considerado indiferente, pues pronosticaba para los que nacían en tal día que tendrían buena fortuna, señoríos y supremacía, aunque para el caso de las mujeres este signo era lo contrario: habían de ser tontas, bobas pero ricas, prósperas y poderosas, como los varones.

Entre los comentarios que hizo Eduard Seler sobre el *Códice Borgia*, junto a las comparaciones con otros códices, el autor identifica la imagen del perro con el dios Xólotl, y lo considera el patrono del signo del día, *ollin*, movimiento. Este dios de acuerdo con Seler lleva una orejera en forma de hacha y un cuello dentado y, en la nariz, un adorno llamado *yacaxíhuil*, “turquesa de nariz” o “nariguera azul” (1963: tomo I: 143).

Mientras que, por otro lado, según Anders, Jansen y Reyes el signo 4. Movimiento estaba relacionado con el Sol, porque de acuerdo con los aztecas era la fecha de creación del Sol de la época actual. Su patrono es Xólotl, como Señor de riquezas, del Sol y de la realeza por tener en su cuerpo inscripciones de piedras preciosas, llevar un collar en forma de disco solar y tener la nariguera de los reyes. Además de que se vincula en una narración mítica con el sacrificio de los dioses para dar movimiento al Sol (Anders, *et al.*, 199: 236-238).

Esta figura de perro se ha identificado con Xólotl, al que se le relacionan aspectos de riqueza y señoríos, primero por ser considerado un signo de buena fortuna y después por contar con incrustaciones de piedras preciosas en el cuerpo y por tener la nariguera de turquesa, elemento muy apreciado por la clase noble dirigente.

Códice Borbónico



Figura 20. Códice Borbónico, lámina 26. Fiesta Etzalcualiztli.

De acuerdo con Francisco del Paso y Troncoso, en esta imagen se encuentran representados tres númenes: Tláloc, Quetzalcóatl y Xólotl, en el mes *Etzalcualiztli*. El nombre del mes se corrobora con la pintura donde se ve la grande olla con las semillas del frijol, *etl*. El nombre de la veintena significa “comida de poleadas de frijol”. Este autor señala que la exposición de la lámina debe dividirse en dos partes, considerando primero la sección inferior y luego la superior.

En la parte de abajo se encuentra el numen principal y del mes, Tláloc a quien esta dedicada la fiesta, el cual se le representa sentado, lleva en la mano el rayo y sobre su cara una máscara sagrada con sus anteojos, rasgos que son distintivos al dios. Frente a la divinidad se le ha puesto una ofrenda de papel sagrado goteado con hule, luego se observa una gran tinaja con comida: maíz y frijol. Por la otra parte, la de arriba se observa el baile que realiza Quetzalcóatl y Xólotl, dioses del juego de pelota, que era la fiesta que se celebraba el siguiente mes. Xólotl al manifestarse como el abanderado que guía a los demás personajes se considera numen secundario en comparación con Quetzalcóatl que es el principal dios de la danza, que se logra ver por el tipo de vestimenta que lleva: el collar significativo del viento, un escudo con el mismo emblema y las típicas orejeras

curvas en forma de gancho. Todos ellos se encuentran ataviados con un traje hecho de papel y la librea de Quetzalcóatl, el cual termina en puntas redondas. Además de que todos empuñan un báculo pequeño (Paso y Troncoso, 1988: 115-116).

Por otro lado, Eduard Seler en sus comentarios al *Códice Borgia*, al realizar una comparación con otros códices, en la lámina 26 del *Códice Borbónico* ubicó a Quetzalcóatl, dios del viento, y a Xólotl, como dioses de la sexta fiesta del año, *Etzalcualiztli*. Esta fiesta, de acuerdo con el autor, se celebraba a principios de la estación de lluvias en Tenochtitlan, en donde los sacerdotes realizaban ayuno y sacrificio en honor a Tláloc (tomo II, 1963: 146). Cabe mencionar que dicha fiesta no fue sólo una celebración de Tláloc, sino también fue destinada a los sacerdotes. (CF, II: 78-91; Códice Tudela, 1980: folio 16 recto; citado en Olivier, 2004: 334)

Otra de las descripciones de la misma lámina fue la obtenida por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, quienes dicen que esta lámina representa la fiesta de *Etzalcualiztli*: comida de maíz y frijoles cocidos. Por otro lado, se cuenta con la explicación de Yolotl González Torres sobre esa lámina, quien retoma las descripciones tanto de Paso y Troncoso y Seler. González Torres menciona que Xólotl es el numen que aparece con cara de perro y porta un escudo sin ningún adorno, mientras que Quetzalcóatl en su mano izquierda lleva un escudo con el signo del caracol cortado. Todos los dioses de la imagen portan un artefacto curvo con el nombre de *ychicuacul icentlapal*, y el cual según González señala luce a la ilustración de la constelación Xonecuilli. Además tanto Quetzalcóatl como Xólotl porta en la espalda grandes armazones revestidos de papel, mientras que la de Xólotl lleva una enorme bandera. A su vez Xólotl y los *keketzalkome*, como los llama Del Paso y Troncoso, tiene la cara pintada con una línea negra vertical, un rasgo distintivo de la representación de Quetzalcóatl (González, 1999: 47).

De lo recopilado hasta ahora, se puede mencionar que esta lámina, hace referencia a la sexta fiesta del año, *Etzacualiztli*, la cual se celebró a principios de la estación de lluvias. En este evento se encuentran como dioses protagonistas Tláloc, Quetzalcóatl y Xólotl. La escena de la pintura se lleva a cabo, primero con el dios de la lluvia, Tláloc, quien se localiza sentado observando el ritual que se está realizando en su honra.

Por otro lado, están los dioses, Quetzalcóatl y Xólotl, quienes son los que se encuentran efectuando la ceremonia, que se lleva a cabo a partir de la danza y la música. Ambos dioses llegan a compartir algunos atavíos como son el *maxtla* terminado en puntas redondas, las orejeras terminadas en gancho, llamado *epcolli*, y un artefacto curvo llamado *ychicuacul icentlapal*. En cuanto a las diferencias, se manifiesta primero en la cabeza de perro, rasgo distintivo del dios Xólotl. En segundo, el *ehcacózcatl* y el tocado, que está más elaborado el que porta Quetzalcóatl. Otro dato de información que se obtiene de esta escena, es la vinculación de Xólotl con el dios de la lluvia, Tláloc.

Los signos de los días de la decimosexta trecena de donde es regente Xólotl

Los veinte signos de los días y los 13 numerales fueron elementos utilizados para categorizar las unidades de tiempo en los calendarios adivinatorios, los *tonálamatl*. Una de las secciones que conformaron estos “libros destino”, es decir, los códices, se encuentra en la de las veinte trecenas, cada una conformada por trece días repartidos entre veinte signos y la suma total de los días era de 260. Los componentes de la trecena además de la conjugación del día entre el signo y el número, también cuentan cada una con un dios patrono y diferentes objetos rituales que consolidaron la composición de la escena.

La trecena que interesa destacar para los fines de la tesis es la decimosexta donde se encuentra rigiendo Xólotl. En esta unidad de tiempo, se puede subrayar la secuencia de los siguientes días que son: *ce cozcacuauhtli* (**1. Aura**), *ome ollin* (2. Movimiento), *yei tecpatl* (3. Pedernal), *nahui quiauhuitl* (**4. Lluvia**), *macuilli xochitl* (**5. Flor**), *chicuace cipactli* (6. Cipactli), *chicome ehécatl* (**7. Viento**), *chicuei calli* (8. Casa), *chiconahui cuezpalin* (9. Lagartija), *matlactli coatl* (10 Serpiente), *matlactli ce mictli* (11. Muerte), *matlactli ome mázatl* (12. Venado), *matlactli omei tochtli* (13. Conejo).

De la combinación de los días que se expusieron se pueden destacar algunos de los elementos asociados a los días con su carácter adivinatorio, es decir, la carga mántica que se manifiesta a partir de la composición del signo y el numeral. Por lo que, en este apartado sólo se describirán los siguientes días que forman

parte de esta trecena. Estos son cuatro: *ce cozcacuahtli* (1. Aura), *nahui quiauhuitl* (4. Lluvia), *macuilli xochitl* (5. Flor) y *chicome ehécatl* (7. Viento).

El día *ce cozcacuahtli* (1. Aura), es el día con que inicia la decimosexta trecena del *tonalamatl*, en la que se encuentra rigiendo Xólotl. De acuerdo con Sahagún (Lib 4, Cap. XXIX: 264), sobre la fortuna de este signo, se decía que los que nacían en él, vivirían mucho, tenían larga vida y eran dichosos. Era un signo bien afortunado y de los viejos. Mientras que para Durán también es bueno, para Jacinto de la Serna es malo (Boone, 2007: 105, tabla 8; véase también Anders, *et al.*, 1991:164)



Figura 21. 1. Aura, Códice Borbónico

Otro elemento importante que hay que resaltar con respecto al signo *cozcacuahtli*, es que éste ha sido confundido o mal interpretado con Zopilote, sin embargo, esta ave no puede ser, porque tiene su propio término en náhuatl, que es *zopilotl*. Mientras que lo que quiere decir *cozcacuahtli* es “collar de águila”. De acuerdo con la descripción de la glosa del *Códice Borbónico*, lámina 16, el nombre de la ave es *aura*, animal que se encuentra vinculado a los viejos porque es calvo. Según los informantes de Sahagún, el *cozcacuahtli* es una especie de águila. Sobre la *auras* se dice que son negras, tienen la cabeza fea y comen carne muerta, y también señala que se comen (1989, Libro 11: 706).

El siguiente día es el *nahui quiauhuitl* (4. Lluvia), del cual se tiene noticia de que fue la fecha de la destrucción de la edad anterior, el cuarto Sol en el día 4. Lluvia (Anders, *et al.*, 1996: 172). El otro día es *macuilli xóchitl* (5. Flor), que según las explicaciones que se hicieron en las glosas del *Códice Telleriano-Remensis*, en

el folio 19 verso, donde aparece Xólotl como patrono, se menciona que el que naciera el día 5. Flor, sería cantante y apostador. Este día refleja la asociación entre el dios y Macuilxochitl (5. Flor),³² dios de los juegos y las diversiones (Quiñones, 1995: 184).

De acuerdo con Katarzyna Mikulska, el numeral cinco es un número relacionado con los *macuiltonaleque*, que en este caso, uno de ellos es este *macuil xóchitl*, 5. Flor, nombre calendárico de Xochipilli. Según varios autores, este número es un número de exceso y de transgresión (2015: 106). Lo que sugiere que Xólotl se encuentra asociado a estos elementos, como parte de sus ámbitos de poder, de actuación y caracterización.

La explicación que se hizo en el *Códice Telleriano-Remensis*, sobre el día *chicome éhecatl* (7. viento), que se encontró en esta trecena, sería rico y consejero. También se señaló que quien nacía durante este periodo de trecena, sería travieso (Quiñones, 1995: 184). Mientras que en el *Códice Vaticano A*, se señala que el que nacía en los otros días sería espía y farsante (Anders y Jansen, 1996: 173).

Símbolo: Nahui ollin, 4. Movimiento

Uno de los símbolos visuales con los que se asoció a Xólotl, como ya se mencionó con anterioridad, en la decimosexta trecena en donde aparece dos veces representado, y en el signo del día *ollin*, movimiento. Además de ser protagonista en el relato mítico de creación del nacimiento del Sol y la Luna, en donde el Sol es el que marca la Quinta Era, denominada por el imperio mexica con una fuerte carga ideológica militar y de expansión, con la cual predominaron en el posclásico.

De acuerdo con los comentarios de Seler (1963: 143-144), donde se destacó estrecha relación que tenía Xólotl con el símbolo y la expresión del signo *ollin*, éste último, según el autor, guardó cierta relación con el nombre porque evocaba la idea de la bola de hule, *olli*, y por consiguiente al juego de pelota, *tlachtli*. A partir de otros documentos se menciona a Xólotl como dios del juego de pelota.

Por otra parte, con las explicaciones de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García sobre el *Códice Borgia*, el 4. Movimiento es el Sol que sube

³²De acuerdo con Sahagún (1989, Lib. 1: 49), Macuilxochitl es un dios que también tenía por nombre Xochipilli. Dios del fuego y en particular de los que moran en las casas de los señores o en los palacios de los principales.

sobre la tierra, el cual, fue el día que se creó el Quinto Sol que ahora se conoce como la edad actual (1993: 341). Sin embargo, como ya se expuso antes, Batalla (2008: 483) no concuerda con la idea de que el símbolo que se presentó en dos representaciones de la trecena en donde gobierna Xólotl tenga la misma asociación, con la carga que después va a tener, gracias al predominio del dominio del imperio mexica con su ideología que se manifiesta de manera visual y abstracta, el símbolo 4 Movimiento, como fecha calendárica del nacimiento del Quinto Sol y la hegemonía del poder mexica en el Posclásico. Después fue a los ejemplos presentados en los códices: *Borgia*, lámina 65 y *Vaticano B*, lámina 64.

3.1.2. En esculturas de bulto de Xólotl

Cuadro 7. Esculturas en forma de bulto de Xólotl. Museo Nacional de Antropología

Piezas arqueológicas	Descripción	Rasgos	Caracterización	Fuente
a. Xólotl	Figura de un perro de cuerpo completo, con el <i>ehēcacoꝑcatl</i>	Forma de perro Collar del viento <i>ehēcacoꝑcatl</i>		Sala mexicana, Museo Nacional de Antropología
b. Xólotl	Figura de un perro de cuerpo completo, sin orejas (faltan), con unas orejeras en forma de gancho llamadas <i>epcololli</i> , y el collar del viento, el <i>ehēcacoꝑcatl</i> .	Forma de perro Collar del viento <i>ehēcacoꝑcatl</i> Orejeras en forma de gancho llamadas <i>epcololli</i>		Sala mexicana, Museo Nacional de Antropología

Estas representaciones de esculturas de bulto se localizan en el Museo Nacional de Antropología, en la sala mexicana, en un espacio en donde no sólo se encuentra representaciones de dioses como Quetzalcóatl, Ehécatl y Xólotl, sino también aparece un animal muy vinculado a los dos primeros dioses, el mono; además del ornamento tan característico para los tres dioses, que fue el collar *ehcacózcatl*. Lamentablemente no hay información descriptiva sobre estas dos piezas, únicamente son identificadas con el dios Xólotl.

Estas esculturas son dos como se ha expresado, la primera es una representación de la figura de un perro de cuerpo completo, que tiene como ornamento visible el *ehcacózcatl*. La segunda figura es también la de un perro de cuerpo completo, pero le faltan las orejas, aunque estas sí tienen la orejera en forma de gancho llamado *epcollli*. También esta escultura de bulto tiene puesto un *ehcacózcatl*.

3.2. Cuaxólotl: Una advocación de Xólotl

Otro de los aspectos que se analiza en este apartado, en relación a Xólotl, tiene que ver con una de las advocaciones que tuvo este dios, que fue Cuaxólotl, “cabeza de Xólotl”. Al explicar el nexo que comparten ambas divinidades y los elementos con los que se asocian, tanto en conjunto como por separado. El objetivo es encontrar datos que permitan reafirmar algunos rasgos distintivos de Cuaxólotl, en relación con Xólotl. De esta manera, se exponen los diferentes tipos de documentos en donde se le representó o describió de manera escrita o visual.

La fragmentación de la sustancia divina hizo que los dioses en el panteón nahua fueran considerados dinámicos e interrelacionados. Una de las divisiones de Xólotl fue su cabeza, denominada como Cuaxólotl. Se intenta observar en su representación, qué tipo de atributos o campos de relación simbólica compartieron o no con el dios Xólotl.

3.2.1. Chantico-Cuaxólotl

Entre los documentos escritos sobre Cuaxólotl, se encontró el registro que hizo fray Bernardino de Sahagún en el segundo libro, en el capítulo titulado: “Relación de los

quien la describen como una diosa belicosa con atributos marciales, según Eloise Quiñones, en los ornamentos de plumas de los guerreros y en la representación en su cabeza hay una banda de agua-cosa quemada, *atl-tlachinolli*, símbolo de la guerra (1995: 186).

Esta diosa, fue una diosa ígnea, asociada al fuego doméstico del hogar. Según el *Códice Florentino*, esta divinidad tenía como nombre calendárico *Chiconahui Itzcuintli*, 9. Perro. Además, se le identifica como la única diosa de los cuatro patrones de Xochimilco, y a los lapidarios se les celebraba un banquete en esta fecha de día, 9. Perro. A partir de este dato se puede vincular a Chantico con el campo de relación simbólico del inframundo, al ligarse con el perro y con el número 9, elementos que representaron en el pensamiento mesoamericano el espacio del cosmos.

3.2.2. Representaciones iconográficas de Cuaxólotl



Figura 23. Cuaxólotl, “cabeza de Xólotl”, Museo del Templo Mayor, (fotografías propias).

Siguiendo la descripción de Henry Nicholson y Eloise Quiñones (1983: 123), sobre las dos esculturas de cabeza de perro, esculturas líticas, las cuales fueron

identificadas con la cabeza de la deidad Xólotl, se sabe que la primera, fue localizada el 29 de Octubre de 1900, en la calle Escalerillas al norte de la catedral de la ciudad de México.

En ese entonces, Leopoldo Batres era inspector de los monumentos arqueológicos del Museo Nacional de Antropología. Fue él quien publicó primero la foto de esta pieza y la identificó con la cabeza de un mono. Sin embargo, hay que señalar que esta cabeza se encontró más destruida que la segunda escultura. Dos años después, Eduard Seler publicó otra fotografía de esta cabeza y sugirió que podría representar al dios canino Xólotl. Esta cabeza se localiza ahora en la exposición del Museo del Templo Mayor.



Figura 24. Cuaxólotl (Nicholson y Quiñones Keber, 1983: 125), Museo Nacional de Antropología.

La segunda cabeza fue hallada sesenta y nueve años después, y fue la pieza más conservada de las dos cabezas. Esta escultura se encontró a dos cuadras de la calle Tacuba en la parte oeste, entre las calles Palma e Isabel la Católica. Dicha pieza ahora se encuentra en el Museo Nacional de Antropología, en la ciudad de México, con el no. II-3744 (Nicholson y Quiñones, 1983: 123).

Ambas esculturas definitivamente son comparables la una con la otra y pueden servir para describirse juntas. Por eso, es que son identificadas como cabezas de Xólotl. Esta criatura lleva las orejeras de adorno en forma de curva llamados *epcocolli*, uno de los atavíos característicos del dios Quetzalcoatl, incluyendo también a Xólotl. Estas cabezas, de acuerdo con los autores citados, claramente representa a Xólotl, dios canino, de los gemelos/mellizos y lo “monstruoso” o anormal, quien además fue descrito como el hermano de Quetzalcoatl, probablemente, pues Xólotl típicamente usa sus insignias. Éste además tiene las orejas cortadas, otro de los rasgos distintivos de este dios, y marcas de vejez, a partir de las arrugas en la cara. Tiene también una gran boca, con grandes dientes y la lengua de afuera (Nicholson y Quiñones, 1983: 123).

Trajes de guerrero: Cuaxólotl



Figura 25. Trajes de guerrero, Cuaxólotl

Otra de las imágenes donde aparece representada la cabeza de Xólotl, se encontró en la *Matrícula de Tributos* [1991], *Códice Mendoza* [2014] en la segunda sección: los tributos. En ella se observaron varios trajes de guerreros. En los cuales se localizó un traje particular con la imagen del Cuaxólotl en la parte superior del tocado, sombrilla que se presenta. Dicho traje de guerrero cuenta con un total de doce atavíos que fueron destinados a esta deidad. Los colores que predominaron en

los trajes fueron el azul, el verde y el amarillo. De acuerdo con Julio Galvany Llorente (1991: 116), estas piezas se relacionan con las deidades del fuego.

Los folios donde aparecen los trajes de Cuaxólotl están situados en: 20 recto, azul; 21 verso, amarillo; 23 recto, verde; 24 verso, amarillo; 26 recto, amarillo; 28 recto, amarillo; 29 recto, verde; 30 recto, azul 33 recto, verde; 40 recto, amarillo; 49 recto, amarillo; y 52 recto, amarillo. Mientras que en el folio 67 recto, se representa a un guerrero utilizando dicho traje, a quien se denominó “valiente Tlacatécatl” (*Figura 26*). Los colores que se registraron los trajes son tres: azul, verde oscuro y amarillo. Aunque el traje del guerrero de Tlacatécatl fue de color rojo, como se presenta en la *Figura 26*.



Figura 26. El traje de Cuaxólotl fue para el valiente Tlacatécatl, *Códice Mendoza*, 2014

Tóponimos: Xoloc y Xólotl

En los tóponimos del lugar que se llamó Xoloc y del nombre del personaje histórico que fundó ese lugar, Xólotl, el caudillo chichimeca. Se debe recordar (véase *Figura 8*.) que en el *Códice Xólotl*, en la pancha I y II, apareció como representación de

ambos tóponimos, la cabeza de un perro con las orejas cortadas. Elemento que se comienza a enfatizar como uno de los rasgos distintivos del dios, observese también en las imágenes de los *xolocózcatl* (Fig. 23., 24., 25.)

3.3. La relación simbólica del perro con Xólotl

Los perros han sido compañeros de los hombres desde hace mucho tiempo, en toda América, como fue el caso de Mesoamérica, en donde han formado parte de la cultural y el ámbito social. De acuerdo con lo recopilado por fray Bernardino de Sahagún (Libro undécimo, 1989: 688), los nahuas tenían cuatro nombres para denominar al perro: *chichi*, *itzcuintli*, *xochcocóyotl*, *tetlamin* y *tehuízotl* y estos eran de diferentes colores.

Por otro lado, en mesoamérica había un perro que no tenía pelo, lo llamaron *xoloitzcuintli*, la raíz nahua para definirlo fue *xolo*, la cual tenía la connotación de la anormalidad de este perro, que lo relacionó con la deformidad o a la “monstruosidad”. El término en zapoteca utilizado para referirse al perro sin pelo fue *peco-xolo* (Seler, 1963: 144).

El término *xolotl* también se vinculó con el fenómeno de las cosas dobles, como el maíz doble (*xolotl*), el maguey doble (*mexólotl*) y hasta los mellizos/gemelos, fueron considerados anormales y asociados a este dios como se analiza en el capítulo anterior. Por ende, el fenómeno de la duplicidad estuvo asociado a esta deidad, Xólotl, el dios perro y de las cosas dobles y anormales.

El perro en el pensamiento mesoamericano, de acuerdo con Mercedes de la Garza (1997: 111-133), estuvo asociado a varios temas, como fue el sacrificio, la muerte del hombre, el fuego o el Sol. En cuanto al sacrificio, lo que se puede decir, es que los perros fueron considerados como un alimento no común, sino como una comida ritual, como los guajolotes e incluso como a los mismos hombres, que eran sacrificados para encarnar a una deidad. Los perros, por tanto, fueron contemplados como alimento sagrado.³³

El nombre calendárico *Itzcuintli* se relacionó con varios nombres de dioses, además de Mictlantecuhtli, de acuerdo con lo señalado por Alfonso Caso, se

³³ En Ecuador, según Almeida (1984), los cronistas comentaron que los perros era sacrificados en honor de los dioses. (Gutiérrez, 1998: 601)

encuentra que en 1. *Itzcuintli* es nombre de Xiuhtecuhtli, de Xipe Tótec y de una diosa vieja. 3. *Itzcuintli* es también nombre de Xiuhtecuhtli y de Itzpapalotec. 5. *Itzcuintli* es nombre de Mictlantecuhtli. 9. *Itzcuintli* es nombre de la diosa de los lapidarios, de Chantico o Cuaxólotl, porque ese día cae en la 18ª trecena, la que ella preside: se transformó en lobo, compañera de 1. *Cipactli* (1967: 194). Por otro lado, De la Serna (1987: 348) dice que en el día 9. *Itzcuintli*, junto con el día 9. *Miquiztli*, eran días que aguardaban los hechiceros, maléficos y ladrones, porque les eran favorables. Finalmente, el día 13. *Itzcuintli*, es el nombre de Tlahuizcalpantecuhtli (Caso, 1967: 194).

De acuerdo con Benson, el inframundo fue también la tierra, es la casa de las plantas y donde los animales crecen. Los caninos y las figuras de perro son ofrecidas en rituales de siembra, muchas veces se enterraban en las esquinas del campo. El perro es el intermediario entre el agricultor o el cazador y el señor de la Tierra (1991: 100). En la mitología mexicana, el dios Xólotl se transformó él mismo en planta de maíz doble. Además, este dios mexicano fue patron del juego de pelota, que era un ritual de sacrificio. Este dios tenía rasgos de perro, quien además representaba a Venus, como estrella de la noche y el gemelo, o el equivalente nocturno, de Quetzalcóatl. De acuerdo a la versión del mito, Quetzalcóatl, Xólotl o Ehécatl van al inframundo a recoger los huesos de la muerte, para crear a la humanidad (Benson, 2001: 136-137).

Sin embargo, no hay que confundir al perro común con el dios perro, Xólotl. Aunque ambos comparten una relación genérica, que tiene que ver con el simbolismo del perro, el cual cuenta con aspectos importantes, como es el caso de la relación que tienen éstos con el espacio inframundo y la capacidad de atravesar ese mundo. Este hecho puede observarse en Xólotl, a partir de la narración mítica de la creación del ser humano, en donde de acuerdo con la versión del relato, éste baja al inframundo a recoger los huesos y la ceniza para crear a los seres humanos como se identificó en las narraciones míticas. A este dios también se le asoció la función de acompañar y servir al Sol, Tlachitonatiuh, por su paso al inframundo y, además, se le relacionó con el planeta Venus, cuando éste desciende.

3.3.1. Representaciones iconográficas con rasgos de perro

De las representaciones iconográficas que se expusieron con anterioridad, sobre los rasgos distintivos de Xólotl, se pueden destacar sus propiedades como perro en las representaciones de los códices del *tonalamatl*, en las dos esculturas de bulto que se encuentran relacionadas a él –del Museo Nacional de Antropología, en la sala mexicana–, así como refiere las dos cabezas que se localizaron y las que se identificaron con una de las advocaciones de Cuaxólotl.

El vínculo que existe entre este dios y el perro, no sólo se refiere a los aspectos iconográficos de animal, sino que además éstos comparten algunas de las características simbólicas genéricas del mismo perro, como de la propia naturaleza que tiene Xólotl. Ambos, como se ha explicado y expone más adelante, tienen la capacidad de descender al inframundo.

Otro de los elementos que reafirma la interconexión entre el símbolo del perro y Xólotl, tiene que ver con el término *xolo*, en el caso del *xoloitzcuintli*, perro sin pelo, perro anormal, y *xolocózcatl*, el collar de *xolo*, collar en forma de un perro azul con las orejas cortadas, que se analiza a continuación.

3.3.2. Xolocózcatl

El ornamento que se llamó *xolocózcatl* era el objeto que se ponía en el bulto mortuario del guerrero que había quedado en el campo de batalla y a quien veneraban por cuatro años consecutivos. El término *xolocózcatl* quiere decir “collar de *xolo*”, pero así como se ha interpretado el significado del término *xolo* en esta investigación, como “criado que sirve o acompaña”. Este elemento permitió suponer que el collar servía como acompañante al difunto a su destino, al dirigirse el mundo terrenal hacia el inframundo.

Se encontraron tres ejemplos en la representación iconográfica del *xolocózcatl*. La primera se localizó en un bulto mortuario de guerrero, que se representó en el *Códice Magliabecchiano*, en el folio 71 verso. La segunda, se encontró en el *Códice Borbónico*, lámina 9, en la sección del *tonalamatl*, de la décimo trecena, asociado a Xiuhtecuhtli y Tlahuizcalpantecuhtli. La tercera imagen se observó en la lámina 10 del código líneas antes mencionado, en la undécima trecena, donde estuvieron figurando dos deidades: Tonatiuh y Mictlantecuhtli.

De acuerdo con Seler, el perro o *itzcuintli*, fue el animal que se relacionó con el fuego. Este enlace se puede corroborar con ambas láminas que se expusieron del *Códice Borbónico*. En primer lugar, porque el collar tiene forma de perro color turquesa, color vinculado al dios del fuego, Xiuhtecuhtli, y porque también aparece este objeto como uno de los elementos asociados con el dios ígneo y el dios de la aurora. En segundo lugar, porque dicho ornamento salió dos veces representado en la lámina donde se encontró el dios solar. Según establece Silvia Limón Olvera, la relación simbólica que compartieron el perro y Xiuhtecuhtli se debe a que los dos eran seres liminares, pues ambos eran mediadores entre la vida y la muerte (2012: 127), como se explicó en el capítulo anterior.

En las imágenes del *Códice Borbónico*, además de representarse el *xolocózcatl* en forma de perro de color turquesa, también se manifestaron la *xihuitzollí*, diadema triangular, y la nariguera, o *yacaxihuitl*, ambas de color turquesa, que de acuerdo con Seler y Xavier Noguez, Xiuhtecuhtli portaba dichos atavíos que representaban la autoridad de gobernar e impartir justicia, ya que este dios era considerado como el juez de las causas justas. Por eso es que el *Huey tlatoani* era representante de este dios ígneo, pues ambos compartieron estos accesorios simbólicos de turquesa (Noguez, 1973 y 1975).

El *xolocózcatl*, se encontró vinculado con rituales mortuorios o con la muerte en sí misma, pues este ornamento tenía como función servir y acompañar al muerto para atravesar el inframundo. Otro de los rasgos que hay que identificar sobre la particularidad de representar la figura de un perro denominado con la raíz *xolo*, no sólo se encuentra en su color azul turquesa, sino también en las orejas cortadas que éste tenía. Este último elemento, el de las orejas cortadas, es una de las características distintivas de Xólotl, como se ha expresado.

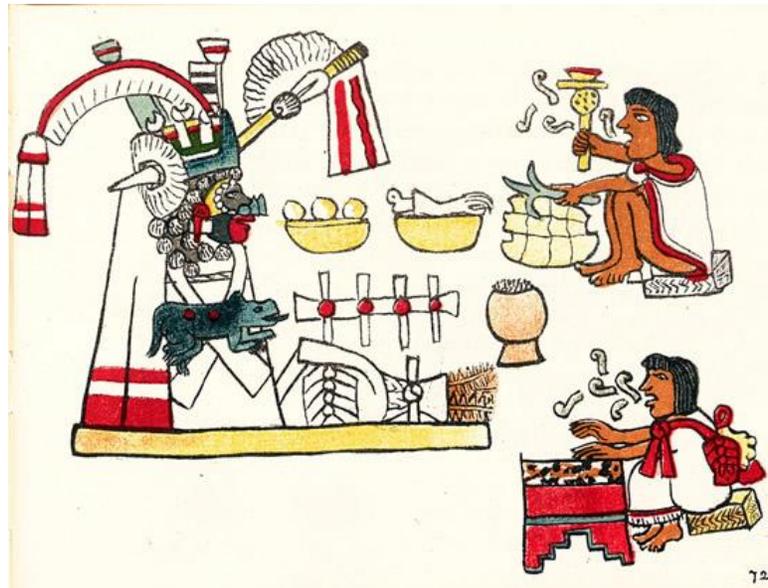


Figura 27. Códice Magliabecchiano, folio 71 verso.



Figura 28. Códice Borbónico, lámina 9.

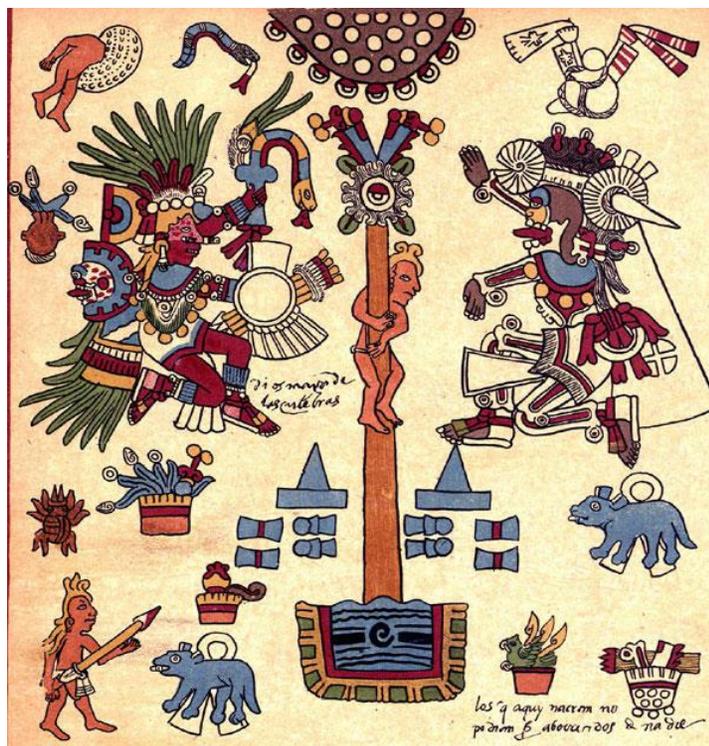


Figura 29. Códice Borbónico, lámina 10.

3.3.3. La capacidad que tiene el perro para descender al inframundo

La relación que tenían los perros con la muerte del hombre aparece en los entierros de los humanos, porque ahí fue donde se encontraron figuras de perros en vasijas de cerámica, ejemplos de estas figuras se localizan en tumbas en Colima, al oeste de la costa de México. También en Veracruz y Teotihuacan (Benson, 1991: 96). Esto se debió a la creencia que existió de que el perro ayudaba al muerto a atravesar el río que se hallaba en el inframundo y, a la vez, era considerado un alimento divino.³⁴

Esa fue la información que recopiló Sahagún en el tercer libro, en el capítulo 1, “De los que iban al Infierno, y de sus obsequios”:

Y más, hacían al defuncto llevar consigo un perrito de pelo bermejo, y al pescuezo le ponían hilo floxo de algodón. Decían que los defunctos nadaban

³⁴ En Perú, el perro negro también era consumido como alimento ritual, ofrendado a las divinidades y se lo encontraba frecuentemente en contextos mortuorios. Este animal era considerado como un mensajero entre este mundo y el más allá. (Curí Noreña, 2014: 194)

encima del perrillo cuando pasaban un río del Infierno que se nombra Chicunahuapa. [sic.] (Sahagún, 1989: 221)

Otra de las asociaciones que tuvo el perro con la muerte, de acuerdo con Elizabeth P. Benson (2001: 136), se encuentra en la relación con el dios de la muerte maya, que tenía a un perro como compañero. Mientras que por el lado de los mexicas, estos consideraron el nombre de *itzcuintli*, “perro”, como nombre de un día calendárico, en donde el dios de la muerte, Mictlatecuhtli, era dios patrono.³⁵

Además, otro de los aspectos que conectan al perro con la muerte se expusó en párrafos anteriores, cuando se tocó el tema del *xolocozcátl*, en donde se pudo percibir el vínculo entre la figura del perro y las interconexiones con los ritos funerarios, el dios de la muerte y como un ornamento de los bultos de alta jerarquía, como se observó en las figuras: 27, 28 y 29.

Después de haber revisado las diferentes representaciones iconográficas de Xólotl, como algunos rasgos o asociaciones que tuvo con una de sus advocaciones, Cuaxólotl, o el vínculo con el xoloitzcuintli y el *xolocozcátl*. Las manifestaciones iconográficas permitieron comprobar la interconexión con el aspecto simbólico de la figura del perro y las capacidades de descender al inframundo, que se relaciona tanto al perro como a Xólotl. Pues éste no sólo compartía los rasgos físicos de un perro, sino también algunas de sus cualidades y funciones, como las de atravesar el otro mundo y servir como acompañantes.

De esta manera, uno de los rasgos más predominantes de la deidad fue la de tener apariencia de perro y su capacidad para oscilar entre el mundo terrestre y el inframundano. Por eso es que se le ha asociado con la función de acompañar al Sol para el ocaso, así como también de acompañar a los muertos hacia su destino. No obstante, hay que señalar que la diferencia del perro común y la divinidad canina que representó Xólotl, consiste en que este último tenía las facultades no sólo de descender sino también de retornar.

Sin embargo, hay otros elementos comparativos con los que Xólotl se encuentra vinculado con el perro, como el caso de su advocación Cuaxólotl; el perro sin pelo que se llamó xoloitzcuintli y, por último, con el *xolocozcátl*, collar con un

³⁵ Véase Serna, 1987: 346.

perro azul con las orejas cortadas, que fue de utilidad para ritos funerarios de personajes de alta jerarquía.

3.4. Los campos de relación simbólica de Xólotl

A partir de lo expuesto en el análisis de la iconografía, y a manera de conclusión del capítulo se pueden establecer los campos de relación simbólica que sugirió utilizar López Asutin (1985: 257-258) para el caso de las imágenes, de las que se obtuvieron algunos elementos que de forma constante aparecen respecto a Xólotl como: a) del binomio entre viento y agua, b) de fertilidad, c) de inframundo y aspectos de muerte, d) de sacrificio y guerra (véase *Figura 28.*).

a) De binomio entre viento y agua

1. Atavíos de concha: como el joyel del viento, el *ehcacózcatl*; las orejeras terminadas en gancho, *epcololli*; los pendientes de caracol del género *Oliva* que rematan sus pecheras. Estos elementos se constituyeron en símbolos del agua, viento y torbellino, como sinonimos de movimiento o alternancia entre un estado y otro.
2. Atavío: gorro cónico con piel de ocelotl y máxtlatl terminado en puntas redondas.
3. Aspecto del movimiento, *ollin*: si el viento y el agua simbolizaron movimiento, se puede relacionar a su vez la concordancia con el aspecto del signo del día y el símbolo de *ollin*, movimiento. Lo que podría significar tránsito del periodo de lluvias a secas, de frío a calor, de día a noche, de vida a muerte.

b) De fertilidad

1. Atavíos de concha, asociados al viento y al agua.
2. Atavíos de husos y algodón, semejantes a los de Tlazoteotl.
3. Fiesta *Etzacualiztli*, el mes donde se ofrecía comida de maíz y frijoles. Se celebra para inagurar los principios de la estación de lluvias.

c) De inframundo y aspectos de muerte

1. Rasgos de perro.

2. Ojo redondo con ceja gruesa.
3. Color negro.
4. Bulto mortuorio.
4. Tlalchitonatiuh.
5. El xolocózcatl, “collar de xolo”, ornamento para difuntos.
6. Atavío: una pechera de mandíbula

d) De sacrificio y guerra

1. Garras y colmillos.
2. Cuchillo de *tecpatl* (pedernal).
3. Trajes de guerrero.
4. El valiente Tlcatécatl.
5. Chantico-Cuaxólotl.

e) De fuego

1. Chantico.
2. Trajes de guerrero Cuaxólotl, color amarillo y azul, dedicados a deidades de fuego.
3. El xolocózcatl, “collar de xolo”, azul de turquesa



Figura 30. Campos de relación simbólica de Xólotl.

Conclusiones

El trabajo de investigación se inscribe en los estudios del politeísmo nahua al ocuparse del análisis de la figura de Xólotl en sus diversas advocaciones e incorporar al mismo, el examen de otras divinidades con las que se relaciona o merodearon alrededor de ese dios. La búsqueda de las formas en que en la tradición mesoamericana se ha identificado a esa divinidad y la relación que mantuvo con otras entidades, nos permitió abrir un amplio abanico de opciones de análisis, al utilizar fuentes de diversa índole. A lo largo de la tesis se expusieron los rasgos distintivos que le dan identidad y atributos a Xólotl, al mismo tiempo que se examinaron sus diferencias respecto de otros dioses en el complejo marco del panteón nahua. De tal manera que al conocer las similitudes y particularidades del dios, respecto de otras deidades pertenecientes a la red divina, se pudo comprobar la profunda interrelación que existe y mezcla al dios con otras figuras del politeísmo nahua.

El primer capítulo se adentra a la cosmovisión nahua a partir del seguimiento puntual de la historiografía producida respecto del panteón mesoamericano y nahua con el objetivo de reunir los trabajos que hasta el desarrollo de la investigación se han escrito sobre Xólotl. El recorrido historiográfico permitió establecer no sólo los lineamientos de la naturaleza de los dioses del que forma parte esta deidad, sino también rastrear los elementos que se distinguen como propios del dios. Una vez reconstruido el escenario de las características principales del politeísmo nahua se pudo avanzar en el examen de los parámetros teóricos metodológicos con los que se aborda el análisis de Xólotl. Además de

afirmar y comprobar algunas de las propiedades con que se embiste esa divinidad. Una de las aportaciones del capítulo es el análisis crítico de la deidad desde su historiografía, así como la elaboración de un modelo interpretativo específico para la divinidad en cuestión.

En el segundo capítulo a través de fuentes escritas donde aparece Xólotl, se pudieron recoger y sistematizar los elementos básicos que en el tiempo histórico han otorgado personalidad a Xólotl, los cuales sirvieron de base para descifrar sus cualidades divinas. Los relatos míticos de la creación y los documentos que hemos denominado “de distinta índole” (las glosas del *Códice Tellerinao-Remensis* y del *Códice Magliabechiano*, la ubicación de un lugar llamado Xoloc, el estudio etimológico de la raíz nahua *xolo* y en un conjuro), fueron las herramientas cognitivas para concretar los ámbitos de poder y de identidad de dicha divinidad. Gracias a esos elementos se pudieron descubrir y sistematizar tres aspectos de su particularidad: atributos, actuación y caracterización de Xólotl, de los cuales derivaron cinco rasgos distintivos del dios, que forman parte de nuestro modelo de interpretación. El atributo de la transformación; el vínculo de servir y acompañar; el ámbito de la anormalidad, la deformidad y la “monstruosidad”; lo doble, la duplicidad o la geminación;³⁶ y por último, la identificación de Xólotl como un ente liminar.

El tercer capítulo nos sirvió para adentrarnos en la iconografía o representaciones visuales de Xólotl, el recorrido que se hizo por este campo de examen, se organizó en tres ejes temáticos: las imágenes gráficas del dios a través de los códices del *tonalamatl* y algunas esculturas de bulto; las figuras que presentó una de sus advocaciones, que fue Cuaxólotl y, por último, la relación simbólica que compartió la divinidad con el perro. En la medida en que se avanzaba en el capítulo se fueron confirmando que tanto los relatos míticos como la iconografía correlacionaban y complementaban algunos códigos de información que han articulado la particularidad de Xólotl, los cuáles se describen en las fuentes documentales y en los campos de relación simbólica que se encontraron alrededor de la divinidad. Las fuentes visuales utilizadas y los resultados de su análisis son otra de las aportaciones de la tesis a la información que hasta ahora se tenía

³⁶ De acuerdo con la Real Academia Española, geminación es la acción y efecto de geminar. Mientras que geminar se trata de duplicar y repetir.

respecto de este dios. De su contexto histórico, social y cultural en la cosmovisión nahua del Altiplano Central.

Es importante señalar que para obtener los rasgos distintivos de Xólotl, metodológicamente se recurrió al ordenamiento y sistematización de la información antes mencionada, lo que permitió correlacionar algunos datos con el propósito de abstraer las principales características del dios en los diferentes campos de relación simbólica que llegó a tener en la cosmovisión nahua. Ese ejercicio nos permitió descubrir que en el ámbito de la anormalidad y deformidad en la iconografía, se vinculó a Xólotl con la imagen de la lámina 10 del *Códice Borgia*, donde aparece como patrono del día *ollin*, movimiento. Dicha imagen ha sido considerada como un Macuiltonaleque, al contar con algunos rasgos distintivos y deformes, como fueron las manos y los pies torcidos, así como los ojos salidos. Elementos perteneciente al grupo de Macuilxóchitl, numen del juego, entre otros atributos. El nexo entre Xólotl y Macuilxóchitl se corroborará de nuevo con la aparición de la fecha calendárica 5. Flor, en la trecena donde fue patrono el primer dios.

En el campo de lo doble y la duplicidad, se puede mencionar que desde la información recopilada de la iconografía, se pudieron destacar la semejanza y cercanía que compartieron Quetzalcóatl y Xólotl, a través de algunos atavíos característicos como fueron: el *ehcacózcatl*, el *epcolli*, el collar de *Oliva*, el *máxtlatl* terminado en puntas redondas y, en pocas ocasiones, el gorro cónico con piel de jaguar. Tema que más adelante se retoma.

Otra de las características principales que pudimos fundamentar y que forma parte de la segunda hipótesis de trabajo es la que considera a Xólotl como un ente liminar, dato que se recopiló y correlacionó al analizar un conjunto de elementos que se sintetizan en la *Figura 31*. El primero de ellos refiere a las funciones con que se representa el dios, como son las de descender al inframundo. Esta capacidad se vuelve a corroborar en el conjuro para echar el sueño. La siguiente cualidad se encontró en la relación simbólica que poseía Xólotl con el perro, no sólo por contar con rasgos físicos caninos, sino también porque se le adjudica la capacidad de atravesar el inframundo al igual que al perro.

La relación simbólica entre Xólotl y el perro se comprobó en la iconografía, en primer lugar con las características físicas de canino, como se observaron en las

imágenes visuales del *tonalamatl*, pasando después por una de sus advocaciones que fue Cuaxólotl y luego con las representaciones del *xolocózcatl*. El segundo vínculo entre ambos seres y su capacidad para descender al inframundo, se corroboró primero en la creencia mesoamericana de que el perro fue el animal que ayudaba y acompañaba a los muertos a atravesar el río *Chicnahupan*, que se encontraba en el inframundo. El siguiente componente se expresa con el *xolocózcatl*, porque este ornamento no sólo se representó en forma de perro con las orejas cortadas rasgo que se adjudicó a Xólotl, sino también porque se le vinculó con el culto a los muertos, como se refleja en el *Códice Magliabechiano*, en los folios 71 verso y 72 recto, además de estar asociado con el dios de la muerte, Mictlantecuhtli, quien apareció junto al accesorio en el *Códice Borbónico*, en la lámina 16.

Sin embargo, hay que destacar que aun cuando Xólotl fue reconocido como el dios perro, debe ser considerado como un personaje divino que aparece tanto en la mitología como en la iconografía nahua. El dios llegó a tener mayores facultades de acción cósmica a las de un canino común, porque en el corpus nahua posee la habilidad de resurgir sobre la superficie de la tierra a partir de sus diversas manifestaciones, ya sean temporales, en donde fue patrono o a través de las diferentes criaturas que creó y fijó en el mundo.

El segundo elemento que se identifica a la figura de Xólotl es el aspecto liminar y se localizó en sus participaciones dentro de las estructuras míticas, en donde se fue comprobando, cómo este personaje encarnó una marca de tránsito o proceso de cambio a través del movimiento o que coloca a dicha divinidad en el intermedio de una fase de creación, de acuerdo a lo que en su momento ya habían afirmado Henry Nicholson y Eloise Quiñones.

La tercer característica liminar que encontramos en Xólotl, refiere al papel complementario o de colaboración con Quetzalcóatl por ser una sus advocaciones. Al respecto se examinaron sus funciones mitológicas y aquellos aspectos iconográficos en donde aparece esa relación, pues ambos dioses compartieron algunos atavíos, que fueron identificados con el complejo del viento. A su vez se les ligó al proceso cíclico de Venus, mientras Quetzalcóatl fue considerado un ser luminoso, asociado a la estrella matutina y al día; Xólotl, es vinculado a la noche, a

la función de descender del Sol, al ocaso y a Venus vespertino, el cual hacía su recorrido por el inframundo. Las dos deidades forman un binomio de opuestos/complementarios. El otro nexo que comparten en común es la alternancia de cuerpos celestes, entre la claridad y la oscuridad, la cual se relaciona a través del juego de pelota, pues ambos dioses poseían una correspondencia simbólica de enfrentamiento entre polaridades, como el Sol y la Luna o el día y la noche.

Otro elemento liminar que logramos subrayar de la dualidad mencionada, se localizó en la comparación de la vida y la muerte. Mientras que Quetzalcóatl representaba la vida, en contraposición a Xólotl se le relacionaba con la muerte. Carácter que se vincula con la parte simbólica del perro y el dios, al tener ambos la capacidad de descender al inframundo. El siguiente elemento se descubrió en el *xolocózcatl*, “collar de *xolo*,” ornamento asociado tanto a rituales funerarios como al propio dios de la muerte, Mictlantecuhtli.

El rasgo del ojo redondo y gruesa ceja que se ubicó en la lámina 65 del *Códice Borgia* (véase *Figura 9*), es otro de los atributos iconográfico que vincula a Xólotl con la muerte. De acuerdo con Batalla ese atributo se identificó con el “ojo de Mictlantecuhtli”, y según sugiere Mikulska ese ojo pudiera suponer un estado de alteración de la consciencia, que sirve para indicar a las personas o seres capaces de poder ver en el más allá, en el mundo de los muertos.

Los siguientes atavíos corroboraron la asociación simbólica de Xólotl con la muerte. El primero refiere a la pintura facial y corporal de color negro que se encontró representada cinco veces, y con dos caracteres de bulto mortuario, en los códices: *Vaticano B*, lámina 64, y *Tonalamatl de Aubin*, lámina 13. Por otra parte, una de las imágenes que se ha relacionado con Xólotl, fue la localizada en la lámina 10 del *Códice Borgia*. Este personaje se personifica con pintura facial y corporal de color negro, los ojos salidos, las manos y los pies torcidos, además de que cuenta con el atavío de una pechera de mandíbula. Estas piezas fueron identificadas con aspectos o rasgos de la muerte. Todos estos datos vinculan a Xólotl con la parte fría y húmeda del cosmos, el inframundo. En la gran división de los opuestos/complementarios del pensamiento dualista nahua, es donde hallamos estos ámbitos de la muerte, las cosas putrefactas pero también donde se depositaban las riquezas.

Características liminares



Figura 31. Características liminares de Xólotl

Los contornos de actuación e influencia descritos hasta aquí son algunos de los rasgos que a lo largo de la tesis nos permitieron comprobar cuáles fueron los espacios y entidades en los que se manifestaron los atributos asociados a Xólotl, haciendo que cada uno de estos elementos compartiera coesencia con la fuente divina, que se impregnó de características o cualidades del dios. Y como lo afirma López Austin, la complejidad que encierra la sustancia divina fue de carácter dinámico y proteico. Los seres creados por Xólotl fueron: el maíz doble, el maguey doble y el ajolote. Aunque también en esa acepción se le vinculó a los gemelos o mellizos y a la bifurcación de caminos. En la cuestión temporal, Xólotl se encuentra presidiendo la decimosexta trecena del *tonalamatl* que, de acuerdo con Katarzyna Mikulsaka, estaba adscrita a las cinco trecenas del sur. Además de que se identificó con el patrono del signo del día *ollin*, movimiento. Un elemento que es importante mencionar, porque en esta investigación se pone en duda, que la imagen en forma de perro que se encuentra en dicha unidad de tiempo sea realmente Xólotl, pues según los elementos que se han destacado como rasgos distintivos del dios, sólo se pudo observar la figura de perro (véase *Figura 19*).

Todos estos componentes se asociaron con algunas de las principales características y campos de relación simbólica de Xólotl, a partir de sus atributos, actuaciones y ámbitos de influencia, que se percibieron en el carácter dinámico y proteico de Xólotl que de acuerdo con las afirmaciones realizadas por López Austin

y Graulich, se manifestaron a través de sus diversas transformaciones que se sistematizaron en los ciclos temporales y las narraciones míticas. En lo temporal lo relacionan al complejo de viento y la alternancia entre época de secas y época de lluvias. Este último punto se vincula a la representación de la fiesta *Etzalcualiztli*, en donde aparecen los dos dioses junto a Tláloc (véase *Figura 20*). En efecto, ambas divinidades fueron equivalentes a un mismo proceso cíclico y acciones míticas disímbolas, en donde uno iniciaba una actividad y el otro la finalizaba, paralelismo del ciclo agrícola como elemento fundamental en el pensamiento mesoamericano.

De acuerdo con la descripción de los cinco rasgos distintivos que se mencionaron en la tesis como principales características de Xólotl y algunos campos de relación simbólica que se le adjudican, se pudieron probar las siguientes hipótesis de trabajo: la primera tiene que ver con que éste dios posee cualidades de *nahual* y por ende, puede ser considerado como *nahual* o doble de Quetzalcóatl. De acuerdo con algunas de las particularidades anotadas, se liga al complejo del nualismo en las funciones siguientes: la transformación, no sólo porque éste se llegó a transformar en varias cosas, sino también porque fue el que provocó la incoación de la misma acción a través de los cambios realizados por éste; ser considerado servidor y acompañante; al aspecto de lo doble, la duplicidad y geminación, elementos que ayudaron durante el desarrollo de la tesis a discutir y ampliar las cualidades de nahual que tenía el dios. Como última característica se evidenció la segunda hipótesis de trabajo en la que se prueba la capacidad liminar que poseía para descender al inframundo.

El Segundo aspecto que lo liga como nahual se comprobó por el vínculo tan cercano que ambas divinidades tenían, tanto en funciones míticas como en los atavíos que compartieron los dos dioses en la iconografía. Tercero, porque en una de las narraciones míticas se le identificó específicamente como nahual de Quetzalcóatl. Por ende, se consideró a Xólotl como el doble de Quetzalcóatl y frecuentemente fue representado con atavíos de esa deidad. En la mayor parte de las fuentes que utilizamos, Xólotl fungió como nahual de Quetzalcóatl y como tal cumplió algunas misiones. En algunas ocasiones ambos dioses aparecen intercambiando papeles para cumplir una tarea juntos o por separado, lo que los relaciona con un actividad de tránsito o cambio de una situación a otra.

Durante el desarrollo de la investigación y a través de las fuentes utilizadas, son múltiples las funciones y elementos que se ligaron a Xólotl. La primera de ellas se localizó en el rito de la creación cuando asume el papel de sacrificar a todos los dioses e incoar dicha acción, que se localizó cuando éste se convierte en victimario. La segunda función que se le adjudica es cuando se le señala como el encargado de alimentar y criar a los primeros seres humanos, ya sea con tortilla o leche de cardo. Con respecto a esta reconstrucción mítica, es interesante resaltar que los alimentos a que se hace referencia fueron duplicados y creados por Xólotl. Los alimentos fueron vistos como criaturas o manifestaciones de su sustancia divina, a quien por una parte se les vinculó con el maíz doble o a veces con un tipo de pan de maíz, ingredientes que se relacionaban con lo caliente. También se le conectó con el maguey doble, el cual tenía nexos con la leche de cardo y el pulque, y por tanto al ámbito de lo frío. A partir de la información desplegada hasta aquí, se puede afirmar que Xólotl cumple con otra de las características que se han descrito para el nahual. De acuerdo a lo expresado por Martínez González, el nahual era la figura que poseía la capacidad de representar a otro, pero mostrando su naturaleza diferente. Esta lógica nos llevó a afirmar que a Xólotl se le embistió de la posibilidad de cambiar su esencia a través de la representación de los alimentos que eran los más apreciados por la cultura nahua.

Otro de los aciertos de la investigación al analizar a Xólotl es que su estudio nos condujo a realizar un acercamiento al conocimiento y atribuciones de otros dioses que se encuentran relacionados a las cualidades con que ha sido representada la deidad de estudio. De esa manera, el campo de examen y la crítica historiográfica y narrativa se ampliaron al descubrir el complejo mundo que envuelve a la red divina que conforma el panteón nahua. Entre las deidades que se identificaron y mencionan de alguna manera por su contacto o parecido con Xólotl, fueron: Macuilxóchitl, Cuaxólotl, Chantico, Ehécatl y Quetzalcóatl, entre otros.

De esa relación se pudo identificar que Ehécatl y Quetzalcóatl son dos deidades íntimamente vinculados a Xólotl, pues compartieron funciones míticas y atavíos semejantes que en los distintos capítulos de la tesis y con el uso de una diversidad de fuentes, permitieron afirmar y destacar la relación que existe entre estas tres divinidades, las cuales deben ser identificadas como parte de una red

mucho más compleja en el ámbito de estudio de las divinidades nahua, porque en diversos momentos del politeísmo nahua actuaron como equivalentes en momentos como la creación del mundo, ya que fueron los dioses que intervienen en el cambio del orden. Estos tres personajes a los que hacemos referencia, también poseyeron la capacidad de descender al inframundo para extraer la riqueza del Mictlan. En este sentido, los resultados de la tesis se adhieren y se vuelven a comprobar las afirmaciones realizadas por investigadores como Lourdes Suárez Diez y Juan José Batalla Rosado, quienes ya habían destacado el nexo tan estrecho que poseían las tres deidades mencionadas, ya que tanto Ehécatl como Xólotl son consideradas advocaciones de Quetzalcóatl (vease *Figura 17.*). Es importante señalar que el propósito de la tesis no tuvo como objetivo ahondar en este tema, su única misión fue en este punto, destacar dicho vínculo para inducir a futuras investigaciones sobre la importancia del estudio de complejos más amplios de divinidades, cuando se realiza el examen de una figura divina, como ya lo apuntaba en 1971, Nicholson.

Lo mencionado hasta ahora y en comparación a los atributos que se otorgan a Xólotl, se puede resaltar el papel y funciones que juega como parte opuesta y complementaria de Quetzalcóatl. Ese vínculo tan profundo hizo que ambos dioses compartieran algunos atributos. En el caso de Xólotl la capacidad de aparecer como el gran iniciador de las cosas del mundo de las deidades, así como haber sido parte del proceso de extracción de la fuerza divina-tiempo-destino, al descender a recoger los huesos y la ceniza de la humanidad. Además Xólotl al igual que Quetzalcóatl y otros dioses estuvo asociado al campo de relación simbólica de la fertilidad, no sólo porque fue el encargado de participar en el proceso de creación de los seres humanos, sino también porque fue creador de tres alimentos: el maíz doble, el maguey doble, el pulque, y el ajolote que era la comida de señores.

Finalmente otra de las contribuciones a destacar es la de ubicar a Xólotl, al igual que a Quetzalcóatl, como figuras que compartieron funciones míticas y temporales como unidades de tiempo, de donde fueron patrones. Ambos dioses actuaron en conjunto en procesos cíclicos, de alternancias de oposición complementaria, de luz a oscuridad, asociados a las partes de Venus; del tiempo de lluvias a tiempo de secas, ligado con el complejo simbólico de los atavíos de concha, vinculados al agua, al viento y al torbellino que tenían nexo con el

movimiento helicoidal, elemento muy característico de las torceduras de la fuerza divina-tiempo-destino, provenientes del espacio inframundano y celeste, con cualidades uno fría y otra caliente.

Los ámbitos de acción de Xólotl también corresponden al espacio del inframundo y terrestre como se ha afirmado hasta ahora, al manifestarse en sus coesencias que se reflejan en sus criaturas o influencias de posesión y proyección. Un caso muy específico son los mellizos o cuates, que como se analizó en el capítulo dos de la tesis, fueron considerados entes ávidos de calor, por tener la capacidad de extraer la energía. Xólotl en contraposición con Quetzalcóatl como nahual, servidor y acompañante aparece como su subordinado; en tanto que éste fungió como la representación de la parte fría, húmeda y oscura del cosmos, asociado siempre al campo de relación simbólico del inframundo y de la muerte; del sacrificio y la guerra. Por ende, Xólotl es un dios que transita entre los espacios terrestres e inframundanos.

Por último no podemos cerrar las conclusiones de la tesis sin señalar que los objetivos planteados al inicio de la investigación se cumplieron. Se pudieron descubrir los rasgos distintivos de Xólotl, así como sus atributos, sus ámbitos de acción y sus funciones, que eran nuestro propósito. También se resaltaron las interrelaciones que tenía este dios con otros más en el complejo politeísta, con el apoyo de fuentes que se encontraron en diversos tipos de documentos y donde aparece el dios; lo que permitió diseñar, desarrollar y subrayar los argumentos que afirman las dos hipótesis planteadas en la investigación, las cuáles se considera se pudieron responder afirmativamente. Aún queda mucho por hacer y temas que se pueden profundizar e incluso discernir, pero esperamos que la contribución al conocimiento que hoy hacemos, no sólo en el ámbito de la historia de una deidad, sino también al complejo del panteón nahua, sea el inicio que en un futuro, me permita emprender nuevos estudios e incorporar los resultados este trabajo al debate académico.

Bibliografía

Albiez, Sarah (2009), Die "Breve relación" des Pedro Ponce de León, Ein unbekannter Autor und sein Bericht über religiöse Praktiken in Zentralmexiko, Alemania, Bonner Amerikanistische Studien (http://www.shaker.de/Online-Gesamtkatalog-Download/2017.02.11-02.32.07-177.247.111.179-radF4638.tmp/3-8322-8141-X_INH.PDF)

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García (1991), *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Graz, México, ADEVA-FCE-Sociedad Estatal Quinto Centenario.

_____ (1993), *Los templos del cielo y de la obscuridad. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, Graz y México, ADEVA-FCE-Sociedad Estatal Quinto Centenario.

Anders, Ferdinand y Maarten Jansen (1993), *Manual del adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*, Granz y México, ADEVA-FCE-Sociedad Estatal Quinto Centenario.

_____ (1996), *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A. Codex Vatic. Lat. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, México, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas (2013), "Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y Nahualismo en el México actual", en Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas (coord.), *Los sueños y los días. Chamanismo y Nahualismo en el México actual*, vol. IV., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____ (2013), "Pueblos nahuas y otomíes", en Bartolomé, Miguel A. Y Alicia M. Barabas (coord.), *Los sueños y los días. Chamanismo y Nahualismo en el México actual*, vol. IV., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Batalla Rosado, Juan José (2002), *El Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano: la tradición medieval de copia de códices en América*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes-Agencia Española de Cooperación Internacional-Testimonio Compañía Editorial.

_____ (2007), "El Libro Escrito Europeo del Códice Magliabechiano", *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, núm. 5, Polonia, pp. 113-142.

_____ (2008), *El Códice Borgia. Una guía para un viaje alucinante por el inframundo*, Madrid, Biblioteca Apostólica Vaticana-Testimonio Compañía Editorial.

Benson P., Elizabeth (1991), "The Chthonic Canine", *Latin American Indian Literatures Journal* 7, no. 1, Pennsylvania, Pennsylvania State University, pp. 95-120.

_____ (2001), "Canies" en David Carasco (ed.), *The Oxford Encyclopedia on Mesoamerican Cultures. The civilizations of Mexico and Central America*, vol. 1, New York, Oxford University press, pp. 136-137.

Blanco Padilla, Alicia, Reina Cedillo Vargas y Ma. Trinidad Durán Anda (2004), "La transfiguración de Xólotl", en Beatriz Barba de Piña Chán (Coord.), *Iconografía mexicana V. Vida, muerte y transfiguración*, México, Serie de Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Boone, Elizabeth Hill (1994), "Introduction: Writing and Recording Knowledge", en Elizabeth H. Boone y Walter Mignolo (eds.), *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Durham, Duke University Press, pp. 3-26.

_____ (2016), *Ciclos de tiempo y significados en los libros mexicanos del destino*, primera ed. en español, México, Fondo de Cultura Económica.

Carrasco, Pedro (1976), "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: Antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, México, Instituto de investigaciones Históricas, pp.165-184.

_____ (1979) "Las bases sociales del politeísmo mexicano: los dioses tutelares", en Actes du XLII Congrès International des Americanistes. Paris. V. VI, pp. 11-17.

_____ (1990), "Sobre mito e historia en las tradiciones nahuas", *Historia Mexicana*, vol. 39, núm. 3, México, El Colegio de México, enero-marzo, pp. 677-686.

Caso Alfonso (1936), *La Religión de los Aztecas*, Enciclopedia Ilustrada Mexicana, México, Imprenta Mundial.

_____ (1967), *Los calendarios prehispánicos*, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 6, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM.

_____ (1983), *El pueblo del Sol*, Lecturas Mexicanas, México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de la Educación Pública.

Clavijero, Francisco Javier (1985), *Historia Antigua de México*, Facsimil edición Ackermann 1826, Tomo II, México, Colección UV rescate Universidad Veracruzana.

Códice Borgia (1963), 3 vols., E. Seler (ed.), México, FCE.

Códice Carolino (1966), Á. M. Garibay Kintana, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm 7, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 11-58.

Códice Chimalpopoca (1992), *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (traducción del náhuatl), México, UNAM.

Códice Florentino (1979), manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, ed. Facsimilar, 3 vols, Florencia, Giunti Barbéra/ Archivo General de la Nación.

Códice Magliabechiano (1996), Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (editores), México, Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck und Verlagsanstalt.

Códice Mendoza (2014), "Códice Mendoza" [c. 1542], en *Códice Mendoza*, documento en forma php –<http://www.codicemendoza.inah.gob.mx>– (Consulta: 17/10/17)

Códice Porfirio Díaz (2001), Sebastián van Doesburg (contexto histórico e interpretación), México, Organización Neerlandesa de Investigaciones científicas, Secretaria de asuntos indígenas de gobierno de Estado de Oaxaca.

Códice Telleriano-Remensis (1995), *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, edición de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press.

Códice Tudela (2002), José Luis de Rojas (presentación) y Juan José Batalla Rosado (estudio), España, Ministerio de Educación Cultura y Deportes.

Códice Vaticano A (1996), *Códice Vaticano A*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Graz, México, ADEVA-FCE.

Códice Vaticano B (1972), *Codex Vaticanus 3773*, comentario de Ferdinand Anders, Granz, ADEVA.

Códice Xólotl (1980), edición, estudio y apéndice de Charles E. Dibble, México, UNAM.

Curi Noreña, Betsalí (2014), "Apuntes sobre el más allá en el mundo andino", en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, San Lorenzo de El Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.

Dakin, Karen (2004), "El xólotl mesoamericano: ¿una metáfora de transformación yutonahua?", en Mercedes Montes de Oca Vega (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM, pp. 193-223.

Díaz, José Luis (2012), "Modelo científico: conceptos y usos", en Alfredo López Austin (coord.), *El modelo en la ciencia y la cultura*, México, UNAM, Siglo XXI.

_____ (2017), "La conciencia mítica y religiosa: Una aproximación cognitiva al modelo lopezaustiniano de la cosmovisión mesoamericana", en Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coord.), *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, T. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM.

Durán, fray Diego (1995), *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, vols. II, México, CONALCULTA.

Escalante Gonzalbo, Pablo (2013), *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, primera reimpresión, México, FCE.

Espinosa Pineda Gabriel (2008), "La variante nahua de los dioses mesoamericanos", en Silvia Limón Olvera (ed.), *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Enciclopedia Iberoamericana de religiones, Editorial Trotta.

Fábregas Puig, Andrés A. (1969), *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco Amecameca*, Tesis de maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Florescano Enrique (1990), "Mito e historia en la memoria nahua", *Historia Mexicana*, vol. 39, núm. 3, México, El Colegio de México, enero-marzo, pp. 607-661.

_____ (1990), "Réplica: Hacia una reinterpretación de la historia mesoamericana a través del mito", *Historia Mexicana*, vol. 39, núm. 3, México, El Colegio de México, enero-marzo, pp. 701-725.

_____ (1997), "Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 41-67.

_____ (2012), *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Ed. Tauros.

Galindo Trejo, Jesús (2015), "El juego de pelota mesoamericano: un paraje sagrado de conjunción celeste", en María Teresa Uriarte (ed.), *El juego de pelota mesoamericano. Temas eternos, nuevas aproximaciones*, México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, Instituto de Investigaciones Estéticas.

Garza Camino, Mercedes (1997), "El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas", *Estudios de cultura Náhuatl*, núm. 27, México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 519.

Gibson Charles (2000), *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, decimocuarta edición, México, Siglo XXI.

Gran Diccionario Náhuatl [en línea] (2012). Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.] Disponible en la Web <http://www.gdn.unam.mx>, consulta: 26/12/17.

Graulich, Michel (1991), *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Istmo.

_____ (1999), *Fiestas de los pueblos indígenas, ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

_____ (2001), "Atamalqualiztli. Fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus", *Estudios de cultura Náhuatl*, núm.32, México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 359-370.

González Aparicio, Luis (1980), *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, Segunda edición, México, Secretaría de Educación Pública e Instituto Nacional de Antropología e Historia.

González González, Carlos Javier (2011), *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica.

González Pérez, Damián (2013), "De naguales y culebras. Entidades sobrenaturales y `guardianes de los pueblos´ en el sur de Oaxaca", *Anales de Antropología*, vol. 47-I, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

González Torres, Yólotl (1999), *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*, México, Larousse México.

_____ (2002), "Xólotl y Quetzalcóatl", en Breatriz Barba de Piña Chan, *Iconografía mexicana III. Las representaciones de los astros*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Gutiérrez Usillos, Andrés (1998), *Interrelación hombre-fauna en el Ecuador prehispánico*, Tesis doctoral, Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de América II (Antropología de América) Universidad Complutense de Madrid

Heydenreich Selz, Doris (1983), "Las diosas del agua y la vegetación", *Anales de Antropología*, Vol 20, no. 2, México, Instituto de Investigación Antropológicas, UNAM. pp. 129- 145.

Histoire du Mechique (2002), "Histoire du Mechique", en Rafael Tena (ed.), *Mitos e historia de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, pp. 123-165.

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva (1985), *Obras históricas*, ed. e introd. y apéndice documental de Edmundo O`Gorman, vol. I, II. Cuarta edición, México, UNAM.

Johansson K., Patrick (2000), "La gestación actancial del héroe y el tenor nodal de su ser ficticio. En la trama mítico-religiosa náhuatl", en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coord.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM y Centro Francés de estudios mexicanos y centroamericanos.

_____ (1994), "Análisis estructural del mito de la creación del sol y de la luna en la variante del *Códice Florentino*", *Estudios de cultura Náhuatl*, núm. 24, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 93-123.

Kirchoff Paul (1972), "Dioses y fiestas de los nahuas centrales. (Sumario)", en *xii Mesa Redonda. Religión*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 199-204.

Kirk, Geoffrey Stephen (2006), *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós Surcos 33.

León-Portilla, Miguel (1985), *Los antiguos mexicanos através de sus crónicas y cantares*, México, FCE.

_____ (1997), “El binomio oralidad y códices en mesoamérica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 135-154.

_____ (2008), *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*, México, Ed. Era.

Leyenda de los soles (2002), “Leyenda de los soles”, en Rafael Tena (ed.), *Mitos e historia de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, pp. 169-206.

Limón Olvera, Silvia (2012), *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

_____ (2017), “Centellas sagradas. El culto al rayo en los Andes centrales”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 65, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, pp.107-132

López Austin, Alfredo (1966), “Los Temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 6, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 97-117.

_____ (1967), “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 87-117.

_____ (1979), “Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo Mayor”, *Anales de Antropología*, vol. 16, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 133-153.

_____ (1980), *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

_____ (1983), “Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica”, *Anales de Antropología*, vol. 20, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 251-285.

_____ (1985), “El dios enmascarado de fuego”, *Anales de Antropología*, vol. 22, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 251-285.

_____ (1988), "Las dos posibles interpretaciones de un mito pipil", *Anales de Antropología*, vol. 25, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 315-328.

_____ (1989), *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*, segunda edición, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

_____ (1990), *Los Mitos del Tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

_____ (1992), "Homshuk. Análisis temático del relato", *Anales de Antropología*, vol. 29, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 261-283.

_____ (1994), *Tamoachan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____, (1995), "La religión, la magia y la cosmovisión", en Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan (coord.), *Historia antigua de México. Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, vol. IV, Tercera edición, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM.

_____ (2003), "Difrasismos, cosmovisión e iconografía", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, pp. 143-160

_____ (2004), "Ícono y mito, su conversión", *Ciencias*, núm. 74, Abril-Junio, México.

_____ (2009), "Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano", *Annales Antropológicos*, vol. 43, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 9-50.

_____ (2012), "Modelos a distancia: antiguas concepciones nahuas", en Alfredo López Austin (coord.), *El modelo en la ciencia y la cultura*, México, UNAM y Siglo XXI.

_____ (2015 a), "Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 49, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 161-197.

_____ (2015 b), "Tiempo del Ecúmeno, Tiempo del Anecúmeno. Propuesta de un paradigma" en Mercedes de la Garza (coord.) *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, México, UNAM.

López Austin, Alfredo, Leonardo López Luján (1999), *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, Fideicomiso Historia de las Américas, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2011), *Monte Sagrado. Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM.

Martínez González, Roberto (2011), *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

_____ (2017), “Entre el sueño y la cultura: Algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo” en Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coord.), *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, T. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM.

Mateos Higuera, Salvador (1992), *Enciclopedia Gráfica del México Antiguo. Los Dioses supremos*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, pp. 242-257.

Matrícula de Tributos (1991), Julio Galvany Llorente (ed.), México, Secretaria de Hacienda y Crédito Público.

Mendieta, Gerónimo de (2002), *Historia eclesiástica Indiana*, Cien de México, México, Conaculta.

Mikulska, Katarzyna (2008), *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM-PTSL-Universidad de Varsovia.

_____ (2015), *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*, México, Universidad de Varsovia, El Colegio Mexiquense, A.C.

_____ (2017), “¿El dios en mosaico? La composición de la imagen de la deidad en los códices adivinatorios”, vol. 71, México, Travaux et Recherches Dans les Amériques du Centre, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 40-75.

Miller Mary, Karl Taube (1997), *An Illusttated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, Singapore, Thames and Hudson.

Molina, fray Alonso de (2013), *Vocabulario en lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana*, sexta edición, primera reimpresión, México, Ed. Porrúa.

Montoro, Gláucia (2010), "Estudio codicológico del *Códice Telleriano-Remensis*", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 2, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 167-187.

Moreno de los Arcos, Roberto (1969), "El axolotl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 8, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 157-173.

Nájera Coronado, Martha Ilia (2015), *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Navarrete Linares, Federico (2000), "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano", en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coord.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM, Centro Francés de estudios mexicanos y centroamericanos, pp.155-179.

Nicholson, Henry B. (1971), "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en *Robert Wauchope (ed. gen.), Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, Part I, Austin, University of Texas Press, p. 395-446.

_____ (2015), *Topiltzin Quetzalcoatl. The once and future lord of the toltecs*, Third Edition, University Press of Colorado.

Nicholson, Henry y Eloise Quiñones Keber (1983), *Art of Aztec Mexico: treasures of Tenochtitlan*, Washington (U.S.), National Gallery of Art.

Noguez Ramirez, Xavier (1973 y 1975), "La diadema de tuequesa (Xiuhuitzolli) y las alianzas de señoríos prehispánicos. Acercamiento iconográfico", *Sociedad Mexicana de Antropología XIII mesa redonda*, Balance y perspectiva de la Antropología de Mesoamerica y del norte de México, Historia, Religión Escuelas, Xalapa, México, pp. 83-94.

Nowotny, Karl Anton (2005) [1961], *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial. Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, Norman.

Olivier Duran, Guilhem (1999), "Huehuecáyotl, 'coyote viejo', el músico transgresor ¿Dios de los Otomíes o avatar de Tezcatlipoca?", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 113-132.

_____ (2000), "¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui", en Constaza Vega

Sosa (coord) *Códices y Documentos sobre México*, Tercer Simposio Internacional, Serie Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 335-353.

_____ (2004), *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2008), "Los '2000 dioses' de los mexicas. Politeísmo, iconografía y cosmovisión", *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 91, México, mayo-junio, pp. 44-49.

_____ (2010), "Gemelidad e historia cíclica. El 'dualismo inestable de los amerindios', de Claude Lévi-Strauss en el espejo de los mitos mesoamericanos", en María Eugenia Olavarría, Saúl Millan y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: Un siglo de reflexión*, UAM, Juan Pablos Editor.

_____ (2015), *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl serpiente de nube*, México, Fondo de Cultura Económica.

Orozco y Berra, Manuel (1978), *Historia antigua y de la Conquista de México*, vol. III, México, Ed. Porrúa.

Pastrana Flores, Miguel (2008), *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio del calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Ponce de León, Pedro (1987), Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad, Fernando Benítez, *El Alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista y Fondo de Cultura Económica, Imprenta del Museo Nacional.

Quiñones Keber, Eloise (1989), "Mayahuel and Maguey: Sustenance and Sacrifice in an Aztec Myth", *Latin American Indian Literatures Journal* 5, núm. 2, Pennsylvania, Pennsylvania State University, pp. 72-83.

_____ (1991), "Xólotl: Dogs, Death, and Deities in Aztec Myth", *Latin American Indian Literatures Journal*, núm. 7, Pennsylvania, Pennsylvania State University, pp. 229-239.

Reyes García, Luis (1970), "Los dioses tribales", en Alfredo López Austin y Luis Reyes, *Religión, mitología y magia ii. Conferencias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Museo Nacional de Antropología, 46 p.; p. 31-45.

Rosado Pascual, Javier (2015), "La representación de Xólotl. En los Códices del Centro de México", en *Conflicto, negociación y resistencia en las Américas*, VIII

Simposio Internacional de la Asociación Española de Americanistas, Salamanca (en prensa).

Ruíz de Alarcon, Hernando (1987), *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias*,

Fernando Benítez, *El Alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista y Fondo de Cultura Económica, Imprenta del Museo Nacional.

Sahagún, fray Bernardino de (1958), *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*, trad. Ángel M. Garibay K., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

_____ (1958b), *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, trad. Miguel León Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

_____ (1969), *Augurios y abusiones*, trad. Alfredo López Austin, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

_____ (1979), véase *Códice Florentino*.

_____ (1989), *Historia general de las cosas de Nueva España*, vols. 2, segunda edición, Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (eds.), México, Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Seler, Eduard (1963), *Comentarios al Códice Borgia*, México, FCE.

_____ (1996), "The Worldview of the Ancient Mexicans", en Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology, second Edition*, vol. 7, Lancaster, California, Labyrinthos, 1990-1998, pp. 3-23.

_____ (2004), *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, primera edición en español, México, Casa Juan Pablos.

Serna, Jacinto de la (1987), *Manual de ministros de Indios. Para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, Fernando Benítez, *El Alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista y Fondo de Cultura Económica, Imprenta del Museo Nacional.

Siméon, Rémi (1977), *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, México, Siglo XX, América Nuestra.

Sprajc, Ivan (1998), *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, México, Serie Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia,

Spranz, Bodo (2006), *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, tercera impresión, México, Fondo de Cultura Económica.

Suárez Diez, Lourdes (2008), "El dios Quetzalcóatl-Ehécatl y su joyería de concha", en Martha Claire Muntzel Lucy, Rosa Elena Anzaldo Figueroa y María de Lourdes _____ (coord.), *La trayectoria de la creatividad humana indoamericana y su expresión en el mundo actual*, México, Colección científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____ (2011), *La joyería de concha de los dioses mexicas*, Colección científica, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Torquemada, fray Juan de (1995), *Monarquía Indiana*, v. 7, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Villa Rojas, Alfonso (1963), "El nahualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 3, México, pp. 243- 260, México,

Zambrano, María (2012), *El hombre y lo divino*, sexta impresión, México, FCE.