

Algunas ideas sobre la presencia del zapote en el culto a Xipe Tótec

CARLOS JAVIER GONZÁLEZ GONZÁLEZ

El zapote desempeñó un papel muy importante en el culto y la iconografía de Xipe Tótec, dios mesoamericano especialmente venerado por los mexicas. La relación entre la deidad y esa planta era no sólo estrecha, sino bastante exclusiva, de acuerdo con los testimonios de las fuentes documentales. A pesar de ello, hasta ahora se le ha prestado muy poca atención en las investigaciones acerca del México antiguo. El presente trabajo se propone describir los aspectos más relevantes de dicha relación, señalar cuál o cuáles eran las variedades del vegetal que estaban más involucradas en ella, así como ciertos indicios sobre la coherencia entre las propiedades de la planta —reales o atribuidas— y los padecimientos enviados por el dios.

El zapote estaba estrechamente relacionado con el dios Xipe Tótec, tanto en sus atavíos como en el ceremonial con el que se le rendía culto. No obstante, hasta ahora no se ha intentado profundizar en esta relación que podría arrojar luces con respecto a la figura y simbolismo de esa deidad dentro del pensamiento religioso de los antiguos mexicanos. Por ello, considero pertinente presentar algunos datos e ideas en torno a dicha cuestión, y aclarar que se trata de avances dentro de la investigación que actualmente desarrollo como miembro del Programa del Doctorado en Estudios Mesoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.¹

Al enumerar los atavíos de Xipe Tótec, Sahagún menciona la *tzapocuéitl* o “falda de zapote”, misma que describe como “unas faldetas verdes que le llegan hasta las rodillas, con unos caracolillos pendientes”.² Dicho elemento aparece en una gran cantidad de imágenes del dios: se pueden mencionar como ejemplo las del *Códice Borbónico* (láminas 14, 24, 27, 34 y 36) en las que la falda

parece estar conformada por hojas de zapote; sin embargo, Sahagún nos informa que podía estar hecha de plumas preciosas, como era el caso de aquella que los orfebres le colocaban a un sacerdote que personificaba al dios durante la celebración de *Tlacaxipehualiztli*, o bien de la *tzapocuéitl* que formaba parte del ajuar bélico del *tlatoani* mexica.³ Durán, por su parte, se limita a decirnos que la efígie de piedra de la deidad portaba “un solemne y galán braguero, que parecía salir por entre el cuero de hombre que tenía vestido”;⁴ a pesar de ello el dominico es, probablemente, el cronista que informa con mayor prolijidad acerca de la presencia y utilización del zapote en la escenificación de la fiesta de Xipe.

Siguiendo la secuencia de las ceremonias de *Tlacaxipehualiztli* en las que estaba involucrado el zapote, deben mencionarse, en primer término, los sacrificios de imágenes divinas que antecedían a la realización del *tlahuabuanaliztli* (“rayamiento”) o “sacrificio gladiatorio”, como se le conoció durante mucho tiempo. Estas inmo-

laciones no son mencionadas por Sahagún, aunque son descritas detalladamente por Durán.⁵ Nueve deidades: Xipe Tótec, el Sol (¿Tonatiuh?), Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Macuilxóchitl, Chililico, Tlachahuepan, Ixtlilton y Mayáhuel, personificados por sendas víctimas, morían por extracción del corazón y sus cuerpos eran inmediatamente desollados con el fin de que otros tantos sacerdotes se vistieran las pieles y los atavíos para continuar encarnándolos. El sacerdote que se había encargado de realizar los sacrificios, probablemente vistiendo ya la piel y los atavíos de Xipe,⁶ se colocaba en un lugar llamado *zacapan* junto a los corazones de las víctimas y la gente le ofrendaba manojos de mazorcas de maíz. Durán puntualiza: “Estos manojos de mazorcas ofrecían allí, las cuales habían de poner encima de hojas de zapotes verdes, en lo cual también había misterio y agüero”.⁷

Posteriormente, las nuevas imágenes divinas eran llevadas al recinto en el que se realizaba el *tlabuhuanaliztli*, llamado *Cuauhxicalco*, donde fungían como los espectadores principales.⁸ Sin embargo, cuando describe una celebración de *Tlacaxipehualiztli* ocurrida durante el reinado de Motecuhzoma I, en la que murieron cautivos huastecos, Durán dice que quienes personificaban a los dioses actuaron como sacrificadores, y agrega:

A los cuales, tenían hecha una ramada muy galana, de muchas rosas y pinturas, que significaban las insignias de aquellos dioses. Esta ramada era de una rama y hoja de un árbol que llaman *tzapotl*. Y así llaman a esta ramada, *tzapotl calli*. Tenían de dentro unos asientos del mismo palo del *tzapotl*, donde se asentaron todos por sus antigüedades. Estaba esta ramada en lo alto del templo en un lugar que llamaban Yopico.⁹

Cabe anotar que la descripción de Durán lleva a pensar que dicho *tzapocalli* o “casa de zapote” constituía la representación de un lugar cósmico. De acuerdo con el mismo pasaje, el sacerdote principal de la fiesta, llamado Yohuallahuan o “Bebedor Nocturno”, descendía desde allí al lugar don-

de se encontraba la piedra sobre la cual se realizaba el sacrificio, el *temalácatl* o “malacate de piedra”. Alvarado Tezozómoc no sólo confirma que los sacerdotes descansaban sobre asientos aderezados con hojas de zapote: agrega también que el suelo circundante, así como el que rodeaba al altar del sacrificio, se encontraba “sembrado” con las mismas hojas.¹⁰ En otro lugar, el cronista de origen mexica informa que los señores invitados a presenciar la fiesta de Xipe: “...fueron puestos en lugares y partes secretas y buenos lugares emparamentados y adornados de hojas de fruta de zapote, que llamaban *tzapocalli* con asentaderos muy supremos que llamaban *quechobolypalli*...”¹¹

Aunque Sahagún no menciona la “ramada”, sí describe que antes de iniciarse la inmolación de las víctimas “salían de lo alto del cu que se llamaba Yopico muchos sacerdotes, aderezados con ornamentos que cada uno representaba a uno de los dioses”;¹² en otra parte, informa también que el sacerdote ataviado como Xipe Tótec por los orfebres era provisto con asientos llamados *tzapocapalli*.¹³ De acuerdo con la obra del cronista franciscano, el lugar o edificio del recinto sagrado de Tenochtitlan donde eran aposentados los señores y principales de la provincia de Anáhuac que acudían a visitar el templo Yopico, se llamaba Yopicalco (“lugar de la casa de Yopi”) y también Ehuacalco (“lugar de la casa de las pieles”).¹⁴

Como es sabido, los cuerpos de las víctimas sacrificadas en la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* eran desollados, y sus pieles eran vestidas por devotos que padecían ciertas enfermedades de los ojos o de la piel, los cuales cumplían así una promesa hecha al dios.¹⁵ De esta manera, se transformaban también en imágenes vivientes de Xipe Tótec, y acudían a las casas de la gente común para recibir dádivas u ofrendas.¹⁶ En este caso es el mismo Sahagún quien nos informa que estos personajes, llamados *xipeme* o *tototectin*, se sentaban en asientos de hojas de zapote al realizar esas “visitas domiciliarias”, así como que sus anfitriones eran quienes se los proporcionaban.¹⁷

Otro ejemplo de la estrecha relación entre Xipe y el zapote lo encontramos en el episodio de la

pretendida huida de Motecuhzoma II al Cinalco, “el lugar de la Casa del Maíz”, ocurrido cuando los mexicas comenzaron a recibir noticias sobre la llegada de los conquistadores españoles. Afligido por los presagios sobre el arribo de seres desconocidos, y sobre todo por el posible ocaso del imperio mexica, el *tlatoani* tomó la decisión de escapar a ese lugar mítico o cósmico regido por Huémac, personaje muy ligado con la caída de Tula, y cuya estrecha relación con Xipe Tótec ha sido señalada y analizada por algunos investigadores.¹⁸

Según el relato de Durán y Alvarado Tezozómoc, para lograr su propósito Motecuhzoma II se atavió como Xipe Tótec y, de acuerdo con el último cronista mencionado, se puso una piel humana;¹⁹ vestido de esa manera, acudió a un lugar llamado Tlachtonco para esperar a Huémac, con la esperanza de que lo llevara con él al Cinalco. Pero dejemos que sean los mismos cronistas quienes nos describan algunos detalles del escenario que rodeaba al jerarca mexica en aquellos momentos:

[...] Motecuhzoma, salió en público, y comenzó a poner en orden las cosas de la república y a mandar algunas cosas que él vio ser necesarias, todo con mucha cautela y secreto [...] y mandando a sus esclavos que de noche aderezasen aquel lugar del Tlachtonco. Lo cual hicieron, componiéndolo con muchas ramas de zapotes y poniendo muchos asentaderos de manojos de la misma hoja.

[...] Y llegado que fue a Tlachtonco, él y sus corcovados se vistieron de ropas reales, y el Motecuhzoma [...] sentóse en un asentadero de aquellos y junto a él todos sus corcovados, a esperar a Uemac.²⁰

[...los “esclavos”, enanos y jorobados de Motecuhzoma II] vieron encima del cerro de *Chapultepec*, una piedra blanca que relumbraba; bajaron luego corriendo de la azotea a decirlo a *Moctezuma*, el cual, como subió y la vido relumbrar, díjoles a todos, ahora yo os tengo de llevar al lugar tan deseado, id luego todos, y lleven mucha hoja de zapote y caña, y ataderos, id y haced con brevedad un lugar en *Tlachtonco* en medio de la laguna honda, donde está aquel lugar, con dos asentaderos del zapote, y sem-

brado todo el suelo de hoja de zapote, que presto iremos allá [...] Llegados, vistióse [Motecuhzoma] con un cuero de gente, y la trenzadera de la cabeza con plumería de ave *Tlaubquechol* [...] y todos los corcobados vestidos con sartales de muy rico *Chalchihuitl*, y todo con plumas como amosqueadores, para que pareciesen todos ante el rey *Huemac* de la gran cueva infernal; y todos los criados con asentaderos de hojas de zapote, y solo *Moctezuma* en el asiento que llamaban *Quecholycpalli*, asentadero de rica pluma.²¹

Independientemente de la veracidad histórica de estos relatos, sin duda nos remiten directamente a las descripciones que los mismos cronistas hacen de la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, así como al importante papel que jugaban las ramas y hojas de zapote en el ceremonial vinculado con ella. Aunque Sahagún no entra en tantos detalles como los cronistas citados, también informa sobre el deseo que tuvo el *tlatoani* de huir y ocultarse en algún lugar del más allá: el Mictlán, el Tonatiuh ichan, el Tlalocan o el Cinalco, y cómo se decidió por este último, fracasando en el intento.²²

La toponimia también expresa la relación entre el dios y el árbol frutal: Sahagún dice que Xipe Tótec tuvo como lugar de origen “Tzapotlan, pueblo de Xalixco”,²³ en otra parte se refiere a Tótec Tlatlahuqui Tezcatlipoca como el dios protector de los yopimes y tlapanecas que habitaban la región de Yopitzinco.²⁴ Con base en esta última referencia, sumada a los claros indicios sobre el culto a Xipe en la región de Tlapa, Gro., García Payón sostuvo que el Tzapotlan de Sahagún debía ser en realidad una localidad cercana a Tlapa llamada Zapotitlán.²⁵ Sin embargo, la *Relación de Zapotlán* —relativa a Zapotlán, Jalisco— informa que tenían por dios a una piedra y nos dice sobre las ceremonias que le eran dedicadas:

Y la sacrificaban algunos indios q[ue] tomaban en la guerra, y los abrían por el corazón y, con la sangre, untaban la piedra q[ue] tenían por dios. Y, hecho esto, los desollaban, y el cuero henchían de paja y bailaban alrededor dél, y comían la carne humana.²⁶

Lo que lleva a pensar que el culto a Xipe también era importante y característico de ese lugar, y que las dos afirmaciones de Sahagún no son necesariamente contradictorias.²⁷

Una vez descritos los aspectos principales de la relación existente entre el zapote y Xipe Tótec, es necesario mencionar un dato que nos proporciona Durán y que, como muchos otros que han llegado hasta nosotros a través del fraile dominico, resulta de especial importancia: es él quien afirma, en su libro sobre el *Calendario antiguo*, y en el capítulo que en él dedica a la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* (capítulo V):

Todos los asentaderos con que este día se asentaban habían de ser hechos de hojas de zapotes blancos. El *tzápotl* es una fruta del tamaño de un membrillo, y son verdes de fuera y de dentro, blancos, y de las hojas de éstos hacían asentaderos éstos aquel día para sentarse, y no de otra cosa.²⁸

El protomédico Francisco Hernández registró trece variedades de árboles o frutos cuyos nombres incluyen el sustantivo *tzápotl*.²⁹ Entre ellos, el único cuya descripción coincide con la de Durán es el *cochiztzápotl* o “tzápotl somnífero”, del cual Hernández dice que “Es un árbol grande y desaliñado con [...] fruto de forma y tamaño de membrillo al que nuestros españoles llaman *tzápotl blanco*...”³⁰ Sahagún, quien en su obra distingue ocho variedades de zapote, se refiere primero al *tzápotl* o *tzapocnábnitl* como un árbol de corteza verde y lisa, madera blanca, blanda y liviana, y agrega: “Hacen dellas sillas de caderas. La fruta destos árboles es como manzanas grandes; de fuera son verdes o amarillos; de dentro blancos y blandos. Son muy dulces”.³¹ En seguida, se refiere al *cochiztzápotl* y su efecto somnífero, y agrega: “Son como los de arriba, sino que son menores”.

Lozoya y Enríquez, en un trabajo dedicado al zapote blanco y sus propiedades medicinales, comentan que Pablo de la Llave y Juan Martínez Lexarza, los científicos mexicanos que lo identificaron con el nombre de *Casimiroa edulis* durante

la primera mitad del siglo XIX, le atribuyeron el nombre indígena de *iztactzápotl* (“zapote blanco”) y no el de *cochiztzápotl*;³² los autores ponen en tela de juicio la identificación que hizo Hernández de este último como el “zapote blanco” de los españoles, y lo hacen responsable por haber introducido esa idea que se vería reflejada en los trabajos sobre herbolaria escritos durante la época colonial.³³

Sin embargo, la información contenida en las *Relaciones geográficas del siglo XVI*, a nuestro juicio, obliga a reconsiderar esa opinión, pues en ellas encontramos descrito al *cochiztzápotl* o zapote “dormilón” como el “zapote blanco”, y además como un árbol de madera propicia para elaborar sillas;³⁴ en un caso, incluso, se informa sobre el papel del fruto como origen del nombre de un poblado:

[...] cual se le puso este nombre por una fruta que hay en él que se llaman “zapotes blancos”, que, comiéndolos, da mucho sueño; y, por esta causa, se le puso *Cochiztlan*, que quiere decir en n[uest]ra lengua castellana “parte donde se duermen”.³⁵

Aunque en las *Relaciones geográficas* se mencionan los zapotes blancos en una gran cantidad de lugares y regiones, el nombre indígena de *iztactzápotl* sólo aparece en el caso de Ahuatlan, en el actual estado de Puebla, por lo que podría tratarse de un regionalismo o bien de un registro aislado.³⁶ Cabe agregar que varios autores han identificado al *cochiztzápotl* con el zapote blanco o *Casimiroa edulis*.³⁷

Tal parece, entonces, que la identificación del *cochiztzápotl* o “zapote del sueño” como “zapote blanco” en la obra de Hernández provino de sus informantes, por lo que resulta probable que se trate del zapote blanco mencionado por Durán. No obstante, existen más argumentos para suponerlo; de acuerdo con Sahagún, Xipe Tótec enviaba enfermedades de la piel y de los ojos: “primeramente las viruelas; también las postemas que se hacen en el cuerpo, y la sarna; también las enfermedades de los ojos, como es el mal de los ojos

que procede de mucho beber, y todas las demás enfermedades que se causan en los ojos";³⁸ el pasaje náhuatl correspondiente del *Código Florentino* enumera nueve padecimientos oculares.³⁹

Además de su cualidad somnifera, entre las virtudes que se atribuían al *cochiztzápotl* estaba precisamente la de sanar úlceras de la piel y además regenerar la epidermis afectada:

Las hojas machacadas y aplicadas a los pezones de las nodrizas, curan las diarreas de los infantes; los huesos quemados y hechos polvo curan las úlceras pútridas quitando [...] la carne viciada, limpiando la úlcera, criando carne nueva y produciendo la cicatrización con rapidez admirable [...]⁴⁰

El protomédico enviado por Felipe II no menciona en sus registros que el *cochiztzápotl* se empleara para el tratamiento de los ojos, pero la "Relación de *Acatlán* y su partido" nos dice que "tienen unas pepitas blancas, grandes, que tienen efecto medicinal p[ar]a mal de ojos. [Prepárase] raspando en una piedra la d[ic]ha pepita, y cog[ie]ndo con unos algodones lo que queda en la piedra y exprimiéndolo en el ojo";⁴¹ más adelante, la misma fuente reitera que las "pepitas" del fruto "tienen efecto medicinal".⁴²

Algunas otras variedades de zapote eran utilizadas para tratar enfermedades relacionadas con Xipe Tótec: el más semejante al *cochiztzápotl*, tomando como base las propiedades curativas que se le atribuían, es el *atzápotl* o "zapote de agua"⁴³ mencionado por Hernández, y del cual dice que "el huesecillo [...] es el principal medicamento de las úlceras corrosivas".⁴⁴ De él dice Sahagún que el fruto produce desmayo, y que el hueso es medicinal contra infecciones.⁴⁵ El texto utiliza las voces *teyolmictli*, en el primer caso, y *pallancapatl* en el segundo; la primera es derivada de *yolmiqui*, que Molina traduce como "desmayarse de temor", y la segunda está compuesta por *patli*, "medicina, emplasto o ungüento", y *palanqui*, "cosa podrida".⁴⁶ Sus atribuciones son tan semejantes a las del "zapote dormilón", que de no ser porque Hernández especifica que su fruto es amarillo por dentro, y que tanto él como Sahagún coinciden

en señalar que sólo tenía un hueso o semilla, podría pensarse que se trata de la misma especie.

El *tliltzápotl* o "zapote negro",⁴⁷ según Hernández, es eficiente contra la indigestión y antes de madurar "es de naturaleza tan cáustica que cura la lepra, la tiña, el salpullido y la sarna".⁴⁸ Otro ejemplo es el del *tzapocnáhuatl* o "árbol del tzápotl" según Hernández, quien no describe ni menciona fruto, y dice que la infusión de su corteza, aplicada mediante goteo a la nariz o los oídos, "quita el dolor de cabeza, de dientes y de ojos".⁴⁹ Sahagún, como ya mencionamos, dice que hacían sillas con su madera, describe el fruto y agrega que si se comía en exceso tenía efectos laxantes; anota, asimismo, su semejanza con el *cochiztzápotl*.⁵⁰

No está por demás mencionar que la diosa Tzapotlatenan ("La madre de Tzapotlan"), de la cual por desgracia existen muy pocas referencias, era señalada como la inventora del ungüento *úxcitl*, hecho de resina de pino o trementina, que servía para curar —entre otros— ciertos padecimientos cutáneos de la cabeza, el agrietamiento de los pies y los labios, los empeines de la cara y las manos, y el usagre; la diosa era especialmente venerada por quienes fabricaban y vendían el *úxcitl*, en cuya elaboración intervenía también el dios del fuego, Xiuhtecuhtli.⁵¹ De acuerdo con los informantes de Sahagún, el *úxcitl* u *óxcitl* era aplicado sobre la piel de las crías de *xoloitzcuintli*, con el fin de que se les cayera completamente el pelo y su cuerpo quedara liso.⁵²

Una primera conclusión que se desprende de lo expuesto hasta aquí es que la relación entre Xipe Tótec y el zapote —claramente manifestada en los atavíos e iconografía del dios, en las ceremonias que formaban parte de la celebración de *Tlacaxipehualiztli* y en la nomenclatura de lugares vinculados con él— tiene coherencia con las propiedades medicinales que se le atribuían a algunas variedades de la planta, especialmente aquel que recibía en náhuatl el nombre de *cochiztzápotl* o "zapote del sueño", en virtud de que dichas propiedades se relacionan directamente con los padecimientos que el dios enviaba.

En relación con estos últimos, el libro cuarto del *Códice Florentino* explica que los nacidos bajo el signo de *ce tochtli* (uno conejo), por ser trabajadores y proveer para sí mismos, así como para sus hijos y nietos, estaban protegidos contra dos enfermedades de los ojos específicamente relacionadas con Xipe Tótec: el *ixcocoliztli* y el *ixchichitinaliztli*, así como contra otros cinco padecimientos oculares y varios de otro tipo.⁵³ El texto describe las actividades agrícolas que el nacido bajo dicho signo realizaba con eficiencia, y entre ellas menciona que tras la cosecha del maíz seleccionaba las mazorcas grandes y las reunía en grupos o manojos (*ocholli*), mismos que colgaba en el frente de su casa;⁵⁴ como ya lo mencionamos, estos manojos de mazorcas —de acuerdo con Durán— eran especialmente ofrendados a Xipe sobre hojas de zapote durante la celebración de *Tlacaxipehualiztli*.⁵⁵

Lo anterior lleva a la conclusión de que aquellos que no se habían esmerado como agricultores, y por lo tanto no tenían manojos de mazorcas que ofrecer al dios en su fiesta, se exponían a sufrir alguno o varios de esos padecimientos.⁵⁶ Es importante recordar que dentro de la cosmovisión mesoamericana la deidad que enviaba una enfermedad se alojaba en el cuerpo del enfermo y era, a la vez, quien tenía la facultad de retirarla;⁵⁷ en consecuencia, aquello a lo que se atribuía propiedades curativas no era simplemente un medicamento: era un vehículo mediante el cual actuaba la fuerza del dios con el fin de retirar el mal. En ese sentido, la acción de ofrendar los *ocholli* sobre hojas de zapote, así como proporcionar asientos de lo mismo a los *xipeme* o *tototectin* que visitaban las casas para recibir ofrendas, llevan a pensar que el vegetal constituía una suerte de conducto a través del cual se establecía una comunicación con la deidad.

No parece estar alejada de lo expuesto la cualidad somnifera que se atribuía al *cochiztzipotl*. López Austin⁵⁸ ha hecho ver que en la información etnográfica recabada entre los nahuas contemporáneos el sueño es una de las causas normales para la ausencia del *tonalli*, lo que permite

a éste visitar los sitios habitados por los muertos y los dioses, y agrega que existen indicios que apoyan la existencia de esa creencia entre los nahuas antiguos. En otra parte,⁵⁹ se refiere a la posibilidad que tenía el hombre para trasponer los límites de su mundo y visitar los lugares sobrenaturales —las moradas de los dioses— recurriendo a “la penitencia, la ingestión de drogas y ciertos rituales de tipo mágico”; incluye como ejemplo, precisamente, el pretendido viaje de Motecuhzoma II al Cinalco para encontrarse con Huémac. La presencia de las ramas y asientos de zapote como parte del escenario que permitiría al *tlatoni* transportarse al lugar cósmico, podría estar relacionada con dichas cualidades somníferas.

El zapote blanco o *Casimiroa edulis* se recomienda como hipotensor arterial en la medicina tradicional mexicana, y ha sido utilizado en el mismo sentido por algunos médicos obteniendo resultados favorables;⁶⁰ Lozoya y Enríquez, en su estudio específico sobre dicha especie, lograron aislar un principio hipotensor en las semillas y hojas de la planta, aunque aclaran que no se conoce con precisión su acción como parte de las infusiones que normalmente se administran a los pacientes,⁶¹ sin embargo, no descartan que dichas infusiones tengan un efecto sedante en el sistema nervioso central.⁶²

Los informantes de Sahagún,⁶³ al describir los efectos del *cochiztzipotl* emplean el verbo *cochtla-za*, que Molina traduce como “adormecer a alguno con encantamiento, para robarle su hacienda”.⁶⁴ Dicha atribución parece sobrevivir, de acuerdo con los relatos triques sobre el origen del Sol y de la Luna: en ellos, los hermanos que a la postre se convierten en los dos astros fundamentales violan a su madre anciana tras darle a comer zapotes “dormilones”.⁶⁵ Al mismo tiempo, parece reforzarse la observación hecha por López Austin con respecto a la presencia de Xipe Tótec en los conjueros recabados por Ruiz de Alarcón, bajo el nombre de *moyohualitoatzin*, “el que se acomide de noche”, en un sentido erótico.⁶⁶

La intención del presente texto, más que ofrecer conclusiones o propuestas definitivas, ha sido la de

presentar avances sobre un problema concreto dentro de una investigación más extensa y, al mismo tiempo, señalar algunos aspectos específicos que pueden ayudar a entender la relación entre una planta, el zapote, y el dios Xipe Tótec. Esa relación, evidente en las descripciones de la fiesta celebrada durante la veintena de *Tlacaxipehualiztli*, en la iconografía del numen y en la toponimia asociada con él, adquiere coherencia al indagar en las propiedades que los antiguos mexicanos le atribuían al zapote, puesto que éstas se hallan vinculadas con las enfermedades propias de Xipe Tótec. Dichas propiedades también parecen establecer un lazo entre la deidad y el estado de somnolencia, problema que alcanza otro nivel de complejidad y deberá ser profundizado, pues podría constituir una valiosa herramienta en el desciframiento de ese importante y enigmático dios mesoamericano.

Notas:

¹ El proyecto con el cual fui admitido en dicho Programa, en noviembre de 2000, lleva como título “El culto de Xipe Tótec entre los mexicas: desarrollo histórico de una deidad mesoamericana”.

² Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, libro 1, p. 40 y fray B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, I, p. 100. Entre las 37 deidades o grupos de deidades cuyos atavíos son descritos en los *Primeros memoriales*, sólo en el caso de Xipe Tótec se menciona el zapote como elemento integrante (fray B. de Sahagún, *Primeros memoriales*, pp. 93-114).

³ Fray B. de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, libro 9, p. 69 y libro 8, p. 33.

⁴ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, cap. I, p. 96.

⁵ *Ibid.*, cap. I, p. 97.

⁶ He planteado esta idea en otro lugar (Carlos Javier González González, “Desollamiento ritual e interacción social en Tenochtitlan. La fiesta de *Tlacaxipehualiztli*”).

⁷ Fray D. Durán, *op. cit.*, cap I, p. 97.

⁸ *Ibid.*, cap. I, p. 98.

⁹ *Ibid.*, cap. II, p. 173. Alvarado Tezozómoc coincide en que este lugar se encontraba en lo alto del templo (Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 321).

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 621-622.

¹² Fray B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, I, pp. 181-182.

¹³ *Ibid.*, II, p. 842.

¹⁴ *Ibid.*, I, p. 280.

¹⁵ *Ibid.*, I, p. 99.

¹⁶ Tanto Sahagún, como la mayoría de las fuentes primarias, se refieren a esta actividad de los devotos de Xipe Tótec como mendicidad. Efectivamente, el texto náhuatl del *Códice Florentino* emplea para describir su actividad la voz *tlatlaebna*, derivada del verbo *tlatlaebnia*, traducido por Molina como “mendigar” (Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 137v). Sin embargo, en mi opinión, dicha traducción debe tomarse con reservas, tanto porque implica un concepto europeo-cristiano de la acción descrita, como porque a todas luces no se trataba de personas que se vieran forzadas circunstancialmente a realizar esa actividad: se trataba de una acción ritual relacionada directamente con el culto a Xipe Tótec y, además, con quien era considerado como el propietario de la piel que era vestida, es decir, el guerrero mexica que había capturado a la víctima (cf. C. J. González González, *op. cit.*).

¹⁷ Fray B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, I, p. 99.

¹⁸ Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, pp. 237-240 y Guilhem Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le “Seigneur au miroir fumant”*, pp. 179-180.

¹⁹ Fray D. Durán, *op. cit.*, cap. II, pp. 491-497 y A. Tezozómoc, *op. cit.*, pp. 669-681.

²⁰ Fray D. Durán, *op. cit.*, cap. II, p. 495.

²¹ A. Tezozómoc, *op. cit.*, pp. 677-678; cursivas originales. Cervantes de Salazar presenta una versión más breve, aunque interesante, de esta historia (Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, pp. 765-766).

²² Fray B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, III, pp. 1177-1178 y *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, libro 12, p. 26. Es interesante lo que dice Sahagún respecto a que la decisión de Motecuhzoma II “se publicó por toda la tierra” (Fray B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, III, p. 1178).

²³ *Ibid.*, I, p. 99.

²⁴ *Ibid.*, II, pp. 969-970.

²⁵ José García Payón, “Estudio preliminar de la zona arqueológica de Texmelincan, estado de Guerrero”, en *El México antiguo*, p. 344.

²⁶ Gerónimo Flores, “Relación de Zapotlan”, en R. Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, pp. 391-392.

²⁷ Cabe mencionar que en Moyotlan, la parcialidad de Mexico-Tenochtitlán donde se hallaba el barrio o *calpulli* de Yopico, cuyo dios patrono era Xipe Tótec, también había un barrio llamado Zapotlan (Alfonso Caso, “Los barrios antiguos de Tenochtitlán y Tlatelolco”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*).

²⁸ Fray D. Durán, *op. cit.*, cap. I, p. 244; subrayados míos.

²⁹ No se incluye aquí el *tzatzapótic*, registrado por el autor como un arbusto desprovisto de flor y fruto (Francisco Hernández, *Obras completas*, t. II, p. 91).

³⁰ *Ibid.*, t. II, p. 92. La traducción correcta de *cochiztzápotl* es “zapote del sueño”, de *cochiztli*, “sueño” (fray A. de Molina, *op. cit.*, 23r) y *tzápotl*.

³¹ Fray B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, III, p. 1065. El detalle sobre la fabricación de sillan no se encuentra en el texto náhuatl del *Códice Florentino*.

³² Xavier Lozoya y Raúl Enríquez, *El zapote blanco. Investigación sobre una planta medicinal mexicana*, p. 29.

³³ *Ibid.*, p. 31.

³⁴ Juan Bautista de Pomar, “Relación de la ciudad y provincia de *Texcoco*”, en R. Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, p. 106 y Juan de Vera, “Relación de *Acatlan* y su partido”, en R. Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, p. 45. Conviene señalar la coincidencia entre esta cualidad del *cochiztzápotl* como materia prima, con la indicada por Sahagún con respecto al *tzapocuhuitl* o *tzápotl* mencionada anteriormente.

³⁵ Baltasar Dávila Quiñónes, “Relación de *Quacomán*”, en R. Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, pp. 138-139.

³⁶ Salvador de Cárdenas, “Relación de *Ahuatlan* y su partido”, en R. Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, p. 74.

³⁷ Manuel Urbina, “Los zapotes de Hernández”, en *Anales del Museo Nacional de México*, pp. 220-221; Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, t. V, p. 139 y Robert L. Dressler, “The Pre-Columbian Cultivated Plants of Mexico”, en *Botanical Museum Leaflets*, p. 128.

³⁸ Fray B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, I, p. 99.

³⁹ Fray B. de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, libro 1, p. 39.

⁴⁰ F. Hernández, *op. cit.*, t. II, p. 92.

⁴¹ J. de Vera, *op. cit.*, p. 50.

⁴² *Ibid.*, p. 54.

⁴³ *Lucuma salicifolia* o *Achras salicifolia* según Urbina (M. Urbina, *op. cit.*, p. 212).

⁴⁴ F. Hernández, *op. cit.*, t. II, p. 90.

⁴⁵ Fray B. de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, libro 11, p. 117.

⁴⁶ Fray A. de Molina, *op. cit.*, 41v, 80r y 79r. La “Relación de *Justlabuaca*” registra una planta medicinal, llamada *Palancapatli* en náhuatl y *Yucntayu* en mixteca, la cual se molía y aplicaba en las llagas (Andrés Aznar de Cózar, “Relación de *Justlabuaca*”, en René Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, pp. 289-290). Por su parte, el *Códice Florentino* describe una yerba medicinal llamada *ixtac palancapatli*, cuya raíz curaba heridas en la cabeza y el *papalaniltzli*, uno de los padecimientos de la piel atribuidos a Xipe Tótec (Fray B. de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, libro 11, p. 152).

⁴⁷ *Diospyros Ebenaster* según Dressler (1953: 132).

⁴⁸ Hernández 1959, II: 91.

⁴⁹ *Ibid.*, II: 92). Molina (1992: 151v, náhuatl-español) traduce *Tzapocuhuitl* como “árbol que lleva fruta”, y *Tzapocuanhuitla* como “arboleda o lugar de frutales”, y da la impresión de que se refiere a un término genérico que incluiría a cualquier árbol portador de zapotes. Como ya se mencionó, Sahagún se refiere a él como *tzápotl* o *tzapocuhuitl*, y lo diferencia de otro llamado *etzápotl* o *cuanhtzápotl*, donde la palabra *tzápotl* —de acuerdo con la construcción del náhuatl— antecede a *cuáhuil* (“árbol o madera”), y por lo tanto designaría una clase específica de fruto (Sahagún 2000, III: 1065-66). De acuerdo con Dressler, el *Cuanhtzápotl* es la *Annona Cherimolia* o chirimoya (R. L. Dressler, *op. cit.*, p. 123).

⁵⁰ Fray B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, III, p. 1065.

⁵¹ *Ibid.*, I, pp. 78 y 87.

⁵² Fray B. de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, libro 11, p. 16.

⁵³ *Ibid.*, libro 4, p. 128; cf. libro 1 p. 39.

⁵⁴ *Ibid.*, libro 4, pp. 128-129.

⁵⁵ Fray D. Durán, *op. cit.*, cap. I, pp. 97 y 243 y C. J. González González, *op. cit.*

⁵⁶ Sobre los vínculos entre la transgresión o el pecado, y la ceguera o la disminución de la capacidad visual, véase G. Olivier, *op. cit.*, pp. 142-145.

⁵⁷ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, pp. 40 y 172.

⁵⁸ A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, pp. 243-245.

⁵⁹ *Ibid.*, t. I, p. 411.

⁶⁰ Paul Hersch Martínez, *Plantas medicinales: relato de una posibilidad confiscada. El estatuto de la flora en la biomedicina mexicana*, pp. 162-164.

⁶¹ X. Lozoya y R. Enríquez, *op. cit.*, p. 126.

⁶² *Ibid.*, pp. 121-122.

⁶³ Fray B. de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, libro 11, p. 117.

⁶⁴ Fray A. de Molina, *op. cit.*, 23r.

⁶⁵ Elena E. de Hollenbach, "El origen del Sol y de la Luna. Cuatro versiones en el trique de Copala", en *Tlalocan*.

⁶⁶ A. López Austin, "Los *temacpalitotique*. Brujos, profanadores, ladrones y violadores", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, pp. 107-110 y "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, p. 94. Algunas fuentes registran, durante el reinado de Ahuizotl, la aparición de un fantasma llamado Moyohualitohua o Toyohualitohua como presagio funesto (*Códice Aubin*, p. 48; Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuantzin, *Primer amoxtili libro. 3a. relación de las différentes histoires originales*, p. 205, y fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 1, pp. 186-187). Dos de ellas, el *Códice Aubin* y Torquemada, señalan que la aparición ocurrió como consecuencia de un temblor de tierra.

Referencias:

Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana*.

Ed. de José M. Vigil. México, 1878. 712 pp.

Aznar de Cózar, Andrés, "Relación de *Justlabuaca*", en René Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, t. 1, vol. 2. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, pp. 281-324.

Cárdenas, Salvador de, "Relación de *Abuatlan* y su partido", en R. Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. II, vol. 5. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, pp. 67-85.

Caso, Alfonso, "Los barrios antiguos de Tenochtitlán y Tlatelolco", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. XV, núm. 1. México, enero-marzo, 1956, pp. 7-63.

Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*. Pról. de Juan Miralles Ostos. México, Porrúa, 1985. 860 pp.

Códice Aubin. Historia de la nación mexicana. Reproducción a todo color del Códice de 1576 (Códice Aubin). Ed., introd., notas, índices, versión paleográfica y trad. directa del náhuatl de Charles E. Dibble. Madrid, José Porrúa Turanzas, 1963. 111 pp., facs.

Códice Borbónico. Descripción, historia y exposición de Francisco del Paso y Troncoso, con un comentario explicativo de E. T. Hamy. México, Siglo XXI, 1993. 429 pp., facs.

Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Primer amoxtili libro. 3a. relación de las différentes histoires originales*. Estudio,

paleografía, traducción, notas, repertorio y apéndice de Víctor M. Castillo F., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997. I-CIX, 237 pp.

Dávila Quiñónez, Baltasar, "Relación de *Quacomán*", en R. Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, vol. 9. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, pp. 135-143.

Dressler, Robert L., "The Pre-Columbian Cultivated Plants of Mexico", en *Botanical Museum Leaflets*, vol. 16, núm. 6. Cambridge, Universidad de Harvard, 1953, pp. 115-172.

Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. México, Porrúa, 1967. 2 tt.

Flores, Gerónimo, "Relación de Zapotlán", en R. Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, pp. 389-395.

González González, Carlos Javier, "Desollamiento ritual e interacción social en Tenochtitlan. La fiesta de *Tlacaxipehualiztli*". Ponencia presentada dentro de la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebrada en Zacatecas, agosto de 2001. En Prensa.

García Payón, José, "Estudio preliminar de la zona arqueológica de Texmelincan, estado de Guerrero", en *El México antiguo*, t. V. México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1941, pp. 341-364.

Graulich, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Louvain-la-Neuve, Académie Royale de Belgique, Classe de Lettres, 2000, 463 pp.

Hernández, Francisco, *Obras completas*. México, UNAM, 1959. 5 tt.

Hersch Martínez, Paul, *Plantas medicinales: relato de una posibilidad confiscada. El estatuto de la flora en la biomedicina mexicana*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000. 622 pp. (Serie antropología social)

Hollenbach, Elena E. de, "El origen del Sol y de la Luna. Cuatro versiones en el trique de Copala", en *Tlalocan*, vol. VII. México, UNAM, 1977, pp. 123-170.

López Austin, Alfredo, "Los *temacpalitotique*. Brujos, profanadores, ladrones y violadores", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VI. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, pp. 97-117.

López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, pp. 87-117.

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*. México, FCE, 1994. 261 pp.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 1a. reimp., Méxi-

- co, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996. 2 tt.
- Lozoya, Xavier y Raúl Enríquez, *El zapote blanco. Investigación sobre una planta medicinal mexicana*. México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1981. 134 pp, ils.
- Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Estudio prel. de Miguel León-Portilla. 3a. ed. México, Porrúa, 1992.
- Olivier, Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*. París, Mémoires de L'Institut d'Ethnologie XXXIII, Muséum National d'Histoire Naturelle, 1997. 386 pp.
- Pomar, Juan Bautista de, "Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco", en R. Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. III, vol. 8. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, pp. 19-113.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Trad. del náhuatl al inglés con notas e ilustraciones de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe, Universidad de Utah, 1953-1982. 12 vols.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Primeros memoriales*. Paleografía del texto en náhuatl y trad. al inglés de Thelma D. Sullivan. Norman, Universidad de Oklahoma, 1997, 334 pp.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México, Conaculta, 2000. Cien de México. 3 tt.
- Seler, Eduard, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. California, Labyrinthos, 1990-1998. 6 tt.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana. De los veinte i un libros rituales i Monarchia Indiana, con el origen y guerras, de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversion y otras cosas maravillosas de la mesma tierra, distribuydos en tres tomos*. Ed. de Salvador Chávez Hayhoe. México, 1943. 3 tt.
- Urbina, Manuel, "Los zapotes de Hernández", en *Anales del Museo Nacional de México*, t. VII. México, 1903, pp. 209-234.
- Vera, Juan de, "Relación de Acatlan y su partido", en R. Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. II, vol. 5. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, pp. 31-61.