

ANALES DEL INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
ESTÉTICAS

Anales del Instituto de Investigaciones
Estéticas

ISSN: 0185-1276

ieanales@gmail.com

Instituto de Investigaciones Estéticas
México

Graulich, Michel

El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacaxtla y Teotihuacan
Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, vol. XXIII, núm. 79, otoño, 2001, pp. 5-28

Instituto de Investigaciones Estéticas

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36907901>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

MICHEL GRAULICH
ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, PARÍS
UNIVERSITÉ LIBRE, BRUSELAS

El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacaxtla y Teotihuacan¹

EL SIMBOLISMO DE LA PIRÁMIDE MAYOR de México-Tenochtitlan es una fuente inagotable de especulaciones e hipótesis diversas, más o menos acertadas. En este artículo quiero comentar dos de estas especulaciones y sugerir que algunas otras de las ideas expresadas en el edificio eran muy antiguas y tenían antecedentes, no sólo en Cacaxtla, sino posiblemente también en la antigua metrópoli de Teotihuacan.

Está de sobra decir que la pirámide mayor era doble y sostenía dos santuarios, uno dedicado al numen solar y otro al dios de la tierra y de la lluvia, Tláloc. Sabemos desde el siglo XVI que la pirámide de Huitzilopochtli es el “Cerro de las Culebras”, el Coatépetl, sobre el cual, al nacer, Huitzilopochtli-Sol² mató a su (¿media?) hermana mayor y a sus hermanos mayores, los 400 Huitznahuas. Las fuentes, en particular Sahagún (II, Ap. 1, 1950-81, 2: 175; también Tezozómoc, cap. 69, 1878: 503) y sus informantes, lo mencionan explícitamente. Lo anterior permitió a Eduardo Seler (1902-1923, 2: 813-14), a principios del siglo, identificar correctamente una cabeza de Coyol-

1. Quiero agradecer a mi alumno de la EPHE, Gustavo Torres, por la lectura crítica del texto en español.

2. Una fuente, por lo menos, dice casi explícitamente que Huitzilopochtli era el sol: Sahagún, X, 2 § 4, *quauhtlotli*.

xauhqui, encontrada en 1829 cerca de la pirámide mayor, y relacionarla con el edificio estimando que debía estar colocada encima del Coatépetl, delante del santuario.

Las grandes excavaciones del Templo Mayor a partir de 1979 y los hallazgos de ricas ofrendas relacionadas con Tláloc, todo combinado con el deseo de establecer un paralelismo entre el Coatépetl y el cerro de Tláloc, inspiraron la idea de que la pirámide del numen telúrico y lluvioso era el Tonacatépetl, el cerro del maíz original del cual habla el mito (*Leyenda de los Soles*, p. 77).³ Parece confirmar esta hipótesis el hecho de que las paredes interiores de la fachada del templo de Tláloc de la fase II estén decoradas con figuras del dios del maíz Centéotl, bien reconocible en un estilo códice muy acabado. Sin embargo, a mi juicio tal hipótesis debe ser rechazada porque según el mito, y según todas sus versiones modernas recogidas entre pueblos muy distintos, como los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Taggart 1983: 90) o los pipiles de El Salvador (Schultze Jena 1935: 60, 345; Bierhorst 1990: 215), Nanáhuatl hendió el cerro (con el rayo) y los Tlaloque robaron el maíz y otros alimentos. El Tonacatépetl fue, pues, vaciado en esta época y no tenía sentido representarlo en la pirámide de México-Tenochtitlan.⁴ Además, ninguna fuente asocia la morada de Tláloc o su templo con el Cerro del Maíz.

Otra afirmación que debe ser matizada es que la gran pirámide era el *axis mundi*, “el centro del mundo azteca” o del mundo, o el “cerro del mundo” (Brundage 1985: 77; Matos Moctezuma 1988: 123; Townsend 1992: 154; Read 1998: 9; Carrasco 1991: XVIII; Arnold 1999: 49). En primer lugar, no tenemos ningún texto que lo diga. Tenemos en cambio algunos indicios sobre el significado de las pirámides en general. No faltan los testimonios arqueológicos y escritos que indiquen que el techo del templo-casa del dios fuese concebido como la bóveda celestial (¿el décimo, decimosegundo o decimotercer cielo?). Ejemplos etnográficos sugieren también que los cuerpos super-

3. Véase, por ejemplo, Townsend 1992: 154.

4. El origen del error debe buscarse en una traducción dudosa de Zimmerman (citado en Nowotny, 1970: 16), quien interpretó el pasaje de la leyenda como un robo del cual los Tlaloque serían las víctimas y no los autores. Pero, a pesar de un verbo pasivo poco ortodoxo, para los demás traductores del *Códice Chimalpopoca* (Lehmann, Velázquez y Bierhorst; véase también Garibay 1964: 28), son los Tlaloque los que se robaron el maíz. En cualquier caso el Tonacatépetl quedó vacío, ya no era el cerro de los alimentos y ya no había ningún motivo para que los Tlaloque se instalasen en él.

puestos simbolizaban los otros cielos o los escalones ascendidos por el sol en su curso diario (Krickeberg 1950: 295-333). Esto parece plausible en algunos casos, pero es más difícil de aplicarlo a la gran pirámide de México-Tenochtitlan que sólo contaba con cuatro cuerpos superpuestos. Lo más probable es que las pirámides fuesen montes artificiales que acercaban a los humanos con sus dioses en el cielo —y por lo tanto no necesariamente eran ejes del universo. Los gigantes de una edad anterior construyeron una pirámide para llegar al sol (Durán, *Historia*, cap. 1, 1967, 2: 17). Muchos cerros eran concebidos como dioses o por lo menos eran divinos, algunos eran la morada de los Tlaloque y de otros seres sobrenaturales, sus cuevas eran entradas al inframundo. Eran también lugares escogidos de actuación o de materialización de dioses, como Quetzalcóatl en el Mixcoatépéc, o Huitzilopochtli en el Coatépéc y el Tepetzinco (Tezozómoc 1949: 42). Los dioses vivían en sus cumbres al igual que sus imágenes en los santuarios encima de los montes hechos por los hombres: las pirámides.

La idea del *axis mundi* o “centro” o “cerro del mundo” viene, por su lado, en línea directa de los escritos de Mircea Eliade sobre los “simbolismos arquitectónicos del centro”. Según él:

a) “el Cerro Sagrado —donde se juntan Cielo y Tierra— está en el centro del mundo;

b) todo templo o palacio —y, por extensión, toda ciudad sagrada o residencia real— es una “montaña sagrada” y se vuelve así un centro;

c) siendo un *axis mundi*, la ciudad o un templo sagrado son considerados como el punto de unión entre el Cielo, la Tierra y el Infierno” (Eliade 1969: 17; 1970: 316-20; 1965: 34-46).

En realidad, Eliade generaliza a partir de un cierto número de casos, como suele hacerlo. Sus generalizaciones pueden ser útiles como modelos de interpretación pero siguen siendo meras posibilidades si no pueden sustentarse con datos entresacados de la cultura examinada. Ahora bien, que yo sepa, tales datos hacen falta para los aztecas. ¿Cuáles son los textos que ubican a México, el Templo Mayor o la gran pirámide en el centro del mundo? Todos los argumentos que pudieran aducirse para probarlo valdrían igualmente para cualquier otra pirámide principal de cualquier otro recinto sagrado en cualquier ciudad. El imperio azteca —una confederación— no era (todavía) lo bastante centralizado, tampoco desde el punto de vista religioso, para poder reivindicar más que otras grandes ciudades el estatuto de centro del mundo.

Hay otras dificultades. Si el recinto sagrado de México-Tenochtitlan era el centro de la ciudad —el lugar donde se encontraban las cuatro calzadas orientadas hacia los cuatro rumbos del universo— y el centro del mundo, la gran pirámide no podía serlo también, ya que no estaba en el centro del recinto. El plano de un recinto sagrado en los *Primeros memoriales*, las descripciones del recinto de Tenochtitlan y el trazo posterior de la ciudad muestran claramente que la gran pirámide estaba al este del punto de convergencia de las calzadas. Si en cambio era la pirámide el centro y no el recinto, y si era al mismo tiempo un *axis mundi*, ¿por dónde pasaba el eje, por la pirámide de Tláloc, la de Huitzilopochtli o la de los dos? ¿O era un “eje” doble? ¿Y qué hacer con el otro recinto sagrado, el de Tlatelolco, con una gran pirámide no menos desarrollada y con tantas fases de construcción como la de Tenochtitlan? ¿También era un centro-eje del mundo?

Todo esto nos lleva a constatar otra vez la importancia del dualismo, de la bipolaridad, incluso en el antiguo islote. Creo que podemos estar en lo cierto al decir que esta isla de México (*xíc*-, ombligo) fue considerada como un centro: centro de la laguna, centro del valle, y probablemente centro del imperio. Pero este centro era una unidad de opuestos, con dos ciudades, Tenochtitlan y Tlatelolco, dos grandes recintos o Templos Mayores, y en cada Templo Mayor otra unión de los contrarios: una gran pirámide hecha de dos templos dedicados al sol (Huitzilopochtli) y a la tierra-agua (Tláloc). Esta bipolaridad hace eco de la bipolaridad generalizada subyacente en toda la cosmovisión mesoamericana y en particular en la azteca. Una bipolaridad dada, desde el origen, con el principio creador, la bien llamada pareja Ometecuh-tli-Omecíhuatl, el Señor y la Señora Dos, una pareja que forma una unidad (Ometéotl), pero que resume en sí las polaridades del universo: masculino-femenino, activo-pasivo, fuego-agua, caliente-frío, luz-tinieblas, sol-tierra o luna, día-noche, estación seca (equiparada al día)-estación de lluvias (nocturna), guerrero-agricultor, etc. Una bipolaridad que se refleja también en el gobierno de la ciudad, con el *tlatoani* como representante del Sol-Huitzilopochtli-Cielo Azul, y el *cihuacoatl* que encarna a la diosa telúrica cuyo nombre lleva. Un dualismo, en fin, que caracteriza también a las dos ciudades gemelas: Tenochtitlan es la ciudad solar, mientras que Tlatelolco, en cambio, es claramente designada como lunar. No es necesario insistir sobre la “solaridad” de Tenochtitlan, ciudad del águila solar que devora la serpiente, símbolo de la tierra, de la noche, de los autóctonos..., ciudad del nopal, “árbol” solar de las tierras secas, de la diurna estación seca, nopal que surge de la la-

guna que simboliza la estación nocturna de lluvias. Tlatelolco, en cambio, fue supuestamente fundada después de Tenochtitlan: la luna corre siempre detrás del sol sin nunca alcanzarlo. Su antiguo nombre habría sido Xaltitlco (Chimalpahin, *Tercera relación*, f. 81v, año 1337) y el *xalli*, la arena, está asociado con la luna y el Tlalocan ubicado en ella (*Códice Vaticano A*, f. 2). Los xaltocanecas adoraban a la luna. El nombre de su primer rey habría sido Epcóatl, epíteto de Tláloc. Durante las migraciones, cuentan los mitos, dos envoltorios caen del cielo. Los tlatelolcas escogen el que contiene una piedra verde símbolo del agua, mientras que los mexicas, no dejándose engañar por la aparente riqueza, toman el otro envoltorio con los palillos para encender fuego, un instrumento ofrecido en el *Códice Boturini* por el mismo Huitzilopochtli-Sol bajo la apariencia de un águila.⁵ Por fin, los eventos de la conquista de Tlatelolco por Tenochtitlan también contienen varios elementos simbólicos que ilustran el papel lunar de la ciudad vencida (Graulich 1990: 265-67 o 1997: 246-47).

Hablando de ejes del mundo, quisiera añadir algunas palabras sobre los árboles como ejes cósmicos y en particular sobre el supuesto árbol del centro de la tierra. Aquí también, el texto más claro habla de los dos árboles en los que se metamorfosearon Quetzalcóatl y Tezcatlipoca para ayudar a los cuatro “hombres-fechas calendáricas” a sostener la bóveda celeste en el principio del Sol actual (*Teogonía e historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965: 32). En los ritos también se erigían dos árboles para sostener al cielo, uno (teóricamente) al final de la temporada de lluvias, en *atlahualo*, y el otro al fin de la estación de lluvias, en *xocotl huetzi*. Es posible que a veces se representara a estos árboles como entrelazados.⁶ En ciertos códices figuran también posibles árboles de las cuatro esquinas del mundo, como en el *Códice Borgia* (pp. 49-52) o en el *Códice Vaticano B* (pp. 17-18). El supuesto “árbol del centro” del *Borgia* (p. 53; ausente en el *Vaticano A*) es, en cambio, una planta del maíz que, a diferencia de los árboles verdaderos, es presentado como el resultado del autosacrificio y no necesariamente como sostén del cielo. El único árbol-eje azteca que me parece convincente es el de Tamoanchan, en el sentido de que simboliza la unión, el contacto entre los creadores y las criaturas. Pero según los mitos, este árbol del paraíso inicial se rompió por una trans-

5. Debo la información a Patrick Johansson.

6. Como se entrelazaron Quetzalcóatl y Mayáhuel transformados en árboles en un mito de la *Teogonía e historia de los mexicanos* (1965: 107).

gresión que dio en el origen del mundo actual. Se le suele representar roto, y cuando se le figura intacto es cuando se alude al paraíso perdido o cuando se representan ritos que reactualizan los eventos del paraíso perdido (por ejemplo, los ritos de *atamalqualiztli* en los *Primeros memoriales* de Sahagún o de *atlahualo* en Durán (1967, I: 86 y lám. 14), quien habla equivocadamente de *huey tozoztli*.⁷

Volvamos a la gran pirámide del Templo Mayor y a su duplicidad. Al sur, la morada de Huitzilopochtli y, al norte, rumbo del inframundo, la de Tláloc: el templo del sol y de los guerreros presentados como recién llegados y el templo de los agricultores autóctonos. Un episodio de la fundación de Tenochtitlan ilustra bien la oposición autóctonos-recién llegados: un sacerdote mexica es atraído a la laguna por el autóctono por excelencia, Tláloc, quien da la bienvenida a su hermano Huitzilopochtli (*Códice Aubin* ff. 24-25).⁸ Se simbolizaba aquí también, como lo observó muy acertadamente Matos Motezuma (1986: 81-82), las dos bases económicas de los mexicas: la agricultura y la guerra que produce el tributo. Ahora bien, la única base conservada del edificio, la de la fase IVb, está rodeada de cabezas de serpientes. Éstas podrían por supuesto aludir al hecho de que la pirámide era el Coatépéc, el Ce-

7. La idea según la cual por árboles cósmicos, entrelazados o no, por donde pasan los hipotéticos flujos fríos y calientes que vitalizan al mundo es interesante y sugerente, pero me parece que necesita más estudios y análisis más pormenorizados. Que yo sepa, no tenemos ningún texto que aluda a eso, y el mito del rompimiento del árbol de Tamoanchan parece estar en contradicción con dicha interpretación. No veo muy bien qué sugiera una restauración del árbol roto al principio de una nueva edad: al contrario, el rompimiento señala el exilio de las criaturas sobre la tierra en donde sólo el sacrificio, es decir la muerte aceptada, permite restablecer el contacto de los dioses con la pareja primordial o de los hombres con los dioses. Tampoco tenemos datos que, como los vedas de la India o la mitología germánica o escandinava (Yggdrasil) señalados por Eliade (1970: 236-8), describan al cosmos como un árbol, si bien Eliade aduce datos sugerentes que hacen pensar en Tenochtitlan, como cuando menciona, al pie del árbol Yggdrasil, la presencia de una víbora que intenta desarraigarlo y, en la cima, la de un águila que cada día lucha contra ella.

8. La oposición guerreros-recién llegados se destaca también en la escultura de los templos. Delante del santuario de Tláloc (fase II) se observa un Chac Mool ricamente ataviado con los adornos típicos del dios como se figuran en el *Códice Borbónico* (p. 7). La otra piedra de sacrificio, enfrente del santuario del Sol, en cambio, es una austera piedra trapezoidal sin decoración alguna. El contraste entre los dos corresponde al mismo que caracteriza, por un lado, los códices "históricos" de las migraciones mexicas, como el *Boturini*, voluntariamente arcaicos para reflejar el modo de vida sencillo y austero de los nómadas migrantes; y por el otro los ricos códices sacerdotales policromados de los autóctonos de tradición cultural mesoamericana.



Figura 1. Serpientes de la fachada de la pirámide de Tláloc y Huitzilopochtli, fase IVb, Templo Mayor, Tenochtitlan. Foto: Michel Graulich.

rro de la Serpiente, pero esta explicación no puede ser la única, porque la base de la pirámide de Tláloc (unida a la de Huitzilopochtli, aunque en principio distinta) también ostenta estas cabezas y porque otras pirámides, como la de Tenayuca, también están rodeadas de serpientes. Lo interesante es que en la fachada principal (y probablemente en la posterior) las serpientes del lado de Huitzilopochtli y de Tláloc son diferentes (figura 1). Al sur, son serpientes emplumadas con ojos alargados y sobrecejas con motivos de estera, mientras que a las del norte les faltan las plumas pero están decoradas con dos círculos, como “anteojeras” de Tláloc, sobre la cabeza. La serpiente con anteojeras remite claramente al dios de la lluvia y de la tierra. El simbolismo de la otra es más complejo. Primero, es el *nahualli*, el doble sol: representa al cielo azul —*xoxauhqui ilhuicatl*, epíteto de Huitzilopochtli— que acompaña al astro

9. La palabra para azul y verde (como las plumas de quetzal) era la misma en náhuatl: *xoxauhqui*. La serpiente emplumada simboliza al cielo diurno: las plumas de quetzal que forman una bóveda sobre la tierra eran una metáfora para designar al cielo (Sahagún 1950-81, 6: 113). Los quichés creían que la serpiente emplumada levantaba el sol hacia el cielo y, en la tar-

diurno.⁹ Luego, se refiere a Quetzalcóatl de Tollan como fuente de todo poder legítimo, este dios sobre el asiento —*tepetlatl*, literalmente, estera de piedra, y trono, *icpalli*— del cual fue fundado Tenochtitlan (Tezozómoc 1949: 43) y cuyo templo fue el primero construido en la ciudad (Tezozómoc 1878: 231). El motivo de estera de las serpientes emplumadas, otro símbolo de poder, alude por supuesto también al *tepetlatl* y al *icpalli*. El hecho de que el edificio descansase sobre serpientes emplumadas es ambiguo: legitima el poder mexica, pero al mismo tiempo expresa cómo el nuevo dios Huitzilopochtli sobrepasó y sustituyó al antiguo, como lo hizo también en las fiestas de las veintenas, en donde Quetzalcóatl fue sistemáticamente reemplazado por el colibrí zurdo.

Otros detalles pueden señalar la oposición entre el lado norte oscuro, nocturno, de la temporada de lluvias —de Tláloc—, y el lado sur diurno. Debajo de la piedra de sacrificios del templo del sol de la fase II los arqueólogos encontraron cinco cuchillos de pedernal, mientras que debajo de la piedra de sacrificios en forma de Chac Mool del lado norte había cinco cuchillos de obsidiana. Ahora bien, el pedernal es de origen celeste mientras que la obsidiana viene del interior de la tierra; el simbolismo del primero lo asocia con la estrella de la tarde y la semilla de maíz que penetran, ambos, en la tierra desde lo alto, mientras que la obsidiana, oriunda del interior de la tierra, corresponde a la mata tierna del maíz que acaba de nacer y a la estrella de la mañana que también sale de la tierra. En los ritos, Cintéotl-Obsidiana retorcida nacía en *ochpaniztli*, el primer mes de la estación de lluvias; era al mismo tiempo el nuevo brote de maíz y la estrella de la mañana que nacían de Toci, Nuestra Abuela, la diosa Tierra. (Cabe añadir que los ocho días, más o menos, que separan la siembra de maíz del nacimiento de la planta correspon-

de, lo llevaba al océano (Carmack 1981: 275). La estatuilla de Stuttgart representa a Tlahuizcalpantecuhtli llevando a cuestas una serpiente emplumada con la imagen del sol: la estrella de la mañana abre el camino y porta al sol y al cielo azul. En fin, también en el cofre de Hackmack (Museum für Volkerkunde, Hamburgo) la serpiente emplumada representa al sol. Prueba de ello es el hecho de que el cofre sea concebido como una imagen del universo. En la superficie inferior, en contacto con la tierra, encontramos una imagen del monstruo de la tierra. Al interior, en el fondo, un *cipactli*, otra invocación de la tierra. La tapa en cambio representa al cielo. Al exterior —es decir en la luz—, una serpiente emplumada, el cielo diurno. Al interior del cofre, y por lo tanto en las tinieblas, una calavera y ojos estelares que se refieren a la noche. (Lo anterior me obliga a mencionar que estas interpretaciones contradicen a las de Pasztory 1984.)

den a los ocho días de invisibilidad de Venus después de su desaparición como estrella de la tarde y antes de su surgimiento como estrella matutina.)

La oposición entre serpientes vuelve a encontrarse en la pirámide de Tenuyuca, donde las serpientes del lado sur eran (*Tenuyuca* 1935: 246) de color predominantemente azul y las del norte negras. Tal antagonismo se remonta por lo menos al siglo VIII, como lo prueban los murales del Edificio A de Cacaxtla (Tlaxcala), pintados en estilo maya de fase dinámica (750-810), pero sin glifos mayas, lo cual se explica por el hecho de que el público, es decir la población autóctona, debía ser predominantemente no maya. En cambio hay bandas acuáticas y glifos de tradición teotihuacana y del altiplano mexicano.

Situadas a ambos lados de un pórtico, las pinturas del Edificio A muestran a dos majestuosos reyes. El rey del muro sur —lado solar—, típicamente maya a juzgar por su perfil, sus atavíos y su barra ceremonial, está disfrazado de águila (figura 2). Su nombre calendárico es 13 Pluma, es decir 13 Caña, nombre del sol entre los aztecas (por ejemplo en la Piedra del Sol).¹⁰ Está de pie sobre una serpiente de plumas azules cuyo cuerpo se yergue a su lado como si fuera su doble o *nanahualli*:¹¹ representa al cielo o al horizonte diurno, *nanahualli* del sol. Del lado nocturno o norte, en cambio, tenemos un rey del altiplano mexicano¹² disfrazado de jaguar, el animal telúrico por antonomasia (figura 3).¹³ Lleva un haz de flechas a guisa de barra ceremonial, ya que este último emblema de poder no existía en el altiplano mexicano. De las puntas de obsidiana de las flechas caen gotas de agua que aluden a la estación de llu-

10. Entre los aztecas el glifo caña es figurado a menudo con plumón y una pluma. Véase por ejemplo el cofre Hackmack (nota 8). En náhuatl, se llamaba *totolacatl*, “caña de ave”, al cañón o cálamo de la pluma (Molina 1970: 150), y es muy probable que en Cacaxtla se hablara náhuatl, como veremos más adelante. En este caso, la sustitución de la caña por una pluma de águila debe acentuar la relación entre el nombre calendárico y el personaje águila.

11. La palabra se usa también para los dobles o acompañantes animales, por ejemplo en la descripción de los atavíos de los dioses por los informantes de Sahagún.

12. Su carácter autóctono puede deducirse del hecho de que no lleva barra ceremonial, del perfil (muy diferente del perfil maya, a veces exagerado casi hasta la caricatura en las pinturas de Cacaxtla) del corte de cabello de su acompañante jaguar y de los adornos para las piernas de ambos personajes, que se vuelven a encontrar en los vencedores de los mayas en la escena de batalla).

13. El jaguar era el animal del Sol de Tierra y un aspecto de Tezcatlipoca —hermano y opuesto de Quetzalcóatl-Serpiente Emplumada— representado como serpiente-jaguar en una escultura del Museo Etnográfico de Berlín. Según Alarcón (1984: 181), 1 Jaguar era el nombre esotérico del cuchillo de obsidiana.



Figura 2. "El gobernante solar", Mural Sur del Edificio A, Cacaxtla. Foto: Eumelia Hernández y Gerardo Vázquez, Archivo Fotográfico IIE-UNAM.

vias, nocturna. Su nombre es 9 Ojo de Reptil o 9 Viento, nombre cuyas connotaciones nocturnas y telúricas son de sobra conocidas. Era el nombre azteca de Venus; en la veintena de *atlahualo*, 9 Viento era sacrificado a medianoche; y Ehécatl estaba asociado con las lluvias y con los Tlaloque. Los "pequeños Ehécatl", *ehecatototin*, eran considerados como Tlaloque-vientos que barrían el camino para la lluvia. El tocado cónico de Ehécatl era de piel de jaguar y a 9 Viento a veces se le figuraba con bocas en las coyunturas, como a las deidades telúricas (Sahagún 1950-81, 1: 47; 2: 187; *Códice Borgia*, p. 56). El rey-jaguar está acompañado de una serpiente-jaguar con patas anteriores, obviamente también su *alter ego*. La obsidiana de sus flechas contrasta con el pedernal que sale del hocico de la cabeza de serpiente que remata la barra ceremonial del rey solar. Se marca aquí también, aunque 700 años



Figura 3. "El rey telúrico-nocturno", Mural Norte del Edificio A, Cacaxtla. Foto: Eumelia

antes que los aztecas, la oposición entre norte y sur, temporada de lluvias y temporada de secas.

Los dos personajes corresponden al rey y al *cihuacóatl* del Posclásico tardío. Sabemos por las fuentes que, desde el siglo VIII o IX, el gobierno de los olmeca-xicalanca de esta zona era bicéfalo; uno de los gobernantes estaba simbolizado por un águila y el otro por el jaguar (Rojas 1985: 129-31; Muñoz Camargo 1984: 247-48; *Historia tolteca-chichimeca* ff. 8v, 9v, 1976: 149-150). Los murales de Cacaxtla ilustran también que el rey maya pertenecía a los conquistadores recién llegados, mientras que el rey-jaguar era el autóctono. En la escena de batalla, los mexicanos están sistemáticamente asociados con el jaguar y, además, con Tláloc.

Las referencias a las estaciones están claramente confirmadas por la iconografía de las jambas del pórtico. Del lado del rey-jaguar autóctono encontramos otro personaje disfrazado de jaguar que está vertiendo agua de una vasija

decorada con una cabeza de Tláloc (figura 4). En su mano (o garra) blande una serpiente decorada con una flor y algunos elementos que sugieren nubes. (En la iconografía posclásica, e incluso en el pensamiento de los indios de hoy, las serpientes simbolizan el rayo fertilizante: *Códice Borbónico*, pp. 7, 24, 29; Ichon 1969: 121-122; en la pintura de Teotihuacan: Miller 1973: 126.) De su ombligo nace una planta joven de maíz todavía sin mazorcas pero con flores de maíz imaginarias (Polaco 1986: 534; Kubler 1980: 170). Debajo de la planta joven se ve su nombre calendárico: 7 Ojo de Reptil, es decir 7 Viento (“ojos de reptil” adornan también las “faldas” de los dos personajes-jaguars).

Al lado sur, en cambio, 3 Venado, el compañero del rey-águila, es claramente maya (figura 5). Su falda y sus sandalias son de piel de jaguar. Lleva el cabello largo que cae hasta el suelo y en los brazos tiene una gran concha (*Strombus gigas*) de donde sale un individuo también de largo cabello rojo debajo del cual encontramos otra vez el glifo 7 Viento. Tomando en cuenta que 7 Viento es el nombre del maíz en la jamba norte, y que en el tablero de la Cruz foliada de Palenque una planta de maíz con mazorca sale también de una concha, el individuo 7 Viento saliendo de la concha —símbolo de la matriz y de la vida¹⁴— debe ser el maíz o, mejor dicho, la mazorca de maíz duro. De ahí su largo cabello rojo que lo cubre, como la barba roja que cubre a la mazorca. 3 Venado aparece, pues, como el segador, asimilado en parte con su cosecha, como lo señala su largo cabello con flores de maíz. Su nombre está ausente en las fuentes posclásicas, pero por lo menos sabemos que la cifra 3 era considerada como buena y como signo de posible prosperidad (Sahagún 1950-81, 4: 70). En cuanto al día Venado, su regente es Tláloc y es un símbolo de sequía y de fuego.¹⁵ El venado era también la caza por excelencia y, como tal, el equivalente animal del guerrero enemigo.¹⁶ Los guerreros heroicos eran compañeros del sol, y en el *Códice Borgia* (p. 33) se representa al venado como portador del sol. Todo eso compagina bien con la cosecha, que se sitúa

14. Matriz: *Códice Vaticano A*, lám. 26, p. 69. La concha es símbolo de Ehécatl en cuanto dios que da el soplo vital al recién nacido. Se equipara también al hueso, que es a la vez muerte y principio de vida puesto que los huesos son semillas, como los huesos de las frutas.

15. Los mixes asocian también al venado con el arcoiris, sol-lluvia: cuando sale, es porque una venada está alumbrando (agradezco a Gustavo Torres por la información).

16. Según G. Torres, todavía se conserva esta ideología en los pueblos actuales, la del venado como la presa por antonomasia; en algunos lugares del campo mexicano matar a un enemigo se llama “venadear” en español y mucho se usó esta expresión en los conflictos caciquiles de los mixes.



Hernández y Gerardo Vázquez, Archivo Fotográfico IIE-UNAM.
Figura 4. "Hombre-jaguar", Jamba Norte del Edificio A, Cacaxtla. Foto: Eumelia



Hernández y Gerardo Vázquez, Archivo Fotográfico IIE-UNAM.
Figura 5. "Glifo de 3 Venado", Jamba Sur del Edificio A, Cacaxtla. Foto: Eumelia



Hernández y Gerardo Vázquez, Archivo Fotográfico IIE-UNAM.

Figura 6. Fragmento del "Mural de la batalla", Edificio B, Talud Oriente, Cacaxtla. Foto:

al principio de la estación seca, que era doble, puesto que ésta era también la estación de la guerra, cosecha de hombres para alimentar a los dioses. En el posclásico, *tlacaxipehualiztli* era la fiesta de la cosecha para los hombres (el maíz) y para los dioses (cautivos) a la vez (Graulich 1982; 1999: 279-320).

Figurado del lado del sol, el sur, aunque vestido con piel de jaguar, ³ Venado es ante todo un mediador entre los términos opuestos, como lo es también el maíz que nace al principiar la noche (estación de lluvias), pero cuyas mazorcas cosechadas al comienzo del día (estación seca) servirán también para la siembra del año siguiente. Es tanto más un mediador en cuanto que,



Archivo Fotográfico IIE-UNAM.

Figura 7. Fragmento del "Mural de la batalla", Edificio B, Talud Poniente, Cacaxtla. Foto:

plasmado aquí con rasgos mayas, ³ Venado aparece dos veces en el mural de la batalla del Edificio B como jefe de los autóctonos del altiplano.

El largo mural de la batalla es anterior a las pinturas del Edificio A y representa, siempre en estilo maya muy dinámico,¹⁷ una derrota maya ante los autóctonos (figura 6). Éstos están todos de pie, mientras que la gran mayoría de los vencidos yace en el piso. La oposición autóctonos telúricos *versus* invasores solares es expresada también aquí de manera sistemática: los primeros visten pieles de jaguar o símbolos de Tláloc, mientras que los otros llevan grandes tocados en forma de aves de grandes plumas verdes. Los adornos geométricos, la pintura facial, el corte del cabello, la extracción, por un autóctono, del corazón de un vencido y los escudos con franjas en cola de golondrina del tipo Xipe Tótec —dios relacionado con el maíz y la cosecha— evocan fuertemente el altiplano y prefiguran a los aztecas. Además, varios autóctonos tienen distintos glifos de nombres y todos comparten glifos que de-

17. Y además, cosa casi única en Mesoamérica, representación de muecas de dolor o de gritos de rabia.



Michel Graulich.
 Figura 8. Fragmento del “Mural de la batalla”, Edificio B, Talud Poniente, Cacaxtla.
 Foto: Eumelia Hernández y Gerardo Váz-

ben indicar su ciudad de procedencia y tal vez su grupo o su pueblo (figura 7). Lo que considero como el glifo de la ciudad se compone de un círculo dividido en cuatro partes encima de lo que parece una encía con cuatro dientes. El círculo cuatripartito suele referirse a la turquesa (*xiuitl*), mientras que en los códices aztecas, como el *Mendocino*, los dientes, *tlantli* en náhuatl, deben indicar por homofonía el sufijo locativo —*tlan*, homofonía que, está de más decirlo, sólo funciona en náhuatl y sugiere otra vez, después de la pluma-caña, que los autóctonos eran nahuas.¹⁸ El posible glifo del grupo o de la nación sería el “corazón sangrante” que acompaña al glifo anterior. Ahora bien, el jefe de los vencedores, figurado dos veces, se llama 3 Venado (figura 8)

18. Véase Graulich (1983: 92; 1990b: 107). La ciudad se llamaría algo como Xiuhtlan. El glifo se encuentra también en la pirámide de la serpiente emplumada de Xochicalco. Sabemos por la *Historia tolteca-chichimeca*, ff. 25-27, que Xiuhtcalco era uno de los nombres de Cholula. El glifo “corazón sangrante” se encuentra en la estela 3 de Xochicalco, pero también, por ejemplo, en el taparrabo del rey figurado en la estela 6 de Copán (682), rey que en su tocado lleva máscaras de Tláloc y el glifo mexicano del año.



quez, Archivo Fotográfico IIE-UNAM.

y lleva cabellos largos hasta el piso: es el segador, esta vez no del maíz, sino del pan de los dioses que son los enemigos. Lleva una máscara de Tláloc sobre la cara, y en una de sus dos representaciones observamos también un gran tocado esférico decorado en la frente con una roseta de papel como la de los dioses de la muerte en el Posclásico. Su procedencia de Xiuhtlan está indicada no por el glifo antes descrito, sino por el glifo del año (también *xiuitl*) en el tocado. En el pecho ostenta un adorno que parece evocar el pecho abierto del sacrificado y la sangre que brota del mismo. (Reyes con adornos y tocados equiparables están representados en las estelas 2 de Aguateca y 16 de Dos Pilas.)

Para concluir sobre Cacaxtla: tenemos aquí una ilustración extraordinaria del gobierno bicéfalo y de su ideología. El conquistador maya encargado del gobierno externo de la ciudad está asociado con el águila, el sol, el día, el pederal, la serpiente emplumada, la estación seca y el maíz maduro de la cose-



Figuras 9a y 9b. Estelas 1 y 3, Xochicalco. Fotos: Pedro Cuevas, Archivo Fotográfico IIE-UNAM.
Figuras 10a y 10b. “¿Tlálloc-Tierra?” Pirámide de Quetzalcóatl, Teotihuacan. Fotos: Michel

cha; el autóctono del altiplano mexicano, en cambio, está asociado con el jaguar, la tierra, Venus, la obsidiana, la serpiente-jaguar, la noche, la lluvia, la temporada de lluvias y la mata joven de maíz. Además, parece que el significado ideológico de varias fechas calendáricas (7 y 9 Ojo de reptil, 13 Caña, 4 Movimiento, 3 Venado y tal vez 1 *Malinalli*) puede explicarse a partir de datos del Posclásico tardío y hay indicios de que los autóctonos ya hablaban náhuatl en esta época. En la escena de batalla que parece ser a la vez histórica, mítica y ritual, oposiciones semejantes marcan paradójicamente la victoria de los autóctonos telúricos sobre los invasores solares mayas y la cosecha de estos últimos.

En Xochicalco, en la misma época,¹⁹ dos estelas bien conocidas ostentan también dos cabezas de serpientes contrastadas (figuras 9a y 9b). Una de estas cabezas está acompañada del glifo 4 Movimiento, otro nombre del sol, y tiene los ojos alargados como las serpientes diurnas del Templo Mayor. La

19. En la pirámide de la Serpiente Emplumada de Xochicalco se encuentra también el topónimo “lugar de turquesa”.



Figura 10b.

otra, en cambio, tiene los ojos redondos como las serpientes de Tláloc en Tenochtitlan. Esta segunda culebra está acompañada por el glifo 7 Ojo de R reptil que designa, en Cacaxtla, al maíz.

Partiendo del estudio del simbolismo de las serpientes opuestas, diurnas y nocturnas, hemos observado una notable continuidad del Clásico, en Cacaxtla, al Posclásico, continuidad que resalta también del análisis de los rituales de las veintenas aztecas. Ahora bien, la arqueología y la iconografía de Cacaxtla atestiguan vínculos muy estrechos con Teotihuacan. Por lo tanto, debemos preguntarnos si en la gran metrópoli del valle de México, que tanto inspiró a los aztecas, se encuentran también indicios de la existencia de una ideología similar.

Existe por lo menos un edificio, y uno de los más importantes, en el cual se encuentran, como en Tenochtitlan después, dos diferentes tipos de serpientes. Los tableros de la pirámide de Quetzalcóatl están decorados con relieves de serpientes emplumadas cuyas cabezas resaltan en poderoso plano relieve, alternando con otras cabezas, más estilizadas y de forma geométrica, al otro extremo del cuerpo, cerca de los cascabeles (figuras 10a y 10b). La identificación de la segunda cabeza ha dado lugar a muchas propuestas diferentes: Tláloc, una mariposa (Krickeberg 1950: 310), una *xiuhcoatl* o serpiente de fuego (Caso y Bernal 1952: 101-116), el monstruo telúrico *cipactli* (López Austin, López Luján y Sugiyama, 1991) y otras más. Recientemente Sugiyama-

ma (1989) sugirió, con escasa evidencia, que la cabeza era un tocado. Es cierto que en los murales de Tepantitla podemos observar un supuesto “tocado” sobre dos cuerpos de serpientes emplumadas entrelazadas, pero el parecido es vago. Además, la cabeza de forma geométrica no se encuentra en un lugar apropiado para un tocado y por lo tanto habría que explicar lo que significa este desplazamiento. Es verdad también que esta cabeza de forma geométrica se parece en algo a tocados figurando cabezas de animales, pero concluir que una cabeza es un tocado porque se parece a un tocado que representa una cabeza es un razonamiento perfectamente circular que no prueba mucho.²⁰ También, Sugiyama habría podido comparar los relieves de los tableros de la pirámide con las pinturas de la pirámide en miniatura del “patio pintado” de Atetelco, donde se ven serpientes emplumadas enmarcando cabezas con elementos de Tláloc y otras con cabezas semejantes en el cuerpo (Miller 1973: 164). Sea lo que fuere, lo que importa aquí es identificar la cabeza de forma geométrica. Para mí no hay duda de que se refiere a Tláloc bajo su aspecto de dios de la tierra, aspecto macho del *cipactli*, como lo sugieren los círculos sobre la frente (recordemos que las serpientes-Tláloc del Templo Mayor de Tenochtitlan también llevan círculos-anteojeras sobre la cabeza; sabemos, por otro lado, que entre los aztecas llevar sólo las anteojeras era suficiente para asimilarse a Tláloc: Sahagún, II, cap. 25, 1950-81, 2: 84); la “banda labial” de Tláloc; la forma de la cabeza que evoca algo el glifo del año tan frecuentemente asociado con el dios (compárese, por ejemplo, con el glifo en López Austin, López Luján y Sugiyama, 1991, figura 3g); el nudo encima de la cabeza, nudo a veces asociado con los círculos sobre la frente²¹ (López Austin, López Luján y Sugiyama 1991, figura 6); las escamas que pueden remitir al cuerpo del saurio (*cipactli*) de la tierra, y, por supuesto, la asociación serpiente de plumas diurna-serpiente Tláloc o serpiente jaguar telúrica nocturna entre los aztecas y en Cacaxtla.

Es cierto que, en Teotihuacan, hay menos oposición que unión de los dos términos, a pesar del hecho de que las dos cabezas se encuentren en las extre-

20. Hay que preguntarse también si todo lo que vemos sobre las cabezas de figuras en las pinturas o los relieves de Teotihuacan representa siempre verdaderos tocados, o si son conjuntos que contribuyen a precisar la identidad del personaje.

21. En las urnas zapotecas, el nudo caracteriza también al dios del maíz (Caso y Bernal, 1952: 101-116), estrechamente vinculado con Tláloc tanto entre los aztecas como entre los teotihuacanos (véase, por ejemplo, los murales del Pórtico 3 de Zacuala).

midades opuestas del cuerpo de la serpiente. Pero hay que tomar en cuenta la ubicación de la pirámide, en la Ciudadela, a la cual se ha considerado como el centro político y religioso, situada en el corazón mismo de la ciudad, donde la avenida norte-sur cruza el eje este-oeste y el río San Juan. Un centro en el cual la pirámide se encuentra entre dos palacios que pueden ser los de los dos reyes de Teotihuacan, el solar²² y el nocturno-telúrico, como en Cacaxtla o en el Posclásico. Ubicada entre los dos palacios de los reyes complementarios, la pirámide única (y probablemente con templo único también) con sus relieves insiste no sólo en la alternancia, sino también en la necesaria unión de los contrarios, de lo masculino y de lo femenino, de los agricultores y de los guerreros, de los dominados y de los dominadores —y, tal vez ya en esta época, de los autóctonos y de los recién llegados.✿

22. El hecho de que el sol parece estar casi ausente en la iconografía teotihuacana no debe llevar a conclusiones apresuradas: también en la pintura y escultura azteca, los dioses de la tierra, del maíz, etc., están mucho más presentes que Huitzilopochtli o que Tonatiuh.

Bibliografía

- Alvarado Tezozómoc, F., *Crónica mexicana... precedida por el Códice Ramírez*, México, Ireneo Paz, 1878.
- 1949 *Crónica mexicáyotl*, ed. y trad. de A. León, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arnold, P., *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, Niwot, University of Colorado, 1999.
- Bierhorst, J., *The Mythology of Mexico and Central America*, Nueva York, William Morrow, 1990.
- Brundage, B. C., *The Jade Steps, a Ritual Life of the Aztecs*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1985.
- Carmack, R. M., *The Quiché Mayas of Uatlan. The Evolution of a Highland Guatemalan Kingdom*, Oklahoma, Norman, University of Oklahoma Press, 1981.
- Carrasco, D., ed., *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, 1991.
- Caso, A. e I. Bernal, *Urnas de Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1952.
- Códice Chimalpopoca:*
- 1938 *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexiko*, ed. y trad. de W. Lehmann, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- 1945 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, trad. de P. F. Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1992 *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, 2 vols., ed. y trad. de J. Bierhorst, Tucson, University of Arizona Press.
- Códice Vaticano A o Ríos. Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, edición facsimilar comentada por J. Corona Núñez, 4 vols., México, 1961-67, vol. 3.
- Durán, fray Diego, *Historia de los indios de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols., ed. de A. M. Garibay, México, Porrúa, 1967.
- Eliade, Mircea, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1959.
- 1965 *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.
- 1969 *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard.
- 1970 *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.
- Garibay K., Á. M., *Épica náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.
- Graulich, M., "Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre", *Revista Española de Antropología Americana* 12, 1982: 215-254.
- 1983 "Templo Mayor, Coyolxauhqui und Cacaxtla", *Mexicon* 5, 1: 91-4.
- 1990 *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Istmo.
- 1990b "Dualities in Cacaxtla", *Mesoamerican Dualism*, 46th International Congress of Americanists, Amsterdam, 1988, ed. de R. van Zantwijk e. a., Utrecht, ruu: 94-118.
- 1997 *Myths of Ancient Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press.
- 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

- Historia Tolteca-Chichimeca*, ed. y trad. de P. Kirchhoff, L. Odena Güemes y L. Reyes García, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-CISINAH, 1976.
- Ichon, A., *La religion des Totonagues de la Sierra*, París, éditions du CNRS, 1969.
- Krickeberg, W., "Bauform und Weltbild im Alten Mexiko", *Paideuma* 4, 1950: 295-333.
- Kubler, G., "Eclecticism at Cacaxtla", *Third Palenque Round Table, 1978*, 5, 2, Austin, University of Texas Press, 1980: 163-72.
- Leyenda de los Soles*, véase *Códice Chimalpopoca*.
- López Austin, A., L. López Luján y Saburo Sugiyama, "The Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan: Its Possible Ideological Significance", *Ancient Mesoamerica* 2, 2, 1991: 93-105.
- Matos Moctezuma, E., *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, Océano, 1986.
- 1988 *The Great Temple of the Aztecs: Treasures of Tenochtitlan*, Londres, Thames & Hudson.
- Miller, A., *The Mural Painting of Teotihuacan*, Washington, Dumbarton Oaks, 1973.
- Molina, fray A. de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1970.
- Muñoz Camargo, Diego, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. 1, ed. de R. Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- Nowotny, K. A., "Rituale in Mexiko und um Nordamerikanischen Südwesten", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 8, 1970: 1-38.
- Pasztory, E., "El arte mexicana y la conquista española", *Estudios de Cultura Náhuatl* 17, 1984: 101-24.
- Polaco, Oscar, "Los murales: una perspectiva biológica", *Cacaxtla, el lugar donde muere la lluvia en la tierra*, ed. de S. Lombardo de Ruiz, D. López de Molina, D. Molina Feal, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986: 531-555.
- Read, K. A., *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1998.
- Rojas, Gabriel de, "Descripción de Cholula", *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, 2: 121-45.
- Ruiz de Alarcón, H., *Treatise on the Heathen Superstitions*, ed. y trad. de J. R. Andrews y R. Hassig Norman, Londres, University of Oklahoma Press, 1984.
- Sahagún, fray B. de, *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, trad. de A. J. O. Anderson y Ch. E. Dibble, 12 vols., Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1950-81.
- 1997 *Primeros Memoriales by Fray Bernardino de Sahagún*, ed. y trad. de Thelma D. Sullivan, completado y revisado por H. B. Nicholson., A. J. O. Anderson, Ch. E. Dibble, E. Quiñones Keber y W. Ruwet, Madrid, Norman, University of Oklahoma Press, Real Academia de la Historia, 1997.
- Schultze Jena, L., *Indiana II. Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izcalco in El Salvador*, Jena, G. Fischer, 1935.
- Seler, E., *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altertumskunde*, 5 vols., Berlín, Asher und Co., 1902-1923.
- Sugiyama, S., "Iconographic Interpretation of the Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan", *Mexican* 11, 4, 1989: 68-74.

- Taggart, James M., *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- Tenayuca. Estudio arqueológico de la pirámide*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1935.
- Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. de A. M. Garibay K., México, Porrúa, 1965.
- Tezozómoc, F. Alvarado, véase Alvarado Tezozómoc, F.
- Townsend, R. F., *The Aztecs*, Londres, Thames and Hudson, 1992.