El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis

Danièle Dehouve

English abstract

The ritual language of the Mexicas included a verbal part - the prayers - and a non verbal part which consisted of ceremonial deposits, dramatic representations and sacrifices. This contribution offers a reflexive thought about the categories of analysis in order to decipher the meaning of the non verbal part of these rites. Starting from the hypothesis that the same principles govern the verbal and non verbal parts, the contribution begins with reviewing the studies concerning ritual speeches, and especially the "parallelism" whose reach is discussed. Then it appeals to a cognitive process, the definition by extension, which allows to appoint a thing or a matter by means of the enumeration of its constituents or components, in an eminently representational and metaphoric way. So, the Nahuatl speakers could establish the complete inventory of the components of a thing or express only one of them. In the second part, the contribution shows that the components of the enumeration were materialized during the rites by objects on which actions were exercised. Several examples taken among the annual festivals such as Panquetzaliztli and Izcalli show that the realization and the dramatization conjugated to deliver messages and to represent mythical episodes. The analysis takes as examples the representation of the sacrificial death, the ritual and collective consumption of the god and certain offerings.
Keywords: Aztec, Nahuatl, ritual language, parallelism (*difrasismo*), metaphore

El ritual se puede definir como la práctica religiosa por la cual un grupo o un individuo busca alcanzar la prosperidad y alejar el mal. Este acto comporta una función de expresión y comunicación, es decir que transmite un mensaje que se expresa generalmente de una manera verbal: son las plegarias.

Sin embargo, la comunicación también puede tomar una forma no verbal, la cual ha sido menos estudiada. En Mesoamérica, el lenguaje ritual no verbal se puede definir como un tipo de comunicación que consiste en *mostrar por medio de objetos y gestos*. Los ejemplos de esa forma de comunicación son numerosos. Uno es el depósito ritual, en contextos arqueológicos y etnológicos, que consiste en dejar en lugares sagrados una multitud de objetos colocados en el suelo siguiendo unas configuraciones espaciales complicadas (Dehouve 2007 a y b). A propósito de los depósitos descubiertos en el Templo Mayor de Mexico Tenochtitlan, Leonardo López Luján advirtió que representan un "lenguaje propio […] que muestra sugerentes semejanzas con los principios básicos del lenguaje verbal" (López Luján 2006, I:225-226). Otros ejemplos de lenguaje ritual no verbal pueden ser buscados en las fiestas anuales de los mexicas y sus grandiosas representaciones ceremoniales en las cuales participaban los nobles, sacerdotes y guerreros en el recinto sagrado de Tenochtitlan, según las descripciones proporcionadas por el *Códice Florentino* de Sahagún en el Libro II. Danzas, coreografías y sacrificios representaban, entre otras cosas, unos medios no verbales de expresión y comunicación; la hipótesis de este artículo es que conformaban un lenguaje ritual y nuestro propósito es aportar una contribución a su desciframiento. ¿Cuáles son las categorías de análisis que nos pueden ayudar a entender el lenguaje ritual? Su forma verbal ha dado lugar a propuestas que debemos empezar por examinar. Según muchos investigadores, en varias lenguas mesoamericanas los discursos ceremoniales difieren del lenguaje cotidiano. En náhuatl se les da el nombre de *huehuetlahtolli* y "la presencia de este tipo de discursos también ha sido reconocida como una característica areal para lenguas como quiché, ocuilteco, pipil, xinca, todas las lenguas mayenses [unas 23], mixe-zoque, etc." (Montes de Oca 2004:228).

De un común acuerdo se subraya en los discursos rituales la existencia de un procedimiento llamado paralelismo o difrasismo: "los pueblos mesoamericanos tienen en común un mismo estilo formal o sea el difrasismo: la formación de coplas semánticas, un género comúnmente llamado paralelismo" (Edmonson 1978:249). Por lo tanto, como primer paso tenemos que someter a prueba la vigencia de este procedimiento en el lenguaje ritual. ¿Es cierto que el paralelismo representa una estructura

presente en los discursos rituales? ¿Se puede considerar dicha estructura como la única o la fundamental en estos discursos? ¿Es el paralelismo común en las formas verbales y no verbales del lenguaje ritual?

El examen de las teorías del paralelismo me llevará a explicar que éste no es el principio único del lenguaje ritual y a buscar llaves de entendimiento en un nivel más profundo del pensamiento que recurre a la figuración y la metáfora. Después de proponer categorías para el análisis, demostraré cómo es posible aplicarlas al estudio del ritual con base en varios ejemplos tomados en las ceremonias mexicas.

I. Crítica a los análisis del difrasismo y paralelismo

En Mesoamérica las formas verbales del lenguaje ritual utilizan procedimientos llamados difrasismo y paralelismo. El primer problema que encuentra el investigador es el uso de una terminología no unificada para designar esos procedimientos. La existencia de formas duales en la lengua recibió varios nombres y, a veces, se atribuyen sentidos distintos a una misma palabra (como paralelismo, por ejemplo). Para entender esas discrepancias, es útil distinguir entre dos tipos de acercamientos, el literario y el dualista.

1. El análisis literario

El acercamiento literario al fenómeno es un hecho histórico ya que estos procedimientos han sido puestos a luz por primera vez en la lengua. El paralelismo en náhuatl ha sido definido por primer lugar por M. A. Garibay (1961) quien distingue tres procedimientos. Al primero da el nombre de "difrasismo", que consiste en yuxtaponer dos palabras para expresar un tercer sentido. De esta manera, "la falda-la camisa" (*in cueitl-in huipilli*) designa a la mujer. Otro procedimiento recibe específicamente el nombre de "paralelismo" y consiste en juntar dos frases complementarias, generalmente sinónimas, por ejemplo, "los lloros se expanden-las lágrimas gotean" (*choquiztli moteca, ixayotl pixahui*). En fin, el tercer procedimiento es la "difusión sinonímica" definida como la repetición de términos aparentemente equivalentes, por ejemplo, "se transformó, se cambió, se disfrazó como un anciano, se encorvó, se hizo cabeza blanca" (*huehueton ipan mocuep, ipan mixeuh, ipan moquixti, ohuelcoliuh, ohuelcuaiztac, omocuatzapon*). Califico este análisis de literario (y no lingüístico) porque pone el acento sobre aspectos puramente morfológicos, como el lugar ocupado por las palabras y las frases en el enunciado. Ya demostré en otro lugar que, considerados de otro modo, los tres procedimientos de Garibay no difieren tanto, ya que consisten en "expresar una noción abstracta, o cuando menos englobante, por medio de objetos y actos concretos y sencillos – el maíz, el frijol, la falda, la camisa, el acción de beber y comer, entre otros" (Dehouve 2004:160).

Hoy en día este acercamiento morfológico sigue siendo utilizado. En un coloquio reciente, Alfonso Lacadena, al analizar la escritura maya del Clásico y Posclásico, discutió las categorías de difrasismo y paralelismo considerados como "recursos literarios" y las definió en función del orden de las palabras en la frase. Según el autor, el paralelismo es "una figura sintáctica de repetición" que se encuentra cada vez que el enunciado contiene una parte fija y repetida (A) y una parte variable (B), según el esquema A–B1, A–B2, como en la expresión: "Está terminado el 8 baktun; está terminado el 4 k'atun". Esa figura se tiene que diferenciar del difrasismo, el cual es "una figura semántica de substitución – un tropo, una metáfora o metonimia según los casos", por ejemplo, el tropo "cielo-tierra" significa el universo. Por fin, ambos procedimientos se distinguen a su vez de la "equivalencia gramatical" presente, por ejemplo, en la voz maya: "la sangre se convirtió en mar, los cráneos se apilaron como montañas". Al estar conformada por dos frases y no dos palabras, esta voz no se puede denominar difrasismo; como no corresponde a la estructura A–B1/A–B2, no se puede calificar tampoco de paralelismo. En consecuencia, la palabra exacta para referirse a esa figura de estilo sería "equivalencia".

Se nota que la tipología de Lacadena difiere de la de Garibay, pues los dos procedimientos llamados por este último autor "paralelismo" y "difusión sinonímica" corresponden a la "equivalencia" de Lacadena. De hecho, cualquier tipología es igualmente válida a partir del momento en que define con cuidado sus categorías y es perfectamente aceptable aplicar la tipología de Garibay o la de Lacadena. El problema es que este tipo de análisis literario no permite rebasar los límites de un idioma dado. Tan apegado a considerar el lugar de cada palabra en una voz, pasa por alto las semejanzas más profundas entre las lenguas, en particular el hecho que todos estos procedimientos tienen en común un decidido carácter metafórico. Además, y como es natural con una tipología literaria, no se deja aplicar al lenguaje no verbal. En resumen, esa clase de tipología es útil para ciertos fines, pero no conviene al lenguaje ritual, el cual no sólo rebasa los límites de un idioma específico sino también los del lenguaje verbal. Este es un primer argumento para buscar otra clase de tipología.

2. El análisis dualista

Examinemos ahora otro intento. Existe un tipo de análisis que busca rebasar los límites de cada idioma considerado de manera separada y ver en el paralelismo una característica fundamental del pensamiento mesoamericano. Según la definición de Barbara y Dennis Tedlock, el paralelismo de la palabra no representa más que la aplicación a la lengua del principio dual de pensamiento mesoamericano; el dualismo de concepción

se caracteriza por el hecho que sus términos son a la vez opuestos y complementarios; aunque contradictorios se unen para conformar una unidad sintética más amplia. Más que una simple concepción, se trata de una verdadera filosofía típicamente mesoamericana y distinta de la que opera en Europa, particularmente en el cristianismo, el cual tiende a rechazar la incorporación del segundo elemento, como en la oposición entre Dios y el diablo. En el pensamiento europeo, dos términos opuestos no logran unificarse para constituir una totalidad (Tedlock 1985:63).

Dicho acercamiento busca las estructuras del pensamiento que rigen la expresión tanto verbal como no verbal, lo cual está en perfecta adecuación con nuestro propósito de desciframiento del lenguaje ritual. Por otra parte, responde muy bien a una característica notada por múltiples investigadores entre los pueblos mesoamericanos en general y los mexicas en particular. En efecto, el dualismo de concepción estructuraba no sólo la lengua, sino también el panteón de los dioses dominado por el señor de la dualidad, Ometeotl, y encabezado por las dos deidades – Huitzilopochtli y Tlaloc – y su expresión arquitectónica – la pirámide doble del templo Mayor. Oposición y complementaridad – entre el fuego y el agua, el hombre y la mujer, el sol y la noche – han sido puestas a luz en numerosas ocasiones y esferas de la vida social.

Sin embargo, esa teoría deja lugar a dudas ¿Qué hacer con las voces que comprenden sea menos, sea más de dos términos? Según Barbara Tedlock (1982:189), "Edmonson insists on the couplet as the sole form of Quiché parallelism, but the present text contain clear exceptions including single phrases (without parallel), triplets and […] parallel series of potentially indefinite length". A propósito del *Popol Vuh*, Dennis Tedlock (1985:244) habla de trifrasismos y cuatrifrasismos.

Las explicaciones puramente "dualistas" no consideran el caso de la frase simple y tratan de reducir a dos términos las series que contienen un número superior de palabras. Así Mercedes Montes de Oca (2004:228-229) asume, para dar cuenta de las series pares de más de dos términos (es decir, de cuatro, de seis…): "Desde mi punto de vista, creo que es más productivo mantener esta idea del par y considerar que lo que se presentan son cadenas difrásticas. Es decir, agrupamientos de difrasismos estructurados o unidos de par en par". Y para dar cuenta de las series impares añade: "El caso de los trifrasismos es especial. Por lo menos para el caso del náhuatl algunas veces se presenta un tercer término que acompaña al par que está más establecido […] Sin embargo, creo que este tercer término más que ser parte del difrasismo es un aglutinador del sentido, es decir, expresa el significado de los dos términos unidos en el difrasismo".

Considero, al revés, que el hecho que la teoría dualista no permite dar cuenta de la asociación de más de dos términos muestra que, pese a su validez general, no es suficiente. En otros términos, el pensamiento ritual es más complejo que lo sugiere el dualismo de concepción. Es necesario sumir a esa teoría otras categorías de análisis.

II. La definición por extensión

Volvamos a los ejemplos de difrasismos. ¿Qué hace el náhuatl cuando asume que la mujer es "la falda-la camisa" (*in cueitl in huipilli*), el tiempo es "una noche-un día" (*in ceiooal in cemiluitl*), el cuerpo humano es "la mano-el pie" (*in imac in iicxic*)? Designa una cosa por la enumeración de sus componentes (Dehouve, 2007b:85-86). De igual manera, define una acción por medio de la enumeración de sus manifestaciones: vivir es "comer-beber" (*quicua qui*) y ser viejo es "andar encorvado, hacerse cabeza blanca" (véase *supra*).

La forma de pensamiento que expresa la totalidad por medio de la enumeración de sus partes recibe, en lógica, el nombre de "definición por enumeración": "por extensión de una palabra, se entiende la totalidad de los seres o de las cosas designadas por este nombre" (*Le Petit Robert*, "Extensión"). La extensión se opone a la "comprensión", "conjunto de los caracteres que pertenecen a un concepto".

El náhuatl no solamente recurre a la definición por enumeración o extensión; además, el locutor del lenguaje ritual no necesita pronunciar la palabra que designa el conjunto, le basta con enunciar sus componentes y manifestaciones. El interlocutor deduce la totalidad referida a partir de dicha enumeración.

El corolario de esa definición es el siguiente. Si "extensión" designa la totalidad de los componentes de una cosa, la noción de "completad" aparece como esencial y la primera etapa lógica en la definición de una cosa es el establecimiento del inventario de sus componentes. Luego, se vuelve posible aplicar a la lista completa una operación de simplificación y escoger unos cuantos de ellos. Por esa razón es que existen en las lenguas mesoamericanas varias posibilidades:

- el inventario: en el caso de una lista de componentes y manifestaciones la más completa y exhaustiva posible;
- el trifrasismo: en el caso en que la lista se reduce a tres términos;
- el difrasismo: en el caso en que la lista se reduce a dos términos;
- el monofrasismo: en el caso de reducir la lista a una sola manifestación o un solo componente.

Todos estos casos encuentran su razón de ser en la definición por extensión. De esta manera, el difrasismo, aunque especialmente preciado ya que responde al

dualismo de concepción mesoamericano, no representa más que una de las posibilidades ofrecidas por este procedimiento. La puesta en evidencia de esta forma de pensamiento presenta la ventaja de dar cuenta tanto de las manifestaciones binarias como de las otras.

1. El abanico semántico

Si el difrasismo es el corolario de la definición por extensión, entonces debe ser posible hacer la prueba de la existencia de un "abanico semántico" cada vez que existe un difrasismo. Vamos a tomar varios ejemplos.

a) El sacrificado

De acuerdo con la definición por extensión, la víctima sacrificial es descrita por medio de sus componentes, tanto en los códices pictóricos como en la lengua. El guerrero sacrificado (fig. 1) está cubierto de yeso y plumas blancas, tiene una pintura facial roja y la cabeza revestida de papeles blancos y lleva en la mano una bandera sacrificial blanca llamada *tetehuitl*.

Fig. 1 - El sacrificado, según el *Códice Telleriano-Remensis*.

Los documentos redactados en náhuatl permiten sacar un inventario de componentes más completo aun. Así, una descripción asienta que los guerreros vencedores "untan [sus cautivos] con yeso, con sus pañetes de papel, su estola de papel, les ponen plumas en su cabeza cubierta de papel, les ponen un bezote de plumas, les pintan los labios de rojo, les cavan las orbitas con negro" (*quintiçahuiâ, imaamamaxtli, imamaneapanal, nima ye imamatzon, quinquapotoniâ; imihuitençac, motenchichiloâ, mixtentlilcomoloâ* (*Florentine Codex*, L. II, cap. 29). En otro texto, la lista es más breve y el sacrificado se describe como "yeso, plumas, el negro, el rojo, el ocre amarillo" (*tizatl, ihuitl, in tlilli, in tlapalli, in tecozahuitl*, Olmos 1875, cap. 8:213), es decir, por medio de cuatro colores, el blanco siendo evocado por el yeso y las plumas.

La contracción mayor de la lista da paso al simple difrasismo "yeso-plumas" (*tizatl ihuitl*), muy frecuente, el cual, por sí sólo, es suficiente para designar al sacrificado. Y una contracción mayor aun desemboca en el monofrasismo "bandera" o "papel sacrificial" (*tetehuitl*). De esta manera, la víctima sacrificial se designa por medio de sus atavíos; el abanico semántico abarca toda la gama entre la lista completa y el monofrasismo.

b) El casamiento

Un texto del franciscano Andrés de Olmos proporciona un inventario de voces que expresan el verbo "dar mujer a alguno": "Sobre alguien extiendo la falda, la camisa, sobre alguien acuesto el cuchillo del telar, el huso, la varilla del telar, de la mano de alguien amarro el algodón, el huso" (*Tepan niczoa in cueitl, in huipilli, auh tepan nicteca in tzotzpaztli, in malacatl, in tezacatl, temac noconpiloa in ichcatl, in malacatl,* Olmos 1875, cap. 8:218).
Este inventario se compone de tres partes; la primera se refiere al producto acabado del tejido (la falda-la camisa),

la segunda, a los instrumentos que sirven al tejido (el cuchillo, el huso y la varilla del telar) y la tercera, a los objetos ocupados en el hilado (algodón-huso). Las tres partes aluden a la mujer, ya que las actividades textiles eran exclusivamente femeninas en el mundo mexica. Hay que advertir que el inventario pudiera ser más completo aun, como lo muestra la figura 2 al representar doce objetos textiles. Además, como el texto habla de casamiento, es decir, de la unión de un hombre con una mujer, tres verbos distintos acompañan las tres clases de objetos: extender, acostar y amarrar. Ellos describen acciones relacionadas con el casamiento – las dos primeras evocan el acto sexual y la tercera describe la ligadura.

El interés de esta lista es demostrar que el difrasismo « falda-camisa » representa solamente una posibilidad escogida en la enumeración de las numerosas actividades femeninas relacionadas con los textiles.

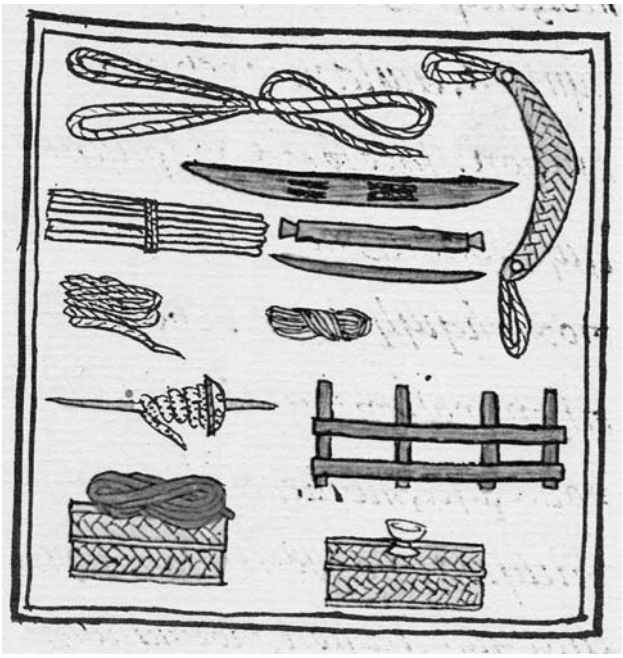

Fig. 2 - Los instrumentos femeninos para hilar y tejer, según el *Códice Florentino*.

c) La riqueza agrícola

Un texto de Sahagún describe la riqueza agrícola puesta en escena en ocasión de la fiesta de *Huey tozoztli* (*Florentine Codex*, II, 23:64). Describe la deidad Chicomecoatl, hecha de "toda clase de alimentos (*tonacayotl*)": "maíz blanco, maíz amarillo, mata verde, maíz negro, maíz negro mezclado, maíz negro con diversos colores, maíz de semilla ancha, de semilla redonda, de semilla pequeña, de semilla estrecha…" Prosigue el inventario hasta enumerar veintitrés clases de maíz, ocho de frijol, ocho de amaranto y tres de chía. "Todo eso, decían, lo daban a la diosa" (*ibid.* 65). De esta manera, Chicomecoatl recibía el inventario más completo posible de los alimentos existentes. Sin embargo, era posible representarla de una manera "abreviada", sencillamente con una simple mazorca roja y una amarilla en cada mano y así es como aparece lo más a menudo (fig. 3).

La comparación entre la representación de la trecena *Ce Tochtli* (Un Conejo) según el *Códice Borbónico* y los textos de Sahagún (*Florentine Codex*, II, 38) muestra de qué modo era posible desarrollar y reducir una lista. La trecena *Ce Tochtli* era favorable a los agricultores. Dicha noción aparece figurada en el códice bajo la forma de una troje llena de maíz, como lo denotan las dos mazorcas que la coronan (fig. 4).

Si las dos mazorcas expresan de manera abreviada la noción de riqueza agrícola, al contrario, los informantes de Sahagún proponen una extensión del mismo concepto por medio de una sucesión de enumeraciones envaradas que ocupan varias páginas de texto. Mencionan una lista de actividades de cultivo – siembra, cosecha y puesta en troje. Cada una de esas operaciones se descompone a su vez: la siembra se hace en las tierras de temporal, de riego y en las chinampas. Se guardan en la troje el maíz, el amaranto, la chía y el frijol.

Estos casos tomados en ejemplo muestran que la primera etapa del proceso intelectual no reside en la invención del

difrasismo, sino en el establecimiento del inventario de los componentes. Luego, por contracción, el abanico semántico llega a ofrecer toda la gama de posibilidades, desde la enumeración de una lista completa hasta la de uno o dos componentes. La opción escogida depende del uso ritual deseado, pero lo importante es que existe una equivalencia formal entre la lista resumida y la completa o, dicho de otro modo, ambas remiten a una misma entidad.

Fig. 3 - La diosa Chicomecoatl, según fray Diego Durán.

Fig. 4 - La riqueza agrícola, detalle de la trecena *Ce Tochtli*, según el *Códice Borbónico*.

2. Construcción metonímica y construcción metafórica

Al contrario de la definición por comprensión, más abstracta, la definición por extensión, al recurrir a la enumeración de los componentes y las manifestaciones es eminentemente figurativa y, por lo tanto, metafórica.
Tradicionalmente la metáfora ha sido concebida como una figura de retórica, es decir, como un fenómeno de la lengua. Nos interesa más la definición proporcionada por George Lakoff y Mark Johnson en un libro publicado en inglés en 1980 y en francés en 1985. Los autores asumen: "La esencia de la metáfora es que permite entender algo (y experimentarlo) en los términos de otra cosa" (1985:15). Para tomar un ejemplo, según una metáfora común en nuestros países, "la discusión, es la guerra". Se trata de una construcción metafórica porque el discurso verbal y el conflicto armado pertenecen a dos registros distintos.

Al revés de sus predecesores, Lakoff y Johnson definen la metáfora como un proceso cognitivo y no lingüístico: "la metáfora no es sencillamente el asunto del lenguaje o de las palabras. Al contrario son los procesos de pensamiento humano los que son en gran parte metafóricos. Es lo que queremos decir al asumir que el sistema conceptual humano está estructurado y definido de manera metafórica. Si es posible usar metáforas en el lenguaje es precisamente porque existen metáforas en el sistema conceptual de cada uno" (Lakoff y Johnson 1985:16). De esa manera la construcción metafórica es una condición necesaria del pensamiento abstracto, el cual no puede conceptualizar una cosa sino en los términos de otra cosa.

En una empresa como la nuestra cuya finalidad es analizar el lenguaje ritual, es imprescindible partir de la definición de la metáfora como mecanismo cognitivo. Queremos analizar conductas rituales, como Roberte Hamayon (2007:68) en su estudio de los pueblos chamanistas de la selva siberiana; allí, a fin de legitimar la cacería, existen rituales de renovación estacional durante los cuales el chaman, a nombre de su grupo, representa su matrimonio con una presa. Al imitar el comportamiento de una especie, el chaman escenifica su alianza matrimonial con un espíritu animal. Lo importante para nosotros es que en Siberia, la metáfora matrimonial se expresa por medios figurativos – los bailes, los brincos y las actitudes de "ensalvajamiento" del chaman – no lingüísticos, ya que está prohibido hablar de la relación con la presa. De la misma manera, el lenguaje ritual no verbal de los mexicas recurría también a procedimientos metafóricos.

Antes de proseguir nuestra demostración, es interesante insistir en la diferencia entre la metáfora y la metonimia. Para retomar un ejemplo de Lakoff y Johnson (1985:44), en la voz "el sandwich de jamón está esperando su cuenta", el sandwich designa al cliente que lo ha comido. Es una metonimia porque existe una relación de contigüidad entre el referente y la entidad designada. De manera general es lo que pasa con la definición por extensión, la cual expresa la totalidad por la enunciación de sus partes. Asumir que la mujer es "falda-camisa" remite a una construcción metonímica en la cual los componentes tienen una afinidad con la totalidad. Cabe advertir que considero la figura de retórica llamada sinécdoca (la parte por el todo) como una clase de metonimia. De acuerdo con la definición clásica, designar la mujer como "falda-camisa" es una sinécdoca, la cual pertenece a la construcción metonímica (al lado de nuestro "sandwich de jamón").

En cierta medida, la metonomía representa una clase de metáfora: la mujer es una persona humana, no una materia textil. Decir que es una falda obliga a cambiar de registro. Y sin embargo, al mismo tiempo, el cambio de registro es limitado porque la falda y la camisa pertenecen estrechamente a la apariencia de la mujer. Al revés, la voz maya referida por Lacadena "la sangre se convirtió en mar, los cráneos se apilaron como cerros" es auténticamente metafórica porque las partes del cuerpo humano (sangre y cráneo) se equiparan a partes del paisaje (mar y cerros). Los depósitos rituales del Templo Mayor están llenos de objetos metafóricos, por ejemplo, las llamadas *ollas tlaloc* que vierten agua en las ofrendas; en efecto, si bien Tlaloc se encarna en un cerro repleto de agua (elemento del paisaje), en la ofrenda se representa como una olla (objeto manufacturado). Existe un claro cambio de registro.

Es útil diferenciar entre los dos procedimientos – construcción metonímica y construcción metafórica. En efecto, la definición por extensión y su abanico semántico pueden remitir a una u otra construcción. En el caso del guerrero sacrificado designado por su cobertura de yeso y plumas o su pintura facial, el abanico es decididamente metonímico, como lo es la riqueza agrícola designada por la enumeración de todos los vegetales cosechados. En cambio, la sucesión de tropos "jades, pulseras, turquesas, tesoro" (Launey 1980:II, 161 y 165) que evoca la vegetación representa un abanico metafórico.

Es útil también diferenciar entre los dos procedimientos porque los propios mexicas distinguían muy bien entre la metonimia y la metáfora. En efecto, el hecho de hablar de una cosa en términos de otra cosa conduce a distinguir entre dos niveles distintos de realidad. Los mexicas tenían varios mitos basados en el cambio de registro que opera la metáfora. En el relato de la creación del sol y de la luna (*Códice Florentino*), Nanahuatzin, quien logrará transformarse en sol, utiliza sus propias substancias corporales para realizar su penitencia, mientras Tecuciztecatl, quien se volverá luna, utiliza substitutos metafóricos. La sangre del primero es el coral del segundo, el pus del uno, el copal del otro. La moraleja del relato atribuye una mayor eficacia a la sustancia real que a la metafórica. Del mismo modo, otro mito recuerda que

los toltecas perdieron su hegemonía porque pensaron que la riqueza está contenida en lo verde de las plumas y las piedras preciosas; tuvieron que dejar su lugar a los mexicas quienes habían entendido que la verdadera riqueza descansa en lo verde de la vegetación (*Códice Chimalpopoca*).

3. Definición por extensión y dualismo

Para resumir, las categorías aquí propuestas para el análisis del lenguaje ritual – verbal y no verbal – están construidas con base en una operación mental fundamental: la definición por extensión. Ella abre un abanico semántico amplio que abarca varias posibilidades, empezando por el inventario completo hasta llegar, por contracción, al difrasismo y al monofrasismo. Por ser un procedimiento figurativo, se basa en las construcciones metafórica y metonímica.

El paralelismo es *otro principio* que opera de una manera no necesariamente vinculada con la definición por extensión. Designamos bajo ese término una serie de procedimientos de carácter dualista capaces de intervenir tanto a nivel literario (dando lugar al gusto por las frases o términos acoplados por pares) como en la conformación del panteón de los dioses, tanto en la literatura como en la visión del mundo y la práctica ritual.

Es importante establecer una distinción analítica entre los dos procedimientos. Solamente así puede uno llegar a entender la especificidad del difrasismo, caracterizado por el hecho que los combina. En el ejemplo referido arriba, la mujer se designa por medio de todos los objetos asociados con sus actividades textiles (falda, camisa, cuchillo del telar, varilla del telar, algodón y huso). Los enunciados en lista o por grupos de tres elementos remiten únicamente a la definición por extensión, mientras el recorte por grupos de dos elementos asocia la definición por extensión con el paralelismo.

El lenguaje ritual no verbal recurre a las mismas categorías que el verbal. Por eso considero importante evitar de reducir el análisis a las estructuras binarias. Eso llevaría a dejar de lado todos los casos que no son duales y vamos a mostrar ahora que eran muy frecuentes en el ritual mexica.

III. La puesta en acción ritual

Si bien la parte verbal del rito enuncia los componentes de una cosa para describirla, la parte no verbal hace de ellos una representación materializada. De esta manera, y si tomamos un ejemplo con dos componentes, *el difrasismo verbal puede llegar a transformarse en difrasismo material*. López Luján ha señalado la existencia de este procedimiento en el Templo Mayor de Tenochtitlan. En la ofrenda funeraria V de la Casa de las Águilas, los arqueólogos han encontrado algunos huesos quemados de pata y ala de gavilán, una garra de águila real, y el axis, dos premolares y dos colmillos de jaguar. Después de examinar varias hipótesis, el autor recuerda que Josefina García Quintana demuestra que el binomio "dientes-uñas" es un difrasismo empleado en un discurso dirigido al nuevo gobernante mexica y concluye: "De acuerdo con García Quintana (1980:89-90), estas fórmulas en lengua náhuatl eran tropos relacionados con las ideas de impartición de justicia y castigo por parte del soberano mexica. Por ello creemos que existe la posibilidad de que las garras de rapaz y los colmillos de jaguar de la ofrenda V sirvieron como símbolos de poder a nuestro personaje" (López Luján 2006:249). Pienso que la hipótesis es válida, aunque, más que de un difrasismo, se trata de un conjunto de varias palabras refiriéndose a tres animales (gavilán, águila y jaguar) y varias partes de su cuerpo (pata, ala, axis y dientes), lo cual está perfectamente congruente con mi propuesta de abanico semántico. Voy a demostrar que esto no fue un caso único y que la materialización de frasismos fue común en los rituales mexicas.

Cabe añadir que el ritual es una acción colectiva que conlleva una parte teatralizada. Una danza o un sacrificio reúne a una colectividad de varios hombres encargados de poner en escena una representación dramatizada. Por lo tanto, los rituales mexicas recurrían a dos procedimientos. Uno era la materialización que acabamos de describir. Otro consistía en actuar sobre esta cosa materializada. Ambos conformaban los principios de base del lenguaje ritual no verbal.

Con base en varios ejemplos voy a mostrar que: 1. el difrasismo resulta de la abreviación de una lista más amplia, 2. El lenguaje ritual consta de dos partes, la materialización y la teatralización.

1. La representación de la muerte sacrificial

La muerte sacrificial era un acto ritual de mucha importancia y, por lo tanto, se representaba en varias ocasiones.

a) La muerte de los 400 Huitznahuas en *Panquetzaliztli*

El Templo Mayor se presentaba como la réplica de Coatepec, el "Cerro de las serpientes", etapa de la migración de los mexicas durante la cual Huitzilopochtli mató a los 400 Huitznahuas y la diosa Coyolxauhqui (Matos Moctezuma 1987:55 *sqq*). De acuerdo con esa imagen, la pirámide de Huitzilopochtli figuraba un cerro de la base del cual salían dos serpientes (fig. 5). En los códices, el dibujo de un cerro convencional con cabezas serpentinas expresaba el logógrama de Coatepec (fig. 6). De esa manera, la palabra, la escritura y la representación monumental utilizaban la misma imagen.

Fig. 5 - La pirámide de Huitzilopochtli en el Templo Mayor (Fotografía de Leonardo López Luján, cortesía del Proyecto Templo Mayor, INAH).

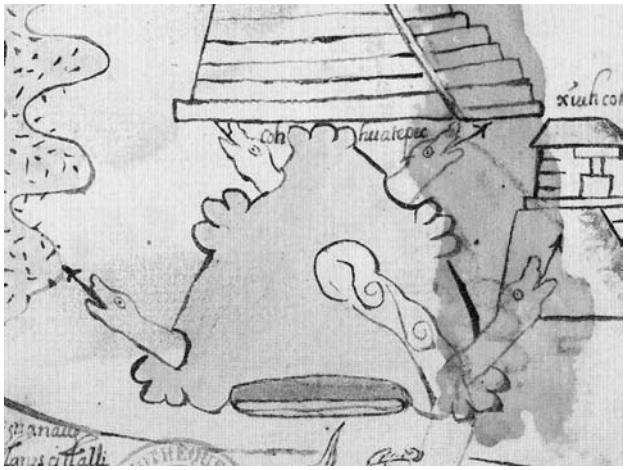

Fig. 6 - El topónimo de Coatepec, « lugar del cerro de las serpientes », según el *Códice Azcatitlan.*

Este procedimiento figurativo proporcionaba el marco espacial del rito, en el cual los nobles, los guerreros y los sacerdotes se vestían de dioses y representaban episodios míticos. Durante la fiesta de *Panquetzaliztli* ponían en escena la matanza de los 400 Huitznahuas por Huitzilopochtli (Graulich 2005:110-111). El lenguaje de la escenificación asociaba materialización y teatralización. Para figurar el arma de Huitzilopochtli – su « serpiente de fuego » o *xiuhcoatl* – los mexicas confeccionaban una serpiente con una armadura de ocote de la cual salía una lengua hecha de plumas de pájaro rojo, y le prendían fuego (fig. 7). En el *cuauhxicalco* ("lugar del *cuauhxicalli* o recipiente de los corazones"), un sacerdote colocaba los papeles sacrificiales o *tetehuitl*, que representaban los Huitznahuas; hay que recordar que las víctimas prometidas al sacrificio (fig. 1 y 8) llevaban en la mano una tira sacrificial de papel blanco llamada *tetehuitl* amarrada a un palo. En función de un procedimiento metonímico, era posible designar al guerrero sacrificado por la palabra de *tetehuitl*, o por la materialización de ésta – un verdadero pedazo de papel. Además, en este texto el *tetehuitl* es llamado *teteppohualli* (o *teteuhpohualli*), es decir, papeles contados por veintenas, lo cual está en acuerdo con el número de los Huitznahuas – 400, es decir, 20 veces 20 (fig. 9). Para proseguir el ritual, el sacerdote arrojaba el simulacro de serpiente de fuego sobre los papeles sacrificiales y les prendía fuego, representando de manera metafórica la muerte de los Huitznahuas.

Fig. 7 - El *xiuhcoatl* en la mano del dios solar Tonatiuh, según el *Códice Borbónico.*

Fig. 8 - El *tetehuitl* o papel sacrificial, según el *Códice Borbónico.*

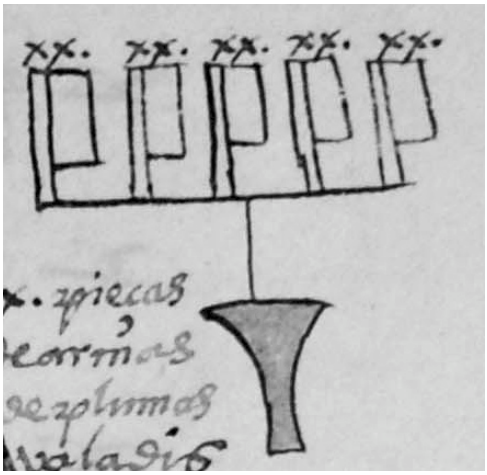

Fig. 9 - La bandera con su significado numeral (veinte), según el *Códice Mendoza.*

"Luego hacen bajar los papeles por veintenas; es un hombre él que los hace bajar; cuando los hizo llegar al suelo, los presenta a las cuatro direcciones; entonces los pone en el lugar llamado *cuauhxicalco*.
Luego viene bajando la serpiente de fuego, semejante a una antorcha de pino; su lengua está hecha de plumas rojas, viene ardiendo la antorcha de pino; y su cola es de papel, quizás de dos o tres brazas de largo; al bajar, como una serpiente verdadera, viene sacando la lengua, parece que viene culebreando.
Y cuando llegó abajo, allí se acerca del *cuauhxicalco;* entonces, también a las cuatro direcciones presenta el brasero [la serpiente de fuego]; cuando terminó de presentarlo, entonces lo arroja sobre los papeles en veintenas, entonces arden."
Niman ye ic quihualtemohuia in teteuhpohualli: ce tlacatl in quihualtemohuia, in ocàxitico tlalchi, nauhcampa conyahua; mec conmana, in uncan motenehua quauhxicalco:
Niman ye ic hualtemoa in Xiuhcoatl, çan iuhquin in ocopilli; cueçalin in inenepil mochihua, tlatlatiuh in ocopilli: auh in icuitlapil, amatl, àço ummatl, anoço ematl inic huiac: inic hualtemo, yuhquinma nelli coatl, nenepilotiuitz, yuhquin mocuecuelotiuitz.
Auh in ocàxitico tlatzintlan, umpa tlamattiuh in quauhxicalco; mec tleco, no nauhcampa in conyahua: in oconyauh mec conmayahui in ipan teteppoalli, mec tlatla (Sahagún, *Florentine Codex,* II, 34:147). La traducción es nuestra y la ortografía en náhuatl ha sido normalizada por nosotros.

Así, como en un espectáculo de marionetas, la figura de la serpiente de fuego peleaba con las representaciones materializadas y metafóricas de los Huitznahuas. Una acción permitía la teatralización: el hecho de arrojar (*conmayahui*) la serpiente de fuego en los papeles y de quemarlos (*tlatla*).

b) La carrera sacrificial en *Ochpaniztli*

La muerte sacrificial de los guerreros se representaba en otras ocasiones, una de las cuales era la fiesta de *Ochpaniztli*. En el Templo Mayor, la nobleza se reunía para teatralizar varios episodios míticos. En uno de ellos se representaba una carrera de guerreros compitiendo para alcanzar una mezcla de yeso con plumas blancas. Claude Baudez (2008) ha analizado esa representación como una "carrera sacrificial" en la cual los guerreros figuraban su accesión al estatuto de sacrificado.

"Luego hacen bajar el yeso y la pluma derramados en el *cuauhxicalli*, en la cumbre [del templo] de Huitzilopochtli; y él que lleva el yeso para bajar es el sacerdote del fuego [sacrificador]; cuando ya llegó abajo, lo deposita en el suelo en el lugar llamado *Coaxalpan*.
Y cuando ya está depositado, enseguida se lanzan los guerreros. Corren aprisa, van con mucha prisa, ahí se ve quienes son los verdaderos corredores; él que llega primero, aprieta las plumas y las coge; luego [las plumas] se derraman, vuelan por la acción de los que las roban, luego ellos se lanzan, corren aprisa."
Niman ye ic hualtemo in tizatl yhuan ihuitl, quauhxicaltica mani, in icpac yutzilobuchtli; auh in quihualtemohuia tizatl, tlenamacac; in ocaxitico tlatzintlan, mec quimana in uncan Coaxalpan.
Auh in oquiman, niman ic ehuâ in tiacahuan, cenca motaloâ, cenca totocoâ, huel uncan neci in painani in tlaczani: in aquin yacattiuh, quimotzolotiquiza in ihuitl: niman ic moloni, niman ye ic ipan onnetepehualo in quinamoyâ in ihuitl, niman ic quiztimani, huel motlaloâ (*Florentine Codex*, II, 30:125). La traducción es nuestra y la ortografía en náhuatl ha sido normalizada por nosotros.

Esa figuración asocia una parte materializada y una parte actuada. La primera es el difrasismo material – yeso-plumas – basado en la construcción metonímica ya que sus términos forman parte de los atavíos de los sacrificados. La acción puesta en escena es la carrera. Se sabe que la guerra prehispánica se fijaba por finalidad la captura del enemigo y, por lo tanto, era importante correr con rapidez. Además, otra figura de Huitzilopochtli era el dios Painal capaz de correr aprisa, como los guerreros y el sol; de Painal provenía el nombre de los guerreros llamados *painani*. Entonces, si bien el yeso y las plumas designaban la captura y el sacrificio, la carrera significaba que estos eventos se producían en el curso de la guerra y se referían a los guerreros.

La comparación entre los dos casos de representación de la muerte sacrificial permite sacar varias enseñanzas. En primer lugar, encontramos el abanico semántico mediante el cual está definido el sacrificado: papeles sacrificiales y yeso-plumas pertenecen a su definición por extensión con carácter metonímico. Lo interesante es que la primera representación utiliza los papeles (*tetehuitl*) privilegiando el monofrasismo, mientras que la segunda materializa el difrasismo yeso-pluma. Ambos son sacados del mismo inventario. Por otra parte, los dos ejemplos asocian la materialización (papeles, yeso-plumas) con la teatralización mediante las acciones expresadas por los verbos: arrojar, poner fuego, correr.

2. La comunión o representación de la "teofagia"

Los rituales en los cuales se representaba el consumo de la deidad son varios y generalmente bien conocidos como, por ejemplo, la "comunión" del cuerpo de Tezcatlipoca. Tomaremos unos otros ejemplos.

a) Comer los cerros en *Tepeilhuitl*

Un caso conocido de ingestión de una deidad es la de Tlaloc en forma de una efigie de cerro elaborada con *tzoalli*, o masa de amaranto, en las fiestas de *Tepeilhuitl* y *Atemoztli* (Broda 1971). Este ritual se compone de una materialización (el cerro de masa) y una acción expresada por el verbo "comer". La representación de Tlaloc en forma de cerro resulta de la selección realizada en una

lista de posibilidades, pues otra opción (también puesta en práctica) consistía en representar Tlaloc en forma de una serpiente de masa de amaranto.

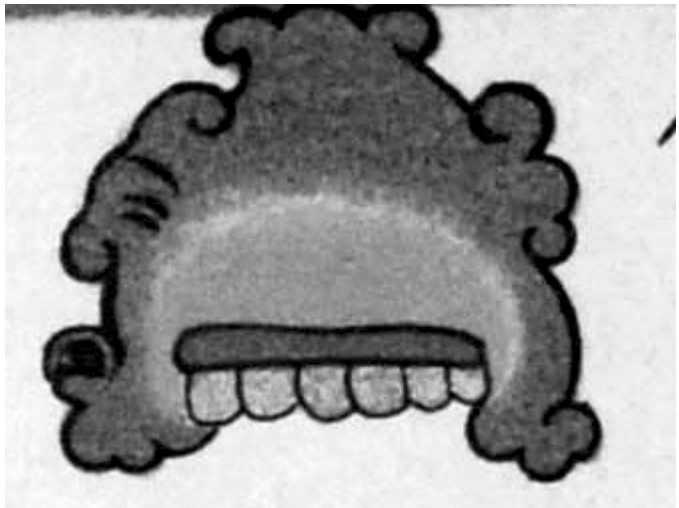

Fig. 10 - El cerro o *tepetl*, según los *Primeros Memoriales.*

b) Comer su falta

Otro caso de teofagia ha sido encontrado por Salvador Reyes Equigas (2005:100) en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Durante su migración, algunos mexicas murmuraron en contra de su dios y guía Huitzilopochtli y éste les mandó que realizaran un ritual de reconciliación.

"Y que éstos que de el (Huitzilopochtli) habían murmurado, habían pecado como hombres de dos caras e dos lenguas, e que para que fueran perdonados, hiciesen una cabeza con dos caras e dos lenguas, e fecha esta figura de las semillas que comían, la flechasen, e que atapándose los ojos los que lo hobiesen flechado y, hallada, la comiesen, repartiéndola entre todos" (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. XIX:55).

Hicieron una efigie de masa de amaranto, la flecharon y la comieron. Dicha materialización poseía dos caras y dos lenguas. Nos podemos preguntar si esa figura metafórica tenía su contraparte verbal en el idioma. La respuesta se encuentra en la palabra *xolotl* que designaba a un mal hablador. La hallamos en composición en *tenquauhxolutl* – de *tentli*, "labios" y *quahuitl*, "madera" – para designar a un hombre "parlero, chismoso de mala lengua" (Olmos 1875:217) y "renzilloso, enojoso, desabrido en sus palabras" (*ibid*. 220). La palabra *xolotl* entra también en composición en *xolopihtli* que se refiere a una persona de mala conducta. Se sabe que *xolotl* era el nombre del dios doble que trató de esconderse para no ser sacrificado, en el mito de creación del sol y de la luna (*Códice Florentino*) y, de manera general, representaba a los seres dobles y cuates. Según la demostración de Karen Dakin (2004:207-209), *xolotl* es una metáfora de escisión, especialmente asociada con el tejón, animal de las llanuras capaz de evitar que las águilas lo distinga porque su pelo lleva dos colores y lo hace aparecer como dos mitades. El tejón remitiría al lobo y al coyote y de ahí sacaría ese último animal su carácter mentiroso y su fama de escándalo. Por lo tanto, se puede pensar que no es descabellado traducir la efigie de amaranto por la palabra *xolotl*.

c) Comer el fuego en *Izcalli*

Durante la fiesta de *Izcalli*, los macehuales consumían una representación del fuego bajo la forma de un mole con tamales.

"Y los tamales de quelite de amaranto, les daban también el nombre de tamales de chalchihuites y todos los macehuales se daban unos a otros sus tamales de quelite de amaranto, se los intercambiaban […] Y el mole del tamal de quelite de amaranto era una salsa hervida de langosta y la salsa se llamaba mole rojo como el ara; y cuando los macehuales comían, sentados, transpiran, se queman y los tamales de quelite de amaranto, muy calientes, brillantes de calor, los comen calientes, sentados, las narices humeantes, y las hojas de mazorca las ponían a un lado, nadie las ponía en contacto con el fuego, todos las regaban en el agua. Y así, cuando habían comido, en seguida se emborrachaban, dicen « enfrían el horno", los viejos enfriaban el horno en el templo de Xiuhtecutli, y para que el puque enfríe el horno, sentados, se emborrachan, cantan hasta la noche. Así termina "los tamales de quelite de amaranto son comidos" o "la comida de tamales de quelite de amaranto."

Auh in huauhquiltamalli, no quitocayotiayâ chalchiuhtamalli: auh in ixquich macehualli netech quimomacaya, in inhuauhquiltamal, netech motlatlamacayâ. In aquin achto oicucic ihuauhquiltamal: mec yauh quimacaz in ihuayolqui [...] Auh in huauhquiltamalli in imollo catca, acociltlatonilli, auh in tlatonilli, motocayotiaya chamolmolli, auh in ìquac tlacuayâ macehualtzitzinti, miìtonitoquê, mochichinotoquê, auh in huauhquiltamalli, huel totonqui, totontlapetztic quitotoncacuâ, yayacapozontoquê, auh in izohuayo, zan noncuâ quitlaliayâ, ayac tleco conaxitiaya, mochi atlan contepehuayâ. Auh in ye yuhqui, in ontlatlacualoc, nima ye ic tlahuano, mìtoa texcalcehuilo, texcalcehuiyâ in huehuetquê in ompa iteopan xiuhtecutli, auh inic texcalcehuiyâ octli, tlahuantoquê, cuicatoquê, zan yuh yohua, nica tlami ic tzonquiza in huauhquiltamalli cualo, in anozo huauhquiltamalcualiztli. (*Florentine Codex*, II, 37:160). La traducción es nuestra y la ortografía en náhuatl ha sido normalizada por nosotros.

La comida descrita en el texto está hecha de unos tamales de quelite de amaranto, de color verde, bañados en una salsa teñida de rojo por las langostas. Los colores – azul-verde y rojo – conforman un difrasismo que designa el fuego por medio de una construcción metonímica ya que se refieren a su apariencia (rojo por las llamas y azul-verde por la brasa del tizón). Pero, además, ambos platillos llevan otro nombre: los tamales son llamados "de chalchihuites" y el mole es "de pluma de ara", de acuerdo con una construcción típicamente metafórica. En consecuencia, el difrasismo materializado en comida está constituido por los colores metonímicos (verde-rojo) asociados con los objetos preciosos metafóricos (piedra-pluma). Además, el difrasismo material quema y hace transpirar a los que lo consumen a tal punto que ellos deben "enfriar el horno" con pulque. Comida y borrachera son las acciones asociadas con el difrasismo material.

Esos tres casos de teofagia comprueban de nuevo que el difrasismo representa solamente una de las posibilidades existentes para representar la imagen del dios; el primer caso pone en juego un simple cerro, el segundo, la representación de una persona de dos caras, mientras que el tercero materializa un verdadero difrasismo metafórico y metonímico. Al lado de esta parte materializada, el ritual escenifica una acción: la comida y, en el último caso, la bebida.

3. La representación de la ofrenda alimenticia

Nuestro último ejemplo proviene de un caso contemporáneo: la descripción por la antropóloga Aline Hémond (2008) de un ritual realizado en la parte central del estado de Guerrero en honor al pozo de Ostotempa. Durante los meses de abril y mayo, a fin de pedir las lluvias, los indígenas de lengua náhuatl de los pueblos circunvecinos confeccionan ofrendas para arrojarlas en el pozo. Recortan tres pencas de maguey. Rellenan la primera con copal, la segunda, con tamales y un mole de guajolote, la tercera, con pan y chocolate. Amarran las tres pencas con collares de flores y las dejan caer en el pozo.

Esa ofrenda alimenticia destinada a las deidades del pozo está constituida por los mismos platillos festivos que los invitados suelen compartir en cualquier circunstancia, sea una fiesta religiosa o un matrimonio. El mole con tamales se sirve de tarde, el pan con chocolate, al otro día, por la mañana. Al juntar en una misma ofrenda una comida de tarde y otra de mañana, los actores rituales expresan la idea de un don completo, cubriendo un periodo festivo de 24 horas.

Además, están materializando un difrasismo, ya conocido entre los mexicas. Este difrasismo asociaba dos palabras – "comida de mañana-comida de tarde", *neuhcayotl cochcayotl* – para expresar la idea de una comida completa; el difrasismo era utilizado en varias voces distintas. Así, "no soy alguien que ve mi comida de la noche, mi comida de la mañana", *amottani yn nocuchca, noneuhca* (Olmos 1875:214) designaba la miseria más profunda. En un texto del siglo XVII poniendo en escena un pleito entre dos compadres, uno dice a su compañero: "mi comida de la mañana, mi comida de la noche, no me la das de comer ni de beber", *noneuhca nocochca amo motech nictiah tinechatliltia tinechtlacualtis*, es decir, no tienes nada que decir sobre mi conducta porque no me mantienes (Dehouve en prensa). Dicho difrasismo material remite a una construcción por metonimia; está puesto en escena por los nahuas de Guerrero mediante la acción de arrojar al pozo, para designar el don a las deidades de la fertilidad.

IV. Acción y materialización en el ritual

De la revisión de todos los ejemplos examinados, se puede concluir que el lenguaje ritual utiliza unas imágenes enunciadas en el lenguaje verbal y representadas en el lenguaje no verbal. Además se compone de una parte materializada y una parte teatralizada.

Hemos encontrado nueve casos de representación material, entre los cuales tres monofrasismos (papel sacrificial o *tetehuitl*, cerro o *tepetl*, persona de doble cara o *xolotl*), cinco difrasismos (falda-camisa o *cueitl huipilli*, algodón-huso o *ichcatl malacatl*, yeso-plumas o *tizatl ihuitl*, tamales verdes con mole rojo o *chalchihuitl cuetzalin*, comida de noche-comida de mañana o *nocohca noneuhca*) y un trifrasismo (los instrumentos de tejido *tzotzopaztli malacatl tezacatl*). La construcción metonímica está presente en todos los casos, ya que los frasismos provienen de la definición por extensión, basada en la elaboración de una lista descriptiva y

completa de componentes. La metonimia aparece como más frecuente que la verdadera metáfora.

Las representaciones teatralizadas, es decir, las acciones rituales designadas por medio de un verbo, fueron en número de ocho. Extender (*zoa*), acostar (*teca*) y ligar (*piloa*) se refieren al matrimonio y la última acción, cuando menos, formaba parte del ritual del casamiento, cuando se amarraban una a otra las mantas del novio y de la novia. Arrojar (*mayahui*) y quemar (*tlatla*) conciernen la representación de la matanza de los Huitznahuas, correr (*motlaloa*) permite la metamorfosis de los guerreros en sacrificados; comer y beber, y dar de comer y beber son presentes en la teofagia y las ofrendas alimenticias. A la par de la parte materializada, la parte teatralizada responde a una construcción metonímica en prioridad: extender y acostar son actos propios de la pareja, arrojar, quemar y correr, actos de guerreros, comer y dar de comer, actos de socialización. Y, finalmente se puede concluir que las dos partes del lenguaje ritual – materialización y teatralización – son de igual importancia.

Si queremos abrazar en un mismo movimiento las formas verbales y no verbales del lenguaje ritual, necesitamos proseguir la reflexión sobre las categorías que estructuran el sistema conceptual. Con este propósito he propuesto distinguir entre dos procedimientos – la definición por extensión y el paralelismo –, los cuales, aplicados al ritual, conforman las imágenes-metáforas que atraviesan el idioma y las ceremonias.

Agradecimientos

Mis agradecimientos van a los participantes del grupo de náhuatl del INALCO (Instituto Nacional de las lenguas y civilizaciones orientales) de París, en especial a Barbara Anzivino, Danièle Babout, Antoine Franconi, Bérénice Gaillemin y Nathalie Ragot, quienes participaron en la traducción de los textos del *Códice Florentino* citados en este artículo, y a Claude Baudez y Aline Hémond cuyas conferencias en el EPHE (Escuela Práctica de Altos Estudios) menciono *supra*.

Bibliografía

ANDERSON, Arthur J. O., Charles E. DIBBLE (eds)
1970 *Florentine Codex*. New Mexico, Santa Fe : The School of American Research of the University of Utah.

BAUDEZ, Claude
2008 "L'égalité aztèque dans l'imaginaire aztèque", conferencia en la *École Pratique des Hautes Études*, París (seminario de Danièle Dehouve), 10 y 17 de marzo.

BOONE, Elizabeth Hill
2007 *Cycles of Time and Meanings in the Mexican Books of Fate*. Austin : University of Texas Press.

BRODA, Johanna
1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Mexicana de Antropología* 6, pp. 245-327.

Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles)
1945 México : UNAM.

DAKIN, Karen
2004 "El *xolotl* mesoamericano: ¿una metáfora de transformación yutonahua?", en Mercedes Montes de Oca Vega (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, pp. 193-224. México : UNAM.

DEHOUVE, Danièle
2004 *L'évangélisation des Aztèques ou le pécheur universel*. París : Maisonneuve et Larose.
2007a *Offrandes et sacrifices en Mésoamérique*. París : Riveneuve éditions.
2007b *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México : Plaza y Valdés, UAG, CEMCA, INAH.
en prensa *El pecador universal*. México : CIESAS-CEMCA.

EDMONSON, Munro S.
1971 *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*. Middle American Research Institute, Publication 35. New Orleans : Tulane University.
1978 "Los Popol Vuh", *Estudios de Cultura Maya* 9, pp. 249-265.

GARCÍA QUINTANA, Josefina
1980 "Salutación y súplica que hacía un principal al *tlatoani* recién electo", *Estudios de Cultura Náhuatl* 14, pp. 65-94.

GARIBAY, Miguel Angel
1961 *Llave del náhuatl*. México : Porrúa.

GRAULICH, Michel
2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París : Fayard.

Historia de los mexicanos por sus pinturas
1979 en A. M. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* pp. 21-90. México : Porrúa.

HAMAYON, Roberte
2007 "L'alliance religieuse, manière de socialiser le monde. Éclairages judéo-chrétiens sur le mariage chamanique sibérien", *Anthropologie et Sociétés* 31(3), pp. 65-85.

HÉMOND, Aline
2008 "Les rituels agraires d'Oztotempa, quelques pistes de recherche", conferencia en la *École Pratique des Hautes Études*, París (seminario de Danièle Dehouve), 2 de junio.

LACADENA, Alfonso
2007 "Naturaleza, tipología y usos del paralelismo en la literatura jeroglífica maya", Encuentro Internacional *Variantes y variaciones entre los mayas*, París, 10-12 de diciembre.

LAKOFF, George, Mark JOHNSON
1985 *Les métaphores dans la vie quotidienne*. París : Les Editions de Minuit.

LAUNEY, Michel
1980 *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*. París : L'Harmattan.

Le Petit Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*
1978 París : Société du Nouveau Littré.

LOPEZ LUJAN, Leonardo
2006 *La casa de las águilas*. 2 vols. Mexico : CONACULTA / INAH-Fondo de Cultura Económica.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo
1987 "The Templo Mayor of Tenochtitlan. History and Interpretation" en Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan*, pp. 15-60. Berkeley, Los Angeles, Londres : University of California Press.

MONTES DE OCA, Mercedes (coord.)
2004 *La metáfora en Mesoamérica*. México : UNAM.

OLMOS, André de
1875 *Grammaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, publiée par Rémi Siméon. París : Imprimerie Nationale.

REYES EQUIGUAS, Salvador
2005 *El huauhtli en la cultura nahuatl*. Tesis para obtener el grado de maestro en estudios mesoamericanos, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

SAHAGÚN, Bernardino de
Códice Florentino o *Florentine Codex*, véase Anderson y Dibble.

TEDLOCK, Barbara
1982 *Time and the Highland Maya*. Albuquerque : University of New Mexico Press.

TEDLOCK, Dennis
1985 *Popol Vuh. The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*. Nueva York : Simon and Schuster.