

Los nombres de los dioses mexicas: hacia una interpretación pragmática

Los mexicas representaban a sus dioses en forma antropomorfa, pues les consideraban como entidades dotadas de agencia –es decir, “personas”– y de un cuerpo humano. Por tanto, cada dios se identificaba por sus nombres y los símbolos que componían sus atavíos. Este artículo se dedica a la primera de esas características, con el propósito de desentrañar la lógica que presidía al proceso de nominación.

En efecto, no resulta tan sencillo reconocer a un dios mexica por medio de su apelación, porque cada deidad lleva una cantidad de nombres que oscila entre cuatro y treinta¹. Si bien estos números aparecen muy modestos con referencia a los dioses hindúes que llegan a poseer hasta mil denominaciones (Tarabout, 1992: 56), plantearon problemas a los investigadores que procuraron distinguir entre un nombre principal, y varios nombres secundarios que llamaron “advocaciones” y “nombres asociados” (Tena, 2009: 25, 26, 28), “títulos” (Anders, Jansen y Reyes García, 1998: 178), o “apelaciones” (Olivier, 2004: 31).

A eso se añade otra dificultad que consiste en que varios de los nombres secundarios suelen ser compartidos por dioses distintos. Por ejemplo, “Viento/Noche” (*yohualli/hecatl*) se aplica tanto a Tezcatlipoca como a Quetzalcóatl (León-Portilla, 1957: 166), “Padre/Madre de los dioses” (*teteoh intah/teteoh innan*) es una apelación del dios de la Dualidad (Ometéotl) y del dios del Fuego (Xiuhtecuhtli) [*ibid.*], y “Enemigo” (*yaotl*) designa a Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Xipe Tótec y Quetzalcóatl (Olivier, 2004: 64). Por supuesto, este hecho no facilita la presentación de un catálogo de dioses y, para lograrlo, Tena (2009) tuvo que escoger entre las advocaciones atribuidas a cada uno de estos dioses, de manera a evitar que dos entidades llevaran el mismo nombre: por ejemplo, presentó “Viento/Noche” (*yohualli/hecatl*) y “Enemigo” (*yaotl*) como si fueran exclusivos de Tezcatlipoca (*ibid.*: 28), y “Padre/Madre de los dioses” (*teteoh intah/teteoh innan*) como si fuera específico del dios del Fuego (*ibid.*: 34).

Varios investigadores trataron de explicar el hecho que ciertos dioses compartieran apelaciones por su proximidad en el panteón. León-Portilla (1957: 164-178) fue uno de los

¹ Si se toma en consideración la totalidad de las apelaciones que aparecen en las plegarias en náhuatl (FC); por ejemplo, Chalchiuhtlicue, “La de la falda de jade”, diosa del Agua, tiene pocos nombres: Nuestra señora (*tlacatl totecuyo*), tu madre, nuestra madre, nuestra madre común (*monan, tonan, tocennan*), Madre de los dioses-Hermana mayor de los dioses (*teteoh innan teteoh inhueltiuh*), La que brilla como jade (*chalchiuhtlatonac*). En cambio, Tezcatlipoca lleva hasta treinta nombres, como se demostrará a continuación.

primeros en acudir a este tipo de explicación, al argumentar que, si Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Xiuhtecuhtli llevan los mismos nombres que el dios de la Dualidad Ometéotl, es que representan una faz de este último. De ahí en adelante se volvió casi una tradición pensar que los dioses que comparten una apelación comparten una identidad. Así, según Graulich (2004: 58), el dios del Fuego, Xiuhtecuhtli, recibe el nombre secundario de “Madre/Padre de los dioses”, mismo que es el nombre principal de la diosa de la Tierra llamada Teteo innan, “Madre de los dioses”; de ahí se deduciría la existencia de estrechas relaciones entre Fuego y Tierra. En este razonamiento, se reconoce el argumento que Spranz (1971) aplicó al estudio de los ornamentos de los dioses. Según este especialista de los manuscritos pictográficos del *Grupo Borgia*, los ornamentos que identifican a los dioses son a menudo compartidos por otras deidades. El hecho que un rasgo determinativo de un dios se encuentre en otro demostraría la existencia de una cercanía entre las dos deidades. Es a partir de ahí que Spranz constituyó grupos de dioses basados en el número de elementos iconográficos compartidos por las deidades.

Una reflexión sobre los nombres de los dioses nos lleva, pues, a interesarnos en la noción de “panteón”. Dividir a los dioses en grupos coherentes de potencias reunidos en una totalidad equivale a considerar que las deidades forman parte de un conjunto organizado según unos principios rectores que establecen un ordenamiento sistemático de lo divino (Schlemmer, 2009 y *en prensa*). Precisamente, es lo que pasaba con los antiguos griegos y romanos quienes, ellos mismos y de manera consciente –es decir, de una manera *emic*–, construían la coherencia interna de sus panteones. De esa manera, los dioses de la Antigüedad se prestaron al estudio estructuralista que les aplicó el historiador francés Vernant (1974). Recordamos que en esa época imperaba en Francia, en la antropología, el método estructuralista basado en la búsqueda de relaciones entre los elementos de un sistema, a la semejanza del sistema fonológico construido por medio de oposiciones binarias entre los fonemas. El panteón griego podía aparecer “como un sistema de clasificación, una manera de ordenar y conceptualizar el universo, distinguiendo en él múltiples tipos de poder y potencia. En este sentido, diría que un panteón, como sistema organizado implicando que existan entre los dioses unas relaciones definidas, es de alguna manera un lenguaje, un modo especial de aprensión y expresión simbólica de la realidad” (Vernant, 1974: 106, mi traducción). Llama la atención que Vernant utiliza el término de lenguaje en su sentido fonológico: los dioses no deben ser considerados como personas aisladas, sino organizados en una estructura en la cual cada uno ocupa un lugar bien definido, en oposición con otro. Sin embargo, esta visión estructural implica que los dioses tengan una *identidad* bien definida y que un mismo

principio –en el caso griego, las *relaciones de parentesco*– los organice. Tal era el caso en el panteón griego, pero no en otros tipos de politeísmo.

Así, los especialistas de la antigua India pusieron de manifiesto la diferencia entre el panteón ordenado de los griegos y el conjunto complejo de los dioses hindúes: “Unidos entre ellos por lazos de parentesco y alianza, los dioses griegos son suficientemente individualizados para poder conformar una sociedad. [...] Los dioses del brahmanismo están en número indeterminado, variable según el punto de vista adoptado. No tienen una verdadera genealogía y su identidad es demasiado lábil para ser contenida en un sistema de parentesco” (Malamoud, 1989: 7, mi traducción). Además, las deidades hindúes “se entremezclan”, empezando por el sistema de nominación. Por ejemplo, los “grandes dioses” que son Vishnu y Siva no pueden ser identificados por su simple nombre, pues Siva (“Benéfico”) es (también) una apelación que se da a Vishnu. Por tanto, “el sistema de nominación no permite por sí mismo distinguir siempre entre las potencias” (Tarabout, 1992: 57, mi traducción). Entonces, ¿Cómo descubrir la lógica que determina la construcción del conjunto de dioses? La respuesta de Tarabout descansa en la noción de “contexto”: “las potencias se conocen en contexto. Hacer abstracción de estos contextos [...] es tomar el riesgo de construir un panteón estático y falsamente clasificatorio. No estamos en presencia de un conjunto de posiciones fijas que varias deidades vendrían a ocupar, ni de un catálogo de fenómenos naturales u otros: no es una nomenclatura del mundo” (Tarabout, 1992: 68, mi traducción).

Los dioses mexicas presentan semejanzas con los dioses hindúes, en particular en lo que se refiere a las ambigüedades que caracterizan su sistema de nominación. Por tanto, les aplicaremos la noción de “contexto”. La perspectiva teórica que permite pensarla es la “pragmática”, del griego *pragma*, que significa “acción, ejecución, cumplimiento, manera de actuar, consecuencia de una acción” (Bracops, 2010: 15, mi traducción). En latín, lo “pragmático” se refiere a las acciones y los asuntos que decidir. Más que un método elaborado por una ciencia social en particular, se trata de una estirpe filosófica que remonta al filósofo Kant en su *Antropología en el sentido pragmático* ([1798], 2004) quien asegura que el punto de vista pragmático sobre el hombre consiste en tratar al hombre como instituido por el hombre mismo (Descombes, 1991). Uno de los campos de aplicación de la pragmática es la lingüística. En gran parte, su filiación es anglosajona y, en particular, es de notar la influencia que tuvo Malinowski, el gran etnógrafo de las Islas Trobriand, conocido por haber llevado sus encuestas en la lengua autóctona, lo que lo condujo a reflexionar sobre la relación entre la lengua y la cultura. En un suplemento al libro de Ogden y Richards titulado *The Meaning of Meaning* (1923), Malinowski contrapone el estudio de las lenguas muertas con el de las

lenguas no escritas. Asume que, en este último caso, el lenguaje es un instrumento adaptado a un objetivo, por ejemplo, cuando un intercambio de palabras acompaña una actividad de subsistencia, como la pesca. Por consiguiente, la lengua no existe más que en la enunciación efectiva (*actual utterance*), la cual está estrechamente ligada al “contexto de situación” (*context of situation*). La relación entre enunciación y situación es tal que es imposible captar el significado de una palabra sin restituir el conjunto de las circunstancias en el que fue enunciada.

Entre 1930 y 1990, la lingüística dio un giro pragmático, asociado con el nombre de varios semiólogos (Pierce y Morris), y filósofos del lenguaje (Grice y Searle) [véase Bracops, 2010: 27-31], entre los cuales John Austin (1962) es quizás uno de los más conocidos en antropología. Las nociones claves de la pragmática en lingüística son las siguientes: el *acto* (pues el lenguaje es acción, permite actuar sobre el mundo), el *contexto* (la interpretación del lenguaje no puede ser lograda sin tomar en cuenta la situación concreta en la cual los discursos son emitidos: lugar, momento, identidad de los interlocutores...) y el “*desambiguar*” (porque las informaciones no lingüísticas son necesarias para la comprensión sin equívoca de la frase) [Bracops, 2010: 16].

En este artículo, aplicaré una interpretación pragmática al sistema de nominación de los dioses mexicas. Se sabe que la lingüística diferencia los nombres entre nombre común y nombre propio. Ahora bien, Chave-Dartoen *et al.* (2014) han mostrado que la definición estructural o sintáctica de los nombres propios se ha topado con tantas dificultades que su estudio ha permanecido abandonado hasta una fecha reciente. Esta observación se aplica de manera particularmente adecuada a la categoría de nombres propios que son los nombres de los dioses. En efecto, a propósito de las apelaciones de los dioses mexicas, Launey (1986, II: 1117-1125) asentó que los nombres propios constituían una sub-clase de nombres difícil de caracterizar de manera universal. En particular, sus atributos generales, tales como fueron establecidas por Molino (1982), se aplican mal a la lengua náhuatl:

- la ausencia del artículo determinativo; Molino dice que el artículo definido es generalmente ausente en los nombres propios y, sin embargo, precede los nombres de los dioses mexicas (por ejemplo, se dice *in* Huitzilopochtli).
- la improductividad morfológica; Molino supone que los nombres propios no ofrecen la base de otras formas gramaticales y, sin embargo, el náhuatl construye formas verbales sobre ellos, como en el ejemplo *am-oxomocon-ti*, *an-cipactonal-ti* (Ustedes desempeñan el papel de Oxomoco y Cipactonal).

- el *singleton*; un nombre propio no pertenece más que a una sola persona; ahora bien, en náhuatl, existen nombres de dioses al plural, por ejemplo, el dios Tláloc (sg) tiene sus ayudantes llamados *tlaloqueh* (pl). Además, como lo hemos subrayado arriba, un dios recibe varios nombres y varios dioses comparten el mismo nombre.

Chave-Dartoen *et al.* (2014) aseguran que el análisis de los nombres propios, difícil de llevar a cabo con el método sintáctico, es mucho más fácil en el marco de la pragmática, al tomar en cuenta el contexto social de la nominación. Éste será mi método para estudiar los nombres de los dioses mexicas. Precisamente, la obra de Sahagún proporciona una gran cantidad de “plegarias” en náhuatl dirigidas a los dioses, así como de discursos ceremoniales que mencionan a las deidades en situación en el *Florentine Codex*, de ahí en adelante abreviado en FC. Estas plegarias representan verdaderas piezas de literatura oral prehispánica, ya que fueron recogidas de la boca de los especialistas rituales que sobrevivieron a la Conquista.

Tomaré en cuenta la totalidad de los nombres de un dios enunciados en el curso de las plegarias que se le dedica. Cada plegaria se dirige hacia una deidad con cierto objetivo, por tanto, enunciar el nombre de un dios tiene el propósito de poner en acción una de sus funciones precisa en un momento dado. Dicho de otro modo: un dios tiene muchos nombres porque tiene muchas competencias: ¿En una situación dada, cuál es la competencia movilizada? De esa manera, no buscaré la lógica del proceso de nominación en la identidad fija de unos dioses pertenecientes a un panteón estático, sino considerando que los mexicas buscaban en los dioses un medio ritual de actuar sobre situaciones de su vida social. Por tanto, se tratará de poner las competencias divinas en relación con las acciones humanas.

I. Los nombres de función

La plegarias recopiladas de la boca de los informantes de Sahagún (FC VI) que van dirigidas a ciertos dioses son las que mencionan sus diversas apelaciones. Por supuesto, los dioses más citados en las plegarias son los que nos han dejado el mayor número de apelaciones. Así, por ejemplo, una sola plegaria está dedicada a Tláloc, dios de los cerros y de la lluvia (FC VI: 35), lo que sólo nos permite conocer una decena de sus nombres. En cambio, las plegarias que invocan a Tezcatlipoca, dios de los soberanos, son siete (FC VI: cap. 1-6 y 9), lo que nos da acceso a 30 de sus apelaciones. Esta circunstancia hace de Tezcatlipoca un caso ejemplar para el estudio de los nombres divinos múltiples.

1. Los 30 nombres de Tezcatlipoca

Recopilé la totalidad de las apelaciones del dios en las plegarias (FC VI), en los fragmentos de discursos ceremoniales dispersos (FC I, III y IV), así como en las listas de nombres enunciados fuera de contexto (FC I) [Cuadro 1], con excepción de los nombres calendáricos que no tomé en consideración. Presento los nombres en náhuatl en cursivas y minúsculas, y su traducción al español sin cursivas y con una mayúscula inicial. Se buscó el significado de cada nombre en las exégesis proporcionadas en náhuatl por los informantes de Sahagún. Este trabajo permitió reunir los nombres en seis grupos de función.

<p>1. Nombres de espíritu potente (5) <i>tlacatl</i> <i>totecuyoh</i> <i>tloqueh/nahuaqueh</i> <i>yohualli/hecatl</i> <i>teixihmatini</i></p>	<p>Persona Nuestro señor Dueño de lo cerca y lo junto Noche/Viento Conocedor de hombres</p>
<p>2. Nombres del dueño del destino (8) <i>ipalnemoani</i> <i>tlalticpaqueh</i> <i>tlalteco</i> <i>teyocoyani</i> <i>moyocoyatzin, moyocoyani</i> <i>titlacahuan</i> <i>monehnequi</i> <i>moquehueloa</i></p>	<p>El por quien vivimos Dueño de la superficie de la tierra Señor de la Tierra El que crea a la gente El que se crea a si mismo El de quien somos esclavos El que hace lo que quiere El que se burla</p>
<p>3. Nombres de benevolencia (11) <i>icnohuacatzintli</i> <i>tlazohpilli</i> <i>tlazohitlacatl</i> <i>necuiltonolleh</i> <i>netlamachtilleh</i> <i>teihmatini</i> <i>teihchichihuani</i> <i>totonqui</i> <i>yamanqui</i> <i>tzopelic</i> <i>ahhuia</i></p>	<p>Benevolente Amado noble Amada persona Dueño de la riqueza Dueño de la dicha El que prepara a la gente El que adorna a la gente Caliente Suave al tacto Suave al paladar Sabroso</p>
<p>4. Nombres de malevolencia (2) <i>cuilonpol</i> <i>cuilontepol</i></p>	<p>Sodomita Sodomita</p>
<p>5. Nombres de guerrero (3) <i>yaotl</i> <i>necoc yaotl</i> <i>telpuchtli</i> <i>[moyocoyatzin]</i> <i>[moquehueloa]</i></p>	<p>Enemigo Enemigo de los dos lados Joven guerrero [El que se crea a si mismo] [El que se burla (del enemigo)]</p>
<p>6. Nombre de penitente (1) <i>nezahualpilli</i></p>	<p>Príncipe que ayuna</p>

Cuadro 1. Los nombres de Tezcatlipoca (FC VI, I, III y IV)

a) Los nombres de espíritu potente

Los cinco primeros nombres de Tezcatlipoca aluden a la potencia divina. Los primeros, Persona, Nuestro señor (*tlacatl totecuayo*), conforman una apelación muy general, otorgada tanto a los dioses como a los reyes mexicas, que no da lugar a exégesis alguna por parte de los informantes. Es probable que esta apelación alude potencialmente a cualquiera de las funciones reales, las cuales, de manera paradigmática, pertenecían a los dioses.

Siguen dos nombres: Dueño de lo cerca y lo junto (*tloqueh/nahuaqueh*) que se encuentra a menudo asociado en par con Noche/Viento (*yohualli/ehecatli*). Son dos “difrasismos”² y el segundo es el objeto de ciertas exégesis que detallan sus varios sentidos:

-el dios no se expresa como un hombre sino como un espíritu: “La noche, el viento, el nagual, Nuestro señor. Esta voz se decía del diablo Tezcatlipoca. Se decía: ‘¿De veras es Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, que les habla a Ustedes como humano? Pues toma la forma del viento/de la noche: ¿Cómo pudiera hablarles como humano?’”.³ En esta voz, la palabra *tlacatl* (que es polisémica) toma el sentido de “ser humano” por oposición a los espíritus y dioses.⁴ Por tanto, por medio de este difrasismo, el rezador subraya la calidad de deidad del dios mencionado.

² El difrasismo, también llamado “par” o “binomio”, es una estructura lingüística dual que cobra un sentido distinto del de cada uno de los nombres que lo componen. Presento los difrasismos poniendo una barra entre las dos palabras que lo componen, como en Noche/Viento, *yohualli/ehecatli*.

³ *In yohualli in ehecattli i[n] nahualli in totecuayo. Inin tlahtolli itechpa mihtoaya in tlacatecolotl tezcatlipoca. Mihtoaya: ¿Cuix huel amechnotzaz in tlacatl in Tezcatlipoca, in Huitzilopochtli? Ca zan iuhqui in ehecattli, auh in yohualli quimonahualtia: cuix huel amechtlacanotza?* (FC VI: 254, mi traducción). Todas las citas en náhuatl siguen la ortografía normalizada por Launey, 1986, con la excepción del fonema llamado *saltillo*, aquí indicado con -h-.

⁴ En los discursos a los dioses el término *tlacatl* tiene dos sentidos: 1. “Persona”, es decir, un ser dotado de agencia, como en el nombre divino *tlacatl totecuayo*: Persona, Nuestro señor. 2. “Hombre” por oposición a los dioses. Cuando los dignatarios mexicas dicen al rey “aunque seas un hombre (*tlacatl*) como nosotros [...] ya no eres un hombre (*tlacatl*) como nosotros” (FC VI: 52), eso significa que el rey ha adquirido cualidades divinas. Este último significado contrapone lo humano (*tlacatl*) y lo no humano: es en este sentido como se dice que el dios Tezcatlipoca no es humano (*tlacatl*). En los dialectos nahuas contemporáneos, *tlacatl* tiene un tercer sentido: designa al hombre por oposición a la mujer, lo que se decía *oquichtli* en el náhuatl clásico,

-el dios es invisible: “se decía de Titlacahuan [Tezcatlipoca]: invisible como la noche/el viento”.⁵ El difrasismo subraya otra cualidad del dios, que también lo diferencia de los seres humanos.

-el dios conoce todo, lo que le permite impartir justicia: “O Nuestro señor, Dueño de lo cerca y lo junto, Noche/Viento: miras/conoces las cosas adentro de la madera/de la piedra; he aquí que de veras ahora conoces/escuchas las cosas que están adentro de nosotros, escuchas/conoces lo que adentro de nosotros decimos/pensamos. Nuestra cara/nuestro corazón se levantan frente a ti como si fueran humo/nube”.⁶ El otro nombre de Tezcatlipoca – *teihximatini* (FC VI: 17), lit. Conocedor de la cara de la gente– tiene el mismo significado. Efectivamente, la facultad de “ver el corazón y los pensamientos de la gente” (FC VI: 17) es una de las facultades de Tezcatlipoca que lo ayuda a impartir la justicia, como lo tiene que hacer el rey quien es su encarnación en la tierra. El contexto en el que se menciona esta cualidad son las ceremonias de instalación del soberano en el poder y aluden a sus prerrogativas por venir.

-el dios manda los castigos (es decir, imparte la justicia): “Quizás voy a poner en movimiento tu enojo/tu coraje [...] haz tu trabajo/tu oficio, o Nuestro señor, Noche/Viento”.⁷ La justicia es igualmente la competencia del Dueño de lo cerca y lo junto: “El que está cerca y junto podrá hacer bajar la tormenta/el viento [el castigo]”, “es el agua fría/agua helada/ortiga [castigo] del Dueño de lo cerca y lo junto”.⁸

Los dos difrasismos Dueño de lo cerca y lo junto y Noche/Viento, así como la apelación Conocedor de los hombres, designan, pues, la naturaleza de espíritu de Tezcatlipoca y sus capacidades no humanas (invisibilidad, don de visión y función de castigo). Es de subrayar que ellas se encuentran de manera metafórica en la noche (pues el dios es como la oscuridad que no se ve, y el dios ve nuestras faltas en la oscuridad) y en el viento (pues el castigo se dice tormenta/viento en náhuatl) que son los componentes del difrasismo Noche/Viento.

⁵ *In titlacahuan quihtoayah, ahmo ittoni zan iuhquin yohualli in ehecatl* (FC III: 11, mi traducción).

⁶ *Tlacatlé, totocoé, tloquehé, nahuaquehé, yohuallé, ehecatlé: a ca cuahuitl, ca tetl ihtic, titlachia, titlamati: auh ahviz nelle axcan, ca t-ihitic titlamati, t-ihitic titechcaqui, ticcaqui, ticmati in tlein t-ihitic tiquihtoah, in tiquilnaamiqih, in tix, in toyollo, iuhquin poctli ayahuitl mixpantzinco moquetza* (FC VI: 25, mi traducción).

⁷ *Ahnozo ie ic nicolinia, in motlahueltzin in mocualantzin [...] ma ximotlacotili, ma ximotequitili totocoé yohuallé ehhecatlé* (FC VI: 9-10, mi traducción).

⁸ *Temoxtili ehecatl mopan quihuelmotemohuiliz in tloqueh nahuaqueh* (FC VI: 142, mi traducción). *In iatlitzicauh, in ialcececauh, in itzitzicaz in tloqueh nahuaqueh* (FC IX: 29, mi traducción).

b) Los nombres de dueño del destino

Las apelaciones El por quien vivimos (*ipalnemoani*), Dueño de la superficie de la tierra (*tlalticpaqueh*) y Señor de la tierra (*tlalteco*) parecen tener un sentido muy general. Sin embargo, hablando de Tezcatlipoca, los rezadores y los informantes de Sahagún les daban el significado preciso de “dueño del destino”. En efecto, los nobles y los guerreros que festejaban a Tezcatlipoca el día Uno Muerte en el calendario adivinatorio, le pedían, bajo estas apelaciones, que otorgara sus favores y no su castigo, pues ambas competencias eran suyas (FC IV: 33).

Este sentido se expresaba de manera más precisa con la apelación El que se crea a si mismo (*moyocoyatzin, moyocoyani*). El término “crear” (*yocoya*) se refiere a un privilegio de los dioses en general [por ejemplo, Tláloc crea la lluvia (FC I: 7)], de los reyes [que deciden de la guerra (FC X: 24) y de las danzas (FC IV: 25)] y de los artesanos [que producen objetos (FC X: 25)]. Entre las competencias de Tezcatlipoca figura la posibilidad de “crear” a los hombres, lo que significa determinar su destino (*teyocoyani*). Pero, además, es el único dios para quien se utiliza el verbo en su forma pronominal, porque “se crea a si mismo”, lo que tiene un significado preciso: “Y por eso recibía la apelación de *moyocoya*: lo que decide/lo que piensa, lo hace de inmediato; nadie decide en su lugar/nadie se lo impide; en lo que se refiere a todos los habitantes del cielo y de la tierra, al que quiere enriquecer, lo enriquece; al que quiere hacer ver lo doloroso/lo penoso, le hace ver”.⁹

La apelación El de quien somos esclavos (*titlacahuan*) representaba otra manera de expresar la misma idea, pues el dueño de los esclavos les hacía lo que se le antojaba. Sin embargo, el nombre creaba un sentido adicional, haciendo de Tezcatlipoca el patrón de los esclavos (FC IV: 33). Las dos apelaciones El que hace lo que quiere (*monehnequi*)¹⁰ y El que se burla (*moquehqueloa*) tienen el mismo significado que los nombres anteriores. Veremos más lejos que, en contexto guerrero El que se burla (*moquehqueloa*) tomaba otro sentido.

⁹ *Auh inic motenehua, moyocoya, in tlein quiyocoya, in tlein quilnamiqui, niman quichihua: ayac quiyocoya, ayac quelleltia: ihuan in ilhuicatl ihuan in ixquich anahuatl tentica, in aquin quinequi quicuiltonoz, quicuiltonoa; ihuan in aquin quittitiz, in cococ teopouhqui, quittitia* (FC III: 12, mi traducción).

¹⁰ El verbo *monehnequi* (*mo-neh-nequi*), de *nequi*, “querer”, ha sido traducido después de la Conquista por “ser envidioso”, calificativo aplicado al diablo de la religión católica. Aquí la forma pronominal le da sencillamente el sentido de “hacer lo que se quiere”.

c) Los nombres de benevolencia

Como dueño del destino, Tezcatlipoca mandaba tanto lo bueno como lo malo. Esta circunstancia llevaba a multiplicar los nombres de benevolencia como los de malevolencia. Los primeros son 11, algunos de los cuales son aislados y otros pueden ser reunidos en grupos de dos términos (difrasismos): Benevolente (*icnohuacatzintli*); Amado noble /Amada persona (*tlazohpilli tlazohtitlacatl*); Dueño de la riqueza /Dueño de la dicha (*necuiltonolleh netlamachtileh*); El que prepara a la gente /El que adorna a la gente (*teihmatini teihchichihuani*).¹¹ Es de notar que Caliente/Suave al tacto/Suave al paladar/Sabroso (*totonqui, yamanqui, tzopelic, ahhuia*) constituyen una serie de todo lo agradable. Se daban estos nombres al dios para persuadirle de otorgar sus favores.

d) Los nombres de malevolencia

Sodomita (*cuilonpol, cuilontepol*) era la apelación dada a Tezcatlipoca en circunstancias muy precisas, si le ocurría quitar la riqueza y la salud a un hombre que había primero favorecido: por ejemplo, si mandaba una enfermedad muy grave (FC III: 11) o permitía que se escapara el esclavo de un rico (FC IV: 33). El hombre se sentía “burlado” –en el sentido de víctima de un juego sexual–, como si Tezcatlipoca le hubiera hecho lo que hacen los hombres a las mujeres. Por eso, le decía al dios: “O Tú de quien somos esclavos, o Sodomita, tomaste tu placer conmigo/te burlaste de mí”; también decía esto si alguien había hecho huir a su cautivo: ‘o Sodomita, Tú de quien somos esclavos, vete por abajo/seas maldito, me diste un cautivo y sólo te burlaste de mí’”.¹²

e) Los nombres de guerrero

Enemigo (*yaotl*) se refiere al guerrero, el que hace la guerra nombrada *yaoyotl*. Puesto que Tezcatlipoca “se introducía entre la gente [traía la discordia], también se le llamaba Enemigo de los dos lados (*necoc yaotl*)”.¹³ Como Joven guerrero (*telpuchtli*), era el modelo de los adolescentes y el patrón del colegio militar (*telpochcalli*).

¹¹ Estas voces utilizan un sentido metafórico derivado de los verbos *te-ihmati* (“preparar bien a una persona”) y *te-ihchichihua* (“adornar”, “pintar la cara” de una persona) que aludían a la puesta de ornamentos sobre un actor ritual, en particular, un sacrificado. Este sentido metafórico se parece al del verbo *potonia*, adornar al cautivo por sacrificar con plumas blancas, que tenía el sentido adicional de “dar consuelo”.

¹² *Titlacahuané, cuilonpolé, cuilontepolé, otonmotlamacti, otonmoquehquelo: no iuh quihtoaya, intla aca oquichololti imal: cuilonpolé, titlacahuané, ma za niman ie iuh tieni, ma motelchihuani, in tinechmaca[c] malli, ca zan notech otonmoquehquelo* (FC IV: 33, mi traducción).

¹³ *Tetzala, tenepantla motecaya: ipampa y, mihtoaya necoc yaotl* (FC I: 5, mi traducción).

Ya hemos mencionado arriba las apelaciones El que se crea a si mismo (*moyocoyatzin*) y El que se burla (*moquehqueloa*). Adentro de la ciudad, significaban “dueño del destino”, capaz de decidir de la suerte de sus habitantes. Pero, en contexto guerrero, la misma apelación cobraba un sentido distinto, pues se refería a la capacidad de Tezcatlipoca de “burlarse” de los enemigos: “Como eres el Enemigo de los dos lados, como eres El que se crea a si mismo [es decir, El que hace lo que quiere], eres El que se burla/Al que nadie supera, emborracha/intoxica/embriaga a nuestro enemigo, que de su propia mano se arroje/se entregue/corra al encuentro de nuestro compañero el guerrero águila/jaguar”.¹⁴ De esa manera, estas apelaciones tomaban un sentido distinto según las circunstancias. Mientras, en tiempo ordinario, la capacidad de Tezcatlipoca de hacer lo que quería con la gente era muy temida de los ciudadanos, en tiempo de guerra, se volvía una calidad preciada de los guerreros que reconocían en él su patrón.

f) El nombre de penitente

Príncipe que ayuna (*nezahualpilli*) aparece en dos listas de nombres de Tezcatlipoca (FC I: 67, III: 12). Como lo argumenta Olivier (2004: 55) de manera muy convincente, esta apelación remite al ejercicio de la justicia por Tezcatlipoca, pues, después de declarar su falta en “confesión”, el culpable hacía penitencia, una actividad que consistía en ayunar, velar, sangrarse y practicar la abstinencia sexual (Dehouve, 2014a: 278-279).

Podemos sacar de esta exposición una conclusión provisional: muchos de los nombres subsidiarios de Tezcatlipoca tenían un sentido único y preciso, mientras algunos ostentaban una polisemia reducida: Noche/Viento tenía cuatro sentidos; El que se crea a si mismo y El que se burla, dos sentidos según el contexto. Sin embargo, la cuestión se vuelve mucho más compleja al darse cuenta que varios de los nombres de Tezcatlipoca eran compartidos por otros dioses.

¹⁴ *Auh inic tinecoc yaotzin, inic timoyocalatzin [moyocoyatzin], inic timoquehqueloa, inic ayac motempan, ma xicmotlahuantili, ma xicmihuintili, ma xicmoxocomictili in toyauh, ma imac hualmotlaza, ma quihualmomaca, ma ica hualmomotla in tocnocuah, in tocnocelouh* (FC VI: 14, mi traducción).

2. Los nombres compartidos por Tezcatlipoca y otros dioses

Casi la mitad de los nombres de Tezcatlipoca recopilados arriba eran compartidos por otros dioses (Cuadro 2). Para establecer estas correspondencias, he buscado las apelaciones de varias deidades en la obra de Sahagún. Sin embargo, esto no significa que la lista de los nombres compartidos esté completa, pues es tributaria del escaso número de plegarias recopiladas para los dioses otros que Tezcatlipoca. Tener acceso a un corpus de plegarias prehispánicas más fornido pudiera hacer aparecer un número mayor aún de nombres compartidos.

Nombre de Tezcatlipoca	Traducción	Compartido por
<i>tlacatl totecuyoh</i>	Persona Nuestro[a] señor[a]	Cualquier deidad
<i>tloqueh nahuaqueh</i>	Dueño de lo cerca y lo junto	Quetzalcóatl (X: 190), Mixcóatl (VI:34)
<i>yohualli ehecatl</i>	Noche/Viento	Quetzalcóatl (X: 190), Mixcóatl (VI:34), Huitzilopochtli (VI: 254) [sentido de ser un espíritu]
<i>yohualli ehecatl</i>	Noche/Viento	Xiuhtecuhtli (VI:25) [sentido de impartir la justicia]
<i>ipalnemoani</i>	El por quien vivimos	Quetzalcóatl, Ometecuhtli y Omecíhuatl [sentido de ser dueños de la concepción] (III:35-36); Mixcóatl (VI:34)
<i>tlalticpaqueh</i>	Dueño de la superficie de la Tierra	Quetzalcóatl, Ometecuhtli y Omecíhuatl [sentido de ser dueños de la concepción] (III:35-36)
<i>tlalteco</i>	Señor de la Tierra	Tlaltecuhli
<i>teyocoyani</i>	El que crea a la gente	Quetzalcóatl
<i>moyocoyani</i>	El que se crea a si mismo	Mixcóatl (VI:34)
<i>moquehqueloa</i>	El que se burla	Mixcóatl (VI:34)
<i>yaotl</i>	Enemigo	Huitzilopochtli (Durán 1967, I: 153), Xipe Tótec (<i>Anales de Cuauhtitlan</i>), en Olivier, 2004: 62-63
<i>tlazohpilli</i>	Amado[a] noble	Chicomecóatl, el maíz (VI:39)
<i>teihmatini,</i> <i>teihchichihuani</i>	El que prepara a la gente El que adorna a la gente	Yohualteci (VI:149, 153)

Cuadro 2. Los nombres compartidos por Tezcatlipoca y otros dioses (FC VI, I, III y IV)

Los dos primeros nombres, Persona, Nuestro[a] señor[a] (*tlacatl totecuyo*), constituían una apelación tan general que podía ser aplicada a cualquier deidad. Los otros nombres eran más especializados.

a) Dueño de lo cerca y lo junto, Noche/Viento, El por quien vivimos, Dueño de la superficie de la tierra, El que crea a la gente

La polisemia de estos cinco nombres aplicados a Tezcatlipoca ha sido detallada arriba. Ahora bien, dicha polisemia se incrementaba cuando estas apelaciones calificaban a otros dioses. En

efecto, en el sentido muy general de “espíritu” dotado de una naturaleza distinta de la de los humanos, las apelaciones Dueño de lo cerca y lo junto, y Noche/Viento se referían también a Huitzilopochtli (FC VI: 254), Quetzalcóatl (FC X: 190) y Mixcóatl (FC VI: 34). En el sentido de ver las faltas de la gente de modo a impartir la justicia, las mismas apelaciones Dueño de lo cerca y lo junto, y Noche/Viento calificaban también al dios del fuego, Xiuhtecuhtli. En efecto, el ritual llamado “de confesión” empezaba por el alumbramiento de un fuego. El especialista ritual daba a la lumbre las apelaciones de Dueño de lo cerca y lo junto, y Noche/Viento, animando al penitente a que descubriera sus faltas sin miedo, pues el Fuego ya conocía todos sus secretos (FC I: 25).

Hemos visto arriba que, en conjunto, los cinco nombres se referían a Tezcatlipoca como dueño del destino. Ahora bien, el mismo grupo de nombres, al aplicarse a los dioses de la Dualidad (llamados Ometéotl u Ometecuhtli y Omecíhuatl) y a Quetzalcóatl, cobraba el sentido específico de “procreador”. En efecto, según los mitos narrados en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941) los dioses de la Dualidad fueron los que crearon a los cuatro dioses primordiales. Por su parte, Quetzalcóatl dio nacimiento a la humanidad actual, a partir de un hueso que le fue obsequiado por el dios de la Muerte (de acuerdo a la *Leyenda de los Soles*, 1941 e *Histoyre du Mechique*, 1905) o de cenizas (según los *Anales de Cuauhtitlan*, 1992: 5).

Por tanto, en las plegarias, estos dioses figuran como autores de la concepción del niño. Así, durante el ritual de nacimiento, la partera alude a sus roles respectivos: “¿Será cierto? ¿Lo autorizó el ser Topiltzin, Quetzalcóatl, el creador, el procreador? ¿Y lo ordenaron Ometecuhtli Omecíhuatl?”.¹⁵ Después de presentar las funciones contrastadas de estas deidades en la concepción, la partera vuelve a hablar de ellas al niño: “¿De qué manera Ometecuhtli Omecíhuatl te prepararon como regalo?” “El Dueño de lo cerca y lo junto, Topiltzin Quetzalcóatl se sirvió darte como presente”.¹⁶ El papel de Quetzalcóatl en la concepción humana es frecuentemente mencionado (como en FC VI: 31, 167, 141, 151-152; III: 61).

Lo que nos importa aquí destacar es que la misma apelación toma un significado distinto según se refiere a Quetzalcóatl o Tezcatlipoca, pues, en el primer caso significa “procreador” y en el segundo, “dueño del destino”. De la misma manera, El por quien

¹⁵ *Cuix ie nelli, cuix oquimacauh in tlacatl in topiltzin in quetzalcoatl in teyocoani in techihuani, auh cuix oquihtoh in ome tecuhti in ome cihuatl* (FC VI: 141, mi traducción).

¹⁶ *Quen omitztlamamacac in ome tecuhtli, in ome cihuatl?* (FC VI: 168, mi traducción). *Omitzmomacahuili in tloque nahuaque in topiltzin in quetzalcoatl* (FC VI: 202, mi traducción).

vivimos (*ipalnemoani*) y Dueño de la superficie de la tierra (*tlaticpaqueh*) aluden a la concepción en el caso de Quetzalcóatl y al destino en el caso de Tezcatlipoca.

De ahí se entiende que el nombre El que crea a la gente (*teyocoyani*) sea polisémico y tenga significados distintos según la deidad considerada. Designando a Quetzalcóatl, el nombre es seguido por: El que hace a la gente (*techihuani*), lo que alude al papel del dios en la concepción.¹⁷ En cambio, designando a Tezcatlipoca, esta apelación está seguida por: El que prepara a la gente/El que adorna a la gente (*teihmatini teihchichihuani*); de esta manera, se precisa que Tezcatlipoca no es responsable de la concepción sino del destino humano, pues adorna con sus favores una vida que ha sido procreada por otro. Los nombres verbales El que hace a la gente (*techihuani*) y El que prepara a la gente (*teihchichihuani*) se contrastan mutuamente, pues se forman sobre los verbos aparentados *chihua* (“hacer, fabricar, producir”) e *ihchihua* (“preparar”).

b) Señor de la Tierra

Tezcatlipoca recibe la apelación de Señor de la Tierra [*tlalteco*, abreviatura de *tlaltecuhtli*, *tlal(li)-tecuhtli*], porque decide del destino de todo lo que vive ahí. Este nombre pertenecía también a un dios masculino y femenino, Señor[a] de la Tierra, invocado[a] en las plegarias a Tláloc como la madre que amamanta todo lo que nace en el mundo vegetal, animal y humano (FC VI: 36) y en contexto guerrero como el monstruo terrestre que come, junto con el Sol llamado Tonatiuh, a los hombres caídos en el combate (FC VI: 11). Como se ve, el mismo nombre calificaba a estas entidades por razones distintas.

c) El que se crea a si mismo/El que se burla

Hemos visto que estos dos nombres designan dos competencias de Tezcatlipoca, la de dueño del destino de los habitantes de la ciudad, y la del guerrero capaz de vencer a sus enemigos en tiempos de guerra. Ahora bien, las dos apelaciones son compartidas por Mixcóatl, presentado como el dios de los chichimecas (FC VI: 34). Considerando los vínculos de Mixcóatl con la guerra, puede uno postular que estos nombres se refieren a su competencia bélica.

¹⁷ Notar que El que hace a la gente es uno de los nombres del dios del Fuego, Xiuhtecuhtli (*motechihcauh*, FC VI: 19).

d) Enemigo

El nombre Enemigo, típico de Tezcatlipoca, era compartido por Huitzilopochtli (Olivier, 2004: 62-63). En efecto, al inicio de la fiesta Teotleco, se decía que el primer dios en llegar dejaba la huella de su pie en un plato lleno de masa de maíz: era Huitzilopochtli y el gran sacerdote se exclamaba “ya era llegado [...] Yaotzin” (Durán, 1967: I, 153). La misma apelación calificaba al dios del desollamiento, Xipe Tótec, en los *Anales de Cuauhtitlan* (1992: 14-15).

e) Amado noble, Amada persona

Entre los nombres benevolentes de Tezcatlipoca figuran Amado noble y Amada persona. Seguramente, este dios no es el único capaz de mandar sus favores a los humanos y podemos esperar que otras deidades proveedoras tengan las mismas apelaciones. Nuestras fuentes comprueban que tal es el caso de dos de ellas, las diosas Chicomecóatl y Yohualteci.

En lo que se refiere a la primera, en la plegaria al dios pluvial Tláloc, el sacerdote alude al maíz y a otros productos cosechados, en otra palabra a Chicomecóatl, con los nombres: “Subsistencia, Amada noble, hermana mayor de los dioses”.¹⁸ La segunda, Yohualteci, (Abuela de la noche), también llamada Citlallicue (La de la falda de estrellas), Tlalli iyollo (Corazón de la tierra) y Toci (Nuestra abuela), se invocaba durante la preparación del parto, pues, como patrona del temascal, presidía a los baños tomados por la mujer embarazada para “madurar” su feto. Estas funciones suyas eran benevolentes y, por eso, la invocaban bajo la apelación de Amada persona (*tlazohtitlacatl*) [FC VI: 155].

Los estudios etnológicos proporcionan datos interesantes sobre el concepto indígena de “amor”. Uno de los primeros fue el de Monaghan (1995: 36-42) que demostró que, en un pueblo mixteco del estado de Oaxaca, el amor (*nakara*) no se refiere solamente a una relación emocional, sino que tiene un contenido concreto: “Los Nuyootecos definen a menudo *nakara* como el acto en el que una persona da de comer a otra [...] o le da un vestido” (Ibíd.: 36-37). Esta doble definición se aplica fácilmente a las deidades benevolentes mexicas: Chicomecóatl, diosa del maíz, sería la que nutre; Yohualteci, diosa del temascal que “prepara/adorna a la gente” sería, de manera metafórica, la que viste. Y Tezcatlipoca otorgaría la riqueza hecha de comidas y vestidos. Esto explicaría que las tres deidades recibieran el calificativo de “amadas”.

¹⁸ *In tonacayotl, in tlazohpilli in teteoh inhueltiuh* (FC VI: 39, mi traducción).

Las concepciones nahuas del amor están muy cercanas a las mixtecas. Así, los nahuas de la Depresión del Río Balsas en el estado de Guerrero otorgan a los términos “amar” (*tlazohtla*) y “amor” (*tlazohtlaliztli*) el sentido de un intercambio de trabajo (Good, 2005 y 2015: 139). Por su parte, Taggart (2015) destaca que, en un pueblo nahua de la Sierra Norte de Puebla, el amor nace cuando una madre amamanta a su hijo: “La leche materna tiene una carga emocional muy fuerte para los nahuas, porque tomar la dulce leche materna es la primera asociación con el concepto de *tlazohtaliz* [sic]. Los nahuas de Huitzilán dicen que las emociones tienen sabores y el sabor del amor es dulce” (Taggart, 2015: 181). Esto nos recuerda que la lista de los nombres de benevolencia de Tezcatlipoca comporta, al lado de Amada persona las apelaciones Caliente/Suave al tacto /Suave al paladar/Sabroso, que pudieran referirse a las características de la leche materna.

f) El[La] que prepara a la gente/El[La] que adorna a la gente

Hemos visto que se decía que Tezcatlipoca “adornaba a la gente” para diferenciar sus competencias (como dueño del destino) de las de Quetzalcóatl (como procreador). Otra deidad intervenía en la formación del niño, no como procreadora, sino para madurar el feto. Era la Abuela de la noche (Yohualteci) en sus funciones de Abuela del temascal (Temazcaltecitzin). En efecto, el baño de vapor es el lugar donde la diosa “toma cuidado de los humanos, prepara a los humanos, los endurece”. Por eso se llama a la deidad “la que prepara, adorna a los humanos, por mano de quien nos podemos duros, nosotros macegales”.¹⁹

Finalmente, se puede añadir que el último nombre de Tezcatlipoca, Príncipe que ayuna (Nezahualpilli), fue seguramente compartido por otros dioses, puesto que se refiere a una actividad muy difundida, la penitencia, y que fue el nombre de un rey de Texcoco.

3. La lógica del empleo de los nombres de función

La mayoría de los investigadores consideran que si dos deidades distintas llevan el mismo nombre es que comparten en el panteón una identidad cercana. Nuestra interpretación

¹⁹ *In oncan teihmati, techichihua, tetetzahua* (FC VI: 153); *in yohualticitl, in teihmati, in techichihua, in imac titetzoah timacehualti* (FC VI: 149).

pragmática desplaza esta visión para poner a la luz otra lógica descansando en la noción de función o competencia divina necesaria para el buen cumplimiento de una actividad humana.

1. Los dioses reciben los nombres de su función: así, Tezcatlipoca se llama Enemigo cuando actúa como patrón de los guerreros, El que se burla cuando determina el destino humano y Amada persona cuando otorga sus favores.

2. Las mismas funciones suelen ser compartidas por varios dioses: así, Tezcatlipoca no es el único dios de la guerra, también existen Huitzilopochtli y Xipe Tótec y, por lo tanto estos tres dioses pueden recibir la apelación de Enemigo. De la misma manera, Tezcatlipoca y Xiuhtecuhtli están asociados para descubrir las faltas de los humanos e impartir la justicia, lo que explica que ambos sean calificados de Noche/Viento, en el sentido de: El que ve en la oscuridad.

3. El nombre de función suele ser polisémico y ésta es la mayor dificultad que se presenta al análisis. Así, El que crea a la gente designa tanto al procreador (y en este caso se refiere a los dioses de la concepción –dioses de la Dualidad y Quetzalcóatl–) como a la Abuela del temascal que termina la labor de formación al hacer madurar al feto, y a Tezcatlipoca que ejerce sus competencias sobre el destino de los adultos. Son tres clases distintas de “creación”. Para tomar otro ejemplo, Tezcatlipoca es un ser benevolente, pero también lo son Chicomecóatl y Yohualteci; mientras el dios da la suerte en la guerra y la riqueza, Chicomecóatl proporciona el maíz y la subsistencia, y Yohualteci toma cuidado del el niño por nacer. Es una misma función de benevolencia, pero su contenido es distinto. Otro ejemplo: Tezcatlipoca puede ser calificado de Señor de la Tierra porque determina el destino de todos los que viven en ella; esto no impide que otro dios, el Señor[a] de la Tierra represente la tierra misma en sus funciones de gran paridora de la que todo nace, y de monstruo que come todo lo que muere.

Así, el considerar cada nombre de manera aislada no permite saber con certeza de qué dios se está hablando. Para retomar algunos de los ejemplos desarrollados arriba, Enemigo puede ser Tezcatlipoca, Huitzilopochtli o Xipe Tótec, El que crea a la gente puede designar a los dioses de la Dualidad, a Quetzalcóatl, Tezcatlipoca o Yohualteci, etc.

Sin embargo, existen nombres que designan con precisión a una sola deidad. En el caso de Tezcatlipoca, serían las apelaciones que se refieren a su papel de dueño del destino – El de quien somos esclavos, El que hace lo que quiere, El que se burla (*titlacahuan*, *monehnequi*, *moquehueloa*)– y ciertos nombres de guerrero (*necoc yaotl*, *telpochtli*). Ahora bien, las apelaciones se organizan en series. En cada serie, al lado de los nombres compartidos, figuran apelaciones que son propias del dios considerado. Así, Tezcatlipoca será llamado “El por

quien vivimos, Dueño de lo cerca y lo junto, Dueño la superficie de la tierra, El que se crea a si mismo, El de quien somos esclavos”: Si las tres primeras apelaciones se pueden aplicar también a Quetzalcóatl, las dos últimas designan claramente a Tezcatlipoca. Del mismo modo, Quetzalcóatl será llamado “El por quien vivimos, Dueño de lo cerca y lo junto, Dueño de la superficie de la tierra, El que crea a la gente/El que fabrica a la gente”, las dos últimas apelaciones aludiendo a su papel en la concepción del niño, que no pertenece a Tezcatlipoca.²⁰ La organización de los nombres en serie proporciona una manera de reconocer a los dioses sin equivocación. Concluiré que los nombres divinos son múltiples porque aluden a las numerosas competencias de las deidades y porque se prestan a la elaboración de series, las cuales representan la única manera de identificar a cada ser potente.

II. Los términos de parentesco como nombres de función

Entre los nombres de los dioses hemos visto que figuran a menudo unos términos de parentesco: padre/madre, hermana mayor, abuela, padre/madre de los dioses y hermana mayor de los dioses. Estas apelaciones no ofrecen el principio organizador del panteón, a la diferencia de lo que ocurría entre los antiguos griegos y romanos. Entonces, ¿Cuál era su significado? Lo buscaré en las circunstancias en las cuales estos términos calificaban a los dioses, lo que me permitirá concluir que eran nombres de función, al igual que las apelaciones que hemos examinado arriba.

1. Madre/padre

Las deidades que recibían el nombre Nuestra madre/Nuestro padre (*tonan/totah*) eran Quetzalcóatl, Ometéotl, Tlaltecuhli, Tonatiuh, Mictlantecuhli y Yohualteci. En cuanto a Chalchiuhtlicue, era Nuestra madre (*tonan*). Detrás de las apelaciones “padre” y “madre” se

²⁰ El caso que presento aquí es teórico, pero se encuentran múltiples ejemplos de este procedimiento. Así, para Tezcatlipoca: “O Nuestro Señor, Dueño de lo cerca y lo junto, Noche/Viento, El por quien vivimos, El que crea a la gente, El que prepara a la gente” (*tlacatlé, totecoé, tloquehé nahuaquehé, yohuallé, ehecatlé, ipalnemoanié, teihcoyanié, teihmatinié*, FC VI: 18, mi traducción). Y para Quetzalcóatl, “Dueño de lo cerca y lo junto, El que crea a la gente/El que fabrica a la gente” (*in tloqueh nahuaqueh, in teyocoyani, in techihuani*, FC VI: 167, mi traducción).

escondían significados y contextos distintos, pues la función paterna o materna poseía varias facetas, como es natural en cualquier sociedad.

¿En qué Quetzalcóatl y el dios de la Dualidad, Ometéotl, podían ser calificados de “padre/madre”? Evidentemente, por su función de procreadores. Como lo hemos visto arriba, son los autores de la concepción del niño, lo que explica que la partera diga al recién nacido: “¿Cómo te preparó tu madre/tu padre, Ometecuhtli, Omecíhuatl?”. “Te hizo/te creó tu madre/tu padre Quetzalcóatl”. “Te sopló/te taladró [creó como fuego nuevo] tu madre/tu padre Ometecuhtli, Omecíhuatl y de veras el ser, Topiltzin, Quetzalcóatl”.²¹

La Tierra y el Sol (Tlaltecuhli/Tonatiuh) son también calificados de ‘Nuestra madre/Nuestro padre’, pero no por la misma razón, sino porque la pareja cósmica y los seres humanos se encuentran en una relación de nutrición recíproca. En efecto, la Tierra, es por excelencia “Nuestra madre/Nuestro padre” la que “nutre, da de comer, amamanta”.²² En este papel la Tierra no está sola sino asociada con el astro diurno. Esto aparece claramente en su segundo papel, el de comer a los seres humanos. En efecto, los guerreros que mueren en la guerra regalan su sangre y su carne al Sol y a la Tierra: “[el sacrificado] dará de beber/comer a Tonatiuh/Tlaltecuhli”.²³ Esta idea era tan difundida que la manera metafórica de decir “morir en el combate” era “dar de comer a Sol y Tierra”. Ahora bien, hemos visto arriba que el intercambio de comida caracteriza la noción indígena de “amor” entre los miembros del grupo doméstico (Monaghan, 1995, Good, 2005 y 2015, Taggart, 2015). Recibir y dar comida unía a las deidades Sol/Tierra con los seres humanos, de la misma manera que, en el seno del círculo familiar, vinculaba a la madre y al padre con sus hijos.

El dios de la Muerte, Mictlantecuhtli, recibía la apelación Padre/Madre por una razón semejante. Era El que residía “en nuestra morada común, el lugar de los muertos, donde está acostado, jadeante, respirando anhelosamente, Nuestra madre/Nuestro padre Mictlantecuhtli, El que está acostado muriendo de sed/de hambre por ti”.²⁴ La manera metafórica de decir

²¹ *Quen omitztlamamacac in monan, in motah, in Ometecuhtli, in Omecihuatl* (FC VI: 168). *In mitzchiuh/in mitzyocox in monan/in motah in Quetzalcoatl* (FC VI: 31). *Omitzpitz, omitzmamal in monan, in motah, in Ometecuhtli, in Omecihuatl, auh nelli yehhuatl ah in tlacatl in topiltzin in Quetzalcoatl* (FC VI: 183, mi traducción).

²² *Quihuapana, quitlacualtia, quichichitiz* (FC VI: 36, mi traducción).

²³ *In catlitiz in quitlamacaz in tonatiuh in tlaltecuhtli* (FC VI: 11, mi traducción).

²⁴ *Tocenchan in mictlan, in ompa hualneneciuhtoc, hualmatatacatoc, in monan in motah mictlantecuhtli, in mitzalamictoc [mitzhuallamictoc], in mitzalteociuhtoc* (FC VI: 31, mi traducción).

“morir” era “ir a conocer a Nuestro padre/Nuestra madre Mictlantecuhtli”, porque éste nos tendría que comer.²⁵

Finalmente, Citlallicue, La de la falda de estrellas, también llamada Yohualteci, la Abuela de la Noche, era calificada de Madre o Madre/Padre en razón de sus diversas competencias. En primer lugar, presidía a los baños de temascal, por lo cual la llamaban: “Nuestra Madre, Abuela del temascal, La que cura en la noche”.²⁶ En efecto, la mujer embarazada tomaba estos baños para que el feto se formara adentro de su matriz. Por extensión, el temascal mismo era visto como la matriz de Yohualteci, cuya función materna consistía, pues, en hacer crecer el niño en su vientre.

Yohualteci era también responsable de una función asociada con la crianza de los niños: representaba la cuna en la cual descansa el recién nacido durante la noche. La dulce curva de la cuna se comparaba con los brazos solícitos y encorvados de una mujer. Por eso se le decía: “Nuestra madre de todos, eres La que cura en la Noche, La que tiene un regazo y brazos protectores”.²⁷ En este papel, Yohualteci formaba con Yohualtecuhli, el Señor de la Noche identificado con la constelación de Orión, una pareja similar a la que constituían Tierra y Sol (Tlaltecuhli y Tonatiuh) durante el día. Por eso la pareja Yohualteci y Yohualtecuhli era llamada Padre/Madre: “Nuestra madre/Nuestro padre, Señor de la Noche, apaciguamiento/quietud”.²⁸ Se puede concluir que la diosa merecía el nombre de madre porque tomaba cuidado de sus hijos.

Pasaba lo mismo con Chalchiuhtlicue, diosa del Agua, indispensable para lavar al recién nacido al cual la partera decía: “Acércate de tu madre, Chalchiuhtlicue (La que tiene una falda de jade), Chalchiuhtlatonac (La que brilla como jade)”.²⁹ La diosa del Agua merecía su título de madre porque era necesaria a la vida, tanto porque daba de beber a los seres humanos como porque los limpiaba en la vida cotidiana y durante los ritos de nacimiento y defunción (FC VI: 205).

Los roles paterno y materno requieren muchas competencias: consisten en procrear al niño, formarlo en la matriz femenina, hacerlo dormir durante la noche, darle de comer mientras es chiquito y recibir comida de él cuando es adulto. Estas funciones se repartían

²⁵ Por ejemplo, en la frase: “Quizás conocerá a Nuestro padre/Nuestra madre Mictlantecuhtli?: *¿Cuix conamatiz in tonan, in totah in mictlantecuhtli?* (FC VI: 27, mi traducción).

²⁶ *In tonan in temascaltecitin, in yohualticitl* (FC VI: 149, mi traducción). El temascal se califica de “noche” (en la voz Abuela del temascal/Abuela de la noche), porque está oscuro adentro.

²⁷ *In tocennan in tiyohualticitl in timacocheh, in ticuexaneh* (FC VI: 206, mi traducción).

²⁸ *In tonan in totah in Yohualtecuhli, in yacahuiztli, in yamayalitzli* (FC VI: 206, mi traducción).

²⁹ *Ma itech ximahxiti in monantzin in chalchihuhlicue, in chalchiuhtlatonac* (FC VI: 175, mi traducción).

entre las deidades que, al lado de sus otras funciones, tomaban cuidado de los seres humanos como si fueran sus niños. El dios que cumplía con un mínimo de una de estas funciones recibía la apelación de Madre/Padre.

2. Madre/padre de los dioses

Algunas de las diosas llamadas Madre recibían las apelaciones de Nuestra Madre común (*tocennan*) y Madre de los dioses (*teteoh innan*). Era el caso de la diosa del Agua, Chalchiuhtlicue, y la Abuela de la noche, Yohualteci.³⁰ ¿Por qué eran estas diosas señaladas de esta manera? Seguramente en razón de su rol indispensable en la vida humana y, por extensión, en la vida de los dioses, que hacía de ellas una clase de “madre universal”, como lo asienta Tena (2009: 13).

Otros dioses recibían el calificativo de Madre/Padre de los dioses (*teteoh innan/teteoh intah*). Eran Yohualteci, considerada en pareja con Yohualtecuhtli (FC VI: 206) y el dios del Fuego, Xiuhtecuhtli, (FC I: 24), indispensable para toda vida, puesto que presidía a las aguas limpiadoras de la justicia.³¹

3. Abuela

Una sola diosa recibía la apelación de Nuestra abuela (*tocti*): era Yohualteci (Abuela de la noche), también llamada Citlalicue (La de la falda de estrellas). Su nombre de parentesco se debía, según los informantes de Sahagún, al hecho que ella había parido a los dioses, los cuales dieron vida a los hombres (FC I: 70). Otra razón, que pienso más acertada, era su estatuto de patrona de las curanderas: las parteras, las que leían los augurios en el agua, en los granos de maíz, en los nudos de las cuerdas, las que sacaban objetos del cuerpo, las que bañaban en temascal (Ibíd.). En efecto, todas estas especialistas eran mujeres de edad, en otra palabra, abuelas.

³⁰ Chalchiuhtlicue es Nuestra madre común (FC VI: 205) y Madre de los dioses (FC VI: 176); Yohualteci es Nuestra madre común (FC VI: 155, 206) y Madre de los dioses (FC I: 15). Estas citas son solamente ejemplos.

³¹ El agua azul y amarilla (*matlalatl toxpalatl*) [FC VI: 19, 41].

4. Hermana mayor de ciertos dioses

Las diosas calificadas de “hermanas” estaban asociadas con unos dioses específicos: Las Princesas o Mujeres del cielo (*cihuapiltin* o *ilhuicacihuah*) eran las hermanas del Sol. Representaban a las mujeres muertas en el parto. Mientras los guerreros sacrificados acompañaban al astro entre su salida y las doce, las mujeres muertas en el parto lo escoltaban hasta su puesta y la caída de la noche (FC VI: 164). Por su parte, la diosa del maíz, Chicomecóatl, era la hermana mayor de los dioses pluviales, los *tlaloqueh*.³² Dichos dioses pluviales tenían otras hermanas mayores en las personas de la diosa del Agua, Chalchiuhtlicue y de la diosa de la Sal, Huixtocíhuatl, la cual residía con ellos antes de ser desterrada en las tierras salinas.³³ A mi juicio, todas estas diosas cumplían con una función de las “hermanas”: la de compartir con sus hermanos la misma morada. Propongo esta hipótesis a partir de mi experiencia entre los nahuas contemporáneos del estado de Guerrero. Según ellos, las personas de sexo opuesto susceptibles de vivir bajo el mismo techo son los hermanos y los esposos. Por eso, el término de referencia del esposo a la esposa y de la esposa al esposo es “hermano” (*nocni*), lo que representa un eufemismo para designar la relación matrimonial sin mencionar su aspecto sexual (Dehouve, 1978: 183-184). Las moradas compartidas por las deidades en cuestión eran: el cielo (donde vivían el Sol y sus hermanas las Mujeres del cielo) y el “paraíso de los dioses pluviales” o Tlalocan (ocupado por los *tlaloqueh* y sus hermanas, el agua, el maíz y la sal, es decir, Chalchiuhtlicue, Chicomecóatl y Huixtocíhuatl). Mi interpretación está corroborada por el hecho que las niñas que entraban en el colegio llamado *calmecac* eran llamadas “hermanas mayores” del patrón del edificio, Quetzalcóatl (FC VI: 206-207). Cabe añadir que Coyolxauhqui era la hermana mayor de los Centzonhuitznahua, con los cuales residía en el cielo (FC III: 1-2). En una palabra, pienso que un mismo techo era lo que creaba la relación de fraternidad-sororidad.

Un caso particular es el de Chalchiuhtlicue, calificada a la vez de hermana mayor de los dioses y de Madre de los dioses (FC VI: 176). Se puede pensar que los dos términos se referían a cualidades distintas de la diosa: la primera apelación al hecho que residía con los dioses pluviales en el Tlalocan, y la segunda a su rol en la formación de todo lo vivo. En la primera, la palabra “dioses” designaba a los *tlaloqueh*, y en la segunda, todas las deidades.

³² *In inhuiltihuatzin in Chicomecoatl in tonacayotl*: “su hermana mayor Chicomecóatl, el sustento” (FC VI: 35, mi traducción; véase también FC VI: 38-39).

³³ Chalchiuhtlicue (FC I: 21, 71 VI: 176), Huixtocíhuatl (FC II: 91).

5. La lógica del empleo de los términos de parentesco

Los términos de apelación no deben considerarse solamente como los componentes de una nomenclatura de parentesco o una prueba de *savoir-vivre* (buenos modales) en la familia. Ante todo, una visión pragmática reconoce en cada uno de ellos el rol social esperado de la persona que ocupa cierta posición de parentesco. Por tanto, dar un nombre de parentesco a una deidad equivale a señalar su función en relación con la humanidad.

Los nombres de parentesco otorgados a los dioses, poco numerosos, diferenciaban los papeles de parientes pertenecientes a generaciones distintas (abuelos/nietos; padres/hijos) o a la misma generación (hermanos), lo cual va de acuerdo con lo que sabemos de la terminología de parentesco en náhuatl: ésta forma parte de los “sistemas generacionales” que tienden a asimilar a los parientes que pertenecen a la misma generación (Dehouve, 1978: 181). Cada tipo de relación generacional conllevaba ciertas funciones: la abuela ayudaba al parto, curaba a los enfermos y cuidaba a los niños; los padres procreaban sus hijos, les daban comida y vestidos, los lavaban y los cuidaban; los hermanos y los esposos compartían una morada. Una deidad merecía una de estas apelaciones cuando alguna de sus competencias formaba parte del papel de parentesco correspondiente. Por tanto, cuando se referían a los dioses, los términos de parentesco no representaban más que unos nombres de función de una categoría especial.

Conclusión

Detrás de un desorden aparente, el sistema de nominación de los dioses mexicas se organizaba en función de unos principios claros, que el estudio que precede ha procurado poner a la luz. Los nombres remitían a un catálogo de competencias divinas, o dicho de otro modo, de los campos de la vida humana en los cuales se requería la actividad de los dioses. Por tanto, la diversidad de los nombres de los dioses representaba una suerte de clasificación de las acciones humanas.

Como es de suponer, dicha operación de clasificación se ejercía sobre palabras y términos existentes en la lengua. Por eso, se topaba con una característica esencial de todo lenguaje: la polisemia de sus unidades lingüísticas. Se sabe que, considerada en el pasado como un fenómeno marginal, la polisemia ha sido reconocida por muchas teorías modernas

como un fenómeno clave en el corazón de cualquier sistema de significación (Kleiber, 1999). Los nombres de los dioses son palabras polisémicas, es decir, aquellas que tienen dos o más significados.³⁴ De los análisis que preceden, podemos extraer tres ejemplos de nombre polisémico:

--la noche: hemos visto que dos nombres de deidades se forman sobre el término “noche”: Abuela de la noche (Yohualteci) y Noche/Viento (*yohualli/ehecatl*). La primera diosa se llama así porque se dedica a una actividad femenil que se realiza de noche (acunar a un bebé) y a otra actividad que toma lugar en una noche metafórica: la oscuridad del baño de temascal. Por su parte, los dioses llamados Noche/Viento son invisibles como la oscuridad, y tienen la capacidad de ver en la oscuridad del corazón humano. Así, los nombres de estos dioses están contruidos sobre dos características distintas de la noche –la noche es el momento de dormir, la noche está oscura– que han sido prolongadas de manera metafórica de manera a designar varias actividades: cuidar a un niño, formarlo en el temascal para la Abuela de la noche; ver las faltas humanas y mandar los castigos, es decir, impartir la justicia, para los dioses llamados Noche/Viento. Se puede concluir que estos dos grupos de deidades están designados por el término “noche”, no porque tengan cualidades semejantes e identidades cercanas, sino porque sus actividades giran en torno al término polisémico “noche”.

--el creador: hemos visto que El que crea a la gente es un nombre que califica a varios dioses: los de la Dualidad, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y Yohualteci. Sin embargo, la “creación” es un concepto polisémico, pues designa tanto la concepción del bebé, la formación de su cuerpo, la educación del niño y la determinación del destino del adulto. Cada una de estas deidades interviene en un aspecto distinto de “creación”, lo que muestra que el hecho de compartir el nombre “creador” no significa que tengan identidades cercanas, sino que sus actividades se designan por medio del mismo término polisémico.

--la madre/padre: hemos visto que numerosas deidades comparten este mismo término de parentesco. Esto se debe a que los roles paterno y materno no son unívocos sino que reúnen un conjunto de actividades como procrear, parir, nutrir, vestir y cuidar, las cuales se reparten entre Quetzalcóatl, Ometéotl, Tlaltecuhli, Tonatiuh, Mictlantecuhli, Yohualteci y Chalchiuhtlicue. Este ejemplo vuelve a demostrar que varios dioses pueden recibir el mismo nombre por razones distintas. Dicho de otro modo, el mismo nombre designa a unos dioses que no forman parte de la misma clase en el sistema general de clasificación.

³⁴ Según la definición del diccionario *Le Petit Robert* (1978), una palabra polisémica es aquella cuyo renglón en este diccionario comporta un mínimo de dos subdivisiones: es el caso de más de 40 % de las palabras (Victorri, 1996: 5).

Para acercarnos a los principios que rigen este sistema de clasificación, es preciso entender cómo se conciben las funciones o competencias divinas. Acabamos de ver que cada término de función encubre varios significados: noche es sueño y oscuridad; creación y paternidad reúnen concepción, nutrición y otros conceptos. Así, cada función se define por una serie de palabras, lo que corresponde a la “definición por extensión”, una noción que tuvo la ocasión de desarrollar en varias ocasiones (Dehouve, 2009, 2013, 2014b y *en prensa*). Mostré que, en el discurso ritual mesoamericano, la unidad semántica no es la palabra sino la asociación de varias palabras en “series”, que definen una cosa, un ser o un acto por medio de la enumeración de sus componentes o manifestaciones. Para tomar un ejemplo, la “vejez” es una noción que se expresa en náhuatl como “encorvarse, tener la cabeza blanca”, las cuales son manifestaciones de la decrepitud; la “mujer” es “falda/huipil, instrumentos de hilado y tejido”, es decir, los componentes de su vestido y sus actividades femeniles. Recurrir a una serie metonímica para expresar una noción recibe en lógica (Goblot, 1918: 102) el nombre de “definición por extensión”: “Por extensión de una palabra, se entiende la totalidad de los seres o de las cosas designadas por este nombre” (*Le Petit Robert*, 1978, “*Extension*”). La “extensión” se basa en la “denotación”, es decir, la relación entre una palabra y las cosas que designa.³⁵ Siguiendo estas definiciones, se puede decir que los mexicas establecieron un corpus de competencias divinas, cada una definida “por extensión” mediante una serie de palabras.

Ahora bien, la identidad de cada dios se definía por medio del mismo procedimiento “por extensión”. En efecto, hemos visto que cada dios recibía una *serie de nombres* que se referían al conjunto de sus competencias. Era esencial que los especialistas rituales pudieran llamar a la deidad por su nombre de función en el momento en que tenía que pedirle su ayuda; por eso, un dios poseía forzosamente cierta cantidad de apelaciones, cuyo número aumentaba con la potencia de la deidad considerada. Sin embargo, una serie incompleta de advocaciones aisladas no nos permite reconocer con certeza a la deidad invocada, puesto que cada una comparte varias de sus apelaciones con las demás. Solamente la serie completa es la que determina la exclusividad de un dios en particular. En este sentido, las series de nombres divinos funcionaban de la misma manera que las otras series metonímicas. Del mismo modo como una serie de manifestaciones expresaba una noción, una serie de nombres dibujaba la singularidad de un dios.

³⁵ La extensión basada en la denotación se distingue de la comprensión basada en la connotación, es decir, la relación entre la palabra y las propiedades que le corresponden (véase Dehouve, *en prensa*). En el primer caso, se define al “hombre” por la enumeración de todas las clases de hombres que existen, en el segundo, por las propiedades de la especie.

Esto ocurre porque, en contexto ritual y en náhuatl, la serie metonímica representa el medio principal de clasificación. Así, se puede conjeturar que la lógica del sistema de nominación de los dioses resulta del encuentro entre las series que definen las funciones divinas y las series que definen la identidad de los dioses. Un ejemplo de serie definiendo una función divina sería la de creación que comporta la concepción del bebé, la formación de su cuerpo, la educación del niño y la determinación del destino del adulto. Un ejemplo de serie definiendo un dios sería la que enumera las competencias de Tezcatlipoca y comporta la creación, la benevolencia, la malevolencia, la justicia, la guerra, etc. La conclusión provisional de este artículo es que el método de análisis así dibujado debería de aplicarse a un mayor número de deidades para poner a prueba su pertinencia en la búsqueda de los principios que organizan el panteón de los dioses mexicas.

Anexo: Nombres de los dioses mencionados

Chalchiuhtlicue, La de la falda de jade: diosa del Agua

Chicomecóatl, Nueve Serpiente, nombre calendárico de la diosa del Maíz

Cihupapiltin o ilhuicacihuah o cihuateteoh, Princesas o Mujeres del Cielo, o Diosas del Cielo: mujeres muertas en el parto deificadas

Citlalicue, La de la falda de estrellas, también llamada, Tlalli iyollo (Corazón de la tierra), Yohualteci, Abuela de la noche, Yohualticitl, La que cura de noche, Temazcalteci, Abuela del temascal: diosa de la noche y la oscuridad

Huitzilopochtli, Zurdo Colibrí: dios de la guerra y dios patronal de los mexicas

Huixtocihuatl, Señora de los salineros: diosa de la Sal

Mictlantecuhtli, Señor del lugar de los muertos: dios de la Muerte

Mixcóatl, Serpiente de nube: dios de la Cacería

Ometéotl (Ometecuhtli, Omecíhuatl): dioses de la Dualidad

Quetzalcóatl: Serpiente emplumada: dios multifuncional de la realeza

Tezcatlipoca: Espejo humeante: dios multifuncional de la realeza

Tláloc, Tendido sobre la tierra: dios de la lluvia y sus ayudantes (*tlaloqueh*)

Tlaltecuhli, Señor(a) de la tierra: contraparte del Sol, Tonatiuh

Tonatiuh, El que anda calentando: dios del Sol, contraparte de la Tierra, Tlaltecuhli

Xipe Tótec, Nuestro Señor el desollado: dios guerrero

Xiuhtecuhtli, Señor de la turquesa: dios del Fuego

Yohualteci, Abuela de la noche, véase Citlalicue

Yohualtecuhtli, Señor de la noche: contraparte masculino de Yohualteci, dios de la Noche

Abreviatura

FC: *Florentine Codex*

Bibliografía

Anales de Cuauhtitlan, 1992, en *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Gramatical Notes*, J. Bierhorst (ed.), Tucson-Londres, The University of Arizona Press.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, 1998, *Los Templos del cielo y de la oscuridad. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Austin, John L., 1962, *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press.

Bracops, Martine, 2010, *Introduction à la pragmatique*, Bruxelles, De Boeck Duculot.

Chave-Dartoen, Sophie, Cécile Leguy y Denis Monnerie (eds.), 2014, *Nomination et organisation sociale*, París, Armand Colin.

Dehouve, Danièle, 1978, "Parenté et mariage dans une communauté nahuatl de l'État de Guerrero (México)", *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXV, pp. 173-208.

Dehouve, Danièle, 2009, « El lenguaje ritual de los mexicas : hacia un método de análisis », in *Image and Ritual in the Aztec World*, Sylvie Peperstraete (éd.), Oxford, BAR International Series 1896, pp. 19-33.

Dehouve, Danièle, 2013, "Las metáforas comestibles en los rituales mexicanos", *Les Cahiers ALHIM*, 25, número spécial: De l'âtre à l'autel : Nourritures rituelles amérindiennes (México, Guatemala), 2013, revista en línea: <http://alhim.revues.org/4540>

Dehouve, Danièle, 2014a, *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*, México, Ediciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y CentroAmericanos.

Dehouve, Danièle, 2014b, “Flores y tabaco, un difrasismo ritual”, *Revista Inclusiones*, Universidad de los Lagos, Campus Santiago, Chile, Homenaje a Miguel León-Portilla, vol. 1, n° 2, abril-junio 2014, pp. 8-26. URL: <http://www.revistainclusiones.cl/>

Dehouve, Danièle, *en prensa*, “The Law of the Series. A proposal for the decipherment of Aztec ritual language”, **compléter**.

Descombes, Vincent, 1991, “En guise d’introduction. Science sociale, science pragmatique” *Critique*, junio-julio, t. 47, n° 529-530, “Sciences humaines: sens social”, París, les Éditions de minuit, pp. 419-426.

Durán, Diego, 1967, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, Á.-M. Garibay (ed.), México, Porrúa, 2 vols.

Florentine Codex. General History of the Things of the New Spain, 1950-1982, Traducción y edición de Arthur J. D. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research and the University of Utah, 12 vols.

Goblot, Emile, 1918, *Traité de logique*, París, Librairie Armand Colin.

Good Eshelman, Catharine, 2005, “ ‘Trabajando como uno’: Conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona”, en D. Robichaux (ed.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 275-294.

Good Eshelman, Catharine, 2015, “Personas, grupos domésticos y trabajo entre los nahuas. Perspectivas etnográficas y sus aportaciones a la teoría”, en C. Good Eshelman, Catharine y D. Raby, 2015, *Múltiples formas de ser nahuas*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 129-150.

Graulich, Michel, 2004, “Relieves mexicas de Tlaltéotl-Tláloc con influencia teotihuacana”, en P. Lesbre y M.-J. Vabre (eds.), *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, París, L’Harmattan, pp. 49-72.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), 1941, México, Salvador Chávez Hayhoe, pp. 209-240.

Histoire du Mechique, 1905, “Histoire du Mechique. Manuscrit français inédit du XVIe siècle”, É. de Jonghe (ed.), *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Nueva serie, II (1), pp. 1-41.

Kant, Immanuel [1798] 2004, *Antropología en el sentido pragmático*, Madrid, Alianza editorial.

Kleiber, Georges, 1999, *Problème de sémantique, la polysémie en questions*, Villeneuve d’Asq, Presses universitaires du Septentrion.

Launey, Michel, 1986, *Catégories et opérations dans la grammaire nahuatl*. Tesis de doctorado de estado de la universidad París IV, vol. II, pp. 1117-1125, “note sur les noms propres”.

Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la Langue Française, 1978, París, Société du Nouveau Littré.

León-Portilla, Miguel, 1957, *La filosofía náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones históricas.

Leyenda de los Soles, 1992, en *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Gramatical Notes*, J. Bierhorst (ed.), Tucson-Londres, The University of Arizona Press.

Malamoud, Charles, 1989, *Cuire le monde. Rites et pensée dans l’Inde ancienne*, París, Éditions La Découverte.

Malinowski, Bronislaw, 1923, “The Problem of Meaning in Primitive Languages”, en *The Meaning of Meaning*, C. K. Ogden e I. A. Richards, New York, Harcourt, Brace and World Inc., A Harvest Book, Supplement 1, pp. 296-336.

Molino, Jean, 1982, “Le nom propre dans la langue”, *Langages*, vol. 16, n° 66, pp. 5-20.

Monaghan, John, 1995, *The Covenants with Earth and Rain*, University of Oklahoma Press, Norman.

Olivier, Guilhem, 2004, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica.

Sahagún, fray Bernardino de, Véase *Florentine Codex*.

Schlemmer, Grégoire, 2009, “Jeux d’esprits. Ce que sont les esprits pour les Kulung”, *Archives de Sciences sociales des religions*, 145, enero-marzo, pp. 93-108.

Schlemmer, Grégoire, 2016, “Comment dresser le portrait d’un ‘dieu’? Revisiter la notion de ‘panthéon’ à partir du cas des Kulung du Népal”, en *Puissances divines à l’épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, C. Bonnet, N. Belayche, M. Albert LLorca, A. Avdeef, F. Massa & I. Slododzianek (eds.), Paris, BEHE/SR (pagination à compléter : actuellement sous presse)

Spranz, Bodo, 1973, *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Taggart, James M., 2015, “Las historias de amor de los nahuatl de la Sierra Norte de Puebla, México”, en C. Good Eshelman y D. Raby, 2015, *Múltiples formas de ser nahuatl*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 175-194.

Tarabout, Gilles, 1992, “Quand les dieux s’emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kerala”, en V. Botiller y G. Toffin (eds.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris, Éditions de l’École des Hautes Études en sciences sociales, coll. Purusartha, 15, pp. 43-74.

Tena, Rafael, 2009, “La religión mexicana. Catálogo de dioses”, *Arqueología mexicana*, edición especial, abril, n° 30.

Vernant, Jean-Pierre, 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, F. Maspero.

Victorri, Bernard, 1996, *La polysémie: Construction dynamique du sens*, Paris, Hermès.