



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
Maestría en Estética y Arte

**El dominio de las flores en el altiplano central mexicano entre los siglos
XV y XVI**

Tesis que para obtener el grado de
Maestra en Estética y Arte

Presenta:
Daniela González Castillo

Tutor:
Dr. Fernando Huesca Ramón

Comité tutorial:
Dr. Osiris Sinuhé González Romero
Dr. Víctor Gerardo Rivas López

10 de junio de 2021

A la memoria de quienes me heredaron sangre de los volcanes

Agradecimientos

Es innegable que esta tesis es el resultado del apoyo colectivo que tuve la fortuna de tener a lo largo de estos casi tres años y que gracias a este tengo hoy en mis manos este trabajo. En primer lugar, quiero agradecer la generosidad y apoyo constante del Dr. Jesús Márquez Carrillo quien, además de ser un gran historiador y maestro, es un gran ser humano, siempre lleno de palabras alentadoras y observaciones puntuales que nutrieron en más de una ocasión a este trabajo. De igual forma, estoy profundamente agradecida con el Dr. Fernando Huesca Ramón, por haber aceptado dirigir esta tesis y por enriquecerla, pues desde el principio la acogió con gran entusiasmo, tanto así que tuvo la visión de contactar al Dr. Osiris Sinuhé González Romero, quien también aceptó ser parte de este camino y que igualmente le estoy agradecida, pues cada una de sus observaciones y comentarios resultaron cruciales, así como su visión crítica y sus aportaciones bibliográficas; además, le agradezco por contagiarme su pasión y entusiasmo por los estudios mesoamericanos. Por su puesto, agradezco la lectura y la retroalimentación del Dr. Víctor Gerardo Rivas, este ha sido un pequeño intento de poner en práctica lo aprendido durante sus clases. De la misma manera, estoy muy agradecida con mi maestra de náhuatl Ethel Xochitiotzin Pérez, el amor por su cultura y por nuestra lengua ha sido eje de inspiración, gracias por su palabra y por las enseñanzas compartidas. Asimismo, agradezco el respaldo y apoyo que en un momento crucial me ofrecieron tanto el Dr. Ángel Xolotzi Yañéz como la Dra. María del Carmen García Aguilar. Gracias a todas y todos por la paciencia.

En el ámbito personal, agradezco el apoyo incondicional de mi familia, de mi madre Marcela, de mi padre Guillermo, de Marcela mi hermana y de María José quien me alienta con su inagotable energía y cariño. Igualmente, agradezco profundamente el cariño y apoyo de mis amistades, siempre escuchando, echando porras y compartiendo memes para aliviar los momentos de tensión y agotamiento. También doy las gracias a las personas que se cruzaron conmigo en este camino, a las que permanecen y a las que no están.

Por último, gracias a las flores mi principal fuente de inspiración. *Tlasojkamati miek.*

Índice

Introducción	1
Justificación	3
Delimitación temporal	4
Delimitación espacial	5
Objetivos	7
Marco conceptual	8
Marco teórico	13
Metodología	15
Sobre las fuentes	16
Capítulo I. Achtotica xochicemanahuac	19
1.1 La flor como elemento cosmogónico y su origen mítico	20
1.2 Las flores: la guerra y los corazones de los sacrificados	25
1.3 Las flores como símbolo de poder	29
1.4 In xochitl in cuicatl: la poesía como referencia fundamental	35
1.5 Xochipilli	46
Capítulo II. El dominio colonial de las flores	57
2.1 Descubrir las flores: la mirada de Cortés y Sahagún	59
2.2 Arrancar las flores, sembrar la fe católica	67
2.3 Arcabuco breñoso o el xochitl in cuicatl	75
2.4 La reconfiguración semántica de la flor en los conventos	82
Conclusiones	87
Anexo	89
Bibliografía	92

Índice de figuras

Figura 1. Xochiquetzal. Códice Magliabecchiano, fol. 61 r.	22
Figura 2. Códice Fejérváry-Mayer, fol. 1	23
Figura 3. Moctezuma con un ramo de flores, Códice Vaticano 3738A, lám. 60 r.	33
Figura 4. Detalle Códice Borbónico, lám. 4	40
Figura 5. Detalle Capilla Posa de la Asunción, Ex Convento de Calpan	84
Figura 6. Detalle Capilla Posa de la Asunción, Ex Convento de Calpan	85

Introducción

El presente trabajo trata sobre las flor inscrita en dos espacios y momentos distintos, que despliegan difentes horizontes estéticos. El primero, el espacio mesoamericano en especial el altiplano central mexicano y el esplendor de la cultura nahua; y, el segundo espacio y momento es el suscitado por la llegada de españoles a estas tierras hasta finales del XVI. Este último acontecimiento produjo uno de los acontecimientos históricos que cambiaron significativamente las formas de comprender al mundo. Partiendo de esa idea, me interesa identificar la coyuntura entre estos dos espacios y momentos dados por distintos horizontes o regimenes que en lo profundo desencadenan una transformación de la mirada, sobre los saberes y prácticas mismas del universo florido de la cultura nahua.

De manera general, este trabajo busca identificar en qué formas y bajo qué condiciones las flores pasaron de ser un símbolo poético sagrado, que emana poder, belleza, amistad, guerra, muerte, vida, divinidad y alegría; a ser un objeto despojado de toda su semántica divina, que servirá como dispositivo para instaurar un regimen colonial de la mirada. Pues en primera instancia y recuperando lo que señala Miguel León-Portilla: “la flor evoca [...] el poder de pronunciar palabras verdaderas en la tierra, la guerra y el sacrificio; el recuerdo que, con sus cantos, deja el hombre cuando se va; el amor, el sexo, la búsqueda del Dador de vida, el anhelo de ser feliz y también la muerte, pues que si bien son placenteras y algunas embriagan, a la postre todas se marchitan.”¹ Sin embargo, con el arranque de la empresa colonial y el proyecto evangelizador, la semántica de la flor se transformada bajo señalamientos y formas de exclusión que la encapsulan y asocian al mal como escondite del demonio.

El orden expositivo esta tesis responde a dos líneas generales: el universo simbólico florido nahua y a su reconfiguración bajo una mirada colonial. Por lo tanto, el trabajo está estructurado en dos capítulos. El primero, rastrea las prácticas y discursos en los que aparece la flor en el contexto de la cultura nahua del altiplano central mexicano. Inicialmente, ofrecemos un panorama general de la cosmivisión nahua. Por medio del cual, damos cuenta de la importancia radical, entramada en diferentes dimensiones tanto la práctica, material y discursiva. Las flores fueron objeto de devoción, ofrecidas en los rituales, tributos y ofrendas.

¹ Miguel León-Portilla, “Universo de las flores. La palabra de Mesoamérica”, p. 12.

La flor símbolo divino configurador del mundo, fue el sustento de los hombres, alimento de los dioses, mediadora de la palabra, la forma más bella de enunciar el canto, atavío y ornamento vivo de los templos, de los hombres y de los dioses. Así, hallamos a las flores encarnadas en los cuerpos de los dioses, atadas a la lengua, entretejidas en los caminos de los antiguos libros, encapsualdas en los petrorelieves, pintadas en los instrumentos, plasmadas en los murales, dando nombre a lugares y marcando el ritmo cíclico del tiempo nahua.

El segundo capítulo, aborda la manera en cómo es instaurada una mirada colonial por medio de prácticas ejercidas por los españoles y como se transformó el símbolo de la flor bajo esta nueva mirada. En primer lugar, proponemos una interpretación de cómo los españoles descubren el universo florido nahua. Por otra parte, en este capítulo se expone la manera en que la fe católica fue determinante para que tanto encomenderos como frailes instauren una mirada colonial en los nahuas, pues ellos perseguían el mandato de destruir y edificar un nuevo mundo en las tierras recién descubiertas, por lo que ponen en marcha el Proyecto Evangelizador, por medio del cual se despliega un conjunto de prácticas que terminarán transformando a una escala veloz y de manera intensa cada aspecto de la vida nahua, los hombres, los dioses y la naturaleza. A modo de adelanto, veremos que en ambas miradas se contraponen distintas miradas de lo sagrado, que en lo profundo significan dos estéticas distintas.

A todo esto, es preciso señalar que en ningún momento tratamos de romantizar e idealizar la cultura nahua, ni mucho menos imponer un juicio de valor por los hechos acontecidos durante el periodo de Conquista. Mas, lo que pretendemos es mostrar la transformación del universo simbólico poniendo énfasis en las prácticas ejercidas por el poder de la Corona española y las escrituras divinas, por medio de las cuales se construyó un nuevo régimen de la mirada, en este caso lo denominamos como: una mirada colonial.

La colonización de la cultura nahua no representó exclusivamente violencia, también representó una nueva posibilidad de la experiencia del hombre occidental y del hombre nahua. El intercambio material trajo consigo una nueva mirada y construcción del mundo vegetal para ambos mundos, más allá de la transformación de universo simbólico. En este sentido no podemos negar el asombro mutuo tanto para los nahuas como para los recién llegados europeos al encontrarse con otros seres distintos.

A grandes rasgos, lo que nos interesa con este trabajo es revalorar aquello que ha sido catalogado como inferior, lo bárbaro, lo otro, lo diferente, lo que tiene que ser borrado y olvidado. Es por esto que desde el punto de vista metodológico, optamos por una postura crítica, partimos del método arqueológico propuesto por Michel Foucault que nos permite rastrear la cara oculta de los dispositivos de poder y así poder comprender cómo se instauró una nueva mirada, que desencadenó ávidamente la transformación del símbolo de la flor. En última instancia, pensamos que esta investigación resulta útil para mostrar y apreciar otras formas de estética, de arte y, en general, de conocer otras maneras de relacionarnos con la naturaleza distinta a la mirada occidental.

Justificación

La naturalidad de la estética novohispana suele arrancar de la memoria el impacto cultural que tuvo lugar a lo largo de la Conquista y la Evangelización de México. Como si nada hubiera ocurrido, la hegemonía de una visión de la naturaleza eurocentrada por ningún motivo es puesta en entredicho, mucho menos se tematizan los métodos a través de los cuales se constituyó un régimen de la mirada colonial de nuestro territorio, o bien, cómo es que se articuló un cambio en la percepción de la naturaleza en un momento preciso de la historia como lo es el periodo de Conquista en el XVI.

En la actualidad contamos con diversos estudios de la flora en marco temporal de la Conquista. Entre los cuales encontramos a diversos autores y diversos acercamientos, entre ellos: Miguel León-Portilla² y Birgitta Leander³ a partir de la poesía y la filología; el acercamiento a partir de la mitología y simbolismo de las flores en el México antiguo por Ana María L. Velasco Lozano, Debra Nagao⁴ y Doris Heyden⁵; o lo estudios iconográficos de las flores en los murales prehispánicos por María Teresa Uriarte⁶; la perspectiva etnobotánica psicotrópica de Gordon Wasson⁷ y la actualización de arqueobotánica de María

² Cfr. En “Las flores en la poesía náhuatl”, pp. 42-45; Las obras completas de *Quince poetas del mundo náhuatl* y *La filosofía náhuatl* abordan de manera general la cuestión.

³ Cfr. En *In xochitl in cuicatl*

⁴ Cfr. En “Mitología y simbolismo de las flores”, pp. 28-29.

⁵ Cfr. En *El lenguaje de las flores prehispánicas*; “Flores, Creencias y El Control Social”, pp. 87-95.

⁶ Cfr. “Flores en la pintura mural prehispánica”, pp. 36-41

⁷ Cfr. “The role of the ‘flowers’ in nahuatl culture: a suggested interpretation”; *The wondrous mushroom. Mycolatry in Mesoamerica; Plants of the Gods.*

del Pilar Cuarián Chavarría, Aurora Montúfar-López y Bertina Olmedo Vera⁸; entre algunos otros estudios de carácter más histórico como el realizado por Salvador Reyes Equiguas.⁹ Como lo podemos ver la flora antigua ha sido un tema recurrente en los estudios mesoamericanos en áreas especializadas como la historia, la filología, la arqueología y la botánica. Sin embargo, considero que aun no se han documentado a un nivel estético. Desde esta perspectiva, consideramos que se nos abre un nuevo panorama que nos permite interpretar el proceso mediante el cuál se instauró un nuevo régimen de la mirada.

Delimitación temporal

Desde el punto de vista temporal este estudio comprende desde las últimas décadas del siglo XV hasta finales del siglo XVI. La elección de esta delimitación temporal está fundada por momentos internos a la cultura nahua y al territorio que la comprendía. Como punto de partida tenemos como referencia el denominado esplendor azteca, que se delimita a partir de 1440 encabezado por Motecuhzoma Ilhuicama. Este periodo se caracteriza por múltiples razones, entre ellas: la consolidación de la cultura, de la política y del comercio, así como el rendimiento de tributo, las guerras floridas. Además, en este esplendor toma un gran auge la maestría escultórica de los aztecas, que dio origen a los monolitos más famosos que conocemos: la piedra del Sol, la Coatlicue y Xochipilli. En suma, en esta delimitación hallamos una presencia significativa de los *xochitl in cuicatl* encabezadas por las figuras de Netzahualcoyotl y Tecayehuatzin. El primero, señor de Texcoco hasta 1472, quien destaca por su poesía y también por su relación con los jardines, los huertos y las flores. El segundo, señor de Huexotzinco promotor de distintas reuniones, diálogos y cantos entre sabios de la palabra, cantores y tlahtoques.

Planteamos como un segundo momento, la reconfiguración del universo simbólico como resultado de la Conquista, pues en 1519 llegan a Veracruz los primeros encomenderos y el 8 de noviembre Hernán Cortés entra a Tenochtitlán. En 1524 la primera camada de frailes franciscanos llega a la Nueva España y con ello se planteó y arrancó el proyecto inicial de evangelización. Este proyecto es seguido por la orden de los dominicos en 1526,

⁸ Cfr. En “Xochipilli. El universo florido mexicana”, pp. 57-121.

⁹ Cfr. “La flora entre el Viejo y el Nuevo Mundo a partir de las Crónicas y otras fuentes. El caso de de la Nueva España en el siglo XVI.”

posteriormente los agustinos en 1533 y por último los jesuitas en 1572. Con estas 4 órdenes religiosas ya establecidas en territorios nahuas podemos hablar de la consolidación de la conquista espiritual. Paralelo a esto, el clero regular perdió la fuerza que tuvo en la primera etapa del periodo de evangelización (1524-1550). Esto deviene en un nuevo arreglo espacial, nuevas poblaciones, cabeceras y congregaciones, que coadyuvaron a la administración espiritual de ahora Nueva España. Incluso hacia 1550 se consolida la arquitectura de conversión, que tuvo lugar en los conventos que edificaron los frailes junto con la mano de los nahuas. Estas nuevas arquitecturas nos muestran señales de como se reconfiguró el símbolo de la flor posterior al periodo de Conquista. Como punto de llegada y recorte temporal consideramos al periodo de 1550-1580 donde hubo un fortalecimiento de las ciudades y tuvieron lugar las “congregaciones”¹⁰, es decir el traslado de los indios hacia las juntas alrededor de las iglesias, pues la ciudad ya funcionaba como eje del espacio político.

Delimitación espacial

En un primer momento la determinación del orden espacial responde a dos factores fundamentales. El primero, la existencia de una unidad cultural en el altiplano central mexicano, caracterizado de manera directa por el náhuatl hablado en esta región y por una serie de manifestaciones artísticas que gobernaban la vida cotidiana de los habitantes de esta demarcación geográfica. Sin embargo, no hay que perder de vista que esta unidad cultural está compuesta por varios grupos, o mejor dicho altepemes (ciudades), por mencionar algunos: chalcas, tenochcas, texcocanos, cholultecas, huexotzincas, entre otros. Sin embargo, para los fines de este estudio realizamos lo sugerido por los expertos y catalogamos a todas estos en una solo cultura.¹¹ En segundo término, la delimitación jurídica del reino de la Nueva España comprenderá los territorios actuales de la Ciudad de México, Estado de

¹⁰ Cfr. Rodolfo Aguirre, “El clero de la Nueva España y las congregaciones de indios: de la evangelización inicial al III Concilio Provincial mexicano de 1585”, pp. 129-152.

¹¹ Cfr. Wright Carr, 2016 en *Lectura del náhuatl*, 2016. Donde plantea a través de un estudio la unidad del altiplano central mexicano; por su parte el estudioso de las culturas mesoamericanas Miguel León-Portilla sugiere la existencia de una unidad en el altiplano: “Gente de variadas actividades en el campo de la cultura eran los nahuas (aztecas, texcocanos, cholultecas, tlaxcaltecas...) [...] unidos por el vínculo de la lengua náhuatl o mexicana”, en *La filosofía náhuatl*, p. 1.

México, Valladolid, Tlaxcala, Querétaro, Puebla, Hidalgo y Guerrero.¹² Este marco espacial también responde al proyecto evangelizador trazado por los primeros 12 frailes, quienes a su llegada eligieron cuatro puntos estratégicos para cumplir con su objetivo: México, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo. Sin embargo, enfoqué mi estudio únicamente a los territorios donde se asentaban poblaciones nahuablantes, y de manera más particular en las locaciones del altiplano central, en lo que actualmente es el territorio de Ciudad de México, Puebla y Tlaxcala, otrora Tenochtitlan, Texcoco, Huejotzingo, Cholula y Tlaxcala.

¹² Cfr. Edmundo O’Gorman, *Historia de las divisiones territoriales de México*, Porrúa, México, pp. 13-14.

Objetivo general

El objetivo principal de esta tesis es analizar el proceso mediante el cual se constituyó un nuevo régimen de la mirada a partir del universo simbólico de las flores de la cultura nahua entre el siglo XV y el XVI en el altiplano central mexicano. A su vez, analizar el conjunto de prácticas y saberes que fueron dispuestos para adecuar la mirada nahua a los parámetros establecidos por los conquistadores y los evangelizadores como complemento y correlato del sometimiento militar, cultural y político bajo el poder de la Corona española y de la religión católica.

Objetivos específicos

Analizar e interpretar desde el marco teórico propuesto los fenómenos relativos a los siguientes cuatro puntos dentro del periodo señalado:

1. La concepción general de la naturaleza, sobre todo las relaciones con la flor en el universo simbólico nahua.
2. Manifestaciones particulares como *in xochitl in cuicatl* y el dios Xochipilli en el periodo que coincide con en las últimas décadas del esplendor azteca y las primeras dos décadas del siglo XVI.
3. La confrontación de el regimen de la mirada nahua y el regimen de la mirada colonial, a partir del universo florido reconocido en las fuentes españolas.
4. La transformación del universo simbólico nahua a través de dispositivos de control y persecución en el periodo de Conquista e inicio de la evangelización y la consolidación del proyecto evangelizadores (1550-1580).

1. Marco conceptual

Como veremos el siglo XVI representa un cambio profundo en las condiciones que integran el universo simbólico de la cultura náhuatl. En este sentido, es necesario preguntarnos: ¿qué conceptos nos permiten pensar la transformación de universo simbólico nahua a partir del símbolo de la flor? Así pues, para dar respuesta a estos emprendemos un tratamiento de los medios conceptuales por medio de los cuales interpretamos la transformación del símbolo de la flor en el choque de dos mundos.

De esta manera, partimos del concepto de *símbolo*, ya que como podrán ver a lo largo de la investigación, la flor es más que un referente físico-material, es el resultado de una forma simbólica, en consecuencia, es un símbolo, un medio de objetivación-subjetivación. En este sentido, un símbolo nos permite interpretar a toda una cultura. En nuestro caso, nos interesa interpretar a partir del símbolo de la flor a la cultura nahua del altiplano central mexicano. Esta dimensión simbólica de la flor se verá transformada por medio de un conjunto de prácticas, discursos, modos de inclusión o exclusión. De acuerdo con nuestra interpretación, estos dispositivos dieron lugar a un nuevo *régimen de mirada*. Consideramos que este último concepto nos permitió analizar la reconfiguración del antiguo régimen nahua y universo simbólico y contrastarlo con lo que hemos denominado *régimen colonial de la mirada*.

1.1 El concepto de símbolo

Para entender a la flor en el contexto que la refiero es necesario recurrir a su tratamiento a dentro de su dimensión simbólica, pues a lo largo de la investigación nos dimos cuenta que, la cultura nahua acude a la flor como una mediación recurrente en su dimensión simbólica que va más allá de la flor como un objeto material. Por este motivo, encontramos necesario fundamental el concepto de símbolo.

Para comprender qué es un símbolo retomo al filósofo alemán neokantiano: Ernst Cassirer. En general plantea a lo largo de su obra un proyecto crítico que pone énfasis en la actividad creadora imaginaria a partir de las formas simbólicas. En *Filosofía de las formas simbólicas* y en su *Antropología filosófica* realiza un procedimiento analítico por medio del cual examina de manera racional los instrumentos que le permiten al ser humano relacionarse

con su mundo, mismos que identifica como: formas simbólicas; es decir, formas auténticas de categorizar, ordenar y sintetizar al mundo.

En concreto, nos interesa rescatar este concepto del pensamiento de nuestro filósofo, pues las formas simbólicas sintetizan tanto la cultura como el concepto de símbolo. Para nuestro caso, veremos que el símbolo de la flor nos permitirá desplegar un ejercicio hermenéutico de la cultura nahua. Para Cassirer se instaura cultura cuando existe una formación, comercio o intercambio de símbolos. Por este motivo plantea que si el hombre no produjera símbolos estaría bajo el régimen de sus necesidades fisiológicas.¹³ Cada cultura tiene sus propias configuraciones simbólicas y a través de ellas el hombre construye un universo simbólico que lo pone en condiciones de comprender una modalidad espiritual frente a la aparición de los fenómenos. Así pues, la cultura es una red o urdimbre que es tejida por hilos o formas simbólicas que condensan el espíritu del hombre en un espacio y tiempo particulares. En otras palabras, la producción de sentido a través de la simbolización. De esta manera, el *xochitl in cuicatl*, el Xochipilli, y otras formas de enlazar al símbolo de la flor en la cultura nos permiten interpretar el espíritu de la cultura nahua que precisamente se refleja en las formas creadas o materiales culturales que lo proyectan.

Cassirer destina el segundo acápite de la *Introducción y planteamiento del problema* de su *Filosofía* para analizar el concepto de símbolo. Primero, distingue las diferencias entre el símbolo y el signo. El signo en un sentido muy concreto nos remite directamente a la cosa representada, así lo señala: “El signo constituye para la conciencia [...] la primera etapa y la primera prueba de objetividad.”¹⁴ Así, el signo funciona como un primer acercamiento que establece una relación más cercana con el mundo sensible que representa, pues constituye y establece una cohesión entre la multiplicidad de fenómenos y el entendimiento o una aprehensión de la experiencia humana.

Por otro lado, el símbolo establece una relación distante entre la cosa y aquello que representa; sin embargo, el símbolo funciona como parte de una actividad simbólica. Esta actividad es mediadora entre el referente y lo simbolizado (connotación y denotación). De

¹³ Cfr. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 26. Más adelante comenta: “Sin el simbolismo la vida del hombre sería, la de los prisioneros en la caverna de Platón, se encontraría confinada dentro de los límites de sus necesidades biológicas y de sus intereses prácticos; sin acceso al mundo ideal que se abre, desde lados diferentes, con la religión, el arte, la filosofía y la ciencia”. (p. 40).

¹⁴ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, p. 39.

hecho, el símbolo es una manera en que el ser subjetivo se integra con la realidad, para crear una identidad, o bien una forma singular de entender la realidad. De esta forma, podemos plantear que el símbolo crea una forma de sujeto y a su vez permite hacer concreto lo sensible, es decir, concreta el proceso de la actividad espiritual.

Ciertamente podríamos establecer una diferencia entre el signo y el símbolo a partir del referente; sin embargo, la diferencia más evidente radica en la función que despliegan. A través de la función del símbolo integramos el ser sensible a la actividad de la vida espiritual y viceversa. Por consiguiente, la conciencia desempeña por medio del símbolo una “actividad creadora originaria”, de acuerdo con el autor neokantiano. De tal modo que los símbolos pueden ser comprendidos como una forma en el ser humano se relaciona con la diversidad de fenómenos que aparecen en la realidad.

Otro acercamiento a la función del símbolo la encontramos en el libro *La actualidad de lo bello* de Hans-Georg Gadamer. En síntesis, plantea que el símbolo es un medio de reconocimiento. Este autor señala que, en sentido clásico el símbolo puede entenderse como alegoría; sin embargo, argumenta que este ejercicio alegórico no parece ser suficiente, ya que una alegoría connota algo que ya debemos conocer previamente. De esta manera, refuta esta idea y señala que el símbolo, a diferencia de la alegoría, remite a una experiencia particular, que condensa una unidad frente a lo universal.¹⁵

Siguiendo esta idea, vale la pena realizar un ejercicio etimológico del símbolo que nos otorgue un mayor acercamiento a lo que apuntan tanto Cassirer como Gadamer. Primero, la palabra símbolo proviene de la expresión verbal griega: *συμβάλλω*, del prefijo *συμ-* y el verbo *βάλλω*, que en conjunto significan: lanzar con, arrojar y juntar. Como podemos ver, la acción de simbolizar implica una función doble y plantea una tensión, entre algo que es puesto en la realidad y el esfuerzo del pensamiento por organizar la experiencia en unidad. En segundo lugar, el sustantivo *τό σύμβολον- ου* significa: marca, distintivo, señal, emblema, insignia, convención, tratado.¹⁶

A partir de este acercamiento pragmático podemos decir que el símbolo es una marca de algo, que contiene un significado construido por medio de un acuerdo o convención que

¹⁵ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 84-85. En palabras de Gadamer: “En cambio, el símbolo, la experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular, se representa como fragmento de Ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponda con él” (p. 85).

¹⁶ *Diccionario Vox griego -español*.

revela algo. Un símbolo es una mediación que establece una tensión entre la realidad y el pensamiento, contiene un significado social y cultural marcado por el espacio-tiempo. De tal modo, condensa una estructura y organización para comprender al mundo, es decir, organiza la experiencia. Por tanto, si un símbolo tiene una huella espacio-temporal es fundamental atender al símbolo en el sistema total al cual pertenece, ya que cada sistema posee un principio constitutivo bajo un sentido y naturaleza que le son propios.

Así pues, si partimos de la postura cassireriana del concepto del símbolo podemos decir que la flor como símbolo condensa una estructura y una síntesis para comprender al mundo. Entonces podemos sugerir que la flor en la cosmovisión nahua es una manera de organizar la experiencia en el altiplano central mexicano del XV. Dicho de otra forma, el símbolo de la flor plantea una forma particular de aprehender el espíritu de la cultura nahua en el siglo XV y el XVI. En este sentido podemos preguntarnos: ¿qué sucede cuando a la flor es arrancada de esta cartografía espacio-temporal con la presencia de los españoles? Si nuestra interpretación es certera veremos que la mirada europea pretenderá despojar a la flor la función simbólica nahua, para encontrar beneficios y extraer de ellas otro tipo de utilidad, alejada a la interpretación sagrada. O bien, encontrarán en ella la expresión de la amenaza demoniaca, la tentación al pecado y, en un sentido más radical, la negación de lo que significaba asumir el credo católico. De esta manera podríamos decir que, bajo esta narrativa, el símbolo de la flor se articula o es colocado en un nuevo horizonte o régimen: la mirada colonial.

1.2 Régimen de la mirada y el horizonte simbólico

Hasta el momento hemos visto que la idea de símbolo nos puede ayudar a realizar un acercamiento y posteriormente una interpretación de la cultura nahua. Para abonar esta noción, recurro al concepto de la mirada (*gaze*) y le colocamos una carga colonial apoyada en la teoría decolonial, siguiendo a Joaquín Barriandos para sugerir la instauración de un régimen de la mirada colonial moldeada por los conquistadores y el clero regular.

El concepto de mirada lo retomo del historiador del arte angloamericano Norman Bryson en su libro *Vision and painting. The logic of the Gaze*. A lo largo de esta obra realiza un análisis riguroso acerca de la mirada. En esta obra enfatiza la dimensión histórica y social a la mirada, es decir que la mapea dentro del espacio y tiempo. Su argumentación busca

establecer la condición histórica como eje conductor de la percepción. Además, pone de manifiesto que la experiencia estética esta determinada por la dimensión histórica y social. Asimismo, plantea la capacidad que tiene una sociedad para seleccionar sus propios códigos, o podríamos decir sus formas simbólicas, para expresar su propia existencia. A esto añade, que estos códigos se encuentran naturalizados tanto así que se comprenden como el resultado de una realidad preexistente, o sea como algo dado.

Precisamente, el pensador angloamericano nos sitúa frente a una postura crítica de la percepción o experiencia estética poniendo énfasis en su carácter histórico. Entonces, si la mirada es variable, es pertinente hablar de regímenes de la mirada. Para nuestro caso podemos distinguir al menos dos regímenes: el nahua y el colonial.

A este respecto, nos posicionamos junto con la llamada teoría decolonial para someter de manera crítica la imposición de la estética colonial. Como punto de partida retomo al filósofo mexicano Joaquín Barriendos, ya que nos ofrece una dimensión particular: la colonialidad del ver.¹⁷ En palabras del autor: “[...] el ‘Nuevo Mundo’ sólo puede ser nuevo en la medida en que su irrupción en el orden tripartito [mercantil-capitalista-racializador] del mapa teológico occidental promovió la aparición de un nuevo régimen o heterarquía escópica: la colonialidad del ver.”¹⁸ A partir de su lectura, pienso que este concepto puede entenderse como un régimen de la mirada que es constituido en la modernidad, y que actúa como dominante y determinante para la mirada contemporánea.

En este punto es importante recordar, que la Conquista fue más que un proceso de colonialismo sino también se instauró colonialidad. Bajo esta interpretación se asume que conquistadores, encomenderos, cronistas, frailes y otros religiosos establecieron una asimetría en las dimensiones del saber, de poder, del ser, del valer. En cada una de las formas de producción de conocimiento tanto en el universo simbólico, como en el imaginario de los conquistados.¹⁹

¹⁷ Es importante mencionar que, existe un abanico de posibilidades para interpretar lo que aparece, entre: ver, mirar, la percepción. Sin embargo, esta es una discusión oblicua a esta investigación. Dentro del marco conceptual que presento, opto por utilizar el concepto de mirada, a diferencia del ver como lo hace Joaquín Barriendos, ya que como expuse la mirada (*gaze*) sintetiza en la experiencia estética la dimensión social e histórica. A diferencia del ver, que puede ser interpretado como una actitud natural, es decir como una forma una imagen retiniana ahistórica.

¹⁸ Joaquín Barriendos, “La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual e interepistémico”, p. 22.

¹⁹ Cfr. Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, p. 12 y “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” p. 787.

Lo que nos interesa en este trabajo con el concepto de régimen de la mirada es establecer que la mirada no es universal, sino que es construida y que se encuentra determinada por condiciones históricas, sociales y culturales. En este sentido, me interesa contrastar el régimen de la mirada nahua y, por el otro, el régimen de la mirada colonial. Por último, es necesario apuntar que, bajo estos conceptos y presupuestos, perseguimos ámbitos poco estudiados de nuestra historia. Para estudiar aquellos sitios donde son percibidas la violencia, la atrocidad, y la muerte y que hallamos en la transformación del símbolo de la flor el reflejo de estas prácticas violentas ejercidas por los españoles. Desde la perspectiva de los conquistadores se habla de una visión civilizadora y una misión evangelizadora; sin embargo, desde la perspectiva de los conquistados las cosas fueron más bien distintas, pues, la imposición de un horizonte cultural ajeno se vivió de manera violenta.

2. Marco teórico

Dentro de este trabajo encuentro como eje teórico la propuesta hallada de fondo en la primera etapa de pensamiento de Michel Foucault: *la arqueología*. Hemos optado por utilizar las herramientas que nos proporciona su propuesta, debido a que nos permite realizar una lectura que problematiza lo acontecido durante la Conquista. Si bien reconocemos que el filósofo no se interesó por el análisis de estos acontecimientos, su propuesta filosófica nos sirve para hallar y encontrar en ella herramientas metodológicas para la reconstrucción y análisis de los acontecimientos alrededor de la Conquista.

Para comprender el horizonte simbólico al que me refiero, es necesario plantear de manera general las principales aristas de la arqueología como método. Sobre todo en la investigación que esgrimo: el cruce de los dispositivos de control y el horizonte simbólico y estético de la flor. Primero, en el régimen de la mirada de la cultura nahua en la segunda mitad del siglo XV y los primeros años del XVI; segundo, con el régimen de la mirada colonial encabezada por el clero regular y encomenderos.

De esta manera, retomo la primera etapa del pensamiento de teórico francés que se integra en los libros: *El nacimiento de la clínica*, *Historia de locura* y *Arqueología del saber*. El filósofo francés nos presenta a través de estos libros toda una caja de herramientas y propone un método para estudiar las condiciones de posibilidad de la experiencia en el campo histórico, donde se determinan: el horizonte discursivo, las prácticas y las relaciones de

poder. Siguiendo las palabras del filósofo mexicano Sergio Pérez Cortés, podemos decir que la arqueología busca reestablecer lo que la historia rechaza, es decir, lo otro o lo diferente.²⁰ Constantemente, la arqueología interroga la conformación de los objetos y conceptos dentro de un determinado momento de la historia y cuestiona tanto a los saberes como a las prácticas. En otras palabras, podríamos decir que, pone sobre la mesa las condiciones de posibilidad tanto del objeto como de su reflexión por medio de una conciencia en recortes precisos la historia. De esta manera, el presente trabajo se suscribe bajo estos elementos, es decir que nos permite plantear la problematización de la flor dentro de la experiencia nahua y, posteriormente, la colonial.

A partir de esta línea foucaultiana, el objeto debe ser entendido no como un dato, sino el resultado de una episteme. En efecto, el método arqueológico es un trabajo crítico que procura o busca reconstruir detrás de un acontecimiento toda una red tanto de discursos, estrategias y prácticas que dan como resultado o como consecuencia la aparición de un objeto y, una formación y organización discursiva por medio de una trama de categorías, prácticas, formas de exclusión, discursos y saberes en las cuales es pensada y enunciada, es decir, se trata comprender su horizonte de enunciabilidad y su horizonte de visibilidad.

En este sentido, podemos decir que el símbolo de la flor es una red de: categorías, prácticas, formas de exclusión, discursos y saberes en las cuales es pensada y enunciada en el periodo de estudio. Así que vale la pena preguntarse ¿cómo se constituye la flor dentro del universo de los nahuas del altiplano central?, ¿A partir de qué prácticas y qué saberes se constituyó? Y ante la llegada de un poder colonial que se puso en marcha a través del proyecto de colonización y evangelización enarbolado por los primeros frailes franciscanos, los conquistadores y encomenderos llegados a nuestro territorio, encaramos las siguientes preguntas: ¿Cómo es que se constituyó un nuevo régimen de la mirada? Y dado el caso ¿qué transformación tuvo el símbolo de la flor? Ya que, frente a la complejidad de los cambios y transformaciones estéticas y artísticas durante la primera mitad del siglo XVI, me pregunto ¿cómo irrumpe este proceso de alteración en un periodo temporal tan breve? Sobre todo, si consideramos que la en la cultura nahua el símbolo de la flor se constituye como configurador de la cosmovisión nahua y en la segunda mitad del siglo XV estuvo dominada por la

²⁰ Cfr. Sergio Pérez, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, p. 284-300.

exaltación del *xochicuicatl* y por una alta valoración de la lengua náhuatl en el periodo del último esplendor azteca.

Para finalizar con este apartado, se puede decir que no sólo habría que hacer una historia en un sentido cronológico, sino más bien en el sentido que propone Foucault: identificar la coyuntura entre los espacios de la experiencia dados por distintos discursos, que en lo profundo desencadenan la racionalidad de las distintas miradas sobre los saberes. La idea central es aplicarlo a la configuración estética de la percepción en elementos específicos de la flor, concentrándonos únicamente en *xochitl in cuicatl* y el dios de las flores Xochipilli, ya que su estudio y la contrastación de estos dos momentos (antes y después de la Conquista) y de su coyuntura permitirán comprender mejor cada uno de estos recortes precisos.

Metodología

A lo largo de la investigación me encontré con limitantes de orden documental, pues la accesibilidad a la fuentes primarias resulta compleja. Debido a diferentes razones, como las características ideográficas de los códices que implican una lectura, análisis e interpretaciones que se encuentra fuera de nuestro alcance. Aunado a esto, es necesario señalar que los documentos plenamente mesoamericanos son escasos. En suma, muchos códices muchos fueron destruidos por conflictos internos y los esquemas sociales-religiosos de la cultura nahua del altiplano. Posteriormente, hubo una destrucción de muchos otros durante la Conquista. Sin embargo, contamos con diversas *Crónicas e Historias* que nos permiten realizar una reconstrucción del universo nahua. Por su puesto, sin perder de vista el punto de enunciación de dichos documentos, que al mismo tiempo nos ofrecen un abanico para acercarnos a la mirada colonial. A pesar de estas limitantes, contamos con fuentes secundarias como los estudios formales inaugurados en el XX, que también nos permiten realizar acercamientos a nuestro tema en cuestión. Es el caso de los cantares y las traducciones e interpretaciones realizadas por Miguel León-Portilla que resultaron fundamentales para realizar un análisis de los *xochitl in cuicatl*.

Con pleno reconocimiento de lo anterior, el estudio del *corpus* lo realicé por medio de un ejercicio hermenéutico desde una perspectiva crítica, teniendo en cuenta en todo momento el marco conceptual y teórico de fondo. En algunos momentos, como en el caso del análisis de Xochipilli la lectura iconográfica es fundamental, para identificar los

elementos florales que nos interesan. De igual, manera esta lectura es fundamental en el ejercicio interpretativo de una de las capillas posas del Convento de Calpan. En este caso realicé un registro y fondo de las flores (Ver Anexo) que aparecen en la efigie de Xochipilli, y en algunas otras fuentes, en el periodo de estudio señalado, comenté las que consideré más importantes desde las perspectivas teóricas que he asumido como parte de mi marco conceptual. Posteriormente, integré este análisis y los resultados de mi registro para obtener conclusiones significativas en este contexto, que me permitan validar, invalidar o matizar mi supuesto.

Sobre las fuentes

Para este trabajo resulta imprescindible destinar algunos párrafos a las fuentes que nutrieron de fondo esta investigación, ya que resultan ser un componente que la determinan y orientan significativamente. Debido al marco espacio-temporal contamos, al menos, con dos versiones de documentos: los nahuas y los coloniales; que, además de corresponder a diferentes puntos de enunciación, estos documentos han sido intepretados por diferentes subjetividades ancladas a distintos marcos epistémicos. Por estas razones, considero pertinente destinar un apartado a la selección de las fuentes.

Entre los documentos nahuas hallamos a los *amoxhtli* (libros o códices), si bien unos son datados en la últimas décadas del XV y principios XVI, encontramos otros que son realizados a solicitud de frailes, dando como resultado una visión nahua con una estructura narrativa y carga epistémica española. Es por esto que nos apoyamos visualmente en los siguientes códices: *Códice Borbónico*, *Magiablechano*, *Fejérvary-Mayer*, *Mendocino*, *Cruz Badiano*; pues, encontramos recurrentemente en estos libros o códices la figura de la flor. Cabe aclarar que de ninguna manera pretendemos realizar un posicionamiento historiográfico ni adentrarnos en el debate de sus lecturas e interpretaciones.

En los documentos mixtos (nahuas-hispanos) contamos aquellos que fueron gestionados por la autoridad de los frailes. Dentro de estas fuentes utilizamos en especial, la obra *Historia general de las Cosas de la Nueva España* o su versión en el *Códice Florentino* del fraile franciscano Bernardino de Sahagún, en la cual es plasmada una descripción de la cultura nahua con ayuda de informantes indígenas. Nos interesa sobre todo, el libro XI, pues

está dedicado al mundo vegetal y encontramos una amplia y detalla descripción tanto de árboles, plantas, hierbas, mismas que no son de utilida para nuestros fines.

Por otra parte, recurrimos a fray Andrés de Olmos franciscano, las obras utilizadas están inscritas dentro de las fundaciones y participaciones del fraile en Texcoco, Tepepulco y Tlaltelolco. En estas obras caracteriza a las prácticas religiosas nahuas como idolatrías, solo basta con los títulos de los dos tratados que utilizamos *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* y *Tratado sobre los siete pecados capitales*. De igual manera, hicimos uso de fray Jerónimo de Medieta y su *Historia eclesiástica indiana* para conocer algunas de las prácticas ejercidas para cumplir con el proyecto de evangelización como: el bautismo. Por otra parte, también las *Cartas de relación* de Hernán Cortés nos permiten conocer el horizonte del conquistador, y sus ambiciones guiadas por la Corona Española, para salvar a los indígenas de las idolatrías y poseer sus tierras y recursos por mandato del dios católico.

En fuentes modernas, resulta indispensable la figura de León-Portilla, como lo mencionaba con anterioridad por sus traducciones, pues como historiador posee herramientas que le permiten realizar un estudio riguroso de carácter historiográfico para comprender de manera detallada la cultura nahua. El acercamiento que realiza a partir de la lengua náhuatl le permitó adentrarse en su pensamiento bajo distintas aristas: la lingüística, antropológica, sociológica y filosófica. Además, en su *Filosofía de la cultura náhuatl* realiza un acercamiento filosófico acerca de la cosmovisión nahua a partir de las fuentes primarias. Coloca al pensamiento náhuatl como una verdadera forma de expresión del espíritu humano al igual que las antiguas culturas clásicas de tradiciones occidentales como la griega o latina. Este autor muestra a largo de su exposición, que los nahuas poseían un sistema propio de valores que les permitieron desarrollar un pensamiento filosófico. A pesar de estos esfuerzos, consideramos que en más de una ocasión mantiene una visión acrítica de su punto de enunciación; sin embargo, el camino que ha trazado es fundamental para acercarnos a la cultura del altiplano central mexicano del siglo XVI.

En este último sentido, la actualización de las intepretaciones de la cultura nahuatl respecto al contaco del hombre con la naturaleza la llevamos de la mano del pensador tzotzil Miguel Hernández Díaz, en su trabajo doctoral realiza una exploración al concepto de hombre en el pensamiento, maya, náhuatl y quechua-aymara. Su exégesis resulta ser valiosa

por su punto de enunciación y nutre significativamente las interpretaciones que realizamos a lo largo de esa tesis.

Para finalizar, es importante mencionar otras fuentes que fueron utilizadas a lo largo del trabajo como las interpretaciones de Ángel María Garibay Kintana, Alfred López-Austin, Patrick Johansson, Birgitta Leander, Doris Heyden, Mercedes Montes de Oca, Eduardo Matos Moctezuma, Jacques Soustelle, entre algunas otras obras que mantienen abiertas las puertas a nuevas directrices de los estudios mesoamericanos.

CAPÍTULO I
ACHTOTICA XOCHICEMANAHUAC²¹

Xoxopan xihuitl ipan tochihuaco:
Hualcecelia hualitzmolini in toyollo
xochitl in tonacayo
Tochihuitzin Coyolchiuhqui, *Cantares Mexicanos*²²

En este capítulo nos interesa caracterizar a la flor dentro del universo nahua a partir de las prácticas y saberes que se encuentran alrededor de ellas y que forman un entramado discursivo que nos permite mostrar la inserción de la flor dentro del régimen de la mirada de la cultura nahua que da cuenta de la importancia radical de la flor. En este sentido, la estructura del capítulo intenta responder a las siguientes preguntas ¿cuál es el horizonte simbólico de la flor en la dimensión práctica y discursiva? ¿bajo qué manifestaciones podemos realizar la reconstrucción del universo florido nahua?

La flor o en su nombre en náhuatl *xochitl* dio nombres a dioses, a hombres, a lugares, incluso a momentos del calendario. Tenemos el registro plástico de la flor en la imagen de su cosmos y en el glifo del *xochitl in cuicatl*. Encontramos inmersa la flor en la lengua, en los *xochicuicatl* como modelidad poética de la palabra, evocando diferentes sentidos discursivos: el tiempo, la fragilidad de la vida, la muerte, la amistad, el deseo, la sangre y los corazones de los guerreros. Bajo estos registros reconocemos que la flor es una referencia fundamental para la cultura nahua, que deviene de una larga tradición mesoamericana.

²¹ El antiguo universo florido

²² Venimos a ser como hierbas en la primavera/ reverdecen y se brotan de nuestro corazón/ las flores de nuestro cuerpo.

1.1 La flor como elemento cosmogónico y su origen mítico

Para comenzar el estudio de las flores dentro del universo nahua, es fundamental comprender el cosmos nahua. Primero realizaremos un acercamiento a su cosmos a partir de los mitos y el tiempo cíclico y veremos que la flor es un referente fundamental. Posteriormente, anclaremos a la flor en su despliegue simbólico a partir de un conjunto de prácticas y saberes que posibilitan su existencia.

Así pues, una de las primeras cuestiones que debemos reconocer es que el factor dual es esencial, pues el pensamiento nahua se funda en oposiciones. Siguiendo Alfred López - Austin el cosmos nahua es “una oposición dual de contrarios que se segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios [...]”²³. Bajo este carácter dual interpretaban a su *cemanahuac* (universo) pues todo lo que es se reconoce en su otro, como la vida a través de la muerte. Bajo este sentido dual, todo permanecía en movimiento (*ollin*), en un ir y venir, que les permitía tanto a hombres como a sus dioses convivir en un ciclo eterno.

Los nahuas guiaban su existencia por medio de un régimen de tiempo cíclico, que se encuentra anclado a los fenómenos naturales como: las temporadas anuales, el crecimiento del maíz y otras hierbas (no es en vano que *xihuitl* signifique año y también hierbas); el movimiento de las estrellas; así como por las luchas diarias entre el Sol y la Luna que mantenían a los hombres en el *tlalticpac* (la Tierra). Esta modalidad del tiempo cíclico está determinada por el discurso que despliegan en su mito cosmogónico. En resumen, en la era del Quinto Sol la existencia plena del hombre se debe a la lucha de sus dioses, donde Huitzilopochtli muere para dar vida a los hombres. En correspondencia, el hombre nahua ofrece sustento a los dioses, por medio de ofrendas que son obtenidas mediante la muerte sagrada o el sacrificio. De ahí la importancia radical de los corazones de los guerreros, que más adelante abordaremos.

Antes de avanzar, es necesario puntualizar que el despliegue de los mitos es fundamental. De acuerdo con Patrick Johanson, el mito representa un núcleo de los

²³ Alfredo López-Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 59.

mecanismos socio-culturales que caracteriza a la cultura nahua.²⁴ Así pues, a través de los mitos podemos realizar un acercamiento a las relaciones del hombre con su entorno y su forma de entenderlos e interpretarlos. Para el objeto que nos ocupa existe un mito entorno a la creación de las flores. Este se encuentra escrito en el *Códice Magliabechiano*, a continuación realizo una transcripción:

Este demonio que aquí está pintado, dicen que hizo una gran fealdad que enfada a Quetzacoatl. Estando lavándose tocando con sus manos el miembro viril, echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra y allí nació el murciélago, al cual enviaron los dioses que mordiese a una diosa, que ellos la llamaban Xochiquetzal, que quiere decir rosa, que le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino y estando ella durmiendo lo corto y lo trajo delante de los dioses y lo lavaron y del agua de ello derramaron, salieron rosas que no huelen bien. Y después el mismo murciélago llevo aquella rosa al Mictlantecutli y allá lo lavó otra vez, y del agua que de ello salieron rosas olorosas, aquellas que llaman Xochitl, por derivación de esta diosa, que ellos llaman Xochiquetzal y así tienen aquellas rosas olorosas, vinieron del otro mundo, de casa de este ídolo, que ellos llaman Mictlantecutli y las que no huelen dicen que son nacidas desde el principio de esta tierra.”²⁵

En este mito vemos que la creación de las flores está asociada a Xochiquetzal, diosa relacionada con el origen de los hombres y la fecundidad. En su versión plástica (Ver Figura 1). Reconocemos a esta divinidad porque en su diadema encontramos dos flores. Una de estas flores, la que se encuentra al extremo está siendo libada por un colibrí, ave asociada a Huitzilopochtli (de *huitzquitl*- colibrí y *pochtli*- sur, es decir colibrí sureño) el dios de la guerra. Este mito nos permite interpretar que en el mundo nahua las flores fueron creadas desde el principio de los tiempos cuando los dioses arrancaron un pedazo de carne divino de Mictlantecuhtli o de Huitzilopochtli para convertirlo en flores fragantes, es decir, en hombres. Como podemos apreciar existe una asociación particular entre los dioses y la flor en la cultura

²⁴ Cfr. en, *La palabra de los aztecas*, p. 46.

²⁵ *Códice Magliabecchiano*, fol. 61 d.

nahua resulta fundamental para este trabajo. Por este motivo dedicamos más adelante un apartado a esta relación, donde destacamos sobre todos a la figura del dios Xochipilli.



Figura 1 Xochiquetzal, Códice Magliabecchiano, fol. 61 r.

Aunado a lo anterior, lo que nos interesa destacar en ese momento es que el universo nahua fue plasmado plásticamente en forma de una flor de cuatro pétalos (Ver Figura 2). Como podemos constatar, la aparición fitomórfica en la configuración de su *cemanahuac* es fundamental. Vemos la presencia de la flor entretejida en el nivel supraterrrestre, terrestre e infraterrestre. Para ilustrar, hallamos a los árboles floridos o *xochicuahutil* como pilares de los *illhuicame* o cielos. De acuerdo con López-Austin:

Como los árboles cósmicos son las vías de los dioses, de ellos proviene todo el orden político y el poder. Los símbolos de tiempo, lluvia, turquesa, tocado y poder se funden en la voz, de los dioses que desciende por el trono. Esta es la casa por la que el poder aparece representado por los dos dioses: Tláloc, el señor de la lluvia, con su tocado en forma de símbolo del año, y

Xiuhtecutli, el señor del fuego, con su tocado de mosaico turquesa. Ambos dioses coinciden en su división cuatripartita para ocupar su sitio en los árboles cósmicos: hay cuatro dioses de la lluvia, una en cada poste, sosteniendo el cielo, y hay cuatro dioses del fuego: el verde, el amarillo, el blanco y el rojo, distribuidos en los cuatro rumbos. Los ocho dioses forman las cuatro parejas de opuestos, las voces del poder.²⁶

La suma de estos cuatro árboles floridos representa el Tamaochan y, para López-Austin, este complejo simbólico representa las fuerzas duales complementarias, pues en ese espacio sagrado habitaba el dios dual *Ometeotl-Omecihuatl* donde se distribuye el espacio y tiempo del universo nahua.²⁷ Para hacer más sencilla la comprensión del modelo cósmico,

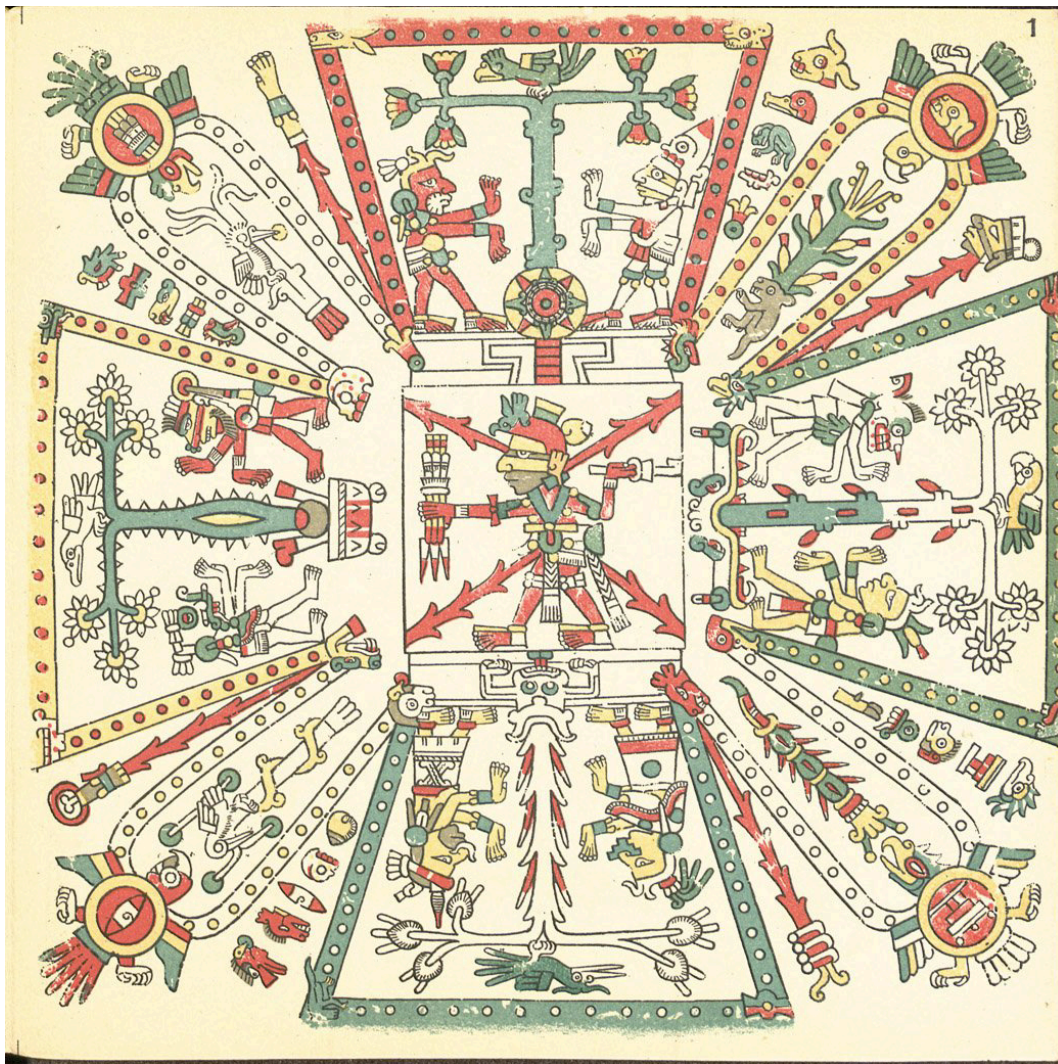


Figura 2 Códice Fejérváry-Mayer, Fol. 1

²⁶ A. López-Austin, "El árbol cósmico en la tradición mesoamericana", p. 97.

²⁷ A. López-Austin, *Tamaochan y Tlalocan*, p. 228.

podemos guiarnos con el diagrama de un plano cartesiano, donde en la ordenada estarían el cielo, la tierra y el inframundo. Mientras que la abscisa sería el plano de la tierra. El plano terrestre puede ser comprendido en forma de flor, es decir, el centro u ombligo era representado por medio de una piedra preciosa, esta fungía como núcleo que unía a los cuatro regiones que señalaban los distintos rumbos: norte, sur, este y oeste.²⁸ Esta distribución esta emparentada al arreglo de los cuatro árboles floridos que servían como un puente de comunicación entre las divinidades y la tierra.²⁹ Al respecto Élodie Dupey nos presenta que:

Los nahuas pensaban el mundo superior como el lugar de ‘los diferentes tipos de flores’, *in nepapan xochitl*, mientras que imaginaban el viaje diurno del astro solar por la bóveda celeste como un trayecto por un sendero sembrado de especies florales que comparten la particularidad de florecer durante la temporada de secas y de desprender perfumes agradables.³⁰

Bajo la argumentación de Dupey podemos decir que el camino de hombres y dioses está constantemente atravesado por la presencia de las flores. En síntesis, vemos que el elemento de la flor esta significativamente entramado en la configuración del cosmos nahua. Aunado a esto, no podemos pasar por alto que también encontramos al universo floral florística reflejado en la organización del tiempo cíclico y el computo calendárico.

Existían al menos dos tipos de ciclos, el de “edades” y el anual. El primero reconocido como *xiuhpohualli*, mismo que era un cuenta de 52 años de 365 días. Mientras que el segundo, *ce xihuitl* era dividido en 18 periodos de 20 días y un periodo de cinco días; al final del año quedaban estos cinco días sueltos y cuando pasaban cuatro años se formaba otro mes y se repetía entonces el ciclo del movimiento *in ollin*. Entonces, volvían a contar las veintenas.³¹ Al termino de cada veintena se rendían tributos a determinados dioses por medio de festejos que estaban marcados el *tonalpohualli* (calendario). López-Austin realiza

²⁸ Eduardo Matos Moctezuma, en su obra *Vida y muerte en el Templo Mayor* realiza todo un acercamiento a la concepción del mundo nahua a través de sus diferentes mitos: teogónicos, cosmogónicos, antropogénicos, necrogénicos, que nos sirven para entender el pensamiento y la forma de vida de aquellos antiguos pueblos nahuas. De acuerdo con este autor, el universo puede ser entendido a partir de tres sectores: nueve cielos, un plano terrestre o central, que a su vez se compone por cuatro pisos, y nueve estratos del inframundo.

²⁹ *Cfr. Ibidem*, pp. 65-66. También me remito al análisis de A. López-Austin, “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”, pp. 85-98.

³⁰ Élodie Dupey García, "Olores y sensibilidad olfativa en Mesoamérica", p. 29.

³¹ Para información más detallada del tiempo sugieron consultar el Libro II de Bernardino De Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, pp. 94-227.

un interesante análisis de la palabra *ilhuitl* (fiesta), explica a partir del sufijo *il-* que quiere decir retorno que el rito, la fiesta, es la vuelta del otro tiempo, el regreso de las fuerzas que vivifican el mundo.³² En otra de sus obras sugiere que el ciclo comenzaba con la palabra y la bienaventuraza y era termiando con la destrucción, la venganza, el retorno o las fiestas.³³ Hasta este punto realizamos nuestro primer acercamiento general a la flor como referencia fundamental dentro de la marco configurativo del cosmos nahua. Las pautas que señalamos servirán para comprender el despliegue de la flor en otras dimensiones de la cultura nahua.

1.2 Las flores: la guerra y los corazones de los sacrificados

Una de las manifestaciones religiosas más importantes de la relación hombre-flor se establece a partir de la dualidad vida-muerte. Como apuntábamos en el apartado anterior, la creación del hombre ha sido por sacrificio de los dioses. Todas las mañanas al oriente el dios del Sol es ayudado por los guerreros muertos en batalla o los sacrificados. Por la tarde, al poniente, las mujeres muertas en parto también le acompañaban. Para que la lucha se mantuviera en su constante ciclo había que alimentar al Sol en correspondencia de su mismo sacrificio, por eso el pueblo mexica o Pueblo del Sol, era el encargado de ofrecerle el *chalchihuatl*, agua preciosa o agua de jade. Misma que hallaron concentrada dentro de los hombres en la parte divina que llevaban dentro, que era el alimento de los dioses proveniente de los corazones floridos, de los *yoloxochitl*.³⁴

De acuerdo con los matices que realiza Patrick Johansson podemos identificar al menos dos modalidades de guerra. Primero, la *teutal tlachinolli* (guerra de conquista) y las *xochiyaotl* (guerra con fines religiosos cosmogónicos).³⁵ Para los fines de este trabajo, nos concentraremos en las últimas, pues la idea de los corazones floridos es fundamental, sobre todo en el apogeo de estas prácticas sagradas con el reinado de Moctezuma I.

³² Cfr. en *Cuerpo humano e ideología*, p. 73; Raúl Fuentes Aguilar, *De la guerra florida al combate de flores*, p. 44-55.

³³ Cfr. A. López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 339.

³⁴ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, pp. 23- 24; Dominique Dufétel, "Cortar las flores para Huitzilopochtli", p. 19; J. Soustelle en *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista.*, comenta: "El sacrificio es un deber sagrado que se ha contraído con el sol y una necesidad para el bien mismo de los hombres. Sin él, la vida misma del universo se detiene. [...] El sacrificio humano es una transmutación por la cual de la muerte sale la vida. Y los dioses han dado el ejemplo de ello en el primer día de la creación." (p. 102).

³⁵ Cfr. P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, p. 118.

En primer lugar y para hilar a la flor dentro de este entramado discursivo que configura la mirada nahua sobre ellas, retomamos el análisis filológico que realiza León-Portilla acerca del corazón:

Yollotl: corazón. Como derivado de *ollin* “movimiento” significa literalmente en su forma abstracta *yollo-otl* “su movilidad, o la razón de su movimiento” (se entiende del viviente). Consideraban, por tanto, los nahuas al corazón como el aspecto dinámico, vital del ser humano. De aquí que la persona sea [el difrasismo] “rostro, corazón”. Posiblemente por esto mismo en la concepción místico-militarista de los aztecas se ofrecía al Sol el corazón, el órgano dinámico por excelencia, que produce y conserva el movimiento y la vida.³⁶

Complementando el concepto de corazón como eje principal del movimiento, López-Austin apunta lo siguiente:

[El corazón] tal vez pueda ser interpretado como centro de movimiento y receptor óptimo del poder de los dioses. Era la causa de que todo tuviera corazón: la ciudad, el monte, las aguas, las trojes, los hombres, los animales, las imágenes de los dioses- era de piedra y se les ponía en el pecho-, los cuerpos de los muertos -también era de piedra-, la tierra misma, el cielo mismo, y cuando el cuerpo de masa de Huitzilopochtli era repartido para que los fieles lo ingiriesen, al *tlatoni* tocaba el corazón.³⁷

Si bien, en la actualidad identificamos al órgano del corazón como un aspecto fundamental de la anatomía. Para los nahuas evocaba algo más que un órgano propio de los seres humanos, representaba el movimiento o la vida de todas las cosas. De esta forma, podríamos decir que la guerra es una modalidad del hombre nahua para anclarse al universo, que le permite su subsistencia sobre la tierra (*tlalticpac*). Así las guerras floridas las entendemos como el movimiento constante entre fuerzas divinas y el sacrificio del hombre para encontrar un equilibrio que se encontraba a partir del movimiento o los corazones.

El sacrificio es otro concepto que es necesario matizar desde su contexto religioso para emitir una interpretación más atinada. Sobre todo, si consideramos que desde la mirada de los españoles esta práctica significó retraso y barbarie; pues, hallaron en esta práctica uno

³⁶ M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 396.

³⁷ A. López-Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 124.

de los actos más reprobables de la cultura nahua y, por lo tanto, resultaba apremiante la erradicación de los mismos. López-Austin nos sugiere que existió una esterotipación del sacrificio nahua, que ayudó a justificar la brutalidad de las fuerzas militares y religiosas de la Corona Española.³⁸ Por otra parte, la práctica sacfricial también puede ser incomprensible ante nuestra mirada. No obstante, para los nahuas tenía un sentido religioso profundo. Sin embargo, esto no exime la violencia que implicaba su ejecución.

En los *techcal* (piedras para el sacrificio) se daba muerte a los ofrendados. Siguiendo la línea interpretativa de López-Austin, el sacrificio era una práctica social que estaba regida por su sistema cosmogónico y como tal, debe considerarse dentro del sistema total de valores de la religión nahua. Así pues, los sacrificados podrían tener por lo menos dos significados: los *nextlahuatin* “restituciones”, y los *teteo imixiptlahuan* “imágenes de los dioses”.³⁹ Como resultado de los sacrificados, encontramos las flores en los templos en forma de sangre derramada. En palabras de Élodie Dupey “se esparcían flores olorosas”:

A parte de los sahumeros, sobresalían las emanaciones provenientes de los sacrificios humanos, en particular el olor a sangre fresca porque la extracción del corazón seguida de la decapitación casi vaciaba el cuerpo de sangre.⁴⁰

Más abajo comenta:

Paralelamente, los aromas de ciertas plantas y flores que servían como adornos o fungían como ofrendas que contribuían al entorno oloroso de cada fiesta: las especies variaban para reflejar las preferencias de las divinidades por ciertos perfumes y para subrayar el contraste entre la temporada de lluvias y la de secas.⁴¹

De esta manera, identificamos a la muerte como un tipo de ofrenda y, también reconocemos de la mano de Dupey, a los olores como otro tipo de ofrendas. Ya lo apunta la autora: el olor del copal, de la sangre y de las flores. Como veremos en el siguiente apartado, esta cualidad aromática de las flores estará destinada a ser apreciada por los rangos sociales

³⁸ Cfr. A. López-Austin, “El sacrificio humano entre los mexicas”, p. 26.

³⁹ Cfr. *Idem.*

⁴⁰ En “Olores y sensibilidad olfativa en Mesoamérica”, p. 26.

⁴¹ *Idem.*

con más poder dentro de la cultura nahua. Mientras tanto, continuaremos con el horizonte discursivo de la flor en el concepto de muerte nahua.

De acuerdo con la interpretación de Alfonso Caso, los guerreros u hombres sacrificados acompañarían al Sol en los *xochitlalli* (jardines de flores o tierra florida). En este lugar sagrado repetirían sus luchas y al paso de cuatro años bajarían a la tierra para convertirse en un *huitziquitl* (colibrí) y otras aves que se alimentan del néctar de las flores.⁴² En la misma tónica Dominique Dufétel comenta: “[el sacrificio]se trataba de un regalo que ayudaría a perpetuar la lucha eterna del cosmos. De la misma manera, cada hombre debía vivir esta lucha en su interior para que su alma floreciera, para que le brotaran flores del cuerpo.”⁴³

En torno al concepto de sacrificio encontramos una relación estrecha al concepto de muerte. Encontramos en este último algunos otros matices contribuyen a la caracterización de la mirada nahua alrededor de la flor. Ante este tema, Alberto Ruz Lhuiller arguye en torno al pensamiento náhuatl la muerte y el modo de morir, al igual que los diferentes aspectos de la vida, como el destino por el calendario, el oficio, respondían a las exigencias de sus deidades. De acuerdo con este autor basado en Sahagún, había tres lugares destinados para el ser nahua después de la muerte: el Tlalocan, el Omeyocan y el Mictlan.

En el Tlalocan, el interpretado como el paraíso del dios de la lluvia: Tlaloc; ingresaban los muertos por enfermedades y tragedias que involucraran el elemento agua. En el Omeyocan o paraíso del dios solar entraban las mujeres muertas durante el parto, niños, los sacrificados en ofrenda al señor Tlaloc, y los hombres muertos en guerra. Por último, el Mictlán, el espacio del señor Mictlantecuhtli⁴⁴, equívocamente comparado con el infierno, se hallarían todos aquellos muertos que no correspondían con las muertes anteriores. Uno de los sinónimos del Mictlan es el Ximoa o Ximoayan "el lugar de los desollados o desencarnados".

Después de todo los nahuas consideraban su vida, o mejor dicho su movimiento y su camino en la tierra como algo transitorio. En su cosmovisión dual la muerte era igual de importante que la vida, ya que esta última se reconocía en la primera y viceversa. Por su parte, Patrick Johansson señala, al menos, dos maneras de entender a la muerte. La primera,

⁴²Cfr. En *Pueblo del Sol*, p. 78.

⁴³Dominique Dufétel, “Cortar flores para Huitzilopochtli”, p. 17.

⁴⁴Cfr. En “El pensamiento náhuatl respecto a la muerte”, pp. 251-253.

la “muerte catagénica” que es tal cual la muerte del ciclo lineal de la vida. La segunda: “como la trágica interrupción de la existencia [y funcionaba] como un instrumento ritual de reintegración a una plenitud suprema”.⁴⁵ Esta última la distingue sobre todo como “muerte anagénica”, es decir, una muerte hecha por un sacrificio para unirla trascendentalmente con una existencia divina y, por lo tanto, era una modalidad para llevar una vida perpetua en el sol.⁴⁶ Esta muerte es precisamente la sagrada, la que reunía a los hombres con sus divinidades.

Por último, bajo esta temática de guerra encontramos a los *yaocuicatl* o cantos de guerra. A este respecto me interesa rescatar el análisis de Armando Zárate, pues en su estudio identifica que en los cantos de guerra las flores son un símbolo recurrente. Además, nos muestra que posterior a la consolidación de la Triple Alianza los cantos floridos (a los cuales nos enfocaremos con detalle en apartados más adelante) son transformados como cantos épicos. En palabras del autor: “así las flores y los cantos se convirtieron en un día para otro en los cantos de los dardos y los escudos.”⁴⁷ Esto tiene sentido, si recordamos que las guerras floridas tienen mayor ímpetu en el mandato de Moctezuma I. Por otra parte, Zárate nos recuerda que también la guerra debe ser entendida como metafórica, como una lucha entre la vida y la muerte, el movimiento de los dioses del sol y la luna, es decir, una lucha cosmogónica. Así pues, los *yaocuicatl* son identificados así porque en su narrativa se evoca la lucha por mantener el movimiento, la vida y la muerte, renacer y morir, como las luchas diarias del sol y la luna.

1.3 Las flores como símbolo de poder

La dimensión discursiva y práctica de la flor en la guerra, el sacrificio y la muerte coloca el acento de la diferenciación de rangos sociales dentro de la estructura social de los nahuas. De igual manera, pone en evidencia el dominio de unos pueblos sobre otros, pues los pueblos dominados tenían que presentar dones y tributos para los pueblos dominantes.

En primer lugar, partiremos de la religión pues en la cultura nahua se erigió como una institución que validaba cada una de las prácticas sociales y políticas. Jacques Soustelle bien lo indica:

⁴⁵ P. Johansson, *ob. cit.*, p. 179.

⁴⁶ *Cfr. Idem.*

⁴⁷ En “El lenguaje de las flores en el Diálogo de Huexotzinco”, p. 246.

[...] esta religión , con su ritual minucioso y exigente, con su abundancia de mitos, penetraba profundamente y bajo todos los aspectos en la vida cotidiana de los hombres. Constituía una interpretación del mundo y suministraba una regla de conducta. Daba un sentido, totalmente y a cada instante, a la existencia del pueblo mexicano.

La vida pública y la privada, las etapas de cada vida particular entre el nacimiento y la muerte, el ritmo del tiempo, las artes y hasta los juegos, nada escapaba a su dominio. Como una poderosa armazón, sostenía todo el edificio de la civilización mexicana [...].⁴⁸

La figura que portaba el saber en una dimensión religiosa para sociedad nahua eran los *teopixque* (sacerdotes). Bajo su guía se llevaban a cabo los rituales y ceremonias religiosas. López-Austin nos sugiere en su obra *Hombres-dioses*, nos presenta a los sacerdotes como los hombre que fungían como portavoces y representantes de los dioses en la tierra. Este mismo argumento lo recupera de Walter Krickebert, quien afirma que el “rey-sacerdote” es la encarnación del ser divino.⁴⁹ Por lo que Austin define al sacerdote como hombre-dios u hombres intermediarios mismo que “era[n] cobertura, cáscara o piel de de una fuerza divina dada para la protección del pueblo.”⁵⁰

Por otro lado, a nivel político y administrativo quienes conformaban la clase dirigente eran los *pipiltin* un rango en un estrato superior al *teopixque*. Los *pipiltin* eran miembros de la “nobleza” y gozaban de privilegios, por ejemplo: no pagaban tributos, tenían permitido usar atavíos de flores, educación en el *calmecac*, entre algunos otros. Además, estos señores se encargaban de la administración social, militar y religiosa. El máximo representante de este rango eran el *tlatoani* o *tlahtoque* (señor, dignatario, el que tiene la palabra), este mando representaba simbólicamente al orden divino. Seguido de este rango, se reconocen a los *pochtecas*, comerciantes, los artesanos. Luego, a los *macehualtin*, que era la gente común del pueblo que no tenía ningún rango. Por último, se encontraban un rango que evoca la idea de esclavos, aunque en el término justo es *tlacolli*, el que trabaja para otro sin pago alguno.⁵¹

⁴⁸ J. Soustelle, *ob. cit.*, p. 127.

⁴⁹ Cfr. A. López-Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 116.

⁵⁰ *Ibid*, p. 127.

⁵¹ Para más detalle de la estructura social consultar: J. Soustelle, “La sociedad y el Estado a principios del siglo XVI”, en *ob. cit.*, pp. 52-100.

En suma a lo anterior, consideramos adecuado plantear que esta estructura social también respondía a una distribución espacial sagrada. Alfredo López-Austin apunta en su obra *Religión y política en el mundo náhuatl* que, el núcleo organizacional de los *altepeme* (ciudades) eran los *calpullime*. Por un lado, cada *altepeme* estaba arreglado en cuatro regiones principales: norte, sur, este y oeste; en el centro eregían el gran *teocalli* o templo (casa de los dioses).⁵² A su vez la población estaba organizaba alrededor de estas cuatro secciones en unidades que se le conocían como *calpullis* o barrios.⁵³

Por otro lado, los *calpullime* estaban conformado por familias y también se lo conocía como *chinancalli* o un linaje. Cada *calpulli* era dirigido por un jefe o un *calpullec*, a su vez estas unidades tenían un templo propio, ya que en cada barrio tenían un dios principal o “dios patrón”. Este dios era lo que diferenciaba un barrio de otro. En palabras de López-Austin: “Tan dueño es el dios del pueblo, y tan dueño el pueblo del dios que, según el punto de vista, uno u otro impone a su pertenencia su nombre.”⁵⁴

Para anclar a la flor como símbolo de poder en la estructura social nahua es fundamental el análisis de a especialista en flora mesoamericana Doris Heyden. En su estudio considera que las flores entre los mesoamericanos son un indicador de poder entre los estratos más altos y, funcionan como un control social de los pueblos nahuas, pues en ella reside un alto grado de valoración, ya que son vitales para la concepción del mundo, tal como lo apuntamos en los apartados anteriores. La importancia de las flores era tal, que algunas flores como el *ololiuhqui*⁵⁵ eran considerados como las mismas divinidades encarnadas en las flores. Más adelante veremos que esta flor tiene características psicoactivas y está asociada a *Xochipilli*, señor de las flores.

Heyden nos muestra que, en ocasiones, las flores estaban reservadas solo para los rangos sociales más altos. Esta tesis la encontramos también en el análisis realizado por Dupey García en su artículo “Olores y sensibilida olfativa en Mesoamérica” donde apunta

⁵² Al menos en los señoríos de la cuenca del valle de México se tienen registro de estos cuatro rumbos: Cuepopan (al norte), Teopan (al oriente), Moyotlan (al sur) y Aztacalco (al poniente), de acuerdo con Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el Templo Mayor*.

⁵³ Cabe aclarar que no existía una concepción de territorio o propiedad privada entre los antiguos mexicas, sino más bien los *calpullis* era una forma de dar orden dentro de la ciudad o *altépetl*. Los *capulli* eran territorios colectivos pero autónomos unos de otros, pues tenían a su propio jefe, su templo, escuelas, etc.

⁵⁴ En *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 52.

⁵⁵ Abordaremos más adelante los detalles de esta flor de carácter psicotrópico.

que oler las flores estaba reservado para los dirigentes o guerreros de batalla.⁵⁶ (Ver Figura 3). Por su parte Heyden, identifica que el uso exclusivo de algunas flores para las festividades calendáricas, como lo es en el caso de la celebración del *Tlaxochimaco* (Dar flores). Esta festividad estaba destinada como tributo a Huitzilopochtli, una de las deidades más importantes y sobresalientes de la religión, en estas “fiestas” se danzaba ataviados en flores de *cempoaxochitl*.⁵⁷ En el segundo capítulo veremos más desarrollada la presencia de las flores en las festividades. En un sentido amplio, las flores servían para honrar todo tipo de dioses y señores de los más altos grados. Poseer flores a nivel material y simbólico representaba la más grandes de las riquezas: como parte de un tributo, ya fuera en forma de los corazones de los sacrificados o como las flores que brotaban de la tierra, de los hombres o de los dioses.

Siguiendo la línea argumental de Heyden, los jardines representan también símbolo de poder. En los llamados *xochitalli* eran sembradas plantas comestibles y flores. Jacques Soustelle señala: “los poderosos coronaban de plantas y de flores las terrazas de sus palacios.”⁵⁸ Los rangos sociales más altos tenían el privilegio de colocar en sus casas flores y plantas, pues eran un símbolo divino y de poder. Las flores eran atavío divino, tributo y ofrenda olfativa. En este sentido, no es vano la interpretación de León-Portilla: “Hombres y mujeres anhelaban las flores. Son su deseado atavío. Son su riqueza en la tierra.”⁵⁹

Por otra parte, el lujo de los *tecpantlalli*, tierras del señor principal, residía en el tamaño de sus jardines en la variedad de plantas y flores que pudieran tener.⁶⁰ Las flores más apreciadas eran sembradas en jardines, sementeras o chinampas especiales como en el caso de los jardines de las casas de los gobernantes. A diferencia de las flores, las plantas comestibles se cultivaban en lugares aparte.⁶¹

⁵⁶ Cfr. en p. 27.

⁵⁷ Doris Heyden, "Flores, creencias y el control social", p. 87.

⁵⁸ J. Soustelle, *ob. cit.*, p. 30.

⁵⁹ M. León-Portilla, "Las flores en la poesía náhuatl", p. 42.

⁶⁰ J. Soustelle, *ob. cit.*, p. 131.

⁶¹ Cfr. D. Heyden, "Flores, creencias y el control social", p. 89.

A todo esto es necesario realizar un matiz al concepto de jardines, ya que en un sentido moderno los entendemos como: sitio o pedazo de tierra donde son sembradas plantas con fines ornamentales.⁶² Sin embargo, los registros que tenemos de los *xochitlalli* nos permiten interpretarlos como una extensión del espacio sagrado, en los jardines habitaban los dioses. Por ejemplo, los girasoles o *chimalxochitl* estaban asociados a la guerra, por lo tanto al dios Huitzilopochtli. En este sentido el cultivo de las flores también era un actividad sagrada y respetada por los nahuas.



Figura 3 Moctezuma con un ramo de flores, Códice Vaticano 3738A, lám. 60r.

⁶² Cfr. Christopher McIntosh, “The symbolic language of gardens”, pp. 1-2.

Para efectos de esta interpretación mostramos tres registros de los jardines en la cultura nahua. El primero, el del gobernante tetzcocano Nezahualcōyotl, que estuvo al mando entre los años 1431 y 1472. Su *tlatecatlalli* o “tierra del señor” se extendían por las orillas de lago de Tetzco, lo que le permitió conservar diversas y singulares flores, y otras plantas y animales dentro de sus jardines, que dio como resultado fama de su *xochicalli* o casa de flores pues mantenía una gran variedad de flores y árboles odoríferos.⁶³ Para el *tlahtoque* las flores eran los más divino de la tierra, tanto así que en sus cantos engarzaba diversas y múltiples alusiones a la flora.

El segundo registro que tenemos de jardines se sitúa en Iztapalapa, perteneciente al señor de Cuitláhuac II. Este jardín estaba lleno de flores y árboles y fue visitado por Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo, mismo que señalan:

Después de bien visto todo aquello, fuimos a la huerta y jardín, que fue cosa muy admirable verlo y pasearlo, que no me hartaba de mirar la diversidad de árboles y los olores que cada uno tenía, y andenes llenos de rosas y flores, y muchos frutales y rosales de la tierra, y un estanque de agua dulce. Otra cosa de ver: que podían entrar en el vergel grandes canoas desde la laguna por una abertura que tenían hecha, sin saltar en tierra.⁶⁴

Sin duda, las condiciones ambientales del altiplano central permitieron la existencia de estos arreglos espaciales, la abundancia de agua, permitió la formación de ecosistemas en donde proliferaron diversos tipos de plantas con flores. La posesión de diversas flores se volvió un tema para Moctezuma I, nuestro tercer ejemplo, quien después de haber conquistado Oaxtepec, lugar situado en la tierra caliente de la vertiente occidental, decidió establecer allí un jardín donde se cultivaran todas las especies tropicales. Mensajeros imperiales fueron a buscar en las provincias los arbustos floridos, que se desenterraron teniendo cuidado de conservar enteras las raíces y de envolverlas en esteras. [...] y el soberano en persona inauguró el jardín.”⁶⁵ Estos tres vestigios que tenemos acerca de los jardines de los señores de la cuenca de México, nos sirven indudablemente para poder seguir

⁶³ Cfr. J. Soustelle, *ob. cit.*, p. 133-134; José Luis Martínez, *Nezahualcoyotl, vida y obra*, p. 41-42.

⁶⁴ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, p. 57.

⁶⁵ J. Soustelle, *ob. cit.*, p. 134.

caracterizado a la flor en las prácticas cotidianas de los mexicas y en el entramado discursivo que despliega su símbolo.

Para finalizar con este apartado, otra práctica que encontramos alrededor de las flores y la vida cotidiana de los nahuas es a través de la figura de los *xochimanque*, es decir los que dan flores, los dadores de flores o encargados de las flores, pues fiestas como *Tlaxochimaco* estaban dirigidas exclusivamente a la vida y muerte de las flores. Así que los *xochimanque* se encargaban de realizar las festividades a su diosa Coatlicue y le ofrecían ramos de flores. De forma similar, durante las veintenas o las *tozoztontli* era recurrente la presencia de ciertos tipos de flores, ya que muchas flores se asocian a dioses como las: *cempoaxochitl*, *macuilxochitl*, *macpaxochitl*, *chimalxochitl*, *eloxochitl*, *yoloxochitl*, *oceloxochitl* y la *cacaloxochitl*.⁶⁶

1.4 In xochitl in cuicatl: la poesía como referencia fundamental

Hasta el momento nos hemos concentrado en desentramar a la flor en sus manifestaciones míticas, religiosas, sociales y políticas. Mas en este apartado y, también en el siguiente, nos enfocaremos en las manifestaciones artísticas. En particular en este, veremos la presencia de la flor a través de la creación poética. Para emprender, el estudio de la poesía puede ser realizado a partir de diferentes niveles: lingüístico, literario, estético, histórico, antropológico. Sin embargo, nuestro acercamiento estará guiado por el camino trazado por las flores a través de los difrasismos y algunos los significados de la flor dentro de la construcción poética. En adelante, la poesía o mejor dicho el canto con flores es una de las expresiones artísticas más contundentes que tenemos de la cultura nahua. *In xochitl in cuicatl* es una de las prácticas “artísticas” más significativas en torno a las flores y, además, nos permite comprender en distintos niveles el pensamiento nahua. Veremos que la flor bajo este registro evoca la idea de algo delicado y pasajero, el tiempo y la inevitable brevedad de la vida, la alegría, la tristeza, la amistad, la belleza e, incluso, las flores eran la forma verdadera de enunciar las cosas.

Para comenzar es importante señalar que la cultura nahua desarrolló por medio de la oralidad sintetizada en los cantos: *in xochitl in cuicatl*, formas de aprender a memorizar sus

⁶⁶ D. Heyden, "Jardines botánicos prehispánicos", p. 18–19.

mitos, leyendas, su historia, sus gobernantes, sus lugares, entre otras cosas. De acuerdo con la interpretación de Garibay Kintana y León-Portilla, esta expresión oral iba acompañada de musicalidad para una mejor aprehensión mnemotécnica, y de esta manera lograban que la palabra se mantuviera viva y dinámica. Sin embargo, es necesario mantener en mente que las referencias con las que contamos actualmente parten de una versión escrita-lineal, motivos por los cuales nos vemos alejados del sentido original, pues la escritura encapsula la expresión viva del náhuatl.⁶⁷ Una vez aclarado esto, partamos de la figura del difrasismo, primero para comprender el sentido del *xochitl in cuicatl* y, segundo, porque el recurso de los difrasismo lo encontramos constatemente en la construcción poética.

Así pues, es preciso reconocer que el *xochitl in cuicatl* es un difrasismo. A nivel lingüístico el difrasismo ha sido considerado como un recurso estilístico que consiste en yuxtaponer metáforas que expresan un pensamiento o un símbolo. Estas formas han sido utilizadas para dilucidar la relación entre el lenguaje y el pensamiento nahua.⁶⁸

Por añadidura, la idea del difrasismo a sido llevada a otros niveles interpretativos que son importantes destacar. En este sentido, retomo la tesis de José Alcina Franch: si el lenguaje náhuatl es fundamentalmente metafórico también su arte sería de esta misma naturaleza.⁶⁹ En su ensayo rescata algunos difrasismos, entre ellos: *atl- tepetl: altepetl* (agua y cerro- asentamiento), *in atl in tlachinolli* (agua y movimiento-guerra), *in petlapan in icpalpan* (estera y asiento-mandato); y nos muestra el registro plástico de cada uno de ellos, tanto en pinturas como en esculturas.

En paralelo, Mercedes Montes de Oca realiza un análisis lingüístico de los difrasismos y parte de una hipótesis muy similar a la de Alcina Franch, en sus palabras: “en la representación visual de los difrasismos las formas gráficas que estarán presentes son los lexemas que integran el difrasismo”⁷⁰. Como apuntábamos, el difrasismo ha sido entendido como una función del lenguaje que es utilizada para construir metafóricamente una idea o un concepto a través de lexemas que se encuentran en ocasiones en oposición y otras en

⁶⁷Cfr. Á. Garibay-Kintana, *Historia de la Literatura Náhuatl*, p. 82.; y M. León-Portilla, *Quince poetas del mundo náhuatl*, pp. 30-31.

⁶⁸Cfr. Á. Garibay Kintana, *Historia de La Literatura Náhuatl*, p. 19 y 67; Cfr. A. Garibay Kintana, *La llave del náhuatl*, p. 115; Cfr. Osirirs González, "Sabiduría, lenguaje y cosmovisión náhuatl", p. 320; Cfr. M. León-Portilla, *La Tinta Negra y Roja*, p. 19.

⁶⁹Cfr. José Alcina Franch, "Lenguaje metafórico e iconografía en el arte mexica", p. 7. En este ensayo el autor trata de hallar a partir de ciertos difrasismos en la iconografía nahua.

⁷⁰ En "Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI y XVII", p. 429.

analogía; pero, Montes de Oca sustena que más que una metáfora, el difrasismo es una yuxtaposición de dos términos que se conjugan para construir una semántica distinta a la que es enunciada a partir de las palabras dadas.⁷¹

A este respecto López Austin abona algunas ideas. Su punto de partida es pensar al difrasismo en conjunto con la cosmovisión, más que desde una postura exclusivamente lingüista. En particular, llama nuestra atención uno de los difrasismos que analiza, y que va de la mano con lo que apunta Montes de Oca. *In ahuehuétl in pochotl* : “el ahuehuate, la ceiba”, que construyen la idea de: gobernante/protector, ambos árboles presentan características biológicas particulares: el primero, se asocia a medios lacustres; y el segundo, presenta una espina en el fuste, que se vinculan al fuego. Recordemos que los árboles están asociados a los símbolos cósmicos de sostener del mundo, como mediadores de lo terrenal y lo divino, los árboles del agua y el fuego eran mediadores de la palabra divina, tal como lo es el gobernante, quien se presenta también como el mediador de lo terrestre y los dioses.

Bajo estas perspectivas, es preciso apuntar que los nahuas consideraban *in xochitl in cuicatl* (la flor y el canto-poesía) como espejo de dios en la Tierra, pues es interpretada como la palabra que enlaza al hombre con los dioses y es, asimismo, una forma de expresar la palabra verdadera por medio de metáforas enlazadas. Por su parte, Miguel León-Portilla menciona a través de las fuentes mexicas que: “Fue en la primavera del mundo cuando, con su palabra el Dador de la vida hizo brotar las flores.”⁷² Siguiendo su interpretación, la lengua era un puente que unía al hombre con los dioses, de ahí que *in xochitl in cuicatl*, la poesía de los que saben es un canto de flores, y se refiere a los que toman la palabra del interior del cielo, y a través de ella remontaban su linaje hasta la dualidad simbolizada por *Ometeotl-Omecihuatl*, el dios originario, el dios dual de lo masculino y lo femenino. Otros autores como Raúl Fuentes refieren que la flor y el canto es una forma de expresar la alegría por la vida, el mejor medio para expresar los dones y los tributos, al igual que para acercarse a la sabiduría de los *tlamatimine*, aquellos sabios de la palabra.⁷³

Por su lado, Birgitta Leander (1972) en su obra *In xochitl in cuicatl* (la flor y el canto) señala que este difrasismo designaba la poesía en los pueblos nahuas y por medio de este

⁷¹ Cfr. en *Ibid*, pp. 460-461.

⁷² M. León-Portilla, "Universo de las flores. La palabra mesoamericana", p. 10.

⁷³ R. Fuentes Aguilar, *ob. cit*, p. 77.

enfaticaban la unión entre lo sutil y lo efímero de la vida, la posibilidad de sobrepasar lo cotidiano, ya que las flores representaban lo más sublime y lo más estimado de la cultura nahua. Nuestra autora nos enfatiza que los nahuas tenían una gran apreciación a “la fragancia y delicadeza de las flores y la musicalidad de canto de las flores.”⁷⁴

Antes de avanzar, vale la pena detenernos para referirnos a la versión plástica de este difrasismo, como lo apuntaban Alcina Franch y Montes de Oca, puesto que también podemos encontrar la versión gráfica del *xochitl in cuicatl* en los códices o amoxtli. La poesía esta representada por medio del glifo de una voluta, muchas veces de color turquesa, que representa la palabra, y ornamentada con flores, dando como resultado un conjunto plástico y semántico que refiere a “la palabra florida”. Siguiendo esta idea, Garibay-Kintana en su *Historia de la Literatura Náhuatl*, apunta que la versión pintada del *xochitl in cuicatl* mas que significar poema, se refiere a la “música con palabras”.⁷⁵ Este mismo planteamiento lo continua León-Portilla, pues la voluta florida refiere a interpretación cantada o recitada durante las fiestas o celebraciones calendáricas.⁷⁶ La interpretación de Patrick Johansson refuerza las tesis anteriores y menciona que “el vocablo *cuicatl* cubría entre los aztecas una síntesis trinitaria que integraba el verbo, la danza y la música.”⁷⁷

Para ilustrar lo anterior, el glifo del *in xochitl in cuicatl* la podemos encontrar en la lámina 4 del *Códice Borbónico* (Ver Figura 4), tal como lo señalaban nuestros autores: una voluta rematada con flores. Para la interpretación del detalle de esta lámina me apoyo en la versión de Beatriz Barba Ahuatzin en la compilación de *Iconografía mexicana*.⁷⁸ Así pues, en esta lámina encontramos la figura del cuicatiani, podemos distinguirlo del lado izquierdo, ya que de su boca emerge una prominente voluta de color negro, misma que encontramos rematada en un conjunto floral, representando los cantos floridos o *xochicuicatl*. Esta figura, además, se encuentra tocando un *teponazte* o tambor, lo cual reafirma la idea del canto y la música en torno a la enunciación de la palabra. También identificamos que se trata de un cantor, por el collar rematado en flores que lleva ataviado o *mecatcatl* “señores del cordel o músicos”⁷⁹. Del lado derecho vemos una figura atropomorfa con cabeza o máscara de murciélago, que

⁷⁴ Cfr. Birgitta Leander, *In xochitl in cuicatl*, p. 3.

⁷⁵ A. Garibay-Kintana, *Historia de la Literatura Náhuatl*, p. 82.

⁷⁶ M. León-Portilla, *Poetas del mundo náhuatl*, p. 17.

⁷⁷ En *Palabras de los aztecas*, p. 162.

⁷⁸ “Las flores de la trecena Ce Xóchitl (Uno Flor) del Códice Borbónico”, pp. 73-84.

⁷⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 76.

alza en una de sus manos una sonaja o *ayacaxtli* rematada en flor, en la otra mano una especie de sahumero con una flor atada. Este personaje también tiene en su cuello y pecho un collar terminado en otro tipo de flores. En conjunto la escena nos sugiere musicalidad y canto en una ceremonia religiosa, donde las flores y la sangre son ofrendadas:

Amoxcalco
 pehua cuica
 yeyecochua
 quimoyahua xochitl
 on ahuia cuicatl.
 Icahuaca cuicatl
 oyohualli ehuatihuitz
 Zan quinanquiliya
 Toxochayach
 Quimoyahua xochitl
 on ahuia cuicatl

En la casa de las pinturas
 comienza a cantar
 ensayo el canto,
 derrama flores,
 alegre el canto.
 Resuena el canto,
 Los cascabeles se hacen oír,
 a ellos responden
 nuestras sonjas floridas.
 derrama flores,
 Alegra el canto.⁸⁰

Como hemos adelantado los *cuicatinis* o cantores eran personajes que enunciaban la palabra florida o la palabra musicalizada. El *cuicatian* o *cuicapihque* (el cantor) era el artista de la lengua, que mantenía una relación directa con la divinidad, pues mientras la palabra era expresada, este mantenía *in yolteotl* (el corazón endiosado, corazón pleno de dios o con dios en el corazón); así era capaz de tener bajo su función sacra a la palabra como puente entre los hombres y los dioses. Por su parte, los poetas enlazaban con palabras turquesa al hombre dentro de su entorno natural e, incluso, con el universo (*iinahuac cemanahuac*). Por otra parte, los sabios o *tlamatimine* eran otro rango que poseía el poder de la palabra divina y eran los encargados de la trasmisión oral de los mitos, la historia, los personajes y acontecimiento que marcaban a su sociedad. Estos se apoyaban en los *amoxtli*. Un *amoxtli* era una especie de libro con pinturas o un libro pictográfico que eran realizados por los *tlacuilos*. Los que “escriben pintando” eran portadores también de una sabiduría que no codificaba la palabra, ya que no utilizaban una escritura latina y, más bien, reproducían el universo a través de obras pictóricas o códices en los que introducían símbolos con los que narraban el universo, asociados con lo sagrado, la flor y el canto; por medio de lo que ellos llamaban la tinta negra

⁸⁰ M. León-Portilla, *Quince poetas del mundo náhuatl*, pp. 140-141.

y roja⁸¹. En otras palabra, estos “escribanos” eran capaces de escribir y pintar la palabra en registros multidimensionales que desafiaban el entendimiento europeo de la época.⁸² En esta temática, Garibay Kintana comenta: “La escritura era en gran parte figurativa. Es decir que, si se trataba de pintar un cerro, era que se hablaba de un cerro. Pero ella misma comenzaba a desprenderse del signo directo, para convertirse en el símbolo. El glifo de “cerro” no solamente eso significaba, sino “lugar habitado, pueblo”.⁸³



Figura 4 Detalle Códice Borbónico, lám. 4

Dejando un poco atrás la versión plástica del *in xochitl in cuicatl*, las flores eran un tema recurrente en los cantos o la poesía. León-Portilla señala: “Las flores son metáfora, se convierten en verbo y adjetivo, y permean el espacio y el tiempo en que viven los nahuas.”⁸⁴ De esta manera, el poeta reconocía el ritmo de la vida a través de las flores: “*Zan yuhqui*

⁸¹ Difrasis que simboliza sabiduría.

⁸² Vid. M. León-Portilla, "Las cosas divinas y humanas y naturales en los códices mesoamericanos".

⁸³ A. Garibay Kintana, *ob. cit.*, p. 13.

⁸⁴ En “Las flores en la poesía náhuatl”, p. 42.

nonyaz in ompolihui xochitl ah?”⁸⁵ „no sólo la vida del hombre se refleja en las flores, sino la naturaleza misma discurre en otro registro, así el *cuicatiani* cantaba: “*teoatl, xochiatl, atl tlachinolli*”⁸⁶”, poniendo en cuestión una fuerza o un principio vital que hermana todas las cosas a través de la imagen de las flores.

Como hemos apuntado “la flor y el canto”⁸⁷ era una de las expresiones habituales para señalar la relación entre las flores, la vida y la divinidad. Las temáticas son amplias, es por eso que para un mejor estudio los cantares han sido agrupados de acuerdo a diferentes factores. Por su parte Garibay-Kintana en *Historia de la literatura Nahuatl* los categoriza dependiendo de su naturaleza de lugar de origen, modo y su género. Los primeros se dividen de acuerdo con los modos peculiares de cada región; en este sentido Garibay sigue a Andrés de Olmos y apunta al menos nueve modos o regiones: Cuextlan, Huexotzinco, Anahuac, Oxtoman, Nonoalco, Cozcatlan, Tenican, Tepetlan y Meztitlan. A cada uno de estos modos se le solía agregar la terminación -yotl para indicar que era a la usanza de determinada región. Por ejemplo: para la modalidad de Huexotzinco era *huexotzincayotl*.

Por otro lado, los cantos son organizados por la manera de ser cantados o los atavíos con los que iban acompañados, como: *teponozcuicatl* (cantos con tambor), *cihuacuicatl* (cantos hechos por mujeres), *atzotzocolcuicatl* (canto de niñas o mujeres jóvenes), *ahuilcuicatl* (cantos traviesos), *cococuicatl* (cantos de enfermos), *cuappitzcuicatl* o *cuatezoncuicatl* (cantos de hombres de cabeza rapada).

En un tercer lugar, contamos con los cantos taxonomizados de acuerdo a su género, entre ellos están: los *cuauhcuicatl*, *teuccuicatl*, *yaocuicatl* (canto de águila, nobles y de guerra), los *iconocuicatl* (cantos de desolación o tristeza), *melahuacuicatl* (cantos verdaderos), *xochicuicatl* (cantos de flores), *xopanquicatl* (cantos de primavera) y *teocuicatl* (cantos sagrados).⁸⁸ Estos últimos son los que más nos interesan dentro de este trabajo, ya que exaltan la presencia de del símbolo de la flor con diversos significados y que más adelante abordaremos. En paralelo, León-Portilla identifica algunos géneros que son registrados tanto en el *Manuscrito de los Cantares* como en el *Códice Matritense*, además de los que ya señala

⁸⁵ “Solamente me iré, tal como las flores que se van muriendo”, *Cantares en idioma mexicano*, f. 35, lin. 28 a 36.

⁸⁶ “Líquido divino, agua que florece, agua que calienta como hoguera”.

⁸⁷ Remito al análisis propuesto por Ernesto Cardenal, "In Xochitl in Cuicatl"; José Luis Guerrero, *Flor y canto del nacimiento de México*.

⁸⁸ Cfr. Á. Garibay-Kintana, *Historia de la literatura náhuatl*, pp. 86-106.

Garibay-Kintana, son los siguientes: *totocuicatl* (cantos de aves), *michcuicatl* (cantos de peces), *cozcacuicatl* (cantos de joyeles o collares), *tlaocolcuicatl* (cantos de tristeza), *atequilizcuicatl* (cantos de agua derramada o esparcida), *cococuicatl* (cantos de palomas), *huehuehucuicatl* (cantos de los sabios o ancianos).⁸⁹

Dentro de todos estos géneros que hallamos los que más me interesan son los *xopancucuicatl* y los *xochicuicatl*, pues en ambas agrupaciones encontramos en variadas y particulares formas a la flor como un símbolo poético. En otras palabras, dentro de los cantos de las flores y de la primavera hallamos una diversidad de flores que el hombre nahua fue capaz de observar, conocer e interpretar en determinado tiempo y espacio. Birgitta Leander lo interpreta de la siguiente forma:

El *xochicuicatl* es el género más representativo de la poesía lírica propiamente dichas. Esta “poesía florida” era la “flor y canto”, in xochitl in cuicatl, por antonomasia, Era filosófica, reflexiva y solía contener una verdad universal profunda, expresada de una manera que golpeaba con alguna imagen de las que amaban los aztecas: flores, aves, plumas, oro, jade o esmeraldas⁹⁰

Siguiendo a nuestra autora, no nos resulta extraño pensar que la misma multiplicidad florística que encontraron en el brotar de la tierra, y su observación por temporadas breves, pensemos que algunas flores abren sus corolas por completo solo unas horas o un par de días, tal vez por esta razón hizo que vieran en ellas la brevedad del tiempo:

Zan achica
Auh in nehua niquttoa
Zan achica
Zan yuhqui in eloxochitl
Ipna titomatico
In tlalticpac.
Zan toncuetlahuico
Antocnihuan
Ma oc on polihui incnopillot
Ma oc amellelquiza ye nican.

Sólo por breve tiempo
 Pero yo digo:
 Sólo por breve tiempo,
 Sólo como la flor de elote,
 Así hemos venido a abrimos
 Sobre la tierra.
 Sólo nos venimos a marchitar,
 ¡oh, amigos!
 Que ahora desaparezca el desamparo
 Que haya alegría⁹¹

⁸⁹ Cfr. M. León-Portilla, *Quince poetas del mundo náhuatl*, pp. 53-54.

⁹⁰ Birgitta Leander, *In Xochitl in cuicatl, Flor y canto*, p. 66.

⁹¹ M. León-Portilla, *La tinta negra y roja*, p. 109.

Zan cocotzi, sólo por poco tiempo duran las flores. Bajo la misma narrativa vemos a la vida ser interrumpida, el camino es transitorio, el movimiento es breve y la vida se reconce en la detención del tiempo y en la muerte. Esta correlación resulta importante para nuestro fines, pues como vemos en su lírica en algunos cantos se exalta el uso de la figura de la flor como símbolo de la amistad, la alegría, la belleza de la vida, pero también la sangre, los corazones de los guerreros y la muerte:

Zan ca ihqui nonyaz	Solo así me iré
In omopolihui xochitla	Como las flores que se marchitan
Ahtle notleyo yez in quenmanian	¿No quedará nada de mí?
Ahtle noitauhca yez in tlalticpac	¿No se quedará mi nombre en la tierra?
Manel xochitl manel cuicatl	Al menos flores al menos cantos
Quen conchihuaz noyollo	¿Qué hará mi corazón?
Yehua onen tahcico	Así hemos llegado
Tonquizaco in tlalticpac ohuaya ohuaya	Brotando de la tierra

“Al menos flores, al menos cantos”, es decir, que por lo menos la palabra florida quedará, misma que será sembrada para que germine en otros espacios, tiempos, tierras y bocas. En este poema podemos distinguir sobre todo la raíz fundamental de sus cantos: el movimiento de la naturaleza, de los dioses, el ciclo constante de la tierra, de la vida. Es insoslayable la correspondencia entre la naturaleza y los cantos es insoslayable.

Los *cuicatl* (cantos) y la poesía que aquí refiero agrupan grandes temáticas, por ejemplo: la sabiduría y los *tlamatinime*, la fugacidad del del tiempo en el *cuahuatl*, la brevedad de la vida en *Tlaltipac* (tierra), el pasaje hacia el *ximoa* (inframundo), y los pormenores de la región de los *quenonamican*, abordaban también la trascendencia del hombre a través de la flor y el canto que se llegaba por medio de las *teotlatollin*, y, muchos otros temas, que nos permiten dimensionar la relación estética entre la flor, el canto y la divinidad.

Por otra parte, se recurría a ciertas imágenes poéticas como pueden ser aves con sus plumas coloridas, el vuelo que emprendían; asimismo, realizaban referencias a las cualidades sensitivas de las flores, por ejemplo, a su perfume, a las variaciones de sus formas y colores,

a la suavidad de su tacto y la fragilidad de estas. Dada la versatilidad e importancia esencial de las flores y su vitalidad tlahtoques, sacerdotes, cantores desean las flores:

Xomopehua xoncuica can ticuicanitl huiya
 Man temaco xochitl
 Ma yca onahuielo
 Ma ya onnetlamactiloyan in talticpacca ohuaya ohuaya
 Can monecuiltonol tuicuicanitl huiya
 Can un ticyamaceuh xochitl aya
 Canin ticayyttac
 In cuicatl ticemaca
 Ye nican xochimecatl
 In mocamacpa quizticac
 tonteahuiltia
 Yn ma ya ica onnetlatlamachtloya in talticpaca [...]
 Nihualchoca y niuhualicnotlamati
 Çan nucuicanitl huiya
 Tlaca anichuicaz yn toxochiuh ohuaya
 Ma in nimpantiaz
 Can o Ximohuaya huaye
 Nihualloco ya ohuaya ohuaya
 In çan no iuhqui xochitl aya
 Ypan momati in talticpacqui
 Can cuel achic
 Tocontlanehuico
 A yn xopanxochitl i
 Xonahahuican ohuaye
 Nihualloco aya ohuaya ohuaya
 Quetzalpapalocalco
 Ompa ye nihuitz
 Aya on ye mitoma ye nocuic ahuyaya onhuya
 Nepapan xochitl yn nepapan tlaquilolli
 Y ye noyol
 Nicuicanitl aya on ye nitctoma ye nocuic ohuaya ohuaya

Comienza, canta, tú cantor,
 Sean dadas las flores,
 Con ellas haya contento,
 Haya alegría en la tierra.
 ¿Dónde está tu riqueza, cantor?
 ¿Dónde mereciste flores?
 ¿Dónde las viste?
 Los cantos los das a la gente.
 Aquí un sartal de flores
 De tu boca ha salido.
 Das contento,
 Que con esto haya alegría en la tierra.
 Lloro, me aflijo,
 Sólo soy un cantor.
 En verdad llevaré nuestras flores
 Que con ellas me engalane
 También en Ximoayan
 Yo me entristezco.
 Como si fuera lugar de las flores,
 Así se siente en la tierra.
 Por breve tiempo
 Hemos venido a pedir en préstamo
 Las flores de las primavera
 Gozadlas
 Yo me entristezco
 En la casa de las mariposas preciosas,
 De allí yo vengo.
 Ya desata mi canto.
 Variadas flores, variadas pinturas
 Son mi corazón.
 Yo cantor, ya desato mi canto.⁹²

En otro canto vemos el mismo deseo de vida, del movimiento y del anhelo de tener corazones y flores en las manos:

Quinehnequi xochil ça noyollo yeehuaya
 Çan noncuicamentlamati
 Ho çan noncuiyeyecohua in talticpac
 Y ye niQuaquahztzin huiya noconnequi xohitl
 Ma nomac ommaniqui
 Nentlamati ya yhoaye yho

Flores con ansia mi corazón desea
 Sólo me aflijo con los cantos
 Solo ensayo cantos en la tierra
 Yo Cuacuahtzin deseo las flores
 Que permanezcan en mis manos
 Estoy afligido⁹³

⁹² *Cantares mexicanos*, vol. II, t. 2, pp. 944-947.

⁹³ *Cantares mexicanos*, vol. II, t.2, p. 722-723.

El hombre nahua fue capaz de interpretar su presencia fugaz en la tierra a través de los fenómenos naturales, como en el brotar de las flores, y para dejar en los suyos al menos imágenes poéticas que recuerden el paso del tiempo. De esta manera, estas construcciones poéticas nos dejan resquicios de una mirada nahua a través de la fragilidad de lo bello en las plumas, las flores, e incluso, en las piedras y los metales. Tal como sucedió con las imágenes que dejaron ocho poetas en los Diálogos de Huexotzinco, pues en el siglo XV se promovieron diálogos de sabios o señores convocados por Tecayehuatzin, *tlatoani* de Huexotzinco. En estos se reunieron *tlamatimines* entre ellos encontramos a: Netzahualcoyotl de Tetzaco, Ayapando de Tecamachalco, AQUIHTZIN de Ayapanco, Cuauhtencoxtli, Motenehuatzin, Monencauhtzin, Tlapanteuatzitzin y Xayacamatl de Tlaxcala. Esta reunión es conocida como el “Diálogo de la flor y el canto” o los diálogos de Huexotzinco y se estima que tuvo lugar hacia finales del siglo XV.⁹⁴

De acuerdo con el análisis de Armando Zárate, el tema principal de esta reunión son los mismos cantos y la función que de ellos deriva en emitir la palabra verdadera. Bajo este contexto, Tecayehuatzin elige un espacio particular para llevar a cabo el diálogo: su *xochiithualli* (patio florido) donde se encuentra el *xochiquiahuitl* (árbol florido)⁹⁵- vemos de nuevo la importancia de los árboles floridos- pues estos tanto el patio como el árbol florido son símbolos fundamentales para la comprensión del movimiento diario y anual de la naturaleza y la mediación de la palabra divina. Estos motivos son el hilo conductor de sus cantos:

Niman oncan on ahuiya
 ixochicuapilhuan
 ixopancala itecuhhuan
 Zan cacahiaxochitica
 tlapapahuitihuitze
 ye oncan in xochiahahuiya
 Aitec.

Allá se alegran
 las flores que son la comunidad de los príncipes
 los señores, en sus casas de primavera
 Con flores de cacao
 exclama y viene veloz
 allá con las flores se alegra
 en el interior de las aguas.⁹⁶

⁹⁴ R. Fuentes Aguilar, *ob. cit.*, p. 77 y; M. León-Portilla, *La Tinta Negra y Roja*.

⁹⁵ A. Zárate, *ob. cit.*, pp. 250-251.

⁹⁶ M. León-Portilla, “Quince poetas del mundo náhuatl”, p. 281-283.

Tecayehuatzin en otro de sus cantos floridos enuncia “la amistad es lluvia de flores preciosas”, o en su versión en náhuatl “*moquetzalizquixochi in tzetzeloa in icniuhyotl*”. En este registro es posible entender que la flor en algunos sentidos puede ser símbolo de amistad, estima por el hombre, y la afirmación de la identidad del hombre. Esta alegría por la hermandad y su correlato en las flores también está señalada en un canto atribuido a Netzahualcoyotl:

Ica xon ahuiycan ihuinti xochitli,
tomac mani.
Ma on te ya aquiloto
xochicoztli.
In toquiappancaxochiuh
tla celia xochitli,
cueponia xochitli.

Alegraos con las flores que embriagan,
Las que están en nuestras manos.
Que sean puestos ya,
Los collares de flores.
Nuestras flores de tiempo de lluvia,
Fragantes flores,
Abren sus corolas.⁹⁷

Invitación a la alegría, a la tristeza y a la dicha de tener flores en las manos, en el cuerpo, en el corazón. El anhelo de encarnar a los dioses por medio de las flores que embriagan, de entablar una mediación y correspondencia de lo divino. Así las flores expresan en lo más profundo de su sentido un orden simbólico que ordenaba y configuraba el universo y la mirada nahua. Así pues a través de estos múltiples registros poéticos que los hombres expresaban su pensamiento por medio de estas imágenes poéticas vinculadas significativamente a la flor, transformándose en un símbolo con diversos significados en diferentes dimensiones, como sustantivo, como adjetivo y como verbo.

1.5 Xochipilli

Como lo señalábamos al principio de este capítulo, la figura de los dioses es fundamental para el cuerpo social de la cultura nahua. La función de los dioses era múltiple y compleja pues eran: el origen del pueblo, los protectores, los ordenadores, los guías, los mandatorios y los verdaderos poseedores de la palabra. Es preciso señalar que la cultura nahua estaba profundamente anclada a la tierra y a la lluvia, aspectos vitales para el funcionamiento de

⁹⁷ *Ibidem*, p. 146-147.

cualquier registro vital. El desarrollo de su pensamiento llegó al punto de apreciar en cada fenómeno, como la lluvia, las montañas, la noche, el día, los ríos, las tormentas, etc., la encarnación divina de sus dioses. El dinamismo de su pensamiento radica en la misma interpretación de naturaleza (tlalticpac), por eso encontramos a múltiples y dinámicos dioses.

En el caso de los dioses asociados con las flores encontramos al “dios de las flores” o en su nombre náhuatl: *Xochipilli*. Este dios está íntimamente relacionado con *Centeotl* (dios del maíz), es decir, implica una relación que pretende dar cuenta de los ciclos en la naturaleza, casi podemos percibir la siembra, el crecimiento, la madurez y la cosecha del maíz, y la renovación de los campos al ritmo de la temporalidad que guardaban los nahuas. *Xochipilli* era considerado el patrón de los bailes, los juegos, del amor y también representante del verano. Podemos encontrar su figura adornada con flores y mariposas o con hongos y flores enteógenas. Diversos autores⁹⁸ comparan esta deidad con *Macuilxochitl* (dios cinco flor), propone que podría ser su nombre calendárico, y bajo esta advocación adquiere carácter de patrono de los juegos y bailes. A diferencia de esta interpretación, el estudio de Jose Alejandro Renteria sugiere que estas deidades tienen identidades diferentes desde una visión nahua, y que más bien bajo el proceso colonial se les identificó como una sola.⁹⁹ Sin duda, la tesis que plantea contribuye a los matices que a lo largo del trabajo tratamos de plantear.

El registro histórico que dejó *Xochipilli* es importante para realizar otro acercamiento al universo simbólico de las flores en el altiplano central mexicano, durante el periodo posclásico tardío (1200-1521). En este sentido, los testimonios de frailes y adelantados, así como los cantos recopilados por Sahagún, junto a las esculturas y representaciones pictográficas en los códices *Florentino* (sumario f.11v), *Fejérvary-Meyer* (p. 35), *Matritense* (f.266r) y *Telleriano-Remensis* (f.22v) constituyen el fundamento material del conocimiento que tenemos acerca del “mediador de las flores”. Para abordar el estudio del orden estético de las flores, a partir de su personificación en *Xochipilli*, podemos distinguir diversos niveles de análisis, como arqueológico, etnobotánico, histórico, lingüístico, simbólico, etc.

En este apartado, pretendo realizar un primer acercamiento semántico y etnobotánico a *Xochipilli*, problematizando, en todo momento, las implicaciones estéticas derivadas de su denominación y de las especies florales que lo distinguen, me apoyo en las investigaciones,

⁹⁸ Entre ellos: Fray Bernardino de Sahagún, Alfonso del Caso y Vicente Riva Palacio.

⁹⁹ *Cfr.* En “*Xochipilli: unveiling the spiritual concepts of nahua deity*”, pp. 27-28.

ahora clásicas, de Gordon Wasson, Hoffman Schultes, Justino Fernández, y otros de los estudiosos del así llamado “príncipe de las flores”. Desde la perspectiva semántica abordo la problemática de la palabra Xochipilli y sus implicaciones, para este efecto la recopilación de fray Bernardino de Sahagún será fundamental. En cuanto a la perspectiva etnobotánica enfatizaré dos aspectos: de manera general enunciaré las especies de flores asociadas con Xochipilli; posteriormente, analizaré las especies de flores que aparecen, de manera concreta, en la efigie de Xochipilli encontrada en Tlalmanalco.

En un primer momento, podemos afirmar que la raíz (*xoch-*), que distingue al nombre de esta deidad, es una de las más prolíficas en lengua náhuatl,¹⁰⁰ a partir de ella se abre un universo semántico que puede encontrarse en topónimos, nombres propios e, incluso, en una variedad de sustantivos comunes, adjetivos y verbos. Lo cual nos señala el carácter radical del nombre del dios dentro de la cosmovisión azteca. Como más adelante veremos en uno de sus cantos, se sugiere que el dios se transformaba en múltiples manifestaciones, como si quisiera enfatizarse el dinamismo del mismo, al tiempo que se refleja en el movimiento de la naturaleza, el ir y venir de las flores, y ese estado que nos sitúa entre la vida y la muerte, la guerra y la paz, el sueño y la vigilia, el éxtasis y el dolor, el horror y lo sublime. Considérense los siguientes versos provenientes de la recopilación hecha por Sahagún, y que se refieren a Xochipilli: *Xoh! Zan niuallacic ohtli nepaniuian... Campa nonyaz...campa ohtli nictocaz?*¹⁰¹. Las palabras del dios, recreadas en la *xochilhuatl*, reflejan un orden semántico que va más allá de la traducción “príncipe de las flores”; por el contrario, refleja esa tensión y ambigüedad propia de la naturaleza y de las flores.

En esta deidad se manifiesta la flor como representación metafórica de la vida y la muerte; de la fragilidad de la vida y del sorprendente renacer de la naturaleza. Las fragancias, los colores, el fluido y la salvia discurren sobre su complejidad que, en rituales descritos por los españoles, también exigía sangre, pieles y sacrificios. Las flores y los hongos asociados con él son capaces de generar el sueño, el placer, la embriaguez o un sopor análogo a la

¹⁰⁰ Cfr. Antonio Peñafiel, *Catálogo alfabético de los nombres de lugar pertenecientes al idioma náhuatl*, pp. 240 -242, ahí se describen los nombres de lugares que llevaban la raíz *xochi-*; además Remi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexiana*, pp. 772-775..

¹⁰¹ Oh sólo yo llegué, a donde el camino se divide, a dónde yo iré, a dónde el camino me lleva.

muerte; cumpliendo así un viaje que pretende describir todos los registros de la vida¹⁰², "His face is in ecstasy, as though seeing visions in an intoxication; his head is slightly tilted, as though hearing voices.", afirma Hofmann Schultes.¹⁰³ De esta misma manera, Gordon Wasson lo señala como el dios del éxtasis¹⁰⁴, absorto en el *temicxoch* (sueño de flores). Por ende, la versión de un príncipe de las flores se debilita al reflexionar estos elementos, salta a relucir una caracterización excesivamente occidental, ¿es posible pensar un príncipe que no es dueño de nada? ¿cuyo mandato no existe? O en todo caso sería mejor pensar en una fuerza que se manifiesta en la vida y en la muerte, en la flor marchita y en el botón que se abre.

Bernardino de Sahagún afirma que Xochipilli también era conocido como Macuilxóchitl, según el testimonio del fraile se trata de un dios menor para los aztecas, y le dedica el capítulo XIV del primer libro de su *Historia General de las cosas de la Nueva España*.¹⁰⁵ No es casual que la primera referencia de Sahagún sea meramente etimológica, el fraile afirma que *macuilxochitl* significa cinco flores; en tanto, *Xochipilli* significa 'dador de flores', o el 'encargado' o 'principal que da las flores'. En un desafortunado giro, la posteridad ha conocido a esta deidad como el "príncipe de las flores", noción que es equívoca, pues indica una cierta relación jerárquica y estática –sentido que se movería dentro del universo monárquico occidental- entre la deidad y las flores. Como ejemplos relevantes podemos mencionar los casos de Wasson (1983), Miguel León-Portilla lo interpreta como "príncipe de la flor"¹⁰⁶, Justino Fernández (1959), Schultes (2001), de igual manera Élodie Dupey lo traduce como "príncipe de las flores"¹⁰⁷ y Carmen Aguilera señala que es el "noble de las flores."¹⁰⁸ Por el contrario, si Xochipilli es el que tiene el cargo de entregar las flores, no hay una relación vertical entre él y las flores, sino una relación de mediación que es expresión del dinamismo y la persistencia de la naturaleza.

¹⁰² Cfr., "Thus Xochipilli undoubtedly represents not simply the Prince of Flowers but more specifically the Prince of Inebriating Flowers, including the mushrooms that, in Nahuatl poetry, were called 'flowers' and 'flowers that intoxicate'.", en *Plants of the Gods*, p. 162.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 161.

¹⁰⁴ Robert Gordon Wasson, "Xochipilli, príncipe de las flores. Una nueva interpretación", p. 15.; por otra parte, concluye que "xóchitl podía significar, de manera figurada, los enteógenos y el incomparable mundo de maravillas que nos invitan" p.17.

¹⁰⁵ B. De Sahagún., *ob. cit.*, pp. 40-41. Por su parte M. León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, afirma que se trata de su nombre calendárico (p. 455); y además agrega que es el dios de la danza, el canto y el juego. (p. 145).

¹⁰⁶ Justino Fernández, "Una Aproximación a Xochipilli", p. 35.

¹⁰⁷ É. Dupey García, "De pieles hediondas y perfumes florales", p. 19.

¹⁰⁸ Carmen Aguilera, 'Xochipilli Dios Solar', p. 72.

El busto encontrado en Tlalmanalco da cuenta de este aspecto, pues las flores son parte de él mismo, las lleva encarnadas en piernas y brazos como en el pedestal donde reposa; así pues, las flores no son entidades distintas, ni tampoco puede establecerse una relación de sumisión entre la flores y su supuesto señor; en este sentido, concuerdo con Wasson, pues podemos decir que ellas atesoran la clave del significado de la estatua y, además, el significado metafórico de “flores” en la cultura nahua y de Mesoamérica.¹⁰⁹

Desde la literatura pueden verse estos elementos en el canto en honor al dios, que Sahagún recogió, sin traducir, en su *Historia general*. Sobre todo, en los últimos versos se revela la condición de dador de flores y alimentos que el dios tenía dentro de la cosmovisión nahua, si bien los versos nos presentan a un *tecuhtli*, también nos dejan reconocer la precisión de su labor, pues se trata de un señor que ordena y manda; dialoga y conversa, avisa y aconseja (*tlanahuatia*); pero también es un proveedor de maíz, el alimento por excelencia del universo mesoamericano. Los matices de *tlanahuatia* desbordan la interpretación que hace de Xochipilli un príncipe, veamos el canto y mi versión en español:

Nahuatl	Español
Nitlanahuatia in Tlalocan	Ordeno y mando en el Tlalocan
Tlamacazqui nitlanauatia...	Yo proveo y ordeno...
...Tlalocan tlamacazqui	...en el Tlalocan yo proveo
nitlanauatia...	yo ordeno y mando...
Xoh! Zan niuallacic	oh, sólo yo llegué
ohtli nepaniuiian	a donde el camino se parte
zan ni Centeutl a	sólo yo soy dios Maíz
Campa nonyaz,	¿a dónde iré?
campa ohtli nictocaz? oay	¿a dónde me llevará el camino?
Tlalocan tlamacazqui ¹¹⁰	el proveedor del Tlalocan

¹⁰⁹ R. Gordon Wasson, *ob. cit.*, p. 11.

¹¹⁰ Es importante recalcar que, para el fraile franciscano, los cantos a los dioses aztecas, que él habría recuperado a través de sus informantes, son "un bosque o arcabuco", plantado por el Diablo para hacer sus escondrijos y para confundir a los indios, "...nuestro enemigo en esta tierra plantó un bosque o arcabuco, lleno de muy espesas breñas, para hacer sus negocios desde él y para esconderse en él, para no ser hallado, como hacen las bestias fieras y las muy ponzoñosas serpientes. Este bosque o arcabuco breñoso son los cantares que en esta tierra él urdió que se hiciesen y usasen en su servicio...", afirma B. Sahagún, en M. León-Portilla, *Textos de Informantes de Sahagún I. Ritos, Sacerdotes y Atavíos de Los Dioses*, .ob. cit. p. 159.

El fraile afirma que su fiesta era conocida como *xochilhilhuatl* (fiesta de las flores o el regreso a las flores), de acuerdo con Vicente Riva Palacio y Alfredo Chavero se celebraba el día seis de octubre¹¹¹, esta fiesta implicaba una serie de ayunos y prácticas corporales asociadas a la abstinencia sexual. Especialmente se abstenían cuatro días de comer *chilli* o *axi*, comiendo únicamente al mediodía pan ázimo. Los ornamentos de la mesa se distinguían con los colores rojo (*chichiltic*) y negro (*tliltic*). Además, en ese día las flores eran el único adorno de hombres y mujeres. Cabe mencionar, que la fiesta se hacía en honor a Xochipilli y Xochiquetzal, pues existe un mito que señala que Xochipilli es hijo de la Xochiquetzal y Piltzintecuhtli, tal como lo apunta Jacques Soustelle, este autor sostiene que Xochipilli, “príncipe” de las flores, es compañero de la diosa Xochiquetzal, “es un dios de las flores, de la vegetación tierna, del amor, idéntico a *Macuilxóchitl* y a *Piltzintecutli*.”¹¹² Xochiquetzal también es considerada como el aspecto femenino del dador de flores.¹¹³

Para una mejor comprensión, Sahagún describe los atavíos (*inechichihuh*) del dios de la siguiente manera:

La imagen de este dios era como un hombre desnudo que está desollado, o teñido de bermellón, y tenía la boca y la barba teñida de blanco y negro y azul claro; la cara teñida de bermejo; tenía una corona teñida de verde claro, con unos penachos del mismo color; tenía unas borlas que colgaban de la corona hacia las espaldas; tenía a cuestras una divisa o un plumaje, que era como una bandera que está hincada en un cerro, y en lo alto tenía unos penachos verdes; 13.- tenía ceñida por el medio del cuerpo una manta bermeja, que colgaba hasta los muslos; tenía en los pies unas cotaras o sandalias, muy curiosamente hechas; en la mano izquierda tenía una rodela, la cual era blanca, y en el medio tenía cuatro piedras puestas de dos en dos juntas; tenía un cetro hecho a manera de corazón, que en lo alto tenía unos penachos verdes y de lo bajo colgaban también otros penachos verdes y amarillos.¹¹⁴

Asimismo, encontramos diversas descripciones realizadas en el siglo XX, en primer lugar, la de Justino Fernández quien se apega a la descripción anterior, pues incluso nos invita a imaginarla pintada con su escudo y bastón en mano, se concentra en la posición cruzada de las piernas, destaca las uñas o colmillos que cuelgan de las tobilleras y el cuello, mismos que

¹¹¹ Vicente Riva Palacios, *México a través de los siglos*, t. II, p. 240.

¹¹² J. Fernández, *ob. cit.*, p. 36

¹¹³ Merced De la Garza, *Sueño y éxtasis*, p. 68.

¹¹⁴ B. de Sahagún, *ob. cit.*, p. 40.

tienen diferentes significados, el primero relacionado con el sol y el segundo con *Tlaloc*. Por otro lado, Fernández resalta la máscara que cubre su rostro, considera que el gesto es de una tensión dramática y de ternura; la mirada, concentrada y fija, evoca algo más allá, la boca entreabierta revela un canto. Por último, considera que las cuencas de los ojos tenían, con anterioridad, algún tipo de piedra preciosa.

Gordon Wasson, por su parte, se concentra en una interpretación de carácter psicotrópico, y destaca la expresión de éxtasis en la que envuelve la efigie. Resalta las siguientes expresiones corporales: una máscara, inclinación de la cabeza, la mirada hacia el cielo, mandíbula saliente, las manos suspendidas en diferentes niveles, piernas cruzadas, los pies apenas tocan el piso. Wasson pone un énfasis especial en el dedo pulgar del pie derecho, ya que se encuentra contraído; este autor concluye que estos rasgos son el resultado de la misma expresión de éxtasis. Sin duda, considero que ésta es una de las interpretaciones más interesantes. En el mismo orden de ideas, tenemos a Élodie Dupey, pues hace referencia a la iconografía de Xochipilli y señala que el cuerpo de la escultura se halla cubierto por la piel de un desollado, sobre esa piel surgen diversas flores, la autora toma en cuenta que “la degeneración de la piel simboliza el resurgimiento de lo vivo, pero este brotar de la vida requiere una serie de acciones centradas en la idea de desollar, de rapar, de pelar, etcétera.”¹¹⁵ Desde esta perspectiva podríamos plantear, al menos, que la estética inscrita en la efigie de Xochipilli es una estética vital *in extremis*. En el carácter extremo de su percepción del señor de las flores se refleja la configuración estética del mundo nahua.

Retomando la tesis de Alcina Franch y Montes de Oca, realizamos un acercamiento a través del difrasismo escultórico de la efigie de Xochipilli, pues en la parte posterior de la escultura encontramos elementos solares: los *tonalli*, el conjunto de cuatro círculos que se encuentran en su tocado. Por otra parte, encontramos los elementos terrosos en su piel: las flores, que juntos se fusionan para simbolizar la dualidad del dios, como sol y como tierra. El dios expira en cada uno de sus elementos el carácter cíclico: el nacimiento de las flores, la tierra y el sol que las alimenta y que culminan en el deleite de hombres y de dioses.

En otro orden de ideas y a partir de las diversas descripciones en códices, crónicas y bustos, podemos realizar un ejercicio de reconocimiento general de las flores que se

¹¹⁵ E. Dupey García, “De pieles hediondas y perfumes florales. La reactualización de los antiguos nahuas”, p. 19.

asociaron con el dios Xochipilli; en tanto, desde la efigie de diorita del dios que ahora se conserva en la sala A1 del Museo Nacional de Antropología e Historia, podemos realizar un inventario de las plantas que, de manera particular, contiene el busto encontrado en Tlalmanalco (lugar de tierra revuelta o revoloteada). He decidido proceder de esta manera, porque esta efigie de Xochipilli es la versión más íntegra de una representación del dios;¹¹⁶ sin embargo, las crónicas y los códices nos presentan una serie de elementos más amplios que completan a la efigie (colores, nombre en náhuatl, piedras preciosas, animales asociados, fragancias y aromas).

Es importante mencionar que una de las identificaciones más precisas es la que realizó el etnobotánico Robert Gordon Wasson desde 1973¹¹⁷, donde identificó a nivel de especie cuatro flores y un hongo, se debe tener en cuenta que, para la cosmovisión náhuatl, tanto flores como hongos pertenecían a una misma categoría *xochime*. A continuación, presento todas las que distingue: *Psilocybe aztecorum*, *Nicotina tabacum* (tabaco), *Turbina corymbosa* o *Rivea corymbosa* (ololiuhqui), *Heimia salicifolia* (sinicuichi), *Quararibea funebris* (cacahuaxochitl). Por su parte, la clasificación que presenta Schultes es deficiente, ya que no fue capaz de identificar a nivel de especie el *mushroom cap*¹¹⁸, cuestión que solventó Wasson. Por otra parte, la revista *Arqueología Mexicana* en el número 78¹¹⁹ presenta un análisis de las flores que contiene la efigie, llegando a las mismas conclusiones.

En estudios más recientes bajo la dirección del INAH en el marco de la exposición temporal “Xochipilli, el Señor de las Flores” presentada en el Museo Nacional de Antropología en 2018, encontramos una revisión botánica más específica que nos encamina a comprender de manera más amplia las flores que los chalcas imprimieron en el cuerpo de Xochipilli, pues la autora Aurora Montufar lleva más lejos la identificación y deja de lado el estudio exclusivo de las plantas enteógenas o con carácter psicotrópico. Entre las aportaciones que realiza gracias a la identificación botánica, registra a: *Philadelphus mexicana* (aquilotl o jazmín mexicano), entre la familia de las Astereacea distingue a los géneros *Dahlia*, *Helianthus*, *Tagetes* y *Tithonia*; además, identifica flores de plantas arbóreas como las del género *Ceiba* (pochotl) y *Pseudobombax* (xiloxochitl). En suma, identifica otro

¹¹⁶ En su estado actual presenta un daño en la nariz.

¹¹⁷ Cfr. R. Gordon, "The Role of "flowers" in Nahuatl Culture: A Interpretation".

¹¹⁸ Cfr. H. Schultes, *ob. cit.*, p. 63.

¹¹⁹ "Los antiguos dioses y las flores", pp. 46–47.

tipo de tabaquillos herbáceos como el *cuayetl*.¹²⁰ Estas nuevas aportaciones nos permiten desentralizar la visión psicotrópica de Wasson y nos abren nuevas posibilidades para entender el universo florido nahua.

De manera general, se asocian con Xochipilli el maíz (cinteotl), una gran gama de hongos; además de mariposas, aves, sol, los colmillos de jaguar, las garras de águilas, las plumas de quetzal, las piedras preciosas, los colores rojo y blanco. Por su parte, Laurette Séjourné nos recuerda que los adornos que distinguían al señor del Tlalocan eran metáfora del alma: las mariposas, el pájaro y las flores, simbolizando la liberación de las trabas del mundo, a través de los actos de penitencia que se llevaban a cabo en las fiestas dedicadas al dios.¹²¹ De acuerdo con Alfonso Caso, Xochipilli y Xochiquétzal eran adorados por los xochimilcas, en especial por lo que trabajaban en las chinampas, ya que era quienes cultivaban en jardines flotantes: flores. Estas mismas se llevaban a los palacios y templos de Tenochtitlan.¹²²

Desde el punto de vista del uso de estos elementos podemos destacar el caso de las *teoxochitl* y *teonanacatl*, que eran utilizadas, tanto para provocar un trance en el desarrollo de diversos ritos, como para curar enfermedades; por ejemplo, la gota, enfermedad que se creía enviada por Tlaloc y era tratada con los *teonanacatl*, e *in toloatzin*. De acuerdo con Mercedes de la Garza las plantas más utilizadas en la cultura nahua eran: *in picietl*, *peyotl*, *ololiuhqui*, *tlitliltzin*, *toloatazin*, *tlapal*, *iztauhyatl*, el *yahutli*, *cacauaxochitl*, *quetzalaxochitl*, *tecomaxochitl* y, por su puesto los *teonanacatl*, curiosamente aquellas relacionadas con Xochipilli. De acuerdo con nuestra autora, muchos ritos en los que usaban flores, hongos y hierbas enteógenas, se siguieron utilizando durante la Colonia. Sin embargo, los españoles reprobaron y condenaron su uso, tanto así que Julio Glockner señala que, debido a la conquista y al periodo Colonial se “destruyeron y arrojaron al olvido el culto de estas deidades [Xochiquetzal y Xochipilli]. Las figuras de Xochipilli y Xochiquetzal, como las de tantos otros dioses, fueron mutiladas y sepultadas bajo la tierra.”¹²³

En resumidas cuentas, quisiera establecer, por un lado, a partir de este acercamiento a Xochipilli que la denominación occidental “príncipe de las flores” es equívoca. Como lo

¹²⁰ Cfr. En “Las flores de Xochipilli, un acercamiento taxonómico”, pp. 37-45.

¹²¹ Laurette Sejourne, *El Universo de Quetzalcóatl*, p. 162.

¹²² A. Caso, *ob. cit.*, pp. 66-67.

¹²³ Julio Glockner, "El señor de las flores", p. 70.

señalamos en el apartado *Flores como símbolo de poder*, la sociedad nahua estaba estructurada por estratos o rangos sociales, que si bien responde a tener un estatuto de poder esto no significaba que tuvieran la idea o concepto de imperio occidental y, por lo tanto, no podemos hablar de príncipes, ni reyes.

Por otro lado, el inventario de las flores asociadas con Xochipilli nos permite reconocer el carácter principal de las mismas, dentro de la cosmovisión y la cultura nahua. Lo cual nos permite distinguir la importancia y centralidad de esta deidad, más allá de la noticia de Sahagún quien lo habría considerado secundario. Concluyo con las sugerentes palabras de Wasson, quien insiste sobre este punto: "Nuestra cultura de Xochipilli nos sirve como una piedra de toque, como una piedra Rosetta cultural que supera el obstáculo de los frailes inhabilitados por sus prejuicios teológicos, que nos habla directamente con la voz de los aztecas prehispánicos."¹²⁴

Finalmente, hemos tratado de abrirnos paso por un camino delineado por las flores. Las hemos encontrado en usos míticos, religiosos, políticos, poéticos y estéticos, estas dimensiones configuran la urdimbre del universo florido nahua. El horizonte simbólico de la flor nos permite cartografiar el pensamiento nahua, pues hemos visto que la flor permea el tiempo y el espacio de esta cultura. Desde el principio del capítulo vimos que la flor es un símbolo poético: configura el cosmos y al mismo tiempo tiene una génesis divina. Posteriormente, vimos que los corazones de los guerreros eran las flores más preciadas, pues mantenían la dinámica de su mundo, en ellas se encontraba la sangre y así eran el sustento de los hombres y los dioses. En suma, las batallas floridas tenían como finalidad capturar flores y ofrendarlas. De esta forma, el sacrificio era el camino predilecto para llegar a las tierras floridas y acompañar a los dioses. En el registro de los cantos, encontramos diversos significados del símbolo floral: la alegría de la hermandad, la miseria de la derrota, el anhelo de tenerlas en las manos y el paso del tiempo. La riqueza semántica de la flor será transformada con la mirada colonial bajo otros registros, veremos la implantación de otros significados y la hibridación de algunos otros, con actos de resistencia de ambas culturas. Sin embargo, es inevitable pensar que las flores nahuas discurrieron en otros ritmos a partir de la Conquista, las flores esta vez no se marchitarón, las flores nahuas fueron arrancadas y

¹²⁴ Gordon Wasson, "Xochipilli, príncipe de las flores. Una nueva interpretación", p. 16.

matadas veloz y radicalmente. Las flores ya no acompañaran al hombre ni en su nacimiento, ni tapizaran su camino después de la muerte.

CAPÍTULO II

EL DOMINIO COLONIAL DE LAS FLORES

¿Qué idioma no ha sido lengua del opresor?
¿Qué idioma no ha intentado verdaderamente matar a alguien?
Y cómo puede suceder que después de la tortura,
Después de que el alma ha sido recortada con una larga guadaña
Abatida sobre la cara del conquistador,
Los no nacidos nietos crecen amando esta lengua extraña.
Sujata Bhatt

Este capítulo busca mostrar cómo es que se instaura una mirada colonial en el universo florido nahua. El objetivo principal es problematizar una serie de discursos y prácticas realizadas por los encomenderos y los frailes con las herramientas teóricas dadas. De manera específica utilizo la noción de régimen de la mirada colonial, apoyada en todo momento desde la perspectiva decolonial para realizar un ejercicio hermenéutico crítico sobre las prácticas que desplegaron los españoles y sus correlatos en términos del Proyecto de Evangelización en su operación sobre la realidad inmediata del habitante del altiplano central mexicano, con especial énfasis en el universo simbólico florido. A lo largo del capítulo mantengo presentes las siguientes preguntas: ¿de qué manera se articuló una mirada colonial en el altiplano central mexicano en el XVI? Y ¿por medio de qué prácticas y discursos se emprendió e implantó la transformación del universo florido nahua?

Ciertamente, mi tentativa pretende poner en evidencia el despliegue de la razón colonial emergente que puso en marcha procesos para combatir la “alteridad indígena”. En este sentido, el año de 1492 representa una fecha significativa en la conformación de la subjetividad moderna occidental. Siguiendo la postura decolonial, este año marca un momento fundacional en la constitución de la colonialidad del ser, del poder, del saber y del ver.¹²⁵ A este respecto, Aníbal Quijano plantea que los pueblos conquistados y dominados

¹²⁵ Siguiendo la línea trazada por A. Quijano, diversos autores pertenecientes al sur global han desarrollado una postura decolonial. Entre ellos destaco a los siguientes: Nelson Maldonado Torres identifican la existencia de

fueron colocados en una posición de inferioridad en cada una de sus modalidades, instaurándose así una matriz de poder colonial. Este esquema plantea que Europa labró su hegemonía e impuso control en cada uno de los planos materiales e inmateriales, estableciendo y perpetuando patrones de dominación y reducción sobre los que reconocieron como: bárbaros, caníbales, negros e indios.¹²⁶ De esta manera, Europa se colocó como centro en diferentes niveles: subjetivo, epistémico, cultural, geopolítico y también estético. Frantz Fanon agregaría que se trata en todo caso de negar la legitimidad epistémica del hombre colonizado, en nuestro caso, el hombre nahua.

De acuerdo, con Enrique Dussel la centralidad que toman los europeos produce inevitablemente la negación o en-cubrimiento de otras estéticas – bajo nuestro tratamiento conceptual diríamos: regímenes de la mirada- que serán juzgadas, rechazadas, jerarquizadas como inferiores, reprimidas y, en el mejor de los casos, reconocidas como exóticas o folklóricas.¹²⁷ A este respecto encontramos imprescindible la lectura de Frantz Fanon, filósofo haitiano, quien da cuenta de la violencia que presidió la constitución del mundo colonial. La violencia colonial que refiere ha sido, y sigue siendo, guiada sigilosamente por la destrucción de cualquier forma social, económica, cultural, de apariencia y prácticamente de cualquier otra cosa que sea autóctona.¹²⁸

Veremos a lo largo del capítulo que la violencia colonial tiene múltiples formas, para mostrar esto iremos recuperando la postura de Fanon, pues consideramos que su propuesta nos permite analizar los procesos de la instauración de un régimen de la mirada colonial. A través de la postura elegida, demostraremos que la colonialidad materializada impuso valores supuestamente superiores que respondían al yugo de la fé cristiana, misma que se encargará de reducir, marchitar y arrancar las flores del *cemanahuac* (universo). Por estos motivos, recurro a algunos pasajes de Hernán Cortés y de algunos frailes franciscanos como: Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos y Jerónimo de Mendieta. Donde vemos que la empresa colonial inaugura nuevas formas de concebir la flor. Al final planteo una hipótesis iconográfica de las flores en la Capilla Posa de la Asunción del Convento de Calpán, para

la colonialidad del ser, a nivel ontológico posiciona al otro como un no ser; Edgardo Lander desde la colonialidad del saber plantea la inferiorización y rechazo de los saberes de los conquistados. Por último destacamos a Albán Achinte señala la configuración de una cromática del poder.

¹²⁶ Cfr. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, pp. 204-209.

¹²⁷ Cfr. Enrique, Dussel, *Siete hipótesis para una estética de la liberación*, p. 24.

¹²⁸ Cfr. en *Los condenados de la tierra*, pp. 20-25.

mostrar a la flor como símbolo y síntesis de lo diverso, y las formas que se reconfiguró la flor bajo la mirada colonial pues si nuestra interpretación es certera, las flores ya no encarnan a las divinidades nahuas, más bien las veremos cargadas de atributos católicos.

2.1 Descubrir las flores: la mirada de Cortés y Sahagún

Alfred Crosby nos detalla en su obra *El intercambio interoceánico* el impacto que tuvo el encuentro de estos dos mundos, incluyendo el contraste entre las plantas y animales. Ahora reconocemos claramente que estas diferencias están dadas por la diferencia de espacios geológicos y geográficos de ambos continentes. Este autor señala que, los españoles al encontrar recursos nuevos y, debido que ante su mirada eran exóticos, no dudaron en explotar los bienes naturales para un provecho utilitario. Esta situación resultó impactante para los habitantes de estas tierras, quienes concebían un mundo distinto al de la fe católica que predominaba en España en el siglo XV.¹²⁹

En este punto, el filósofo tzotzil Miguel Hernández Díaz, nos ayuda a comprender las diferencias de cosmovisiones. Así pues, apunta que para el pensamiento náhuatl, maya e inca, existe una igualdad de valores entre el hombre y las cosas de la naturaleza.¹³⁰ Recordemos que los cerros, las nubes, las montañas, los ríos, los lagos, las plantas, los animales y, claramente, los hombres tienen un centro en movimiento: *in yollotl*. En sus palabras: “Las cosas tienen corazón como los hombres, el corazón da valor al sujeto, permite movimientos al cuerpo para sobrevivir como un ente en la tierra. El corazón realiza la acción del cuerpo y privilegia el valor entre los seres de la naturaleza.”¹³¹ En contraste, el español vio en la naturaleza un recurso natural.

Sin embargo, la actitud del español recién llegado ante la naturaleza era distinta. En las llamadas *Cartas de Relación*, escritas entre 1519-1526, pueden ayudarnos a realizar nuestro ejercicio comparativo, sobretodo, para dimensionar a través del relato de Hernán Cortés las impresiones entorno al paisaje y la naturaleza encontrada en las tierras del altiplano mexicano, desde las costas del Golfo hasta el Bajío. Cortés muestra una actitud de sorpresa

¹²⁹ Alfred W. Crosby, *El intercambio transoceánico*, p. 14.

¹³⁰ En “El concepto de hombre y el ser absoluto en las cultura maya, náhuatl y quechua-aymara”, pp. 165-167.

¹³¹ *Ibidem*, p. 166.

y admiración al describir al paisaje y la serie de *altepeme* que encuentra en su camino desde Cempoala hacia Tenochtitlán. Por ejemplo, nos relata su asombro ante los volcanes:

Que a ocho leguas de esta ciudad Churultecal están dos sierras muy altas y muy maravillosas, porque en fin de agosto tienen tanta nieve que otra cosa de lo alto de ellas sino la nieve, se parece. Y de la una que es la más alta sale muchas veces, así de día como de noche, tan grande bulto de humo como una gran casa, y sube encima de la sierra hasta las nube [...]. Y porque yo siempre he deseado de todas las cosas de esta tierra poder hacer a vuestra alteza muy particular relación, quise de ésta, que me pareció algo maravillosa, [...] ¹³²

Tal fue su admiración que envió a hombres a investigar de dónde y por qué salía el humo de la montaña. En este mismo sentido descriptivo, Cortés resalta en repetidas ocasiones a los árboles y a las hierbas que se presentan en el territorio y el paisaje. De esta manera, imprime en su relato un ambiente detallado, nos coloca en: los bosques, las llanuras, los pastizales, y los medios acuíferos entre ellos ríos, manantiales y lagos. Tal vez sin saberlo, Cortés nos estaba describiendo una parte fundamental y material que configuraban la ecología propia de aquel espacio recién descubierto.

Posteriormente, el cronista español describe algunos detalles que encuentra en Iztapalapa, destaca, entre otras cosas, la presencia de los jardines alrededor de los palacios de los antiguos tlatoanis: “Tienen muchos cuartos altos y bajos, jardines muy frescos de muchos árboles y rosas olorosas, así mismo albercas muy bien labradas [...]. Tiene una grande huerta junto a la casa.”¹³³ En otra Relación, también menciona: “Todos ellos [los señores principales], demás de tener muy grandes y buenos aposentamientos, tienen muy gentiles vergeles de flores de diversas maneras, así en los aposentamientos altos como bajos.”¹³⁴

Además de la impresión que le causaron los jardines y huertos en su llegada a Tenochtitlán. También muestra sorpresa al ver la organización de la ciudad, la distribución de los barrios, las calles, las casas y los baños. Por ejemplo, del mercado destaca cada una de las disposiciones de los materiales y las mercancías que ofrecían para el comercio. Entre

¹³² Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, p. 57.

¹³³ *Cfr. Ibidem*, pp. 61-62.

¹³⁴ H. Cortés, *op. cit.*, p. 81

todas, la que llama nuestra atención una calle de hierbas y plantas que identificó como medicinales en el *tianquiztli*.¹³⁵

Si bien, el relato que nos ofrece Cortés no remarca de manera particular la relación estrecha entre el habitante de la altiplanicie y las flores, lo que sí nos muestra es su asombro ante la naturaleza y su disposición yuxtapuesta en los *altepeme*. Siguiendo esta temática, la conjunción de las ciudades y la naturaleza no era casualidad. La disposición del *altepetl* seguía el orden cósmico que mencionábamos en *Las flores como símbolo de poder*. Recordemos, que los jardines eran espacios sagrados y animados. Susan Toby Evans lo señala de la siguiente manera:

Mesoamericans saw the biophysical world around them as vibrantly alive. [...] This view is understandable, given the volatile nature of the Mesoamerican environment, with its earthquakes, active volcanoes, hurricanes and torrential storms, and its closely juxtaposed contrasts of snow-covered mountains and tropical jungles. Mesoamerican revered these geographical features as forces and embodiments of supernatural power, and saw their designed landscapes a means of bringing order into the world and revering its animism.¹³⁶

De manera paralela, Patrizia Granziera en “Concept of the Garden in Pre-Hispanic Mexico”, nos ofrece a detalle la concepción de jardín de mesoamérica y la alta valoración que tenían. Nuestra autora, coloca a los jardines dentro de lo que denomina “the animistic sacred geography”. Con este concepto enfatiza la idea de que los jardines eran lugares sagrados y animados, estaban asociados a curar malestares físicos y espirituales, pues eran considerados paraísos terrenales. En suma, en los jardines eran colocados árboles sagrados que servían al *tlahtoque* para mantener comunicación con las divinidades.¹³⁷ Recordemos que el señor de Huexotzinco Tecayehuatzin, tenía en su patio florido y árbol florido, ambos símbolos sagrados dentro de su cosmovisión.

Así pues, vemos el sentido de tener jardines en la cultura nahua y la importancia que representaba tenerlos rebozantes de plantas, de flores e incluso de animales. Esta concepción

¹³⁵ Cfr. *Idem*.

¹³⁶ En “Precious beauty: the aesthetic and economic value of Aztec gardens”, p. 86.

¹³⁷ En p. 208.

probablemente no fue comprendida por Cortés ni por sus acompañantes. En abundantes ocasiones Cortés nos deja ver su mirada en términos de razón colonial:

Para que los españoles se sustenten y puedan sacar oro para sus necesidades, y las rentas de vuestra majestad no se disminuyan, antes se multipliquen, hay tal orden que con la merced de vuestra majestad fue servido que se hiciese a los pobladores de estas partes, de que pudiesen rescatar esclavos de los que los naturales tiene por tales, y con otros que sean de guerra, hay tanta copia de gente para sacar oro que, si herramientas hubiese, como las habrá prestado, placiendo a Nuestro Señor, se sacaría más cantidad de oro en solo esta tierra [...] Y de esta manera se harán dos cosas: la una, buena orden para conservación de los naturales; y la otra, provecho y sustentamiento de los españoles; y de estas dos resultará el servicio de Dios Nuestro Señor y acrecentamiento de las rentas de vuestra majestad [...] quedando a vuestra excelencia la suprema jurisdicción de todo. [...] ¹³⁸

Dussel denomina a estos procesos que despliegan las fuerzas coloniales como “praxis de dominación”:

La primera relación entonces fue de violencia: una relación «militar» de conquistar-conquistado; de una tecnología militar desarrollada contra una tecnología militar subdesarrollada. La primera «experiencia» [syc] moderna fue de la superioridad cuasidivina del «Yo» europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un «Yo» violento-militar que «codicia», que anhela riqueza, poder, gloria.¹³⁹

Cortés deseaba extraer metales preciosos, dividir y privatizar el territorio, esclavizar indígenas y tener el control total de las tierras bajo la encomienda. A lo largo de las *Cartas* es recurrente encontrar los motivos que guían al encomendero: servir a Dios y servir a la Corona española. En la misma *Carta* datada en 1524 y dirigida a Carlos V expresa lo siguiente: “Muy en breve tengo esperanza que se plantaría en esta tierra otra nueva Iglesia, de que siendo vuestra excelencia el fundador, no podría carecer de gran premio.”¹⁴⁰ La esperanza que presenta Cortés en esta relación corresponde a la llegada de la primera camada de frailes franciscanos enviada a la Nueva España en 1524.

¹³⁸ H. Cortés, *ob. cit.*, pp. 266-267.

¹³⁹ E. Dussel, *1492*, p. 56.

¹⁴⁰ H. Cortés, *ob. cit.*, p. 265.

Por otra parte, las noticias e impresiones que tenemos del universo florido con respecto a los frailes las recupero, sobre todo, del fraile franciscano Bernardino de Sahagún en su *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, particularmente los libros II y XI. En el capítulo III del libro II, Bernardino detalla cómo celebraban la veintena Tozoztontli destacando los atributos florales:

En esta fiesta ofrecían las primicias de la flor que aquel año primero nacían en el *cu* llamado *Iopico*, y antes que las ofreciesen osaba oler flor. Los oficiales de las flores que se llaman *xochimanque*, hacían fiesta a su diosa llamada *Coatlicue*, y por otro nombre *Coatlan tona*.¹⁴¹

Asimismo, señala que en algunas otras fiestas como las de Uey Tozoztli también se adornaban con flores a los dioses que tenían en sus casas o calpulli, les ofrendaban brotes de maíz, caña y flores. En la fiesta de Tecuilhuitontli, en la cual las mujeres bailaban y eran ataviadas con *xochimecatl*, mecate florido.¹⁴²

La noche antes de la fiesta velaban las mujeres con la misma que había de morir, y cantaban y danzaban toda la noche; venida la mañana aderezábanse todos los sátrapas y hacían un areito muy solemne; y todos los que estaban presentes al areito tenían en la mano aquellas flores que se llaman *cempoaxóchitl*.¹⁴³

Como vemos las flores de *cempaxochitl* eran utilizadas en las festividades y eran altamente valoradas por el olor que emanaban. Estas flores eran sembradas por temporadas junto a los sembradíos de maíz y por lo tanto se le relaciona con Cintéotl (el dios del maíz). Sahagún aprecia su particular forma y olor, la identifica como rosa de las indias: “son amarillas y de buen olor, y anchas y hermosas, que ellas se nace, y otros que las siembran en los huertos [...]”¹⁴⁴.

¹⁴¹ B. De Sahagún, *ob. cit.*, p. 77.

¹⁴² Este atributo lo podemos relacionar con la iconografía de Xochipilli en el Códice Borbónico Lam. 4, el mecate rematado con una flor evoca al señor de las flores y su genealogía divina, recordemos que *mecatl* es un difrasismo que significa linaje o genealogía.

¹⁴³ B. De Sahagún, *ob. cit.*, p. 81.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 668.

Más adelante en el capítulo IX del Libro II, Sahagún comenta acerca de la fiesta de *Tlaxochimaco*, fiesta que es representada además en el Códice Borbónico lámina 28, “El primero día de este mes que hacían fiesta a honra del dios de la guerra, llamado *Huitzilopochtli*; ofrecíanle en ellas las primeras flores de aquel año.”¹⁴⁵ Le realizaban guirnaldas y adornos con flores a este dios, así mismo se adornaban a los dioses que de cada uno de los *calpixques* y también a los principales *macehuales*. Podemos anticipar bajo esta detalla descripción que Bernardino fue capaz de reconocer la relación estrecha entre las flores y las divinidades.

Ya en el libro XI de su obra, Sahagún expone con detalle el uso medicinal y alimenticio de hierbas, arbustos, flores y árboles, recoge junto con sus características, las propiedades de cada planta y su nombre en la lengua náhuatl,

Hay una flor medicinal que se le llama *tonacaxóchitl*; es olorosa, párrase por la tierra y encarámese por los árboles y por las peñas; tiene las hojas verdes larguillas y anchuelas; tiene las flores entre las hojas (y) son estas flores amarillas tirantes a colorado, largas como un dedo, son huevas y algo vellosas; tienen suave olor. Muélense estas flores juntamente con la hierba que se llama *tlachichinoaxíhuatl*, (y) bebida mezclada con agua, es contra el calor interior; también aclara la orina. Esta flor suélenla todo beber, enfermos y sanos, hecha en cacao; esta hierba y flor se hace en tierra templada, entre las peñas y entre los árboles.¹⁴⁶

Así como esta descripción encontramos un número significativo y una riqueza extraordinaria de flores y hierbas: las *omixochitl* de flores blancas y rojas; *cozauhqui* y *yexochitl* son de flores amarillas y olorosas usadas por los principales señores; *cacoxochitl*, *tlalcacaloxochitl*; la flor del *tolcimatl*; *la de caxtlatlapan* que es de varios colores, blancas, amarillas y rojas. En su inventario también habla acerca de las florestas y de los árboles que se presentan en ellas

Las florestas son muy amenas, frescas y de muchos árboles y hierbas; tienen hierbas y árboles de diversas flores; tienen aguas manantiales, o de río, con que se riega el lugar de tierra fértil; son lugares apacibles y muy deleitosos. Están plantados en estas flores árboles de muy

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 82.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 660-661.

olorosas y preciosas flores; árboles en que se hacen flores que se llaman *yolloxóchitl*, y el árbol que se llama *yoloxochiquiáhuil*.¹⁴⁷

De acuerdo con su denominación nahua es la “flor de corazón”, fue llamada de esta manera porque su estigma y filamentos tienen forma de corazón. Debido a su morfología la magnolia fue una flor muy apreciada por los antiguos nahuas. Por su nombre, podemos relacionar a esta flor con el corazón de los guerreros. En este sentido, eran las flores más apreciadas pues simbolizaban la representación animada del centro de los hombres. El *teopixque* y el *tlahtoque* tenían el privilegio de ataviarse con ellas, por estos motivos esta flor simboliza poder y de riqueza:

Son estas flores olorosas y hermosas, y su hechura es como corazón. Antiguamente solamente los señores las usaban, especialmente las que se llaman *tacayoloxóchitl*, por que hay otras de menos precio que llaman *itcuinyoloxóchitl*, que ni son hermosas, ni huelen y usan de ellas la gente baja.

Esta flor llamada *yoloxochiquiáhuil*, hácese en árboles grandes como nogales; llámase también el árbol *yoloxóchitl*. Son estas flores preciosas y de muy suave olor, tienen una hechura de corazón (y) por dentro son muy blancas [...] úsanlas los señores y gente de arte [...].¹⁴⁸

Enseguida encontramos la descripción de la *eloxochitl* que es de flores grandes y con su estigma en forma de mazorca; a la *quauhelochochitl*, *cacauaxochitl*, *izquixochitl* que es de flores blancas, olorosas, hermosas y muy apreciadas; *tlapalizquixochitl* con manchas y rayas rojas; a la *cuetlaxochitl* de color rojo intenso fino y muy apreciadas, ; a la *teonacaztli* flor preciada, olorosa, hermosa y provechosas para beber cacao; *uitzteculxóchitl* que es una flor blanca, morada y roja que no tienen olor pero es muy preciada por su buen parecer; también esta la *tzonpanquauitl* con flores llamadas *equimixochitl* flores rojas y de buen parecer. *Mapilxochitl* que es una flor en forma de dedos y otra flor *macpalxochitl* que es una flor con forma de mano.¹⁴⁹ Estas últimas, destacan por su forma y por esto, es que los tlatoanis tenían un particular interés en tenerlas en sus jardines.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 668.

¹⁴⁸ *Idem*

¹⁴⁹ *Cfr. Ibidem*, p. 669.

Otra de las flores altamente apreciadas dentro del sistema de valores nahua son las llamadas *cacaloxochitl*, Bernardino comenta al respecto:

[...] las flores de este árbol son hermosas, llámanse *cacaloxóchitl*, son ameltadas de colorado, amarillo y blanco, son de suave olor, y confortan el corazón con su olor. Por estas comarcas de México se hacen estas flores, pero son mejor las que vienen de tierra caliente; algunas son negras. Eran reservadas estas flores antiguamente para los señores; de las que vienen de tierras calientes unas se llaman *necuxóchitl*, son cortas; otras se llaman, *uitziziltentli*, (y) éstas son muy preciadas, otras que se llama *caxóchitl*; y otras tienen diversos nombres.¹⁵⁰

Esta flor era la que se recolectaba y ofrendaba en las fiestas de Tlaxochimaco, dar flores. Es así que la flor de mayo funge como ofrenda a los dioses y como símbolo de poder pues como lo menciona Sahagún, estaban reservadas para los señores principales. De esta manera podemos apreciar su importancia, pues si eran ofrenda para los dioses esto quería decir que eran parte de su sustento. De igual manera, encontramos así a la flor de *xiloxóchitl* roja y de borlas deshiladas, destaca el franciscano no son olorosas, pero sí hermosas; está también la *tecomaxóchitl* amarilla, olorosa, hermosa y se bebe con cacao; por último, está la *tonacaxochitl* de flor roja y morada de buen parecer.¹⁵¹

Hasta aquí hemos visto brevemente la descripción de algunas flores y las impresiones que el fraile compiló junto con sus informantes. En primera instancia, el acercamiento y la indagación del fraile nos pudiera parecer estéril; no obstante, en lo profundo de su lógica se configuraba una maquinaria de dominación y violencia. De acuerdo con Foucault las prácticas sociales, como la indagación, instauran a través del poder un medio de dominio del saber, donde se decretan las cosas que son verdad y las que no lo son, se trata de desplegar formas discursivas para formular un nuevo dominio. Siguiendo la línea de Óscar Martiarena: “no se trata del conocimiento de otro por el interés estético de conocerlo, sino de aprehenderlo para combatir su diferencia.”¹⁵²

Por otra parte, en el relato que realiza Sahagún en el libro XI¹⁵³ enfatiza en repetidas ocasiones, que muchas de las partes de las plantas como raíces, hojas, en ocasiones flores, no

¹⁵⁰ *Idem.*

¹⁵¹ *Cfr. Idem*

¹⁵² En “Indio como objeto de conocimiento”, p. 253.

¹⁵³ Al menos en la edición trabajada por Ángel María Garibay.

son aprovechadas y que no tienen un fin ni curativo, medicinal, ornamental, ni comercial. En este sentido, considero que la preocupación del fraile nos da señales de su intención de dominio de estos recursos nuevos y de aprovechar cada una de las partes de las plantas. Si bien los nahuas también ocupaban a las plantas y flores como recursos alimenticios y medicinales, su entramado discursivo era distinto. Las condiciones que posibilitaron la aparición de la flor como símbolo sagrado estuvieron ancladas a prácticas de carácter político-religioso, tal como lo señalamos en el primer capítulo. Mientras tanto los españoles, parten su mirada con fines más comerciales, en este sentido, Efrén del Pozo señala “para 1570 ya se llevaban [los españoles] no solo oro, plata y piedras preciosas, sino también plantas y animales”.¹⁵⁴

Aunado a lo anterior, Doris Heyden apunta que las flores son un símbolo de poder, entramados dentro de su universo simbólico en una dimensión divina.¹⁵⁵ La construcción de jardines en las casas de los señores responde a precisamente a que solo un rango podía poseerlas, olerlas, ataviarse con ellas. Algunas las flores como el *ololiuhqui* encarnan las mismas divinidades: Huitzilopochtli, Xochipilli-Macuilxochitl, Xochiquetzal. En este sentido la tesis de Salvador Reyes Equiguas resulta reveladora al proponer que las prácticas medievales de persecución fueron trasladadas al Nuevo Mundo, dando como resultado el rechazo del uso y concepción de las plantas sagradas para los pueblos nahuas.¹⁵⁶ Hasta ahora podríamos señalar que, efectivamente, cada régimen de la mirada está determinada por sus de condiciones históricas, sociales y culturales. Las diferencias de concepción de la naturaleza, entre la mirada nahua y la colonial, nos dejan ver el impacto que tuvo el choque de estos dos mundos.

2.2 Arrancar las flores, sembrar la fe católica

Las flores como objeto divino y símbolo de poder representan para la cultura nahua la dinámica y el movimiento entre la vida y la muerte, la imagen de la guerra y los corazones de los sacrificados, la fuente del líquido precioso. En ellas está condensado el universo, el proceso cíclico de creación y destrucción. Esta particular forma de comprender al mundo que

¹⁵⁴En “La botánica medicinal indígena de México”, p. 59.

¹⁵⁵ Cfr. Heyden, “Flores, Creencias y El Control Social”, pp. 87-95.

¹⁵⁶Cfr. En “La flora entre el Viejo y Nuevo Mundo a partir de las crónicas y otras fuentes”, p. 271.

los rodea será aprovechada por los primeros frailes para arrancar y destruir a los dioses nahuas a través de un discurso cargado de pecado e idolatría.

La Corona Española arranca su empresa evangelizadora con el “descubrimiento” del Nuevo Mundo. Las primeras órdenes en llegar a la Nueva España fueron: franciscanos que llegaron entre 1521-1524; posteriormente, llegaron los dominicos a partir de 1526; seguidos de los agustinos que comenzaron a profesar en estas tierras en 1533; por último, los jesuitas son enviados alrededor de año 1572, cuando la conquista espiritual ya se encuentra consolidada. A saber, el franciscano y cronista Jerónimo de Mendieta menciona lo siguiente con respecto a la llegada de las primeras órdenes

Estos ministros destas tres Órdenes, para mejor proceder en su evangélico ministerio, aprendieron las lenguas de los naturales, fundaron escuelas donde criaban á los niños gentiles y á todos los que bautizaron en su niñez y infancia; catequizaron los grandes, bautizáronlos después, casáronlos conforme al uso y determinación de la Santa Iglesia Católica Romana, predicáronles y los redujeron al gremio católico que milita debajo de la verdadera fe de Jesucristo, único Señor de cielo y tierra.¹⁵⁷

Para el clero secular resultaba importante regular las prácticas que ejercían los indígenas, sus dioses eran ídolos que habían de destruir. Para ilustrar esto, regresemos a la figura de Hernán Cortés como un arquetipo de encomendero que lleva como imperativo destruir a las “figurillas de los ídolos” y sus creencias alrededor de ellas

[...] Los más principales de estos ídolos, y en quien ellos más fe y creencia tenían, derroqué de sus sillas y los hice echar por las escaleras abajo e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas ellas estaban de sangre que sacrificaban, y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y de otros santos [...]¹⁵⁸

Más adelante continúa diciendo

Yo les hice entender con las lenguas cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos, que eran hechos por sus manos, de cosas no limpias, y que habían de saber que había

¹⁵⁷ Cfr. García Izbalceta, *Códice Mendieta*, p. 184.

¹⁵⁸ H. Cortés, *ob. cit.*, p. 80.

un solo Dios, universal Señor de todos, el cual había criado el cielo y la tierra y todas las cosas, y que hizo a ellos y a nosotros, y que Este era sin principio e inmortal, y que a Él había de adorar y creer y no a otra criatura ni cosa alguna, y les dije que todo lo demás que yo en este caso supe, para los desviar de sus idolatrías y atraer al conocimiento de Dios Nuestro Señor; [...] ¹⁵⁹

En este punto del relato, Cortés ya se encuentra situado en Tenochtitlan; sin embargo, en su camino hacia este destino, aplica los mismos dispositivos de control, destruir a los llamados ídolos y promueve un discurso apremiante en contra de la gente de las diferentes poblaciones para sembrar el miedo a través de prácticas violentas y para que ellos mismos mandaran a destruir a sus dioses. Es importante mencionar que, a lo largo de su travesía establece relaciones con diversas poblaciones muchas de ellas sujetas al imperio de Moctezuma. Es preciso señalar, que el altiplano no era una unidad homogénea, sino que más era un conjunto heterogéneo de culturas, unidos por la lengua, los antecedentes culturales y la vida religiosa. En este sentido, se presume que Cortés hábilmente identifica las diferencias y conflictos internos de estas poblaciones para consolidar cada vez más su aparato de conquista. La irrupción militante de los españoles responde a una de las formas de violencia que delinea Fanon en *Los condenados de la tierra*:

[...] Nada será ahorrado para liquidar sus tradiciones, para sustituir sus lenguas por las nuestras, para destruir su cultura sin darles la nuestra; se les embrutecerá hasta el cansancio. Desnutridos, enfermos, si resisten todavía al miedo se llevará la tarea hasta el fin: se dirigen contra el campesino los fusiles; vienen civiles que se instalan en su tierra y con el látigo lo obligan a cultivarla para ellos. Si se resiste, los soldados disparan, es un hombre muerto; si cede, se degrada, deja de ser un hombre; la vergüenza y el miedo van a quebrar su carácter, a desintegrar su persona. ¹⁶⁰

La violencia colonialista trata a toda costa de deshumanizar al otro, el resultado de la nueva subjetividad es “ni hombre, ni bestia, es el indígena”. Si esta praxis violenta irrumpe a nivel ontológico, no resulta extraño pensar que nivel estético suceda lo mismo. En la distinción impuesta por los colonizadores, el ahora indio es negado y es diametralmente

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ En *Los condenados de la tierra*, p. 10.

subsumido para alinearse al régimen español. En este sentido, se contornean ambas miradas, la nahua reducida y la española totalizadora.

Por su parte, Bernardino expresa claramente el sentido que tenían para los religiosos la presencia de la alteridad condensada en la figura de sus dioses, en la confutación de los ídolos expresa

Síguese de aquí claramente que Huitzilopochtli, no es dios, ni tampoco Tláloc, ni tampoco Quetzalcoatl; Cihualcóatl no es diosa, Cihuateteo no son diosas, Chalchihuitl no es diosa [así continua con el resto de los dioses], ni ninguno de todos los otros que adorabais, ni son dioses, todos son demonios: Así lo testica la Sagrada Escritura diciendo *omnes diligentium demonia*, que quiere decir todos los dioses de los gentiles son demonios.¹⁶¹

A largo de la obra de Bernardino encontramos cómo es que el fraile encuentra en las divinidades nahuas a ídolos, a seres que merecen ser reducidos y señalados como abominaciones en fuentes del pecado. En el capítulo XIV del libro I es más radical en su juicio

Por esto se tendrá respeto a los ídolos, de las naciones: porque las criaturas de Dios se han tornado en abominación, y en tentación a las almas de los hombres, y en lazo a los pies de los necios. [...] Porque el principio de la fornicación fue la invención de los ídolos y su hallazgo fue la corrupción de la vida. [...] Por que el abominable culto de los ídolos es la causa, y el principio, y fin de todo mal.¹⁶²

Este fraile posiciona a su discurso como superior, apunta en significativas ocasiones que lo que promueve el tributo y sacrificio de los nahuas es guiado por la ingorancia y locura. Del señor de las flores interpreta lo siguiente:

Otro demonio adoraban vuestros antepasados al cual llamaban *Macuilxochitl*, por otro nombre *Xochipilli*. Decían de él que hería con almorranas y con otras enfermedades de las partes secretas, en especial a los que cuando le ayunaban a su ayuno el hombre dormía con mujer, o la mujer con hombre; y por este respecto y por tenerle por dios le hacían fiesta y le sacrificaban hombres, y le hacían otras ofrendas y votos movidos por la locura de su ignorancia.¹⁶³

¹⁶¹ B. De Sahagún, *ob. cit.*, p. 57.

¹⁶² *Ibidem*, pp. 52-53.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 57.

A lo largo de las noticias y las crónicas encontramos estas referencias en sus dioses: demonios o ídolos, de como la adoración hacia ellos era considerada como abominable y llena de pecado. Los frailes veían en las ceremonias de los indígenas actos de salvajismo, antropofagia, canibalismo, acompañada de idolatrías. Esta última fue considerada como el más grande de los pecados, pues no solo ofendía al dios cristiano, sino también a la Corona. Las divinidades nahuas se convierten en la expresión misma de las herejías, Fanon apuntaría “el colono hace del colonizado una especie de quintaesencia del mal”.¹⁶⁴

Al mismo tiempo que se presentaba una conquista material acontecía una conquista espiritual.¹⁶⁵ Con la destrucción, el despojo de las tierras, el sometimiento físico, aperreamientos y vejaciones, la muerte de los indios se estaban ejerciendo también una serie de prácticas dominadas por los españoles, que pretendían dejar en ruina todo lo que tuvieran a su alcance, para así dar paso a una reconfiguración del mundo material y el universo simbólico. De esta forma, lo que nos interesa destacar en este momento es que entre los años de 1521 a 1572 es la presencia e importancia que tuvieron los frailes en el altiplano central mexicano. El espacio de llegada será entonces el fortalecimiento de las ciudades a través del clero regular. De esta manera, pienso que la Iglesia y los frailes como intermediarios comprendieron la eficacia del uso de las imágenes para garantizar la conversión de los indígenas y con ello garantizar la conquista frailes. Particularmente Jerónimo de Mendieta expone la eficacia del bautismo

Y para que se vea el fructo tan grande que estas tres órdenes han hecho en esta tan extendida Iglesia, sepan que el año de 41 adelante, que fueron diez y ocho años después que los frailes de S. Francisco entraron en esta Nueva España, tenían estos mismos frailes bautizados en ella más de seis millones por cuenta.¹⁶⁶

Así pues a los frailes les interesaba una conversión de los indígenas de modo que encontraron en el bautismo, un dispositivo eficaz y de mucho alcance para predicar entre los nahuas la fe católica. A este respecto Ryan Dominic comenta que de igual forma que la

¹⁶⁴ En *Los condenados de la tierra*, p. 24.

¹⁶⁵ *Cfr.* Armando Anderson, “Sahagun’s nahuatl text as indigenist documents”, p. 31.

¹⁶⁶ J. Mendieta, *ob. cit.*, p. 185.

violencia de la conquista abrió las puertas a la misión, los franciscanos tuvieron pocos escrúpulos en usar la violencia para inducir la conversión masiva de los nativos. A pesar de los señalamientos y críticas hacia los encomenderos, los franciscanos emprendieron su propia campaña de violencia física y simbólica con el propósito de imponer “un nuevo universo de significados.”¹⁶⁷

A partir de estas noticias distinguimos claramente dos poderes: encomenderos y frailes. Ambos llevan la acción de su pensamiento y discurso católico materializado en formas violentas de imponer y reconfigurar el horizonte simbólico del habitante nahua. De esta manera también se hizo patente la persecución de los *teopixqui*, *tlamatinimeh*, *cuicanimeh*, pues ellos como poseedores de la palabra verdadera, de los cantos, de la cuenta de los días, representaban para los españoles figuras amenazantes que habría que erradicar o al menos encubrir su poder.

Para el año 1521 los encomenderos habían destruido una cantidad significativa de los *teocalmes* y dejando en ruinas buena parte de los asentamientos. A partir de 1525 tras una orden de Hernán Cortés se prohibió la práctica de la religión nahua y se destruyeron los templos o teocallis, de altepemes como Tenochtitlam, Texcoco y Tlaxcala. Si bien, los indígenas también tenían dentro de su cosmovisión una arraigada idea a la destrucción y ruinas, aunque con matices distintos al de la mirada europea. López-Austin señala: “Es de sobra conocida la costumbre de los indígenas mesoamericanos de incendiar un templo principal de la ciudad enemiga, acción que significaba la inmediata derrota.”¹⁶⁸ El *teocalli* era la casa de dios, en ellos resguardaban las reliquias, las ofrendas y los tributos. Cuando un pueblo era tomado, entregaban las reliquias, muchas veces las escondían y aceptaban los dioses ajenos. Los nahuas también conquistaban y sometían, de manera violenta se imponían, y se apropiaban de otros dioses y de sus “imágenes”.

Las ruinas y la destrucción estaban entramadas en la cosmovisión nahua. Sin embargo, esto no significaba que los sitios quedaran en ruinas no significaba que perdieran su sacralidad. En este sentido, Byrson Ellsworth apunta que el concepto de ruinas es crucial para la conversión y edificación de templos, tanto en la cultura cristiana como en la

¹⁶⁷ Cfr. “Bautizando El Colonialismo: Las Políticas de Conversión En México Después de La Conquista.”, p. 962.

¹⁶⁸ En *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 59.

mesoamericana. Por una parte, el cristianismo mantenía la fe viva al derribar un templo, pues no solo representaba un medio para mostrar su potencia, también fungía un vehículo para representar a Moisés, pues la iconoclastia formaba parte de su tradición. Por otro lado, las ruinas en Mesoamérica contaban con un matiz peculiar, el espacio arruinado se mantenía como un espacio sagrado. Este autor nos recuerda que los templos eran sitios animados, al igual que las imágenes: “[eran] una extensión material del ser de un noble o de una fuerza sobrenatural.”¹⁶⁹ Además, comenta que la destrucción de los templos o las imágenes representaba una manutención de la fuerza sagrada que de ese lugar se emanaba. La animación respondía a colocar ofrendas en ellos, por eso la importancia de las ornamentaciones con guirnaldas de flores, bultos de semillas, animales y restos de humanos, pues estos objetos sagrados les otorgaban la sacralidad a sus recintos. Bajo este presupuesto, el espacio permanecía sagrado ante la mirada nahua, sin importar la edificación cristiana, en lo profundo esto podría plantear una forma de resistencia y apropiación de significados.

Para los años los años de 1534 a 1535 se presenta un abandono a la conversión de los infieles de manera forzada a través del bautismo y la extracción de niños de familias de los nobles indígenas para que fueran educados, evangelizados y adoctrinarlos. La primera forma, el bautismo representó para los frailes un medio eficaz, para convertir a una gran cantidad de indios. La conquista espiritual despertó una serie de miedos, de tortura y muerte sobre los indios

El terror servía a los frailes en su objetivo de erradicar la religión indígena: la iconoclasia y la represión callaron las prácticas religiosas colectivas que habían mantenido a la comunidad y al cosmos, obligando a sus seguidores a retirarse a sus escondites. La meta totalizante de los frailes era inalcanzable, pero sus campañas ayudaron a generar una oleada de bautismos indígenas en la década de 1530. Para muchas comunidades indígenas, el bautismo, inseparable del terror sagrado de la misión en sus primeros tiempos, rápidamente se convertía en “una cura contra la misma amenaza que representaba”.¹⁷⁰

Los niños sirvieron como instrumentos de espionaje para denunciar las prácticas de idolatría, pues una vez que eran educados, eran mandados de regreso a sus casas para que

¹⁶⁹ Ellsworth Hamann, “Ruinas Nuevas: Iconoclasia y Conversión En El s. XVI.”, p. 152.

¹⁷⁰ R. Dominic, *ob. cit.*, p. 974.

fungieran como lengua de la fe católica y así sirvieran como fuerzas de choque en contra de las creencias indígenas. A este respecto Ryan Dominic presenta en su estudio el siguiente caso:

En dos notorios casos relatados en crónicas franciscanas, los gobernantes de Cuauhtinchan y Tlaxcala asesinaron a unos niños de monasterio que estaban a punto de descubrir que practicaban la religión indígena en secreto. Los gobernantes murieron en ejecuciones supervisadas por frailes, y los acólitos asesinados se volvieron mártires de la causa misionera. En otras partes, los gobernantes indígenas enfrentaron castigos draconianos por apoyar a sacerdotes indígenas. En Texcoco, el tlatoani Ixtlilxóchitl fue castigado por tomar pulque (bebida que los frailes asociaban con rituales indígenas). Otro señor de las cercanías murió a causa del brutal castigo que recibió por órdenes de los frailes.¹⁷¹

La siembra de la fe católica ejerció con tal brutalidad, que implantó terror entre los habitantes de la altiplanicie. Las prácticas de castigo por parte de los frailes y encomenderos tuvieron una cara oculta, la tortura y muerte de sacerdotes, hombres, mujeres y niños. Aún para 1560, de acuerdo con las noticias de los nobles de Huexotzinco aun se vivía la violencia misionera:

La gente de muchos altepeme fue forzada y torturada [o] fueron colgados o quemados porque no querían renunciar a la idolatría,” y por eso “recibieron el evangelio y la fé de forma involuntaria.” Aplaudieron la “buena acción” de los frailes para “enseñarnos a despreciar, destruir y quemar las piedras y madera que adoramos como dioses.¹⁷²

Los apuntes que realiza Fanon toman sentido bajo lo que señalamos:

Las costumbres del colonizado, sus tradiciones, sus mitos, sobre todo sus mitos, son la señal misma de esa indigencia, de esa depravación constitucional. Por eso hay que poner en el mismo plano al D.D.T. [dicloro difenil tricloroetano] que destruye los parásitos, transmisores

¹⁷¹ Torquemada en R. Dominic, *ob. cit.*, p. 962.

¹⁷² Cabildo de Huexotzinco a Philip II en *Idem*.

de enfermedades y a la religión cristiana, que extirpa de raíz las herejías, los instintos, el mal.¹⁷³

Hasta este punto, hemos tratado de mostrar algunas prácticas ejecutadas por los frailes y encomenderos, que contorneaban sistemáticamente nuevos sujetos y objetos. La iglesia se edificó como institución que excluía los saberes nahuas. De manera eficaz, logró contornear una nueva forma de vida entre los nahuas que responde al mandato divino, para que dejen atrás a sus idolatrías para ser fieles y servir tanto a la Iglesia como a la Corona Española. Esto trae consigo un cambio simbólico y sintáctico del universo de los indios. Me interesa mostrar en los siguientes apartados casos particulares de la transformación de la flor. En primer lugar, su transformación en los llamados *xochitl in cuicatl*.

2.3 *Arcabuco breñoso o el xochitl in cuicatl*

A lo largo de apartados anteriores mi interés se concentró en mostrar a través de Cortés y Mendieta la urgencia que tenían en edificar una nueva iglesia e irrumpir en la estructura civilizatoria de los pueblos nahuas. También ya lo señala Motolinía, el choque entre estas dos culturas fue de tal que en el año de 1541 que los indios habían olvidado a sus ídolos como si hubieran pasado ya cien años.¹⁷⁴ Sin embargo, a penas habían transcurrido 22 años desde la llegada de los primeros españoles hasta el año en que el fraile franciscano publica a su *Historia de los indios de la Nueva España*. La declaración del fraile franciscano nos ofrece algunas señales acerca de la eficacia y radicalidad de las formas de imposición y de dominio del mundo material, espiritual y discursivo que una vez habían pertenecido a los habitantes de las tierras de este valle.

En este apartado me interesa destacar un momento crucial para nuestros fines: la consolidación de proyecto de evangelización. Trato de identificar en este momento una coyuntura entre dos espacios de la experiencia dados por distintos discursos: la fe católica y la religiosidad dual nahua. Detrás de la empresa evangelizadora se reorganizaba la experiencia del habitante nahua. En este apartado mi intención es mostrar que los españoles hallaron en la expresión de la palabra florida nahua una agencia que representó ante todo una

¹⁷³ En *Los condenados de la tierra*, p. 24.

¹⁷⁴ Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, p. 268.

experiencia desafiante y peligrosa. Si habíamos visto que la flor era la expresión del cosmos, del tiempo, de los dioses, de los hombres, la comunidad entre sabios, la huella que deja el hombre en la tierra, el anhelo de ser feliz, así como la irrupción de la vida, la guerra y la sangre divina. Nos preguntamos ¿de qué forma la flor se convirtió en sinónimo de pecado e idolatría?

El autor de *Filosofía Náhuatl* apunta que entre la escultura y la poesía son unas de las prácticas artísticas más sobresalientes que encontramos en la cultura nahua, de igual manera lo señalábamos en el primer capítulo. La tradición de la poesía o el canto está anclada a las culturas del altiplano desde los toltecas, se presume que, por esta razón se asocia el gentilicio “toltecatl” con la figura del artista. La semántica de artista alcanza a decir que es aquel que dialóga o piensa con su corazón, entre esta figura encontramos al *tlahcuilo* al pintor de los libros, o con las palabras de Portilla: “el dueño del simbolismo”¹⁷⁵. El que dialóga con el corazón, es porque tiene *in yolteotl* (a dios en el corazón, el corazón endiosado):

Teniendo a Dios en su corazón, trataría entonces de transmitir el simbolismo de la divinidad de sus pinturas, los códices y los murales. Y para lograr esto, debía conocer mejor que nadie, como si fuera un tolteca de todas las flores.¹⁷⁶

El artista es el mediador de los dioses, pues tiene a dios en su corazón. Así como el artista de los libros, el artista de la lengua es quien tiene la palabra verdadera. A través de la expresión sensible de la palabra, *in xochitl in cuicatl* se comunicaban con los dioses.¹⁷⁷ Miguel Hernández añade: “Así, el uso del corazón es el arranque de la exposición de las necesidades en el ámbito social.”¹⁷⁸ De esta manera, la palabra florida era altamente valorada por los nahuas, en especial los cantos dedicados a los dioses o *teocuicatl*, pues como lo señala el pensador tzotzil:

Sólo mediante un hablar metafórico puede darse el trato que pareciera imposible establecer con este medio para que ambos seres [dioses y hombres] vivan en comunicación. Se dice que la flor y el canto es el difrasismo, la única comunicación verdadera en la tierra; es la conexión

¹⁷⁵ En *Filosofía náhuatl*, p. 266.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 267.

¹⁷⁷ *Cfr. En Ibidem*, pp. 270-271.

¹⁷⁸ En *ob. cit.*, p. 31.

entre el cielo y la tierra; entre el hombre y *Tonatiuh* respecto a las normas de la vida y al diálogo que trasciende a la conversación de ambos.¹⁷⁹

La poesía¹⁸⁰ es un diálogo con el corazón, conducida por el ritmo del tambor, a la par de los latidos del corazón, para configurar así, la palabra cantada o musicalizada. Así que *in xochitl in cuicatl* como modalidad sensible de la expresión del pensamiento fungió como parte fundamental en la cosmovisión nahua. Vale la pena mencionar que “la flor y el canto” toman mayor presencia con el periodo de esplendor mexica. Birgitta Laeander lo sintetiza así: la relación que tenían los nahuas con la poesía como puente entre lo terrenal y lo divino ha sido llamado de distintas formas: “León-Portilla ha llamado “la visión de Netzahualcoyotl. Laurette Séjourné lo llama “visión quetzalcoatlina del universo con lo que quería significar la inclinación a la belleza y la bondad como contraste a los ideales guerreros realcionados con el dios Huitzilpochtli.”¹⁸¹

Señalábamos en el capítulo anterior, que solo los *tlatimime*, *tlahtoqueh* y *cuicapihque* podían dialogar cantando con los dioses. En el *Calmecac* (casa de enseñanza) aprendían la expresión cuidadosa de la palabra.¹⁸² León-Portilla enfatiza una diferencia entre los *Calmecac* como casa donde eran educados los nobles e hijos de los nobles y los que podrían ser sacerdotes; y por el otro lado los *Telchpocalli* como casas de jóvenes educados para la guerra. A pesar de estas diferencias, su propuesta está encaminada a pensar que absolutamente todos los habitantes recibían educación, cada uno aprendía algún tipo de oficio, eran instruidos en prácticas de la vida cotidiana, entre ellas: limpieza de la casa, recolección de leña, atención de actividades religiosas, aseo corporal, lenguaje verbal y corporal, enseñanza de los cantos, el *tepillatolli* (el lenguaje cultivado).¹⁸³

Si bien, a todos se les educa esto no significaba que fuera de la misma forma y bajo las mismas condiciones, las diferencias son claras: la sociedad nahua está estructurada con rangos desiguales. La diferencia más grande que podemos encontrar, y la que más nos

¹⁷⁹ *Idem.*

¹⁸⁰ Poesía es una categoría occidental que nos ayuda a comprender la oralidad de la expresión de la palabra cantada; la función de los cantos en la cultura nahua es distinta a la poesía en términos literarios.

¹⁸¹ *Cfr.* B. Leander, *ob. cit.*, p. 6.

¹⁸² Solo los hijos de las clases nobles podían ir a los Calmecac, estaban destinados a instruir y a enseñar la sabiduría divina por medio de los himnos y cantos que recogían y poseían los sabios.

¹⁸³ Al contrario Podemos encontrar a la forma de hablar de los macehuales o resto del pueblo: *macehuatl*. *Cfr.* León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 227.

interesa, es entre estas casas de educación es la enseñanza de los *cuicatl*, en especial los *teocuicatl*.¹⁸⁴ En esta misma tónica Leander apunta lo siguiente:

Si bien es cierto que hombres y mujeres de la clase privilegiada y dirigente eran los que, con mayor genio y refinamiento, cultivaban el arte de la poesía, la sociedad entera compartía la apreciación por “la flor y el canto” que -por la función ritual que desempeñaba- era parte esencial de la vida de todos.¹⁸⁵

Sin embargo, la “*palabra florida*”,¹⁸⁶ y, sobretodo, los *teocuicatl* pasarán a representar la alteridad de la lengua española y este *alter ego* de la religión católica y del Imperio español debía ser reducido a su mínima expresión. Todo el universo florido o *xochicemanahuac* será percibido por las autoridades novohispanas como una alteridad amenazante y peligrosa que urge normalización, reducción, contención y control. Por lo tanto, la lengua que urdía el universo a través del canto, los colores y las flores pasaría a ser considerada signo de retraso, sumisión, ignorancia e, incluso, se asociaría con el mal y la negación del mensaje católico. En este sentido, a los frailes les resultó estratégico llegar a los *tlatimimeh* y *cuicatimeh* para tener el poder y el control de la palabra.

Ciertamente para la orden franciscana urgía convertir a los indios. Tal como fue en el caso de Bernardino de Sahagún, aprender la lengua de los indígenas representó un interés para conocer aquella palabra florida, pero con el finalidad de conocer las “idolotías” que a través de la lengua náhuatl se enunciaban. En este sentido, considero que Sahagún se presenta como una figura que se reconoce como un sujeto que es capaz de combatir la alteridad y convertir a los indios al cristianismo, es decir, de dominar y evangelizar.

Berardino de Sahagún afirma en su obra *Historia general de las cosas de la Nueva España* que esta palabra florida (los *teocuicatl*) era un escondrijo del demonio, pues el sentido de la lengua era tan metafórico que solo algunos podían comprender. Por eso para este fraile franciscano, los cantos representaban una amenaza que habían de combatir:

¹⁸⁴ Cfr. *Idem*.

¹⁸⁵ B. Leander, *In Xochitl in cuicatl, Flor y canto*, p. 37.

¹⁸⁶ Ernesto Cardenal, “*In xóchitl in cuicatl*”, *La palabra y el hombre*, p. 665-695. También véase el estudio de José Luis Guerrero, *Flor y canto del nacimiento de México*.

Este nuestro enemigo en esta tierra plantó un bosque o arcabuco, lleno de muy espesas breñas, para hacer sus negocios desde él y para esconderse en él, para no ser hallado, como hacen las bestias fieras y las muy ponzoñosas serpientes. Este bosque o arcabuco breñoso son los cantares que en esta tierra él urdió que se hiciesen y usasen a su servicio [...].¹⁸⁷

En síntesis, bajo la mirada del evangelizador los cantos son “arcabuco breñoso” donde el adversario se esconde, por lo tanto la enunciación de los cantos que solo los “naturales” podían entender representaba en origen un pecado y un delito. Por esta razón, uno de los primeros pasos para la reducción y eliminación de esta “bestia fiera enemiga” fue la imposición de la escritura latina sobre la oralidad nahua como instrumento de catequización. Esto dio como resultado el cambio sintáctico de los *xochitl in cuicatl*, pues estos cantos ya no serían realizados como tributo ni homenaje a la vida nahua ni a sus dioses: Huitzilopochtli o Quetzalcoatl.

Las ambiciones de catequización iban más allá, pues los frailes cambiaron el sentido de los cantares creados después de la Conquista y también modificaron gran parte de la poesía nahua, sustituyendo en ella los nombres originales de las deidades indígenas con nombres tales como: Jesús, María, dios y diablo. Birgitta Leander es más radical en su análisis: “Los elegantes y delicados versos de flores y aves y plumas de quetzal ya no se componen, ni a dioses indios ni cristianos; la “flor y el canto” han muerto.”¹⁸⁸

Por su parte, Patrick Johansson argumenta que los españoles aprendieron los cantares para adecuarlos a su narrativa y para poder utilizarlos en la evangelización. Añade a su análisis: “En efecto, la expresión oral náhuatl entrañaba los distintos matices afectivos de la episteme de los pueblos del Anáhuac y era preciso atacar el “mal” de raíz y sin destruir la forma, sustituyendo la visión pagana del mundo por una visión cristiana”¹⁸⁹.

Así pues, las flores ya marchitas y despojadas de su semántica sacra serán objeto de la mirada europea que pretenderá encontrar beneficios comerciales y extraer de ellas la máxima utilidad material, o bien hallar en ellas la expresión de la amenaza demoniaca, la tentación y la negación de lo que significaba asumir el credo católico. En ese contexto la

¹⁸⁷ B. De Sahagún, *ob. cit.*, p. 168.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹⁸⁹ P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, p. 201.

limpia, la extracción, el ejercicio de matar las flores que ahora son hierba mala se articulan como un nuevo horizonte colonial que pretende edificarse con los recursos, la fuerza y la vitalidad de su nueva colonia. No es difícil reconocer este último sentido en las palabras de Fray Andrés de Olmos cuando afirmaba:

Dise Dios por Jeremías: mira que di mis palabras en tu boca; mira que te puse oy sobre las gentes y sobre los reynos para que arranques y destruyas, derrames y disipes y edifiques y plantes. De manera que aquí Dios muestra claro al obrero de su viña a arrancar primero las malas yerbas de los vicios, heregías, hechizerías y abusiones y supersticiones, y después a plantar las virtudes y poner en la yglesia personas buenas y suficientes porque, como dize la glosa ordinaria sobre las otras palabras, no podían ser edificadas buenas obras si primero no se destruya a las malas [...].¹⁹⁰

Ciertamente la posición heredada por las Escrituras y los prestigios que los distinguían fueron garantes de su acción micro-social en los primeros años de la Nueva España, poco a poco, a través de la imposición de su fe cristiana, su disciplina y tesón gobernaron atrozmente las lenguas de los naturales, su producto y sus expresiones, siempre con la convicción y la confianza de aquél que lleva luz a la oscuridad.

Una vez más recurro a las palabras del fraile franciscano, cuando habla acerca de la herejía y el pecado que puede llegar a ser la ignorancia de la fe católica, en el *Tratado de hechicerías y sortilegios*:

Deseo con esto avisar a los unos y a los otros simples en tal manera que asi como a algunos se les pega la lengua o costumbre corrupta la tal ponçoña y pestelencia o semejante no se pegue o traspase de unos en otros, para lo qual evitar imploro humildemente el socorro de Dios y ruego se abiue y despierte el cuidado y diligencia de los pastores y redores de su ygletia y que tal solicitud pongan en las ánimas que a cargo tienen que al fin con ellas en el cielo para siempre reynen. Amen.¹⁹¹

¹⁹⁰ Con estas palabras presenta su *Tratado de hechicerías y sortilegios* redactado en territorio mexicano durante la primera mitad del siglo XVI, pp. 4.

¹⁹¹ Fray Andrés de Olmos, *ob. cit.*, p. 5.

Urgía arrancar de las flores la sacralidad nahua, convertirlas en mera exterioridad al servicio del ornato y el comercio. Efrén del Pozo, se señala que ya para 1570, los conquistadores no solo se llevaban a España oro, plata y otras piedras preciosas, sino que también se llevaban plantas y animales.¹⁹² Esto nos lo confirma también la primera exploración con fines científicos encabezada por el protomédico Franciso Hernández durante 1571 a 1577, quien plasma en el llamado originalmente *Rerum Medicarum Novae Hispanie Thesarus*, aspectos botánicos utilitarios de las plantas. Este personaje termina de materializar la muerte de la flor como símbolo poético y extraer de ella el verdadero tesoro ante la mirada colonial: la dominación de la naturaleza nahua.¹⁹³

Para terminar con este apartado, recupero a Patrick Johansson en la presentación de su obra titulada *La palabra azteca* cuando se pregunta qué sucede con la oralidad en la expresión de la palabra viva cuando se transforma en texto escrito y cuando es atrapada en la escritura:¹⁹⁴

Las traducciones añaden a esta entropía expresiva inevitable del texto náhuatl escrito, “la traición” de su transposición interlingüística, pues las sonoridades de las lenguas receptoras eventuales despojan el canto de un sentido que yace en el cuerpo verbal náhuatl, donde una verdadera efusión significativa brota de las afinidades sonoras de los vocablos en presencia.¹⁹⁵

La oralidad era también la expresión misma de la dinámica del cosmos nahua, siempre cambiante y móvil. En este sentido, pienso que la dimensión oral de los *xochitl in cuicatl*, pierden la potencia y el dinamismo que evocaban al ser enunciados acompañando las fiestas y los ritos religiosos. El ritmo oral que presentó la lengua náhuatl quedó irrumpido por la glosa castellana y latina. La creación de los vocabularios y las gramáticas por parte de los frailes marco un momento de ruptura crucial para la oralidad nahua. Sin embargo, también es importante reconocer que gracias a los manuscritos tenemos noticia del pensamiento

¹⁹² Cfr. Efrén del Pozo, “La botánica medicinal indígena de México”, pp. 57-60.

¹⁹³ Cfr. María Ricci, *Tesoro mexicano. Visiones de la naturaleza entre el Viejo y el Nuevo Mundo*, p. 19.

¹⁹⁴ Cfr. P. Johanson, *La Palabra de Los Aztecas*, p. 5.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 162.

nahua. Por debajo de la escritura alfabética no nos queda más que reconocer la sombra del hombre nahua.

2.4 La reconfiguración semántica de la flor en los conventos

Como punto de llegada, en este apartado me interesa desarrollar brevemente la reconfiguración del símbolo de la flor a través de su expresión plástica en los conventos, ya que estas encontraron un nuevo significado en el denominado *tequitqui*. Esta era una forma de apropiación de la mano artística indígena sobre el arte colonial. La investigadora Silva Fernández plantea lo siguiente:

El tequitqui, arte realizado por los indígenas después de la conquista española en el siglo XVI, presupone desde su inicio, un enfrentamiento entre dos culturas, dos formas de pensamiento con profundas diferencias. [...] Concepciones religiosas opuestas en el que domina una teocracia animista mesoamericana y de parte de los frailes europeos el predominio del pensamiento humanista cristiano. Por lo tanto, fueron posiciones irreconciliables de ver la realidad, cuyo resultado fue la destrucción del otro y la imposición de una nueva cultura traída de mundos lejanos.¹⁹⁶

De acuerdo con Gloria Espinosa Spíndola, la Conquista planteó nuevas formas de mediación del poder, así fundaron nuevos mecanismos políticos, económicos, sociales y culturales, con el fin de establecer un orden colonial. En este sentido, el arte colonial es un arte adoctrinante que persigue fines religiosos y los conventos son una muestra clara de esto:

Lógicamente, esta metamorfosis cultural requería una nueva imagen urbana y arquitectónica que representara al nuevo sistema de poder en los territorios conquistados. Por esta razón, a lo largo de todo el siglo XVI, se desarrolló una política intervencionista promovida por el Estado Español y dirigida por los Virreyes, en la que jugó un papel de vital importancia el clero regular como agente del proceso de conversión y evangelización de los distintos grupos étnicos y culturales que formaban el México prehispánico.¹⁹⁷

¹⁹⁶ En “El arte tequitqui como puente intercultural”, pp. 9-10.

¹⁹⁷ En, “La Arquitectura Mendicante Novohispana Del Siglo Xvi: Evolución Constructiva.”, p. 55.

Como apuntábamos en apartados anteriores el Proyecto de Evangelización fue emprendido en 1524, con la llegada de la primera camada de frailes. Con este acontecimiento se inicia la primera etapa constructiva entre 1524 y 1533, en la cual construyeron espacios temporales para evangelizar a los nahuas. Posteriormente, a finales de 1530 y principios de 1540, comenzaron la segunda etapa que consiguió espacios fijos. Esta nueva arquitectura fue configurada de la siguiente forma: planta basilical con la articulación de atrio-capilla abierta. Nuestra autora denomina a esta modalidad como: “arquitectura de la conversión”.¹⁹⁸ Esta arquitectura estuvo encabezada por la orden franciscana y agustina. La tercera etapa tiene sus comienzos en 1550 donde se consolida la arquitectura de conversión. Los conventos erigidos se componían por tres unidades: arquitectura de conversión, templo y dependencias monásticas. En general se encontraban las siguientes estructuras arquitectónicas: atrio, capilla abierta, capillas posas y la cruz de piedra. Este formato tuvo éxito en la conversión, ya que de acuerdo con Espinosa Spíndola el espacio abierto era similar a los esquemas arquitectónicos prehispánicos.¹⁹⁹

De manera paralela Raquel Gutiérrez apunta que los conventos eran lugares para adoctrinar y para alfabetizar.²⁰⁰ Precisamente, esta última autora realiza un análisis semiótico del Convento de Calpan, convento que nos interesa destacar por la presencia floral en una de sus capillas posas a través del tequitqui. Siguiendo el planteamiento de Gutiérrez, este convento fue construido alrededor de 1550 y se encuentra en las inmediaciones del Estado de Puebla, fue realizado bajo el proyecto franciscano al igual que el de Huejotzingo. De acuerdo con la tipología que establece Espinosa Spíndola responde a la “arquitectura de la conversión”, pues tiene una nave principal, un atrio y cuatro capillas posas, y en medio una cruz. En suma, la orientación de cada una de sus capillas posas responde a la funcionalidad pedagógica y para llevar a cabo las procesiones.

Las capillas posas que presenta el Convento de Calpan están dedicadas a: San Juan Bautista, San Miguel, San Francisco y la Asunción. Esta última es la que nos interesa destacar debido a la presencia floral que presenta en los arcos, en las bases de las columnas o estilobatos, así como en el ábaco o remate de la columna.). De acuerdo con Antonio Lorenzo,

¹⁹⁸ *Idem.*

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 58.

²⁰⁰ En “El discurso de las capillas posas del exconvento de franciscano de Calpan, Puebla”, p. 75.

el uso de las flores para ornamentar los conventos se relaciona con la tradición tanto católica como mesoamericana.²⁰¹



Figura 5 Detalle Capilla Posa de la Asunción, Ex Convento de Calpan

En la capilla de la Asunción reconocemos la plástica nahua de la flor en el relieve de los ábacos y estilóbatos (Ver Figura 5). A continuación, realizamos un breve ejercicio interpretativo; por un lado, proponemos que la flor que tiene delineados pétalos alrededor del centro pertenece a la familia de las *Asteraceae*: *chimalxochitl* o *acocoxochitli* o *cempoalxochitl*. Estas flores están relacionadas con Huitzilopochtli y la festividad de Tlaxochimaco, de acuerdo con Aurora Montúfar.²⁰² Por el otro lado, las que presentan una yuxtaposición de pétalos parecen ser *Talauma mexicana* (magnolia) o *yolloxochitl* o inclusive su morfología se asemeja a la flor *cuatlaxochitl*, comúnmente conocida como nochebuena (*Ephorbia pulcherrima*). Estas últimas flores están vinculadas a los corazones de los sacrificados, de igual manera eran ofrendadas al dios Huitzilopochtli. Por último, cabe destacar que todas estas flores son endémicas de México.

²⁰¹ En “Representaciones de la flora en los conventos de Hidalgo”, p. 86

²⁰² En *ob. cit.*, pp. 77-93.

Por otro lado, en la tradición católica las flores simbolizaban los atributos a la Virgen. Mariano Monterrosa identifica al lirio como símbolo de la Virgen, de la pureza, de la Anunciación, del arcángel Gabriel, de la virtud y de la castidad.²⁰³ Justamente vemos la aparición lirios en el florero que se encuentra en medio de la escena de la Anunciación en el friso de la Capilla. (Ver Figura 6).



Figura 6 Detalle Capilla Posa de la Anunciación, Ex Convento de Calpan

De esta manera, encontramos en la Capilla de la Asunción una mezcla de símbolos tanto nahuas y cristianos, que siguiendo la postura de Fernández-Hernández representan al arte tequitqui, de un puente intercultural, que encuentro nuevas formas de resignificación y apropiación, de un sincretismo cultural e iconográfico. El arte tequitqui en su plástica floral

²⁰³ En *Manual de símbolos cristianos*, p. 94.

representa significativamente las ornamentaciones de los conventos del siglo XVI. En palabras de la autora:

El arraigo milenario de su tradición artística indígena se manifestó en el arte tequitqui, en el proceso del sincretismo los frailes dejaron cierta libertad expresiva a los artistas indígenas cuyo resultado fue ese nuevo arte. El cual significa por un lado sincretismo cultural, dominio del otro, pero cierta rebeldía a no perder del todo el lenguaje propio.

El arte tequitqui es una expresión coyuntural, de un momento histórico muy significativo para los indígenas mexicanos.²⁰⁴

La capilla de la Asunción es un breve ejemplo de la reconfiguración que presentó la flor durante el siglo XVI. Si bien, habíamos presentado que las flores fueron despojadas radicalmente la primera mitad del siglo XV; no obstante, con el arte tequitqui encontraron otras formas de germinar y abrir su semántica, ahora entramada a un régimen cristiano-colonial. La presencia de la flora nativa en los Conventos del siglo XVI construidos por manos indígenas nos deja noticias de las formas de resistencias que emprendieron a pesar del proceso violento que padecieron. En este sentido, podríamos trasladar el análisis de Ellsworth Hamann, a pesar de la destrucción, la desolación y devastación de los primeros años de la Conquista los nahuas aprovecharon los resquicios que quedaron de sus ruinas físicas y espirituales para erigir un nuevo tipo de sacralidad, una sincrética.

A través de este capítulo hemos intentado mostrar las formas prácticas y discursivas por medio de las cuales se implantó una nueva mirada sobre las flores. Si bien en los primeros de la Conquista habían sido señaladas y perseguidas para su erradicación como sinónimo pecado e idolatría junto con toda la religión politeísta nahua, como claro ejemplo tenemos la exclusión y represión que tuvieron los cantos o *xochitl in cuicatl*. En los siguientes años, sobre todo con la consolidación del proyecto evangelizador, los nahuas encontraron algunas posibilidades de resistencia para mantener viva su tradición y pensamiento, es el caso del arte tequitqui. Esta modalidad permitió la reconfiguración de las flores en su versión plástica, que en lo fondo plantean una forma de reapropiación de sus símbolos junto con los de los de la fe católica.

²⁰⁴ En *ob. cit.*, p. 16.

Conclusiones

A partir del acercamiento al universo florido es posible articular un rastreo de la mirada nahua, desde la experiencia del hombre con la flor a través de su universo simbólico. Como hemos visto la plástica nahua guarda el testimonio de la flor como símbolo configurador del cosmos, del principio de las cosas, del tiempo y el espacio y del poder, la dinámica de la vida, y muerte misma. En su semántica poética las flores evocaban la amistad, el respeto, la estima por los hombres, la belleza, la alegría, la desolación, la guerra y los corazones de los sacrificados. En el altiplano central mexicano el hombre nahua tejió por medio de la flor una urdimbre de símbolos que sintetizan el espíritu de la cultura nahua. La flor dio nombre a dioses, a lugares, a batallas y a hombres. Además, configuró el computo calendárico y el destino de los hombres, marcó el ritmo del nacimiento y la destrucción. De la mano de Doris Heyden, vimos que las flores fueron insignia de la estructura social y, sobretodo, del poder. La variedad de formas, colores y olores y su aparición temporal sobre la tierra hicieron de las flores un objeto preciado y anhelado por hombres y mujeres, así representaron de forma material y metafórica la más grande de las riquezas.

La plástica nahua atavió a las flores en murales, códices, pinturas, y efigies que encarnaban a los dioses. Las flores eran sus mismos dioses y, asimismo, en correspondencia eran el mejor medio para dialogar con ellos. La flor y el canto es un diálogo del corazón endiosado, así pues, el artista de la lengua representó para los nahuas el mediador de lo divino y lo terrenal. Las palabras enunciadas a través de los cantos representaron de esta manera una forma particular de religiosidad. El símbolo de la flor es el resultado del entramado de prácticas y saberes que los nahuas tejieron para estructurar su universo y, de esta manera, las flores se volvieron altamente valoradas, preciadas y anheladas entre los nahuas.

El siglo XVI marcó una fractura en el universo simbólico nahua. A partir de 1521 los nahuas se vieron obligados a reconfiguran su mirada por medio de la narrativa cristiana de frailes y encomenderos. Esta reconfiguración tuvo lugar a través de persecuciones, señalamientos, y formas que trataban de excluir las prácticas religiosas de los nahuas, de manera tal que sus dioses fueron reconocidos como ídolos. La empresa evangelizadora halló en las flores el correlato del Diablo. Bajo prácticas que respondían el relato cristiano como la indagación, la persecución y el bautismo se configuro e instauró en menos de 30 años una mirada colonial. Este régimen de la mirada descolocó a la flor como símbolo sacro que

respondía a Xochipilli, Xochiquetzal, Huitzilopochtli, Macuilxochitl. Las flores dejaron de ser la mediación entre los hombres y los dioses de un momento a otro. Los frailes trasladaron la semántica de la flor a las formas cristianas de representación, como los atributos marianos.

Considero que el método elegido nos permitió rastrear cuales fueron las prácticas y discursos que cartografiaban a la flor en ambos regímenes de la mirada. De igual manera, consideramos que el camino trazado nos permitió contrastar la experiencia del hombre frente a las flores en un momento de ruptura. A pesar de los contrastes tan marcados, vemos que al final las flores son un símbolo de poder. Por un lado, en el régimen nahua la flor es solamente ataviada, olfateada, encarnada, poseída solamente por algunos estratos sociales, los que estaban más cerca de sus dioses. Por otra parte, en la mirada colonial el símbolo de la flor también fungió como un dispositivo de para ejercer el poder, pero para germinar ante todo la fe cristiana entre los nahuas. Sin embargo, en el fondo no podemos hablar del mismo símbolo de la flor, pues en la cultura nahua, la flor representaba no solo el poder, sino que encarnaba a los dioses, guiaba la vida del hombre, era lo más anhelado por los hombres, en su forma tetrapétala significaba el tiempo, el calendario, el ciclo y el eterno retorno del movimiento.

Así pues, vemos que efectivamente la mirada está permeada y determinada por el tiempo y el espacio, en este sentido la dimensión histórica y social son fundamentales para comprender el despliegue del espíritu de una cultura con el correlato de su universo simbólico florido. Para concluir, es preciso mencionar que este trabajo es una tentativa que deja abierta las posibilidades para pensar a la flor a partir de otras estéticas y de otras formas de dialogar con la naturaleza, como el *temicxoch* (un sueño florido):

In ic conitotehuac in Tochiuitzin
 In ic conitotehuac in Coyolchiuhqui
 Zan tocochitlehuaco,
 Zan tontemiquico,
 ah nelli, ah nelli
 Tinemico in tlalticpac
 Xoxopan xihhuatl ipan
 Tochihuaca.
 Hual cecelia, hual itzomolini in toyollo
 Xochitl in tonacayo
 Cequi cueponi,
 On cuetlahuia. [...]

Así lo deja dicho Tochiuitzin
 Así lo deja dicho Coyolchiuhqui
 De pronto salimos del sueño,
 Sólo vinimos a soñar,
 No es cierto, no es cierto,
 que vinimos a vivir sobre la tierra.
 Como yerba en primavera
 es nuestro ser.
 Nuestro corazón hace nacer, germinan
 flores de nuestra carne.
 Algunas abren sus corolas,
 Luego se secan [...]²⁰⁵

²⁰⁵ M. León Portilla, *Quince poetas del mundo náhuatl*, p. 213.

Anexo

Las flores del altiplano central mexicano: una mirada botánica

A partir de la biología de las plantas, podemos decir que las flores son una estructura reproductiva de las plantas fanerógamas: gimnospermas y angiospermas. Las flores que son más comunes son las angiospermas, ya que presentan órganos florales bien definidos. Estos órganos son conocidos como: estambre y pistilo. El primero es el aparato masculino o androceo, que se compone con anteras y sus respectivos filamentos; el segundo, es el aparato femenino o gineceo, compuesto por un estigma, un ovario y óvulos. Además, las flores se componen por: una corola, es decir, el conjunto de pétalos; sépalos y pedúnculo. Existe una amplia variedad de flores, por tal motivo ser organizadas de distintas formas, una de ellas puede ser a través de la forma de su corola, otra por medio de la posición del gineceo respecto del perianto (la base) y las formas más recientes de organizarlas es a través de su información genética, siempre con el apoyo morfológico.

Las singularidades de diversas flores están relacionadas con las condiciones medioambientales bajo las cuales se encuentra en sus estados naturales. La variedad de formas y colores es el resultado de años de evolución, fuerzas de selección natural, sexual, azar y necesidad. En este sentido, las condiciones geológicas y geográficas del llamado altiplano central mexicano, donde podemos encontrar una gama de ecosistemas diversos, desde bosques de pino-encino, bosques mesófilos de montaña, selvas medias y selvas bajas caducifolias, matorrales, pastizales, entornos lacustres dulces y salados, ríos y cuencas, manantiales. Esta abundante diversidad de condiciones ha determinado significativamente la presencia de flora y fauna de los ecosistemas que tapizan nuestro altiplano. En ocasiones encontramos tantas particularidades del entorno y condiciones que afloran las especies endémicas o nativas, es decir, que solo encontramos en un espacio específico.

El botánico Jerzy Rzedowsky en su estudio titulado *Vegetación de México* realiza un detallado análisis de la abundancia y diversidad florística de México junto con sus causas. En primera instancia, refiere que México cuenta con al menos 20 mil especies de plantas vasculares y en específico la zona meridional del país es considerada como las zonas florísticas con mayor diversidad y abundancia en el mundo, junto con Malasia,

Centroamérica y algunas partes de Sudamérica.²⁰⁶ Pero ¿a qué se debe esta riqueza florística? De manera general, podemos decir que la diversidad y abundancia de especies se debe a las condiciones fisiográficas, climáticas y distribución geográfica del país.

Abordaremos junto con la mano del botánico la zona centro del país pues es la que nos ocupó dentro del cuerpo de la tesis. En su estudio precisa que en la zona central de México convergen diversos sistemas delineados por diferentes prominencias topográficas entre ellas el Pico de Orizaba, el Popocatepetl, el Iztaccíhuatl, el Nevado de Toluca, la Malinche, el monte Tláloc, Cofre de Perote, entre algunos otros cerros de menor altitud. Estas elevaciones y los valles que se intercalan entre ellas marcan la zona meridional de la llamada altiplanicie mexicana. Por otra parte, el espacio topográfico denominado como altiplano central mexicano está delimitado por las Sierra Madre Occidental y Oriental y por el Eje Volcánico Transversal, es representado por valles interrumpidos por serranías, pequeñas elevaciones y barrancas y es una de las principales planicies de nuestro país.²⁰⁷

Dadas las condiciones del altiplano central mexicanos y su importancia florística nos dimos la tarea de enlistar a las angiospermas que encontramos en repetidas ocasiones a lo largo de nuestro *corpus*:

Nombre en náhuatl	Nombre Común	Nombre científico	Uso
Acocoxochitl	Margaritas	<i>Bidens anthemoides</i>	Religioso
Acocoxochitl	Margaritas	<i>Bidens triplinervia</i>	Religioso
Izquioxochitl	Flor de maíz tostado	<i>Borreria verticilada</i>	Religioso
Cacahuaxochitl	Flor del cacao	<i>Bombacea sp</i>	Religioso
Macpalxochitl	Flor de manita o mano	<i>Chiranthodendron pentadactylon</i>	Medicinal
Acacaloxochitl	acocotli o “cohuanenepilii”	<i>Dahlia coccinea</i> (endémica)	Religioso
Toloatzin, tlapatl	Toloache	<i>Datura sp</i>	Psicotrópico
Cuetlaxochitl	Nochebuena	<i>Euphorbia pulcherrima</i>	Religioso
Sinicuichi	Hierba jonequil	<i>Heimia salicifolia</i>	Psicotrópico
Chimalxochitl	Girasol	<i>Helianthus annus</i>	Religioso
Tlitliltzin		<i>Ipomoea violacea</i>	Psicotrópico
Yiexochitl o piecetl	Tabaquillo o flor del tabaco	<i>Nicotiana sp</i>	Psicotrópico

²⁰⁶ Wulff (1937) en Jerzy Rzedowsky, *Flora fanerogámica del Valle de México*, p. 75.

²⁰⁷ Cfr. en p. 23-30.

Coztomatl	Coztomate o tomatillo	<i>Physalis coztomatl (endémico)</i>	Alimenticio
Aquilotl	Flor de jazmín o flor de cuatro pétalos.	<i>Philadelphus mexicana</i>	Medicinal
Huacalxochitl	Flor de huacal, anturio, alcatraz	<i>Phyllodendrum mexicanum</i>	Medicinal
Cacaloxochitl	Flor de cuervo o flor de mayo	<i>Plumeria rubra</i>	Medicinal
Omixochitl	Flor de hueso, nardo o vara de San José	<i>Polianthes tuberosa</i>	Medicinal
Xiloxochitl	Flor de jilote	<i>Pseudobombax spp.</i>	Religioso
Cacahuaxochitl o poyomatli		<i>Quaribea funebris</i>	Psicotrópico
Chianpatlahuac y chianpitzahuac	Chía o salvia mexicana	<i>Salvia mexicana (endémica)</i>	Alimenticio
Yauhtli	Pericon	<i>Tagetes lucida</i>	Alimenticio
Acocoxochitl	Flor de muerto o cinco llagas	<i>Tagetes lunulata</i>	Religioso
Cempoalxochitl	Flor de veinte pétalos o cempasúchil	<i>Tagetes erecta</i>	Religioso
Yolloxochitl	Flor de corazón, magnolia	<i>Talauma mexicana</i>	Medicinal
Coatloxouhqui, ololiuhqui	Manto de la virgen	<i>Turbina corymbosa/Rivea corymbosa</i>	Psicotrópico
Oceloxochitl	Flor de tigre, tigrilla, cacomite	<i>Trigidia pavonia</i>	Medicinal
Tlilxochitl	Vainilla	<i>Vanilla planiflora</i>	Religioso
Apatlaco		<i>Verbesina oncophora (endémica)</i>	Religioso
Huitzeculxochitl	Flor espinosa		
Coyoxochitl	Campanita rosa	<i>Penstemon roseus</i>	Religioso
Tecomaxochitl	Campana de oro	<i>Solandra guttata</i>	Religioso

Bibliografía citada

1. Aguilera, Carmen, "Xochipilli dios solar", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 35, México, 2004, pp. 69–74.
2. Aguirre, Rodolfo, "El clero de Nueva España y las congregaciones de indios: de la evangelización inicial al III Concilio Provincial mexicano de 1585", en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 39, 2013, pp. 129-152.
3. Anderson, Arthur, "Sahagun's nahuatl text as indigenist documents", en *Revista de Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 2, 1960, pp. 31-43.
4. *Arqueología mexicana*, "Las flores en el México prehispánico", núm. 78, 2006.
5. Alcina Franch, José, "Lenguaje metafórico e iconografía mexicana", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XVII, núm. 66, México, 1995, pp. 7-44.
6. Barba Ahuatzin, Beatriz, "Las flores de la trecena Ce Xóchitl (Uno Flor) del Códice Borbónico", en Barba Ahuatzin, Beatriz y Blanco Padilla, Alica (coords.) *Iconografía mexicana IX y X. Flora y Fauna*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 73-84.
7. Barriandos, Joaquín, "La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual e Interepistémico", en *Nómada*, vol. 35, 2011, pp. 13–19.
8. Birgitta, Leander, *In Xochitl in cuicatl*, México, CONACULTA-Instituto Nacional Indigenista, 1972.
9. Bryson, Norman, *Vision and painting. The logic of the gaze*, England, MacMillan, 1983.
10. *Cantares En Idioma Mexicano*, Antonio Peñafiel, (ed.), México, Secretaría de Fomento, 1904.
11. Cardenal, Ernesto, "In xochitl in cuicatl", en *La Palabra y El Hombre*, vol. 44, 1967, pp. 665–95
12. Caso, Alfonso, *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
13. Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, t. II-III, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
14. ———, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1967.
15. Clavijero, Francisco Javier, *Historia Antigua de Mejico*, Francisco Palblo Vazquez (trad.), México, Imprenta de Juan R. Navarro, 1853.

16. *Códice Fejérváry-Mayer*, ed. facs., Duc de Loubat (eds.), Paris, 1901.
17. *Codex Magliabecchiano XIII. 3*, ed. facs, Joseph Florimond Loubat y Biblioteca nazionale centrale di Firenze (eds.), Roma, Danesi, 1904.
18. *Códice Vaticano 3738*, en:
<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Vaticanus%203738/thumbs0.html>
 (Último acceso: 23 de febrero 2021).
19. *Códice Borbónico*, en:
<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html> (Último
 acceso: 23 de febrero 2021).
20. Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 2008.
21. Crewe Ryan, Dominic, “Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México, después de la Conquista”, en *Historia Mexicana*, vol. 68, pp. 943- 1000.
22. De Mendieta Fray Jerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, 1870.
23. De la Garza, Merced, *Sueño y éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
24. Del Pozo, Efrén, “La botánica medicinal indígena de México”, en *Revista de Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 5, 1965, pp. 57-83.
25. De Olmos, Fray Andrés, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, ed. Georges Baudot, México, UNAM, 1990.
26. ———, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1996.
27. De Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 11va. ed., México, Porrúa, 2019.
28. Dussel, Enrique, “Siete hipótesis para una estética de la liberación”, en *Praxis*, núm. 77, Enero-Junio, 2018, pp. 1-37.
29. Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Madrid, Imp. de Don Benito Cano, 1795.
30. Dufétel, Dominique, "Cortar las flores para Huitzilopochtli", en *Artes de México*, vol. 47, México, 1999, pp. 16–23.
31. Dupey García, Élodie, "De pieles hediondas y perfumes Florales. La Reactualización de Los Antiguos Nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 45, México, 2013, pp.

- 7–36.
32. ———, ‘Olores y sensibilidad olfativa en Mesoamérica’, *Arqueología Mexicana*, vol. 23, núm. 135, México, 2015, pp. 24–29.
 33. Duverger, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España*, Abya-yala, Ecuador, 1990.
 34. Ellsworth Hamann, Byron, “Ruinas nuevas: iconoclasia y conversión en el s. XVI”, en *Araucaria*, núm. 23, 2010, pp. 140-154.
 35. Fernández Hernández, Silvia, “El arte tequitqui como puente intercultural”, en *Revista de Cires*, pp. 9-17.
 36. Fernández, Justino, "Una aproximación a Xochipilli", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1, México, 1959, pp. 31–58
 37. Frantz, Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, México, FCE, 1965.
 38. Fuentes Aguilar, Raúl, *De la guerra florida al combate de flores*, México, EDAMEX, 1994.
 39. Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Francisca Perujo, México-Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
 40. ———, *Arqueología del saber*, 2a. ed., México, Siglo XXI, 2010.
 41. Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991.
 42. Garibay Kintana, Ángel María, *Historia de La Literatura Náhuatl*, t. I y II, México, Porrúa, 2007.
 43. ———, *La llave del náhuatl*, México, Porrúa, 2019.
 44. Glockner, Julio, "El señor de las flores", en *Elementos*, vol. 4, núm. 27, México, 1997, pp. 69–71
 45. González, Osirirs, "Sabiduría, lenguaje y cosmovisión náhuatl", en *Filosofía del lenguaje. Horizontes y Territorios*, Bily López (coord.), México, Colofón, 2018, pp. 316–45
 46. Gordon Wasson, Robert, "The role of “flowers” in nahuatl culture: a interpretation", en *Botanical Museum Leaflets*, vol. 23, EEUU, 1973, pp. 305–324.
 47. ———, "Xochipilli, príncipe de las flores. Una nueva interpretación", en *El Hongo Maravilloso Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura

- Económica, 1983, pp. 10–19.
48. Granziera, Patrizia, “Concept of the garden in Pre-hispanic Mexico”, en *Garden History*, vol. 29, núm. 2, 2001, pp. 185-213.
 49. Guerrero, José Luis, *Flor y Canto Del Nacimiento de México*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1999.
 50. Gutiérrez, Raquel, “El discurso de las capillas posas del exconvento franciscano de Calpan, Puebla”, en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 6, 1990, pp. 75-86.
 51. Hernández Suárez, Iraís, *Fray Andrés de Olmos: su horizonte de enunciación*, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Cuaderno de trabajo n° 22, Xalapa, 2005.
 52. Heyden, Doris, "Flores, creencias y control social", en *Actes XLII Congrès International Des Américanistes*, 1979, pp. 85–97.
 53. ———, "Jardines botánicos prehispánicos", en *Arqueología Mexicana*, vol. 10, núm. 57, México, 2002, pp. 18–23.
 54. Johanson K., Patrick, *La Palabra de los aztecas*, México, Trillas, 1993.
 55. De la Garza, Merced, *Sueño y Éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
 56. León-Portilla, Miguel, *Animales del nuevo mundo. Yancuic cemanahuac iyolcahuan*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
 57. ———, *Quince poetas del mundo náhuatl*, México, Editorial Planeta, 2015.
 58. ———, *La Tinta Negra y Roja*, Ciudad de México, Ediciones Era, 2012.
 59. ———, "Las cosas divinas y humanas y naturales en los códices mesoamericanos", en *Artes de México*, vol. 109, México, 2013, pp. 8–23.
 60. ———, *Textos de informantes de Sahagún I. Ritos, Sacerdotes y Atavíos de Los Dioses*, México, UNAM, 1992.
 61. ———, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
 62. ———, "Universo de las flores. La palabra mesoamericana", en *Artes de México*, vol. 47, México, 1999, pp. 8–15
 63. López-Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología*, 3a. ed., México, Universidad Autónoma de México, 1989.

64. ———, “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”, en *Monograf. Jard. Bot. Córdoba*, vol. 5, 1997, pp. 85-98.
65. ———, *Tamoachan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
66. ———, *Los mitos del Tlacuache*, 4a. ed., México, UNAM, 1998.
67. ———, “Los antiguos dioses y las flores”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 78, México, 2006, pp. 46–47
68. ———, *Los franciscanos vistos por el hombre Náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, Volumen 21 del Instituto de investigaciones históricas-UNAM, México, 1985.
69. ———, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México, 1989.
70. ———, “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”, en *Revista Española de Antropología Mexicana*, vol. Extraordinario, 2003, pp. 143-160.
71. Lorenzo Monterrubio, Antonio, “Representaciones de la flora en los conventos de Hidalgo”, en *Iconografía mexicana IX y X. Flora y fauna*, Beatriz Barba y Alicia Blanco (coords.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 85-94.
72. Lozoya, Xavier, “Sobre la investigación de plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de México”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, México, 1983, pp. 193-206.
73. Martínez, José Luis, *Nezahualcoyotl, vida y obra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
74. Martiarena, Óscar, *Estudios sobre Foucault y otras historia de culpas y confesiones de indios*, Universidad Veracruzana, México, 2005.
75. Matos Moctezuma, Eduardo, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, 3a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
76. ———, “Aportaciones de México al mundo: ayer y hoy”, en *Arqueología mexicana*, núm. 130, 2014, pp. 30-35.
77. McIntosh, Christopher, “The symbolic language of gardens”, en *Gardens of the gods: Myth, magic, and meaning*, London, I. B Tauris & Co. Ltd, 2005, pp. 1-18.
78. Mignolo, Walter, “La opción decolonial”, en *Letral*, núm. 1, 2008, pp. 3-22.

79. Miliani, Domingo, "Notas para una poética entre los nahuas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 4, México, 1963, pp. 263–81.
80. Montes de Oca Vega, Mercedes, " Los difrasismos en el nahuatl del siglo XVI", Tesis, México, UNAM, 2000.
81. Montúfar López, Aurora, "Las flores de Xochipilli, un acercamiento taxonómico", en Cuairán Chavarría, María del Pilar, *Xochipilli. El señor de las flores*, México, INAH, 2018, pp. 37-46.
82. Monterrosas, Mariano, *Manual de símbolos cristianos*, México, INAH, 1979.
83. O’Gorman, Edmundo, *Historia de las divisiones territoriales de México*, México, Porrúa, 2000.
84. Peñafiel, Antonio, *Catálogo alfabético de los nombres de lugar pertenecientes al idioma náhuatl*, México, Secretaría de Fomento, 1885.
85. Pérez Luna, Julio Alfonso, *El inicio de la evangelización novohispana: edición, traducción y estudio introductorio del manuscrito La obediencia*, INAH, México, 2001.
86. Pérez Cortés, Sergio, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2013.
87. Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina, en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 201-246.
88. ———, "Colonialidad y modernidad/racionalidad, en *Perú Indígena*, vol.. 13, núm. 29, 1992, pp. 11-20.
89. Rzedowsky, Jerzy, *Flora fanerogámica del Valle de México*, UNAM-CONABIO, México, 2003.
90. ———, *Vegetación de México*, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, México, 2006.
91. Revel, Judith, *Diccionario de Foucault*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión Colección Claves, 2009.

92. Reyes Equiguas, Salvador, “La flora entre el viejo y el nuevo mundo a partir de las crónicas y otras fuentes. El caso de la Nueva España en el siglo XVI”, Tesis, México, UNAM, 2016.
93. Riva Palacios, Vicente, *México a Través de Los Siglos*, t. II, México, Cumbre, 1987.
94. Ruz, Alberto, “El pensamiento náhuatl respecto a la muerte”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 4, México, pp. 251-263.
95. De Sahagún, Bernardino, *Historia General de Las Cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 2019.
96. Schultes, Hofmann, *Plants of the Gods*, EEUU, Healing Arts, 2001.
97. Sejourne, Laurette, *El universo de Quetzalcóatl*, México, Gráfica Panamericana, 1962.
98. Siméon, Remi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 2010.
99. Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en visperas de la Conquista*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
100. Toby Evans, Susan, “Precious Beauty: the aesthetic and economic value of aztec gardens”, en *Botanical Progress, Horticultural Innovations, and Cultural Changes*, Michel Conan (ed.), Dumbarton Oaks, Washington DC, 2007.
101. Wright Carr, David Charles, *Lectura del náhuatl*, Secretaria de Cultura-INALI, México, 2016.
102. Zarate, Armando, "El lenguaje de las flores en el diálogo de Huexotzinco", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 3, México, 1962, pp. 16–38.