

La polisemia de *xihuitl*. Un ejercicio de análisis cognitivo

The polysemy of *xihuitl*. A cognitive analysis exercise

DANIÈLE DEHOUE Antropóloga y etnohistoriadora. Directora de investigaciones emérita en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, Francia), directora de estudios emérita en la École Pratique des Hautes Études (París). Trabaja desde 1967 en comunidades indígenas del estado de Guerrero, donde ha llevado a cabo estudios de antropología social, política y religiosa, especialmente entre los nahuas y tlapanecos. Entre sus últimos libros figuran *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos* (2014), *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)* (2016) y *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas* (2016).

RESUMEN La palabra náhuatl *xihuitl* ofrece un caso ejemplar de polisemia lexical. Tiene cuatro significados: “hierba”, “año”, “turquesa” y “cometa”, y un número mayor si consideramos su forma *xiuh-* utilizada en composición con otras palabras. Además, en la práctica ritual y en los manuscritos pictográficos de la época de la conquista, el *xihuitl* se representaba de varias maneras (piedra, plumas, colores, glifo, etcétera). En este artículo, la autora se pregunta de qué manera los hablantes de náhuatl y actores rituales utilizaban los diferentes significados de la palabra.

PALABRAS CLAVE polisemia, náhuatl, *xihuitl*, Xiuhtecuhtli, fuego, turquesa

ABSTRACT The Nahuatl word *xihuitl* offers a case study of lexical polysemy. It has four meanings, “grass”, “year”, “turquoise” and “comet”, and a greater number if we consider its form *xiuh-* used in composition with other words. In addition, in the ritual practice and the pictographic manuscripts at the time of the conquest, *xihuitl* was represented in various ways (stone, feathers, colors, glyph...). The article asks how the Nahuatl speakers and ritual actors used the different meanings of the word.

KEYWORDS Polysemy, Nahuatl, Aztecs, *xihuitl*, Xiuhtecuhtli, Fire, Turquoise

La polisemia de *xihuitl*. Un ejercicio de análisis cognitivo

Danièle Dehouve

Desde hace más de un siglo, los mesoamericanistas son conscientes de que el desciframiento de los simbolismos es un paso obligatorio para entender la religión, los rituales y las expresiones iconográficas y lingüísticas del México antiguo. Sin embargo, sus esfuerzos se han topado con la polisemia de los símbolos y con las correspondencias generalizadas entre las figuras. Soustelle subrayaba esta dificultad al evocar los “enjambres de imágenes” que recorrían las ceremonias aztecas.¹ En estas condiciones, ¿cómo estar seguros de la validez de una interpretación? Proponemos que el uso de los simbolismos obedece a unos principios y que el descubrimiento de las lógicas de producción del lenguaje ritual permitiría ofrecer un método seguro y sistemático de desciframiento de los símbolos.

Hace casi cuarenta años, el libro de Lakoff y Johnson abrió una novedosa línea de investigación al retomar la vieja figura de estilo llamada “metáfora” desde una nueva perspectiva: “La esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra”.² Así considerada, la metáfora se vuelve una cuestión cognitiva, puesto que estructura el sistema conceptual humano. En otras palabras, el hombre sólo puede pensar una cosa en los términos de algo distinto. Después de estos dos autores, otros investigadores perfeccionaron un método de análisis basado en lo que de ahí en adelante se llamó la Teoría de la Metáfora Conceptual, el cual aplicaron a datos lingüísticos y a fenómenos materiales.³ Nosotros lo utilizamos para analizar varios rituales mesoamericanos.⁴

1 Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, p. 9.

2 Lakoff y Johnson, *Metaphors We Live By*, p. 41.

3 Tilley, *Metaphor and Material Culture*.

4 Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*; Dehouve, “Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana”; Dehouve, “Las metáforas comes-

Más allá de la metáfora, el libro de Lakoff y Johnson participó en la fundación de la “lingüística cognitiva”, término que se refiere a un grupo de teorías que tienen en común el hecho de pensar que los fenómenos lingüísticos son conceptuales: “La afirmación básica de la lingüística cognitiva es que la estructura semántica iguala la estructura conceptual, y más precisamente que los elementos léxicos conforman categorías conceptuales”.⁵ Entre las numerosas aplicaciones de estas teorías, una se refiere a la *categorización*, es decir, a la forma en que el espíritu humano crea categorías. Un aspecto asociado es la *polisemia* de éstas, es decir, el hecho de que una sola categoría puede tener varios significados relacionados entre sí.

El caso polisémico que estudiaremos es el de la palabra *xihuitl* en náhuatl clásico. Este término tiene dos entradas en el diccionario de Karttunen: con una vocal larga -i- significaba “cometa”; con una vocal corta -i-, “hierba”, “turquesa” o “año”.⁶ Es de notar que los mexicas distinguían entre los significados hierba/turquesa, cuya forma abstracta era *xiuhcyotl*, y el significado año, cuya forma abstracta era *xiuhcayotl*.⁷ La palabra tenía un número mayor de significados si consideramos su forma *xiuh-* utilizada en composición con otras palabras. Además, en la práctica ritual y en los manuscritos pictográficos de la época de la conquista, el *xihuitl* se representaba de varias maneras: con la ayuda de la piedra turquesa, de los pájaros llamados *xiuhtototl* y *tziuhctli*, del glifo leído *xihuitl*, de dos códigos de colores (azul-rojo y azul-rojo-amarillo) y de una rama vegetal. De esa manera, el *xihuitl* conformaba una red compleja que reunía tanto los significados de la palabra como sus representaciones.

Por todo lo anterior, el *xihuitl* nos ofrece un *cas d'école* (caso ejemplar) para poner a prueba un método sistemático de análisis basado en la lingüística cognitiva. Anteriormente, una investigadora ha ensayado el ejer-

tibles en los rituales mexicanos”; Dehouve, “Flores y tabaco, un difrasismo ritual”; Dehouve, “Metáforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz”; Dehouve, “The New Fire and Corporal Penance”; Dehouve, “The Rules of Construction of an Aztec Deity”.

5 Nyord, “Prototype Structures and Conceptual Metaphor”, p. 142. Traducción de la autora.

6 Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*.

7 *Ibid.*, siguiendo a Carochi, *Arte de la lengua mexicana*.

cicio de análisis lingüístico de la palabra *xihuitl* y *xiuh*.⁸ Sin embargo, la elaboración del método y su aplicación plantean problemas suficientemente difíciles para que retomemos aquí el análisis de la palabra con la intención de sistematizar el uso de diagramas y ampliar la perspectiva a las representaciones pictográficas.

EL TRATAMIENTO COGNITIVO DE LA POLISEMIA Y LA CATEGORIZACIÓN

Empezaremos por definir la polisemia y por mostrar de qué manera ha sido tratada por las teorías de la categorización. Luego, presentaremos los diagramas que permiten analizar la estructura polisémica de una palabra.

La polisemia

Según la definición del diccionario,⁹ una palabra polisémica es aquella cuyo renglón en el diccionario comporta un mínimo de dos subdivisiones: es el caso de más de 40% de las palabras.¹⁰ De acuerdo con la definición más precisa de los lingüistas cognitivos, “la polisemia es el fenómeno en el cual una unidad lingüística única tiene significados distintos, y sin embargo relacionados”.¹¹ Un ejemplo clásico es la palabra inglesa *body*, que designa “el cuerpo humano, el cadáver, el tronco del cuerpo y la parte central de algo”.¹² Estos significados son diferentes, pero todos tienen relación con el cuerpo humano. Con este rasgo, la polisemia se distingue de la homonimia, en la cual dos palabras se pronuncian o escriben de la misma manera, y tienen significados distintos, pero no relacionado.¹³ En la ausencia de un vínculo histórico o semántico entre los dos significados, se conside-

8 Izeki, *Conceptualization of Xihuitl*; Izeki, “La turquesa”.

9 Robert, *Le Petit Robert*.

10 Victorri, *La polysémie*, p. 5.

11 Evans y Green, *Cognitive linguistics*, p. 36. Traducción de la autora.

12 “the human body; a corpse; the trunk of the human body; the main or central part of something”. *Ibid.*

13 Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, p. 416.

ra que se trata de dos palabras distintas: es un caso de homonimia y no de polisemia.

En lingüística, un debate enfrentó a los especialistas que veían la polisemia de las palabras como un raro fenómeno de superficie y los que la consideraban como una norma. Entre estos últimos figuran los lingüistas cognitivos, según los cuales la polisemia es un rasgo fundamental del lenguaje humano y que, por lo tanto, la estudian en los diferentes campos del lenguaje: lexicón, morfología y sintaxis.

Al ser la polisemia un procedimiento cognitivo, lógicamente la encontramos también en fenómenos no lingüísticos. El arqueólogo Tilley ha trabajado de manera especial el concepto de polisemia en el mundo material de las cosas: “Debajo de la metáfora verbal y sólida está la polisemia. Tanto la polisemia de las palabras como la condensación polisémica de los significados en las cosas permiten la elaboración metafórica”.¹⁴ Según este autor, la pluralidad de los significados de una cosa ha sido llamada por los antropólogos símbolos clave (*key symbols*) y símbolos básicos (*core symbols*). Un ejemplo clásico fue tomado por Barth a propósito del papel del *pandanus* (una variedad de palma) en la vida de los Baktaman de Nueva Guinea.¹⁵ Allí, por su forma fálica y su color rojo, el *pandanus* interviene en varios contextos con significados distintos pero relacionados con el mundo masculino, la descendencia y la ancestralidad.¹⁶

En resumen, podemos plantear que la polisemia es un fenómeno cognitivo difundido en todos los campos de la comunicación humana que emerge porque los significados verbales y materiales se vinculan con una red de conceptos, más que con un concepto solo. Será nuestra tarea entender cómo se crea esta red y considerar la operación de categorización.

Categorización y prototipo

Los lingüistas cognitivos definen la categorización como “nuestra capacidad para identificar semejanzas (y diferencias) entre entidades y reunir las

14 Tilley, *Metaphor...*, p. 263. Traducción de la autora.

15 Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman*, p. 188-189.

16 Tilley, *Metaphor...*, p. 31.

en grupos. La categorización [...] es central en el sistema conceptual porque organiza, en parte, los conceptos dentro de la red del saber enciclopédico”.¹⁷ Antes de ser aplicada en lingüística, la categorización fue estudiada en la taxonomía, es decir, en la clasificación de seres de la naturaleza para explicar, por ejemplo, cómo conformamos la categoría “ave”.

La teoría clásica de la categorización, así llamada porque quedó vigente en Occidente durante dos mil años a partir de Aristóteles, se basa en la definición de un conjunto de rasgos necesarios y suficientes. Supone, por ejemplo, que la pertenencia de un animal a la categoría “ave” se decide comprobando que el individuo cumple con cada uno de los criterios poseídos por el conjunto: vuela, tiene plumas, alas y pico, pone huevos, etcétera. Sin embargo, dicha teoría es criticable, pues solemos caracterizar como aves a individuos que carecen de algunos de estos rasgos: por ejemplo, el avestruz, el pingüino y el polluelo no vuelan.

A partir de los trabajos de Rosch y sus colaboradores, se consideró que la categorización humana funciona más bien con base en un prototipo.¹⁸ En cada categoría existe un representante privilegiado, llamado prototipo, que reúne la esencia de las propiedades de los miembros de la categoría. Así, los pájaros tales como el gorrión y el petirrojo representan en el mundo occidental el ave prototípica. La pertenencia de un individuo a la categoría se evalúa en función de su proximidad con el prototipo: el pingüino no tiene todas las características del gorrión, pero tiene rasgos suficientes para compartir con éste la misma categoría. La pertenencia se vuelve entonces una cuestión de grado. Dicha teoría fue elaborada a partir de observaciones realizadas por los psicólogos que midieron el lapso de tiempo de reacción de los sujetos durante pruebas de categorización: el sujeto contestaba más rápidamente si se le presentaba un individuo cercano al prototipo de la categoría.¹⁹

Estas observaciones realizadas al principio sobre las taxonomías fueron luego extendidas a la semántica verbal. Lakoff explicó que *una palabra*

17 Evans y Green, *Cognitive linguistics*, p. 248. Traducción de la autora.

18 Rosch, “Principles of categorization”.

19 Lakoff, *Women...*, p. 39; Evans y Green, *Cognitive linguistics*, p. 256; Geeraerts, *Theories of lexical semantics*, p. 186.

*es una categoría que tiene miembros.*²⁰ Entonces, una palabra no polisémica será una categoría con un solo miembro, mientras que una palabra muy polisémica es una categoría con muchos miembros. Se puede añadir que, a la par de las palabras, las cosas también conforman categorías. Por lo tanto, será posible adaptar la teoría del prototipo a las palabras y las cosas polisémicas.

Si una palabra es una categoría que tiene miembros, tiene entonces las siguientes características: 1) los miembros de una categoría no son todos igualmente representativos de la categoría; 2) una categoría prototípica no puede definirse por medio de un conjunto de atributos necesarios y suficientes; 3) sus orillas son difusas.²¹ Dicho de otra manera, los significados polisémicos de las categorías lexicales se estructuran en relación con un prototipo central o con varios.

El diagrama radial de extensión semántica

¿Cómo encontrar el significado central de una palabra polisémica?, ¿cómo representarlo y ponerlo en relación con los demás significados de la palabra? Un paso importante se realizó cuando los investigadores inventaron el diagrama radial. Primero introducido por Brugman en su análisis de la preposición inglesa *over*,²² el diagrama radial fue popularizado por Lakoff.²³ “En una red radial, los significados son puestos en relación con el prototipo y unos con otros por medio de ligas individuales, a las cuales se da el nombre de la clase de relación semántica que les sirven de base” [generalización o metáfora].²⁴

Tomemos como ejemplo la palabra inglesa *fruit* (fruto). Su significado más usual es: “parte comestible, blanda y dulce de un árbol o arbusto”. Sin embargo, existen otros significados de la palabra. En su sentido técnico, uno se refiere a “la parte de una planta o un árbol que lleva la semilla”, extendiendo el sentido, por ejemplo, a la bellota que no es comestible. En

20 Lakoff, *Women...*

21 Geeraerts, *Theories...*, p. 187.

22 Brugman, *The Story of Over*.

23 Lakoff, *Women...*

24 Geeraerts, *Theories...*, p. 193. Traducción de la autora.

una voz como “frutos de la naturaleza” o “frutos del suelo” la palabra se refiere, de manera más general aún, a todo lo que crece y es comestible, como granos y legumbres. Además, existen usos figurativos del término como “los frutos de su trabajo” (en el sentido de producto) y “el fruto de sus entrañas” (en el sentido de descendencia). Finalmente, el “fruto” puede significar también “ganancia”.²⁵

Los significados mencionados pueden organizarse en un diagrama radial en el cual el significado prototípico, “parte comestible, blanda y dulce de un árbol o arbusto” (aquí encarnado por manzanas y naranjas), ocupa el centro. Una liga por generalización conduce al significado “parte de una planta o un árbol que lleva la semilla”; otra, a “frutos de la naturaleza”. Las ligas metafóricas llevan a “fruto de sus entrañas”, “frutos de su trabajo” y “ganancia” (Figura 1).²⁶ De esa manera, el diagrama se construye en torno al significado prototípico del cual se desprenden varias derivaciones semánticas por medio de generalizaciones y metáforas.

Los especialistas reconocerán cierta semejanza entre este análisis y la semántica histórico-filológica. En esta última, el estudio diacrónico permite trazar la evolución de los significados a lo largo del tiempo. En contraste, la semántica cognitiva considera los mecanismos de derivación como fenómenos sincrónicos.

La semejanza de familia

El diagrama radial presenta las ventajas de poner claramente en evidencia el significado central o prototípico y de caracterizar las clases de procedimiento que llevan a los significados derivados. Sin embargo, tiene la desventaja de presentar los diferentes significados como entidades aisladas. “Esto puede ocultar la capacidad de las partes del conjunto polisémico a conectarse con diferentes significados al mismo tiempo”.²⁷ De hecho, el diagrama radial no permite poner en evidencia las relaciones internas que

25 Cabe aclarar que la demostración que sigue concierne únicamente la palabra inglesa *fruit*, pues los significados de “fruto” pueden variar en otras lenguas.

26 *Ibid.*, p. 193-195.

27 *Ibid.*, p. 195. Traducción de la autora.

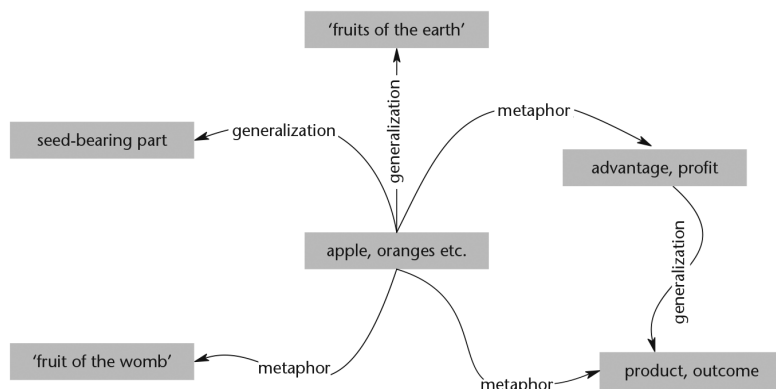


Figura 1. Diagrama radial de la palabra "fruto".
Geeraerts, *Theories of lexical semantics*, p. 195, fig. 5.4

vinculan entre sí los diferentes significados de la palabra polisémica, en otras palabras, su "semejanza de familia". El autor de esa fórmula es el filósofo Wittgenstein, quien lo elaboró a propósito del término "juego".²⁸ Existen, decía, muchas clases de juego, por lo que no es posible definirlo por una serie de rasgos: no todos los juegos son divertidos, no todos terminan designando un vencedor y un vencido, no todos requieren habilidad ni suerte.

El resultado de este examen es que vemos una red compleja de semejanzas que se solapan y se entrecruzan [...]. No sé caracterizar mejor estas semejanzas que con la voz "semejanza de familia", pues de esa manera es como las diferentes semejanzas entre los miembros de una misma familia (estatura, rasgos faciales, color de los ojos, modo de andar, genio) se solapan y entrecruzan. Diré por consiguiente que los juegos conforman una familia.²⁹

El término "semejanza de familia" ha sido retomado por los lingüistas cognitivos y puesto en evidencia en otro diagrama que designan como

²⁸ Wittgenstein, *Recherches philosophiques*.

²⁹ *Ibid.*, §66. Traducción de la autora.

“estructura prototípica”. Ilustraremos este diagrama con el mismo ejemplo de la palabra “fruto”.

Para construir este diagrama es necesario hacer la lista de los significados de fruto: 1) manzanas-naranjas, etcétera, 2) frutos de la naturaleza, 3) parte que lleva la semilla, 4) fruto de las entrañas, 5) ganancia, 6) producto. Luego, se aplica a cada significado un “análisis componencial” que permite descomponer su significado en unidades de significado elementales. Así, por ejemplo, las manzanas-naranjas tienen las características siguientes: a) dulce, jugosa, utilizada en postre; b) parte que lleva la semilla; c) resultado comestible de un proceso vegetal; d) resultado natural de un proceso orgánico; e) beneficio obtenido de un proceso o una actividad; f) resultado de un proceso o una actividad.

Estos datos serán puestos en un cuadro, con los significados de “fruto” en líneas y las categorías analíticas en columnas (véase Tabla 1). Finalmente, a partir de este cuadro se elaborará un diagrama (Figura 2) que hará aparecer la manera en que los diferentes significados se solapan.

Entre los significados de “fruto”, las manzanas-naranjas acumulan todas las categorías analíticas (a-f) y, por lo tanto, se encuentran en el centro del diagrama. En cambio, el significado “producto” sólo corresponde a una categoría analítica: “resultado de un proceso o una actividad” (f). A la inversa, si nos interesamos en las categorías analíticas, aparece que la característica (a), “dulce, jugosa, utilizada en postre”, sólo pertenece a un significado de fruto (manzanas-naranjas), mientras que la característica (f), “resultado de un proceso o una actividad”, pertenece a todos sus significados, incluyendo los metafóricos.

Aquí es necesario volver sobre el uso de la palabra “prototipo”. Acabamos de ver que Geeraerts la utiliza en dos sentidos distintos.³⁰ El primer prototipo es el significado del cual derivan por extensión todos los significados de una unidad lexical. El segundo prototipo es el que concentra los diferentes rasgos de la semejanza de familia. De acuerdo con Rosch, “los prototipos son los miembros de la categoría que reflejan de la mejor manera la estructura de redundancia de la categoría como una totalidad”.³¹

30 Geeraerts, *Theories...*; *vid. supra*.

31 Rosch, “Principles...”, p. 260. Traducción de la autora.

	a	b	c	d	e	f
apple, oranges etc.	+	+	+	+	+	+
'fruits of the earth'	-	-	+	+	+	+
seed-bearing part	-	+	+	+	-	+
'fruit of the womb'	-	-	-	+	+	+
advantage, profit	-	-	-	-	+	+
product, outcome	-	-	-	-	-	+

Tabla 1. Análisis componencial de los significados de la palabra “fruto”.
Geeraerts, *Theories of lexical semantics*, p. 194, fig. 5.3

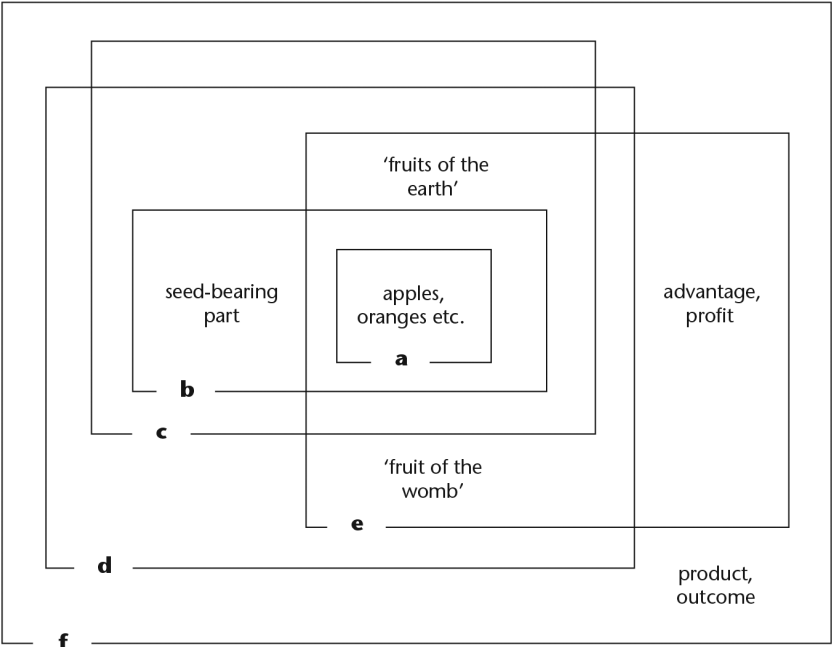


Figura 2. Estructura prototípica de la palabra “fruto”.
Geeraerts, *Theories of lexical semantics*, p. 194, fig. 5.3

El miembro de la categoría que concentra los atributos de la familia puede ser considerado como su prototipo.³²

En la unidad lexical “fruto”, las manzanas-naranjas conforman el prototipo de primera clase (está en el origen de todas las extensiones semánticas) (Figura 1) y el de segunda clase (concentra las características de toda la familia) (Figura 2). Sin embargo, no siempre es así. En el caso de *xihuitl*, precisamente las dos clases de prototipo serán constituidas por significados distintos.

LA RED CONCEPTUAL DE LA PALABRA *XIHUITL*

Analizaremos la palabra náhuatl *xihuitl* con la ayuda de los dos diagramas, siguiendo el ejemplo de Nyord a propósito del verbo *fX* (*release* / liberar) en egipcio antiguo:

la red [...] de significados interconectados puede ser ilustrada de dos maneras distintas. La primera es una estructura radial con el prototipo en medio, del cual salen diferentes extensiones ilustradas como líneas irradiando a partir del centro. La segunda es una ilustración de la estructura de semejanza de familia de la categoría en la cual los diversos usos se organizan en función de los rasgos que tienen en común.³³

La red radial

El diagrama radial pone en evidencia la derivación semántica a partir de un significado central. La Figura 3 ha sido elaborada con base en los significados de la palabra *xihuitl* y *xiuh-* en composición, en el diccionario de náhuatl de Wimmer³⁴ y sus usos en el *Códice florentino* de Sahagún.³⁵ No

32 Evans y Green, *Cognitive linguistics*, p. 266.

33 Nyord, “Prototype Structures...”, p. 148. Traducción de la autora.

34 Wimmer, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*.

35 Sahagún, *Florentine Codex*.

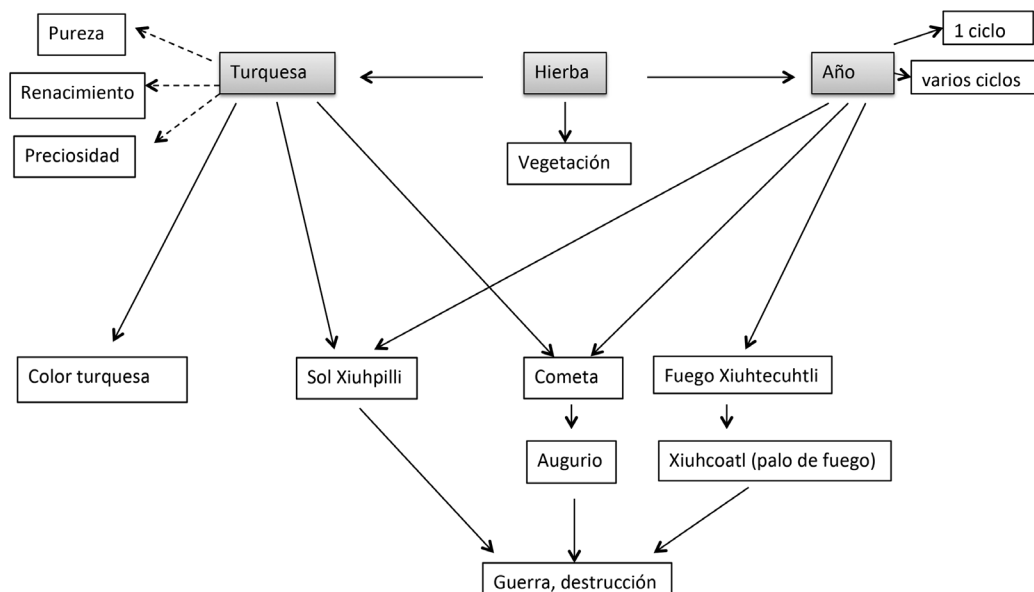


Figura 3. Diagrama radial de la palabra *xihuitl*.
Elaboración de Danièle Dehouve

presentamos la totalidad de las ocurrencias de *xihuitl*, sino únicamente una muestra que nos sirve para ilustrar cada uno de sus significados.

El diagrama se construye a partir de un prototipo o significado central único: “hierba”. Una liga lleva al significado “año” (a la derecha), que produce una serie de significados; otra, a “turquesa” (a la izquierda), del cual a su vez se desprenden varios significados.

Hierba y vegetación

El prototipo de toda la familia *xihuitl* es el significado “hierba”. La palabra sirve para designar las hojas verdes de las plantas (*ixuihyo* / sus hojas) y, de ahí, el proceso de crecimiento vegetal (*xiuhxihua*, por *xiuhchihua* / hacer hojas, crecer). El término en náhuatl ha dado el aztequismo *jegüite*, “hierba silvestre que nace espontáneamente en las sementeras”.³⁶ Citando

36 Robelo, *Diccionario de aztequismos o sea jardín de las raíces aztecas*, p. 306.

a Flores, Robelo escribe: “La primera gran división que formaron los indios botánicos de las hierbas de los campos fue en dos grandes grupos: *quilitl* (quelite) que llamaron a toda clase de plantas que podían servir de alimento al hombre y *xihuitl* (jegüite) a aquellas que sólo podían servir de pasto a los animales”.³⁷

La palabra puede emplearse en una serie metonímica que comprende dos términos (usualmente llamado “difrasismo”) o más. Para la definición del difrasismo como elemento mínimo de una serie metonímica más larga, remitimos a varios artículos nuestros.³⁸ En el caso de *xihuitl*, la palabra se encuentra en el difrasismo *xihuitl tlacotl* (hierba-vara), que significa “vegetación”.³⁹ Conforman también el difrasismo *in yolcatzintli in xiuh-tzintli* (los animales, la vegetación), es decir, todo lo que vive en la tierra y depende del dios Tláloc.⁴⁰ Esto muestra que el significado “vegetación” se desprende por generalización del prototipo “hierba”.

Año

De acuerdo con Robelo, “Como cada año se renueva la hierba, al año lo llamaron *xihuitl*”.⁴¹ En consecuencia, este significado se deriva por vía metonímica, es decir, proviene de una de las características de la hierba: el ser anual. El término *xihuitl* designaba el año solar de 365 días. Entre los mexicas, un ritual de principios de año realizado durante el mes Quauhuitehua consistía en tomar en la mano una rama vegetal que significaba a la vez “hierba” y “año”. Este ritual se llamaba *xiuhquitzi* (el año es tomado en la mano).⁴² En los hechos, consistía en que “los chicos y grandes salían aquel día a los campos y a las sementeras y huertos y todos tocaban con las manos las yerbas y ramos nacidos en el nuevo aquel año así hombres como mujeres como queda pintado en la figura. Algunos

37 *Ibid.*, p. 306. Robelo no especifica la procedencia de la cita de Flores, autor de la *Historia de la medicina en México*.

38 Dehouve, “Flores...”; Dehouve, “The Rules...”.

39 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. VI, p. 40.

40 *Ibid.*, lib. VI, p. 40.

41 Robelo, *Diccionario...*, p. 306.

42 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. XII, p. 80; Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, v. 2, p. 245-246.

dan diferente relación y dicen que demás de tocar las yerbas que arrancaban algunas y entraban con ellas en las manos en el templo”.⁴³

En náhuatl, los nombres inanimados no tienen plural, por lo tanto, *xihuitl* designaba también varios ciclos anuales, en particular el gran ciclo de 52 años llamado *xiuhmolpilli* (*xiuh[itl]-molpilli* / ligadura de los años).⁴⁴ Un ritual gemelo del que ha sido mencionado anteriormente consistía en “ligar el *xihuitl*” en su sentido de hierba y año. Esto consistía en confeccionar un haz de 52 cañas para representar los 52 años pasados y muertos.⁴⁵ Cabe añadir que a los hombres y mujeres que nacían en el periodo de transición entre dos ciclos de 52 años se les daba un nombre que comenzaba con *xihuitl*: Xiuhnénētl (para una mujer), Xiuhquen, Xiuhtlálpil, Xiuhtli (para un hombre). Además, se llamaba Xiuhtlamin al hombre sacrificado durante la ceremonia de confección del Fuego Nuevo.⁴⁶ Finalmente, el término *xiuhpohualli* (cuenta de los años) significaba calendario, o sea, cuenta temporal.

Los dioses Xiuhtecuhtli, Xiuhpilli y el cometa (por vía temporal)

Del año al ciclo de varios años, pasamos sin dificultad al significado más abstracto: “tiempo”. Tal es una de las traducciones del nombre del dios del fuego, Xiuhtecuhtli (*xiuh[itl]-tecuhli* / Señor del Tiempo).⁴⁷ Es necesario precisar que Xiuhtecuhtli es también el dueño del *xihuitl* en todos sus significados polisémicos (en particular, “turquesa”) y que, como representa el fuego, se le llama también Señor del Fuego. Por el momento, vamos a enfocarnos en su aspecto estrictamente temporal: alumbrando o apagando el fuego ritual —es decir renovando al dios Xiuhtecuhtli— se abrían y cerraban el ciclo anual y otros ciclos plurianuales. El fuego también daba inicio a los ciclos sociales, pues se encendían fuegos nuevos en ocasión del nacimiento de los niños, de la entronización de los gober-

43 Durán, *Historia...*, v. 2, p. 246.

44 Caso, *Los calendarios prehispánicos*, p. 79.

45 *Ibid.*, p. 135-139.

46 Wimmer, *Dictionnaire...*

47 Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, p. 41.

nantes, de la construcción de una nueva casa, de la celebración de una fiesta y de la entrada de un mercader en una ciudad.⁴⁸

El cometa se designaba con la palabra *xiihuitl* (con una vocal -i- larga marcada aquí con -ii). Siguiendo a Taube, sería más adecuado traducir la palabra como “meteorito”: el fragmento de un cuerpo celeste que cae sobre la tierra.⁴⁹ Como lo veremos, el meteorito era considerado como una clase de fuego celeste y, como tal, muy cercano de Xiuhtecuhtli. La aparición de estos cuerpos en el cielo servía de marcador del tiempo, como lo muestra el papel de los cometas en los anales redactados al principio del periodo colonial (por ejemplo, en el *Códice telleriano remensis*).⁵⁰

Por otra parte, el día, el año y el tiempo en general se calculaban observando la marcha del sol. Este astro tenía varios nombres en náhuatl según los aspectos que se querían resaltar. Uno de ellos era Xipilli o Xiuhpilli (*xiuh[itl]-pilli*), que se puede traducir como “Príncipe del Tiempo”, entre otros significados. En efecto, a la par de Xiuhtecuhtli, el término *xiuh-* en el nombre del dios solar Xiuhpilli significaba también turquesa y fuego, como lo veremos más adelante. Ambos dioses, Xiuhtecuhtli y, en menor medida, Xiuhpilli, conducían a la formación de un complejo “guerra, augurio y destrucción”, del cual trataremos después de haber analizado el significado “turquesa”.

Turquesa

Ahora que hemos cerrado la serie de los significados derivados del año (Figura 3, lado derecho), pasemos al “lado izquierdo”, que contiene los significados derivados de la piedra llamada “turquesa”. Cabe aclarar que la piedra turquesa es un elemento polisémico, lo que remite a los casos de polisemia material que hemos referido precedentemente (*supra*)⁵¹ y, por lo tanto, tiene varios significados relacionados. Aquí empezaremos por el significado “hierba, vegetación” que fue explicitado por Sahagún:

48 Dehoue, “The New Fire...”.

49 Taube, “The Symbolism of Turquoise in Ancient Mesoamerica”, p. 129.

50 *Codex Telleriano Remensis*.

51 Tilley, *Metaphor...*

“el nombre de esta turquesa proviene de la hierba que crece en el suelo (*inin xihuitl itech quiza in itoca xihuitl, in ixohuatoc*)”.⁵² Además, el trifrasis *in chalchihuitl, in xihuitl, in quiltzintli* era una manera de decir “vegetación”.⁵³ Por una clase de “juego de palabras” se puede analizar la serie de dos maneras: “jade-turquesa, quelite” o “jade, jegüite-quelite”. En ambos casos se trata de asociar una piedra verde-azul con las hojas de una planta del mismo color, lo que muestra claramente cómo la vía metafórica conducía de las hojas a la piedra.

Turquesa en serie metonímica

Antes de desarrollar los significados que se desprenden de la semejanza metafórica entre turquesa y vegetación, vamos a evocar el simbolismo asociado con la serie metonímica “jade, turquesa, turquesa fina, pulsera, collar, pluma de quetzal (*chalchihuitl, xihuitl, teoxihuitl, maquitzli, cozcattl, quetzalli*)”, la cual podía aparecer completa o, más a menudo, en varias combinaciones (jade-turquesa-pulsera; jade-turquesa-pluma de quetzal; collar-turquesa-pluma de quetzal, etcétera). El significado de esta serie ha sido estudiado por Vauzelle, por lo cual (y por falta de espacio) remitimos a su análisis.⁵⁴ Según el autor, la serie tiene como significados principales: pureza, nacimiento (del bebé) o renacimiento (del rey) y preciosidad. Estos significados se forman asociando la turquesa, vista como pura y preciosa, con otros elementos dotados de las mismas características —el jade, las joyas y las plumas de quetzal—. De esa manera, la serie permite designar varias cualidades abstractas a partir de los nombres de ciertos elementos materiales.

Color turquesa

Regresemos a la piedra turquesa con sus propiedades visibles. La más evidente es su color azul-verde, a tal punto que el adjetivo *xiuhhtic* (*xiuh[itl]-tic*

52 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. XI, p. 223. La ortografía del náhuatl ha sido normalizada según los criterios de Wimmer (*Dictionnaire...*).

53 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. VI, p. 39.

54 Vauzelle, “Tlaloc et Huitzilopochtli”, p. 341-347.

/ como la turquesa) designaba el “color turquesado”.⁵⁵ En composición, *xiuh-* (de *xiuh[itl]-*) se aplica a una infinidad de elementos que tienen este color: plantas (como *xiuhquilitl* / índigo [*indigofera sp.*]), tintes (*xiuhpalli* / tinte de índigo), pájaros (*xiuhtototl* / pájaro turquesa, *xiuhhuitzilin* / colibrí turquesa), plumajes o prendas destinados a los guerreros (*xiuhcoyotl* / coyote color de turquesa, *xiuhehuatl* / túnica color de turquesa).

¿Puede *xiuh-* designar el color rojo? Esta hipótesis ha sido emitida por ciertos investigadores. Un primer elemento que lo sugiere es el aztecismo “jitomate” (proveniente del náhuatl *xitomatl*)⁵⁶ que designa el tomate de color rojo que conocemos hoy en día. Pero, aunque se pudiera pensar que proviene del náhuatl *xiuhtomatl* y significa “tomate rojo”, en realidad proviene de *xictomatl* y significa “tomate ombligo” por la forma de inserción de su pedúnculo.⁵⁷ El segundo elemento que ha sido invocado es la existencia de un maíz de color rojo llamado *xiuhtoctlaolli*.⁵⁸ Pero, a pesar de que el texto precise que sus granos son rojos, el término *xiuhtoctli* se refiere al maíz tierno (*xiuh[itl]-toctli* / caña o semilla de maíz verde o tierna). Se pudiera pensar que la palabra designa una clase de maíz con granos diversamente colorados que se consume tierno: “pies de maíz yerba y de diversas colores” como lo reza una glosa en español.⁵⁹ En consecuencia, en el estado actual de nuestros conocimientos, no se puede afirmar que el término *xiuh-* fue aplicado a otros colores además del azul-verde.

Los dioses Xiuhtecuhtli, Xiuhpilli y el cometa (por vía visual)

Partiendo del color de la turquesa, una liga de derivación lleva al fuego y a su dios, Xiuhtecuhtli. En efecto, se decía que la turquesa tenía el tinte azul de ciertas llamas. Hablando de una variedad de turquesa llamada

55 Dupey García, “Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (xive-xvii siècles)”, v. 2, p. 332; Dupey García, *Nombrar y pensar el color en la cultura náhuatl prehispánica*.

56 Véase Wimmer, *Dictionnaire...*

57 Robelo, *Diccionario...*, p. 280.

58 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. XI, p. 279, 281, lib. II, p. 64, 124.

59 *Ibid.*, lib. XI, p. 281.

xiuhmatlaliztli, Sahagún afirma que “del leño verde surge una pequeña llama que es como el pájaro turquesa (cotinga)”.⁶⁰

Además de su color, el pájaro y la piedra brillan y humean como el fuego. Por ejemplo, se dice del colibrí turquesa, *xihuitzilin*, que es “azul, color del pájaro cotinga, pálido, color de la turquesa fina, fuma, fuma como una turquesa fina”.⁶¹ Ahora bien, los mexicas asociaban el brillo de un color o una materia con el humo.⁶² Comparar una materia con el humo significa que se le atribuye a aquélla una propiedad brillante y resplandeciente. Éste es, evidentemente, el caso del fuego. Además, se puede añadir, siguiendo las recomendaciones del evaluador anónimo de este artículo, que el brillo y el humo no son solamente categorías visuales sino también temporales y sensoriales, dado que, al igual que el tiempo y el fuego, son elementos evanescentes, fugaces e intocables.

La idea del brillo conduce al sol. En efecto, no hay nada en la naturaleza más brillante que el sol. Por consecuencia, se entiende que el nombre de uno de los dioses solares sea Xiuhpilli o Xipilli, Príncipe de Turquesa, es decir, resplandeciente como la turquesa. De la misma manera, el meteorito era considerado como un cuerpo celeste cuyo brillo era evocado por medio del humo. Por ello, además de *xiuhuitl*, se le designaba bajo el nombre de “estrella humeante” (*citlalin popoca*).⁶³ Así, el sol y el cometa se comparaban con la turquesa no por su color, sino por su brillo. En cambio, el fuego acumulaba el color y el brillo de la piedra.

Complejo guerra, augurio y destrucción

Aquí debemos detenernos. Hemos visto arriba que las nociones “año” y “tiempo” conducían al fuego, al cometa y al sol, así como a los dioses Xiuhtecuhtli y Xiuhpilli, pues ellos eran marcadores del tiempo, por lo que, en

60 “*xoxouhqui cuahuatl, itech in iuhquin xiuhtototl hualmoquetza tlecuezallotontli*”. *Ibid.*, lib. XI, p. 227.

61 “*texohtic, xiuhtototlic, ticehuac, teoxiuhhtic, xippopoca, teoxippopoca*”. *Ibid.*, lib. XI, p. 24.

62 Dupey García, *Les couleurs...*, v. 2, p. 331-334; Dupey García, *Nombrar...*; Vauzelle, “*Tlaloc...*”, p. 410-413.

63 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. VII, p. 13, Dupey García, “*Les couleurs...*”, v. 2, p. 333; Vauzelle, *Tlaloc...*, p. 414.

este caso, la derivación seguía una vía metonímica. Acabamos de entender que la “piedra turquesa” conducía a los mismos elementos (fuego, cometa y sol) y a los mismos dioses, por semejanza de aspecto (color y brillo), es decir, por vía metafórica. Vamos a ver ahora cómo Xiuhtecuhtli, el cometa y Xiuhpilli conducían al complejo “guerra, augurio y destrucción”. Lo notable es que las ligas de derivación semántica construían este complejo tanto en referencia al aspecto temporal de los dioses como a su semejanza con la turquesa.

Todos los significados de *xihuitl* asociados a la guerra y la destrucción se desprenden del papel de Xiuhtecuhtli como marcador del tiempo a través de la confección de los Fuegos Nuevos. En efecto, el ciclo de la guerra era abierto por la confección de un Fuego Nuevo,⁶⁴ y la conquista de una ciudad enemiga concluía con su destrucción por el fuego.⁶⁵ La derivación seguía, pues, una vía metonímica.

El instrumento que servía para encender el fuego se componía de dos palos: una parte hembra perforada con hoyos se llamaba *xiuhcoatl* (*xiuh[itl]-coatl* / serpiente de turquesa y de fuego) y un taladro llamado *mamalhuaztli*, *cuammalihitli* o *tlecuahuitl*. El taladro era girado en las manos para producir fuego mediante fricción en el hoyo. Los palos de fuego servían para alumbrar el fuego que abría cualquier ciclo. Sin embargo, su papel en la apertura del ciclo guerrero otorgaba al difrasismo *xiuhcoatl mamalhuaztli* (palos de fuego) el significado de catástrofe. Se decía que Huitzilopochtli, el dios de la guerra mexicana, “lanza[ba] sobre la gente los palos de fuego (*tepan tlaza in xiuhcoatl in mamalhuaztli*)”, lo que significaba “guerra, sangre, incendio (*yaoyotl teotl tlachinolli*)”.⁶⁶ De acuerdo con esta idea, el *xiuhcoatl*, serpiente de turquesa y de fuego, parte hembra de los palos de fuego, se consideraba también como el arma de ciertos dioses. Xiuhtecuhtli, el dios del fuego, lo llevaba en la espalda bajo la forma compleja de un ser mitológico en forma de réptil cubierto de símbolos.⁶⁷ Huitzilopochtli, el dios

64 Dehoue, “The New Fire...”.

65 Véase, por ejemplo, *Codex Mendoza*, v. 3, f. 2r-16v.

66 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. I, p. 1; véase también *Ibid.*, lib. XII, p. 117-118; Olmos, *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, p. 227, 229.

67 Sobre la iconografía del *xiuhcoatl*, véase Gutiérrez Solana, “Xiuhcōatl tallada en piedra del Museum of Mankind, Londres”.

de la guerra, sostenía en su mano un arma llamada *xiuhatl* (propulsor o lanzadardos de turquesa y fuego) que representaba la forma simplificada y bélica del *xiuhcoatl*.⁶⁸

El cometa era vinculado con el fuego, como lo hizo notar Mikulska al mostrar que, en las invocaciones del fuego recopiladas a principios del siglo XVII por Ruiz de Alarcón, el fuego era llamado *xiuhltli* (cometa) o *xiuhltli cozauiqui* (cometa amarillo).⁶⁹ Por su parte, Taube puso en evidencia las relaciones entre el *xiuhcoatl*, serpiente de turquesa y de fuego, y el cometa:

Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, el quinto nivel del cielo era el reino de las serpientes de fuego que lanzaban “cometas”, en otras palabras, meteoritos: “En el quinto había culebras de fuego, que hizo el dios de fuego, y de ellas salen los cometas y señales del cielo” (Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos*, p. 69). Las estrellas que aparecen a menudo en el hocico y el cuerpo de la serpiente de fuego *Xiuhcoatl* se refieren probablemente a estos meteoritos y “signos del cielo” [...]. En el *Vaticanus A*, este quinto nivel es representado con una serie de estrellas esféricas con dardos, representando el término azteca por meteorito, *citlalin tlamina*, o “estrella que flecha” [...]. Una glosa del *Vaticanus A* llama esa región Ilhuicatl Malmhuazocan, o “Cielo del palo de fuego”.⁷⁰

Esta cita pone de manifiesto el vínculo estrecho entre el carácter guerrero del fuego y el del cometa. En lo que se refiere al aspecto temporal del fenómeno, como bien es sabido, los meteoritos representaron para los mexicas un augurio de desastres, tales como la llegada de los conquistadores españoles⁷¹ y varios eventos mortíferos.⁷²

En cuanto a Xiuhpilli, su naturaleza de sol le otorgaba un papel bélico, pues el sol era considerado como un astro guerrero que mataba con

68 Vauzelle, “Tlaloc...”, p. 426.

69 Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España*, p. 302.

70 Taube, “The Turquoise Hearth”, p. 291. Traducción de la autora.

71 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. XII, p. 2.

72 *Codex Telleriano...*, f. 30v y ss.

sus dardos. Pero, más que los otros dioses solares, Xiuhpilli era la deidad de los guerreros: “los guerreros valerosos, muertos en la guerra, los águilas-jaguars, los que van al encuentro del resplandeciente Xipilli, los que lo regocijan”.⁷³ No es una casualidad que la cualidad de guerrero de Xiuhpilli esté ligada a su aspecto brillante. En efecto, fuego, sol y cometa nos llevan a la idea de “guerra” vista como fuego y humo resplandeciente. Así, un rezo a Tezcatlipoca pide el fin de la guerra en estos términos: “que se pare el humo, la neblina, que se apague el fuego, el incendio”.⁷⁴

Caracterización del diagrama radial de xihuitl

El resultado de nuestro análisis es el diagrama de derivación semántica. Éste muestra que la red radial de la palabra *xihuitl* deriva de un prototipo, la “hierba”. De ahí, por extensión temporal, desemboca en el significado “año” y, por extensión aspectual, en el significado “turquesa”. Las dos vías —año y turquesa— llevan al mismo complejo que comprende a los dioses del Fuego y del Sol, al fuego celeste, a la guerra, a la destrucción y al augurio.

Hemos caracterizado las dos vías de derivación semántica con la ayuda de las nociones de metonimia y metáfora. Para que sea más claro, recordaremos la definición de estos procedimientos: “La metonimia conceptual es un procedimiento cognitivo en el cual una entidad conceptual, el vehículo, proporciona un acceso mental a otra entidad conceptual, el blanco, dentro del mismo campo conceptual [...]. En la metonimia, la entidad vehículo y la entidad blanco son elementos de un único campo conceptual”.⁷⁵ Por ello, todo el lado derecho de la Figura 3 utiliza la vía metonímica. En efecto, la hierba crece anualmente, lo que conduce a la noción de año, ciclo y tiempo, y de ahí a los Fuegos Nuevos que marcaban ritualmente los diferentes ciclos. Entre éstos destacaba el ciclo de la guerra,

73 “*in tiacabuan, in yaomiqueh, in cuauhtin oceloh, in quinamiquih in cabuiltiah in totonametl, in xippilli*”. Sahagún, *Florentine Codex*, lib. VI, p. 15.

74 “*ma quiza in poctli in ayahuatl, ma cehui in tletl in tlachinolli*”. *Ibid.*, lib. VI, p. 4-5.

75 Kövecses, *Metaphor*, p. 324. Traducción de la autora.

abierto con un Fuego Nuevo y concluido por el incendio de la ciudad vencida. En cada uno de estos casos, el blanco y el vehículo pertenecían al mismo campo semántico: el tiempo.

La metáfora conceptual ocurre “cuando un campo conceptual se entiende en los términos de otro campo conceptual [...]. Este entendimiento se realiza por medio de una serie de correspondencias sistemáticas o *mappings* entre ambos campos”.⁷⁶ En el caso del *xihuitl*, la metáfora remite a un elemento natural, la turquesa. Se trata, pues, de lo que Tilley llamó una “metáfora sólida” o “material”: “La metáfora sólida funciona de la misma manera que los otros procedimientos metafóricos mediante la puesta en correspondencia (*mapping*) de la estructura de un campo sobre el otro”.⁷⁷ La diferencia es que, en el mundo de las cosas, los aspectos metafóricos del *mapping* son elementos como el color, la forma y el material usado en el proceso tecnológico.⁷⁸ Es precisamente lo que ocurre en la derivación metafórica que conduce del significado hierba al de turquesa, y de ahí a fuego y guerra, utilizando el color y el brillo como elementos principales del *mapping*.

Cabe aclarar que, vista desde esta perspectiva, la palabra *xiihuitl* (cometa) pertenece totalmente a la familia *xihuitl*, a pesar de poseer una vocal larga -ii-. En efecto, los lingüistas acostumbran considerar la longitud vocálica como un fonema desde que Carochi dedicó el último capítulo de su *Arte de la lengua mexicana* a las “dicciones que mudan la significación, solamente por la variación del acento”.⁷⁹ Con mucha razón, el autor hace la diferencia entre “*xîhuitl*, primera -i- larga (cometa) y *xihuitl*, primera -i- breve (año, hierba)”.⁸⁰ Sin embargo, la perspectiva cognitiva hace parecer que el significado “cometa” acompaña el proceso de derivación de los significados “fuego y guerra” de manera tan evidente que tiene sin duda que ser parte del diagrama radial.

La vía metonímica (temporal) y la metafórica (visual) conducen al mismo complejo —fuego, sol, cometa, guerra y destrucción—, el cual adquiere una fuerza excepcional, pues reúne los significados que derivan del

76 *Ibid.*, p. 324. Traducción de la autora.

77 Tilley, *Metaphor...*, p. 268. Traducción de la autora.

78 *Ibid.*

79 Carochi, *Arte...*, p. 530-533.

80 *Ibid.*, p. 533.

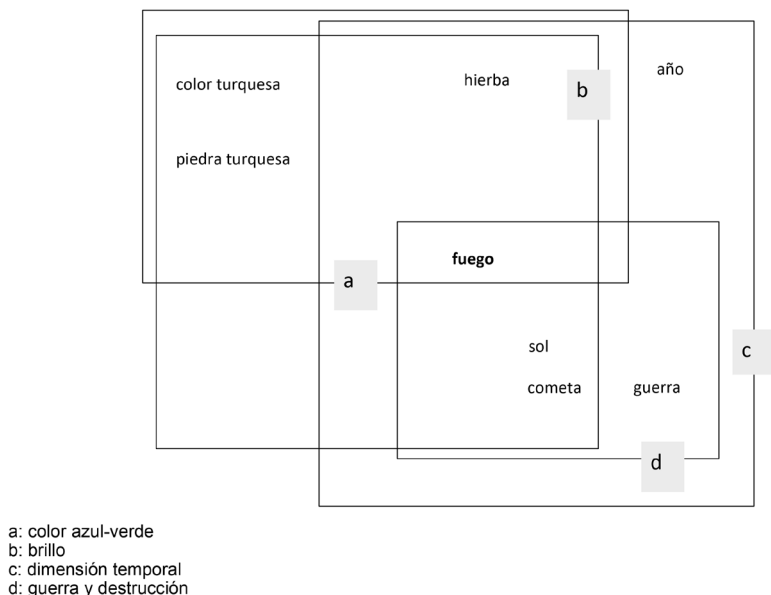


Figura 4. Diagrama de semejanza de familia de la palabra *xihuitl*.
Elaboración de Danièle Dehove

tiempo y de la turquesa. Se puede decir que este complejo tiene dos razones para pertenecer a la familia *xihuitl* y que, si bien no constituye su prototipo (en el primer sentido de la palabra que se refiere al punto de partida de todas las derivaciones semánticas), de alguna manera conforma su corazón. Es lo que trataremos de comprobar con el segundo diagrama.

La semejanza de familia

El diagrama de la Figura 4 pone en evidencia la “semejanza de familia” de la palabra en función de los rasgos que comparten sus diferentes significados. El método comienza por el análisis componencial de dichos significados (Tabla 2). La lista de los significados de la palabra *xihuitl*, sola y en composición (*xiuh-*), sin tomar en cuenta los significados derivados de la serie metonímica (“pureza”, “nacimiento” y “preciosidad”), incluye ocho términos: “hierba”, “año”, “turquesa”, “color turquesa”, “Xiuhtecuhtli”, “Xiuhpilli”, “cometa” y “guerra”. Las categorías analíticas que seleccio-

namos en función de su importancia para la familia son: a) color azul-verde, b) brillo, c) dimensión temporal y d) guerra y destrucción.

	<i>color azul-verde</i>	<i>brillo</i>	<i>dimensión temporal</i>	<i>guerra-destrucción</i>
hierba	+	+	+	
año			+	
turquesa	+	+		
color turquesa	+	+		
fuego-Xiuhtecuhtli	+	+	+	+
sol-Xiuhpilli		+	+	+
cometa		+	+	+
guerra			+	+

Tabla 2. Análisis componencial de los significados de la palabra *xihuitl*.

Elaboración de Danièle Dehouve

En función de estas características, los significados se reúnen en cuatro grupos:

- Color: fuego, hierba, turquesa, color azul.
- Brillo: fuego, turquesa sol, cometa, guerra.
- Tiempo: fuego, hierba, año, sol, cometa, guerra.
- Guerra: fuego, sol, cometa, guerra.

El fuego-Xiuhtecuhtli, que se encontraba al final de las ligas de derivación semántica (Figura 3), acumula aquí todas las categorías analíticas y se encuentra literalmente en medio de las nuevas figuras (Tabla 2 y Figura 4). Se puede decir que ocupa un lugar céntrico en la “semejanza” de la familia *xihuitl*. Conformar el prototipo de segunda clase que concentra las características de toda la familia. De este modo, nuestro análisis sistemático comprueba la conclusión de Vauzelle que rezaba sencilla y claramente: “el fuego se vincula con la turquesa, la vegetación, el año y los meteoritos de tal manera que parece ser el común denominador de los diferentes significados de la palabra *xihuitl*”.⁸¹

81 Vauzelle, “Tlaloc...”, p. 414. Traducción de la autora.

LA RED CONCEPTUAL DE LA MATERIALIZACIÓN DE LA PALABRA *XIHUITL*

La palabra *xihuitl* cobraba vida en los rituales al ser representada en los ornamentos de los personificadores de los dioses. En efecto, los sacerdotes y las víctimas sacrificiales acostumbraban vestirse con los atuendos propios de los dioses honrados durante los rituales en los que participaban. Cubiertos con los atributos que les eran propios, los dioses eran también representados en los manuscritos pictográficos, bajorrelieves y estatuas. Este corpus nos proporciona una gama de representaciones de la palabra *xihuitl*, sobre todo en la iconografía del dios del fuego, Xiuhtecuhtli. Aquí sólo utilizaremos algunos códices prehispánicos del llamado Grupo Borgia (códices *Borgia*, *Vaticano B* y *Laud*).⁸² Asimismo, consultaremos la iconografía del dios en varios códices mexicas posteriores a la conquista (códices *Borbónico* y *Vaticano A/Ríos*, así como el *Calendario Durán*).⁸³ Además, ciertos glifos transcriben la palabra *xihuitl* para referir periodos de tiempo, antropónimos y topónimos en los manuscritos mexicas (códices *De Tepetlaóztoc*, *Mendoza*, *Osuna* y *Telleriano remensis*, así como la *Matrícula de Huexotzinco*).⁸⁴

Algunos lectores se sorprenderán de que analicemos conjuntamente los atributos del dios Xiuhtecuhtli y los signos de notación de la palabra *xihuitl*. En efecto, una tradición occidental ha tendido a distinguir fuertemente entre las imágenes cuya función es icónica y los signos gráficos que anotan sílabas y palabras. Esta distinción ha sido recientemente puesta en duda a nivel general por Elkins, cuyo argumento es retomado por Mikulska en lo que se refiere al México central.⁸⁵ En lo personal, mostramos con el ejemplo de la diosa del agua, Chalchiuhtlicue, que los mismos signos eran utilizados en los topónimos y en los ornamentos de los dioses.⁸⁶ Seguiremos aquí un método semejante y reuniremos en el mismo corpus el *xihuitl* materializado en los ornamentos del dios del

82 *Códice Borgia*; *Códice Laud*; *Códice Vaticano B*.

83 *Códice borbónico*; Durán, 2002, v. 2; *Codex Vaticanus* 3738.

84 *Codex Mendoza*; *Codex Telleriano...*; *Códice de Tepetlaóztoc*; *Códice Osuna*; *Matrícula de Huexotzinco*.

85 Elkins, *The Domain of Images*; Mikulska, *Tejiendo destinos*, p. 337.

86 Dehouve, "The Rules..."

fuego y el *xihuitl* anotado en los topónimos y antropónimos. Añadimos que no es nuestra intención proporcionar una lista exhaustiva de todas las ocurrencias de la representación iconográfica de *xihuitl*. Como en el apartado anterior dedicado a la palabra *xihuitl*, se tratará de escoger un caso representativo de cada tipo. Además, cabe aclarar que la *xiuhcoatl* (serpiente de fuego) no era un signo o símbolo sencillo, sino lo que Pasztory llamó un “emblema”, es decir, una imagen compleja compuesta de varias unidades simbólicas asociadas.⁸⁷ Sin embargo, para simplificar, dirigiremos nuestra atención hacia los signos con valor de *xihuitl* que componían la *xiuhcoatl*.

Para analizar la materialización del *xihuitl*, tendremos que distinguir entre el significante (es decir, el símbolo material que sirve para expresar un significado de la palabra) y el significado (en este caso, tratándose de una palabra polisémica con varios significados, será necesario distinguir entre cada uno de ellos). Así será posible saber si a cada significado de la palabra correspondía un significante especial o si cualquier significante podía aplicarse a cualquier significado. La Tabla 3 resume los diferentes casos que serán detallados a continuación.

<i>Significante principal</i>	<i>Significante secundario</i>	<i>Significado</i>
piedra de turquesa	cuenta	fuego, turquesa
	mosaico	año
	color azul	año, turquesa
pájaro <i>xiuhtototl</i>		fuego
glifo de turquesa	glifo	fuego, turquesa
	código de colores: azul/rojo	fuego, vegetación, año
pájaro <i>tziuhltli</i>	pájaro	fuego
	código de colores: azul/rojo/amarillo	fuego, sol, cometa, <i>xiuhcoatl</i> , <i>xiuhbatlatl</i>
rama		año

Tabla 3. Principales representaciones materiales e iconográficas de los significados de la palabra *xihuitl*

⁸⁷ Pasztory, *Aztec Art*, p. 81.

Piedra de turquesa y color azul

La palabra *xihuitl* se podía representar por medio de los minerales llamados turquesa (*xihuitl*) que se dibujaban de tres maneras: como cuenta, en mosaico o sencillamente con el color azul. Así, la cuenta de turquesa que adorna la oreja de Xiuhtecuhtli, dios del fuego (Figura 5-a), significa turquesa y sobreentiende el significado “fuego”. De la misma manera, el mosaico de turquesa en máscara caracterizaba al dios del fuego porque centellaba como este elemento.⁸⁸ Pero un mosaico semejante compuesto de pequeños fragmentos de turquesa designaba el ciclo anual (Figura 5-b, c). El año podía también representarse por medio del color turquesa, como en los calendarios del ciclo de 52 años del *Códice Mendoza* (Figura 5-d).⁸⁹ Finalmente, el color azul servía para ilustrar el significado “turquesa”, por ejemplo, en el propulsor de turquesa llamado *xiuhatlatl* sobrepuesto al glifo de la guerra compuesto de un escudo y tres dardos (Figura 5-e). En la corona de turquesa llamada *xiuhhuitzolli* (*xiuh[itl]-huitzolli*) del rey, el significado “turquesa” también se expresaba bajo la forma del color azul (Figura 5-f).

Pájaro xiuhtototl

Otra manera de representar *xihuitl* era recurriendo al pájaro llamado *xiuhtototl* (*xiuh[itl]-tototl* / pájaro de turquesa), *Cotinga amabilis*,⁹⁰ ave cubierta de plumas azul fuerte muy brillantes y con una garganta morada. Este pájaro adornaba la frente de Xiuhtecuhtli en el *Códice borbónico* (Figura 6),⁹¹ así como en los códices *Vaticano B*, *Fejerváry-Mayer* y *Magliabechiano*.⁹² De acuerdo con una cita mencionada arriba,⁹³ se decía que el color de este pájaro era el de la llama de fuego que nace sobre un

88 Véase Sahagún, *Florentine Codex*, lib. II, p. 159, para una descripción de la máscara de Xiuhtecuhtli durante la fiesta Izcalli.

89 *Codex Mendoza*.

90 Petterson y Chalif, *A Field Guide to Mexican Birds*, lám. 26.

91 *Códice borbónico*, láms. 20, 23, 37.

92 *Códice Fejerváry-Mayer*, láms. 1, 2; *Codex Magliabechiano*, f. 89r; *Códice Vaticano B*, lám. 68.

93 Sahagún, *Florentine Codex*, lib. XI, p. 227.

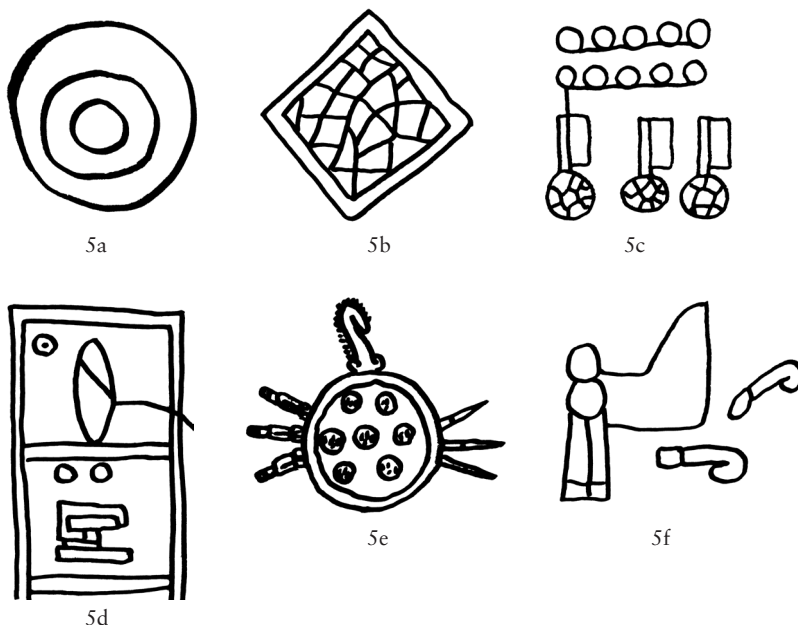


Figura 5. Representaciones de la turquesa: a) cuenta de turquesa adornando al dios del fuego (*Códice Borgia*, lám. 13); b) mosaico de turquesa significando año (*Códice de Tepetlaóztoc*, f. 32v); c) representación de setenta años (*Codex Mendoza*, v. 3, f. 71r); d) color azul significando años 1-Pedernal y 2-Casa (*Codex Mendoza*, v. 3, f. 7v); e) color azul del propulsor *xiuhatl* significando turquesa encima del escudo con dardos (*Codex Mendoza*, v. 3, f. 5v); f) color azul de la corona real de turquesa o *xiuhhuitzolli* (*Códice Osuna*, p. 34).

Dibujos de Danièle Dehouve

leño verde. Este pájaro constituye, pues, un atributo propio del dios del fuego, el cual “en un cerco de piedras está acostado, con un pájaro de turquesa que tapa su cara”.⁹⁴ Por lo tanto, su significado es “fuego”.

Glifo de turquesa y colores azul/rojo

Otra opción era ofrecida por el glifo de la turquesa. Éste fue utilizado en el *Códice Mendoza* para referir los topónimos compuestos con la palabra *xihuitl*, por ejemplo, Xiuhtépec (*xiuh[itl]-tepe[tl]-c* / Cerro de Turquesa)

94 “in xiuhetzacualco monoltitoc, in xiuhtototica mixtzatzacuiliticah”. *Ibid.*, lib. VI, p. 19.

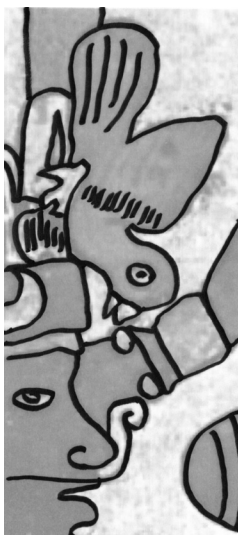


Figura 6. Representación del pájaro *Cotinga amabilis* (*xiuhtototl*) en la frente del dios del fuego (*Códice borbónico*, lám. 20).
Dibujo de Danièle Dehouve

(Figura 7-a). El glifo se presentaba bajo la forma de un círculo rodeado de cuatro círculos muy pequeños, en cuyo centro brillaban dos manchas rojas. Como lo dijimos antes, y como lo hemos mostrado en otro lugar a propósito de la diosa Chalchiuhtlicue,⁹⁵ los mismos signos eran utilizados en los topónimos y en los ornamentos de los dioses. Es lo que ocurre con el glifo de la turquesa que, además de ilustrar los topónimos, aparece en el pectoral del dios del fuego (Figura 7-b) con el significado “turquesa-fuego”.

Como se ve, el glifo *xihuitl* estaba compuesto de la forma redonda asociada con dos colores: azul y rojo. Ahora bien, sin necesidad de ilustrar la forma redonda, pintar los dos colores del glifo era suficiente para representarlo. Es lo que llamamos el “código de colores azul/rojo” que encontramos en un contexto asociado con el fuego. En la Figura 7-c, la lumbre sacada durante la ceremonia del Fuego Nuevo a principios de los 52 años está pintada de azul/rojo para evocar el fuego que acaba de nacer. Pero el código azul/rojo tenía otros significados: era utilizado para representar vegetales,

95 Dehouve, “The Rules...”

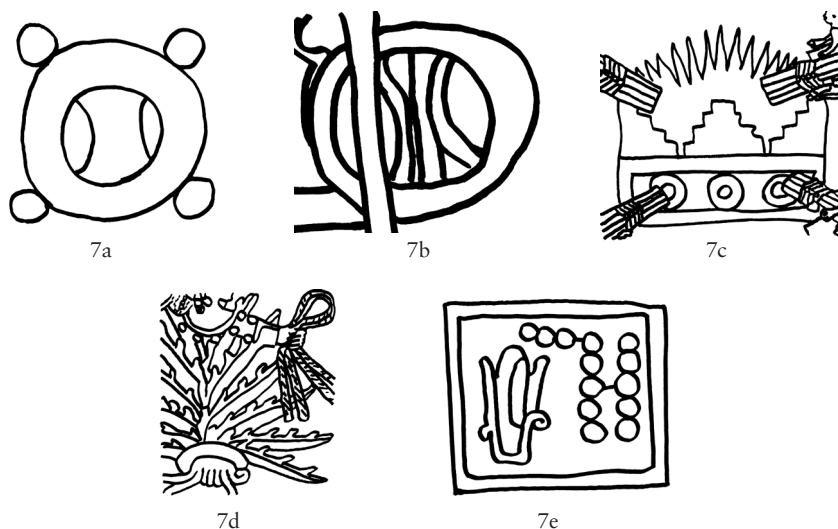


Figura 7. Representaciones del glifo turquesa y de su código de colores:
 a) el glifo *xihuitl* en el topónimo Xiuhtépec (*Codex Mendoza*, v. 3, f. 7v); b) pectoral del dios del fuego (*Códice Vaticano B*, lám. 68); c) código de colores azul/rojo para el fuego recién taladrado (*Códice borbónico*, lám. 34); d) código de colores azul/rojo para la penca de maguey de la diosa Mayahuel (*Códice borbónico*, lám. 8); e) código de colores azul/rojo para el año 13-Caña/1544 (*Codex Telleriano Remensis*, f. 46v).

Dibujos de Danièle Dehouve

en particular las pencas de maguey de la diosa Mayahuel en el *Códice borbónico* (Figura 7-d), según una convención compartida por varios códices del llamado Grupo Borgia.⁹⁶ Además, servía para indicar el año (Figura 7-e).⁹⁷

Pájaro tziuhltli y colores azul/rojo/amarillo

En el *Códice Borgia* (Figura 8a),⁹⁸ el pájaro que adorna la frente del dios del fuego, Xiuhtecuhtli, tiene un color azul, mientras que su cuerpo y su cola están cubiertos de una banda amarilla y otra roja. Llamado en náhuatl

96 *Códice Borgia*, láms. 16, 68, *Códice Fejerváry-Mayer*, lám. 28; *Códice Laud*, lám. 9.

97 *Codex Telleriano...*, f. 30v y ss.

98 *Códice Borgia*, láms. 13, 50, 61.

tziuhтли, en la taxonomía científica es el *Motmot*, del cual existen varias clases: *Momotus mexicanus*, *Momotus momota* y *Eumomota superciliosa*.⁹⁹ Este pájaro está cubierto de plumas resplandecientes de colores azul, amarillo y rojo. Seler fue el primero en darse cuenta de que, en el *Códice Borgia*, Xiuhtecuhtli está cubierto por los tres colores del pájaro (azul, rojo y amarillo).¹⁰⁰ Sin embargo, este autor confundió las dos aves *xiuhtototl* y *tziuhтли* y afirmó, hablando del “ave pintada de color azul, principalmente, y de rojo y amarillo en la cola”, que “no hay duda de que represente un ave de turquesa, *xiuhtototl*”.¹⁰¹ Por el contrario, pensamos que el *xiuhtototl*, *Cotinga amabilis*, es enteramente azul con un poco de morado y no lleva los colores rojo y amarillo. El que los tiene es el *tziuhтли* o *Momotus*.

Pero Seler tuvo toda la razón cuando dijo que el código de colores azul/rojo/amarillo que cubre a Xiuhtecuhtli proviene de un pájaro. Pensamos que se trata del mismo procedimiento que hemos visto arriba a propósito del código azul/rojo sacado del glifo de la turquesa. Sin embargo, mientras que el código azul/rojo es utilizado en contextos relacionados con la vegetación y el fuego joven, el azul/rojo/amarillo se aplica a unos elementos decididamente ígneos, solares y astrales.

En primer lugar, para evocar el fuego, el código de los tres colores reemplaza el pájaro *tziuhтли* en la frente de Xiuhtecuhtli en el *Códice Vaticano A* (Figura 8-b),¹⁰² de acuerdo con una convención frecuente en otros manuscritos.¹⁰³ Por otra parte, el sol que ilustra el topónimo Tonatiuhco (*Tonatiuh-co* / lugar del dios del sol) contiene en su centro el glifo de la turquesa (círculos azul y rojo) y, en sus cuatro esquinas, cuatro glifos del jade (Figura 8-c). Además, su círculo exterior es amarillo. De esa manera, si consideramos sus círculos, contienen el código de colores azul/rojo/amarillo. Tal es también el caso del cometa dibujado como un réptil cuyo cuerpo amarillo aparece entre dos bandas azules y cuya cabeza es azul y roja (Figura 8-d). Finalmente, las armas “serpiente de turquesa (*xiuhcoatl*)” y “propulsor de turquesa (*xiuhatlatl*)” están también pintadas de azul/rojo/

99 Petterson y Chalif, *A Field Guide...*, lám. 22.

100 Seler, *Comentarios al Código Borgia*, v. 1, p. 95.

101 *Ibid.*, v. 1, p. 95.

102 *Codex Vaticanus...*, f. 22r, 51r.

103 *Codex Telleriano...*, f. 6v, 24r; *Codex Magliabechiano*, f. 46r.

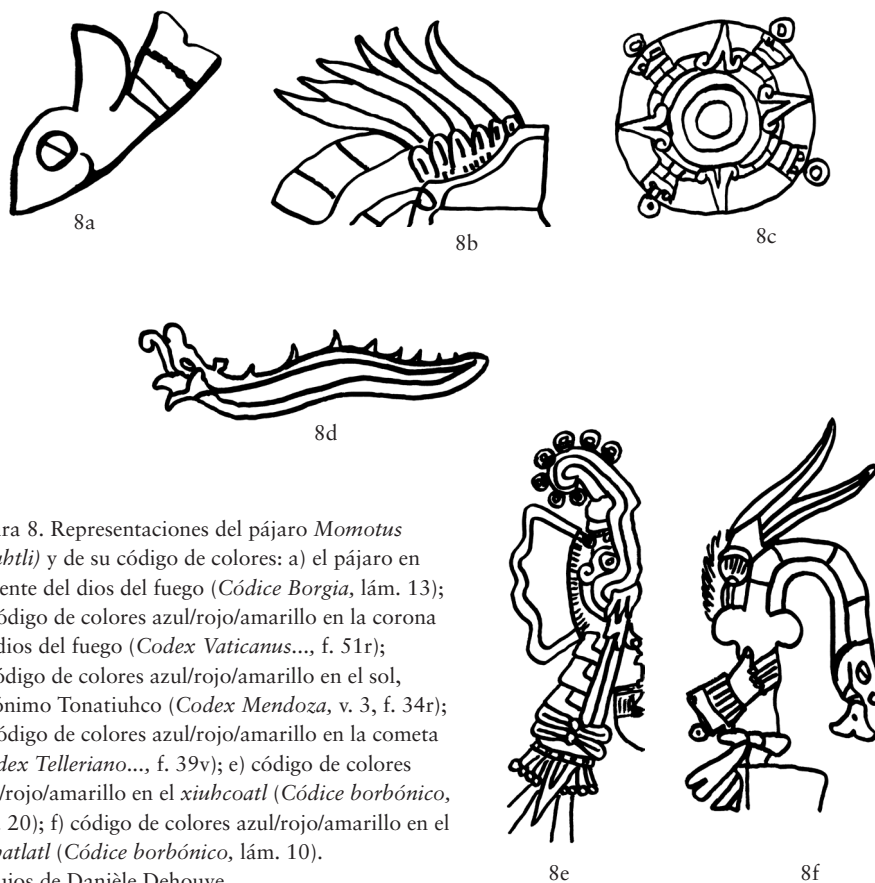


Figura 8. Representaciones del pájaro *Momotus* (*tziuhltli*) y de su código de colores: a) el pájaro en la frente del dios del fuego (*Códice Borgia*, lám. 13); b) código de colores azul/rojo/amarillo en la corona del dios del fuego (*Codex Vaticanus...*, f. 51r); c) código de colores azul/rojo/amarillo en el sol, topónimo Tonatiuhco (*Codex Mendoza*, v. 3, f. 34r); d) código de colores azul/rojo/amarillo en la cometa (*Codex Telleriano...*, f. 39v); e) código de colores azul/rojo/amarillo en el *xihcoatl* (*Códice borbónico*, lám. 20); f) código de colores azul/rojo/amarillo en el *xihatl* (*Códice borbónico*, lám. 10).

Dibujos de Danièle Dehouve

amarillo en el *Códice borbónico* (Figura 8-e, 8-f).¹⁰⁴ En cambio, el *xihatl* es sencillamente azul en el *Códice Mendoza* (Figura 5e), azul/amarillo en el *Códice telleriano remensis* y azul/rojo en el *Códice Vaticanus A*.¹⁰⁵ Esto muestra que los otros dos códigos de colores (azul y azul/rojo) podían reemplazar el azul/rojo/amarillo más escasamente.

104 *Códice borbónico*, láms. 20, 10; también láms. 9, 23; *Codex Vaticanus...*, f. 51r.

105 *Codex Mendoza*, v. 3, f. 5v; *Codex Telleriano...*, f. 6; *Codex Vaticanus...*, f. 22r, 33r.

Rama

Varias representaciones de plantas corresponden a los significados de la palabra *xihuitl* que se refieren a “hierba”, “vegetación” y, por extensión, a “año” y “tiempo”. Así, el antropónimo Xiuhnel que, como dijimos arriba, se daba a un hombre nacido durante el periodo de transición entre dos ciclos de 52 años,¹⁰⁶ se podía representar por medio de una rama llena de hojas (Figura 9-a). El ritual *xiuhquitzquilo*, “el año es tomado en la mano”, consistía, como lo muestra su ilustración, en “tomar unas hojas en la mano” (Figura 9-b).¹⁰⁷ El ritual gemelo, *xiuhmolpilli* (ligar los años) consistía en confeccionar un “haz de cañas” para representar los 52 años pasados y muertos (*vid. supra*). Estos haces de piedra representando el ciclo acabado han sido encontrados en contextos arqueológicos (Figura 9-c).¹⁰⁸ Finalmente, una flor de pericón (*iyauhtli*, *Tagetes lucida*) adornaba la extremidad de la cola de la “serpiente de turquesa” (*xiuhcoatl*) (Figura 9-d).¹⁰⁹ Esa convención era común entre los mexicas del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan y la encontramos en un detalle del monumento de Coyolxauhqui¹¹⁰ y, de una manera más estilizada, en la losa B10.¹¹¹ Se puede pensar que este manojo vegetal era dotado de un aspecto temporal, pues acompañaba la forma compuesta de un trapecio y un ángulo, la manera en que los mixtecos representaban el “año”.¹¹²

El sistema de representación de los significados de xihuitl

Ahora procuraremos poner en relación de manera más sistemática los significantes (representaciones materiales e iconográficas) y los diferentes significados de la palabra *xihuitl*. En la Tabla 4 se presentan horizontalmente los significados de la palabra *xihuitl* tal como aparecían en la Tabla 2:

106 Véase Xiuhneltzin, en Wimmer, *Dictionnaire...*

107 *Vid. supra*, Sahagún, *Florentine Codex*, lib. XII, p. 80; Durán, *Historia...*, v. 2, p. 245-246.

108 Caso, *Calendarios...*, p. 135-139.

109 *Códice borbónico*, láms. 9, 20.

110 Taube, “The Symbolism...”, p. 279.

111 López Luján y González López, “Tierra, agua y fuego al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan”, fig. 15.

112 Caso, *Calendarios...*, p. 175, 177-178.

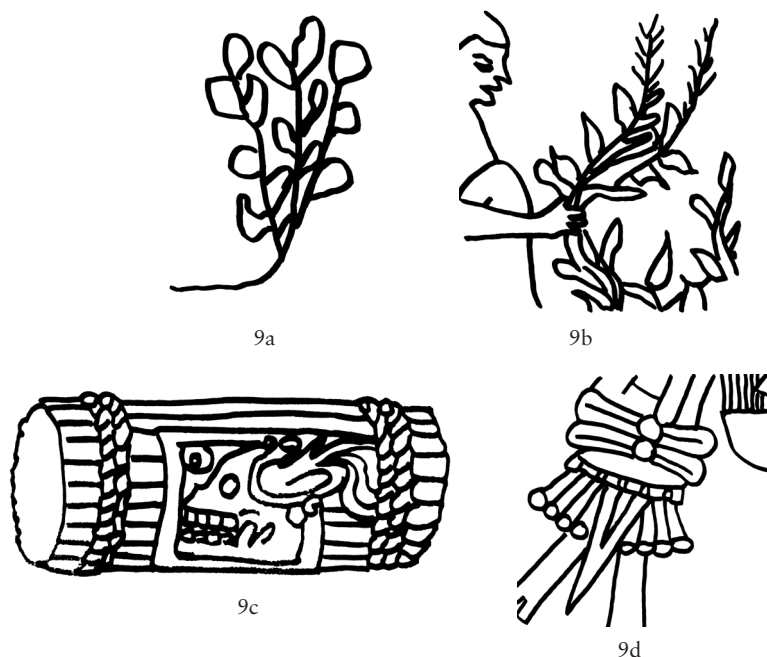


Figura 9. Representaciones de la rama significando año y ciclo: a) el antropónimo Xiuhnel (*Matrícula de Huexotzinco*, f. 651r); b) el ritual de “tomar el año en la mano” (Durán, *Historia...*, v. 2, lám. 39); c) haz de cañas representando un ciclo de 52 años (Caso, *Calendarios...*, p. 139, fig. 11); d) la planta *iyauhtli* (*Tagetes lucida*) en la cola del *xiuhcoatl* (*Códice borbónico*, lám. 20). Dibujos de Danièle Dehouve

1) hierba y vegetal, 2) turquesa (materia y color), 3) año, 4) fuego (Xiuh-tecuhtli), 5) sol (Xiuhpilli), 6) cometa, 7) *xiuhcoatl* y 8) *xiuhatl*. Verticalmente se presentan los significantes, es decir, los medios de la representación: a) pájaro *xiuhtotl* (*Cotinga amabilis*), b) pájaro *tziuhtli* (*Momotus*), c) turquesa en cuenta y glifo, d) mosaico de turquesa y color azul, e) código de colores azul/rojo, f) código de colores azul/rojo/amarillo y f) rama vegetal. Esta última lista proviene de la remodelación de la Tabla 3 para facilitar la lectura. Por ejemplo, la Tabla 3 hacía aparecer la manera en que los códigos de colores derivaban de la representación de ciertos elementos naturales (el azul turquesa de la piedra turquesa, el azul/rojo del glifo de la turquesa y el azul/rojo/amarillo del pájaro *tziuhtli*). Estos detalles no tienen interés en la Tabla 4, donde es preferible presentar

los códigos de colores de manera separada para que aparezcan sus propios significados. Los resultados se presentan en diagrama en la Figura 10.

	<i>Xiuhtototl</i>	<i>Tziuhltli</i>	Glifo y cuenta de turquesa	Mosaico, azul	Azul/rojo	Azul entre rojo y amarillo	Rama
Vegetal					+		
Turquesa			+	+	+		
Año				+	+		+
Fuego	+	+	+	+	+	+	+
Sol						+	
Cometa						+	
<i>Xiuhcoatl</i>							
<i>Xiuhatlatl</i>				+		+	

Tabla 4. Relaciones entre los significantes y significados de la palabra *xihuitl*

Si consideramos los significantes (en columnas en la Tabla 4 y como letras alfabéticas minúsculas en la Figura 10), vemos que los pájaros *xiuhtototl* y *tziuhltli* sólo corresponden a un significado: el dios del fuego. La rama vegetal tiene solamente dos significados: fuego y año. El glifo de la turquesa designa solamente al fuego y a la turquesa. El mosaico de turquesa y el color azul caracterizan al fuego, a la turquesa, al año y al *xiuhatlatl*. El código de colores azul/rojo se aplica a una parte más importante de la familia *xihuitl*: la vegetación, el año, la turquesa y el fuego, pero de preferencia el fuego joven que acaba de nacer sobre un leño verde como en la representación del Fuego Nuevo (Figura 7-c). Esto contrasta con el código de colores azul/rojo/amarillo que se refiere principalmente a los elementos ígneos, astrales y solares —fuego, sol, cometa y *xiuhcoatl-xiuhatlatl*—, exceptuando a los vegetales.

Si miramos los significados (en líneas en la Tabla 4 y como palabras en la Figura 10), nos damos cuenta de que, una vez más, el fuego se encuentra en posición céntrica, puesto que acumula todos los significantes. En otros términos, el fuego se puede representar de todas las maneras existentes, lo cual está de acuerdo con el hecho de que reúne todos los significados de la palabra *xihuitl*, como lo vimos en la Figura 4.

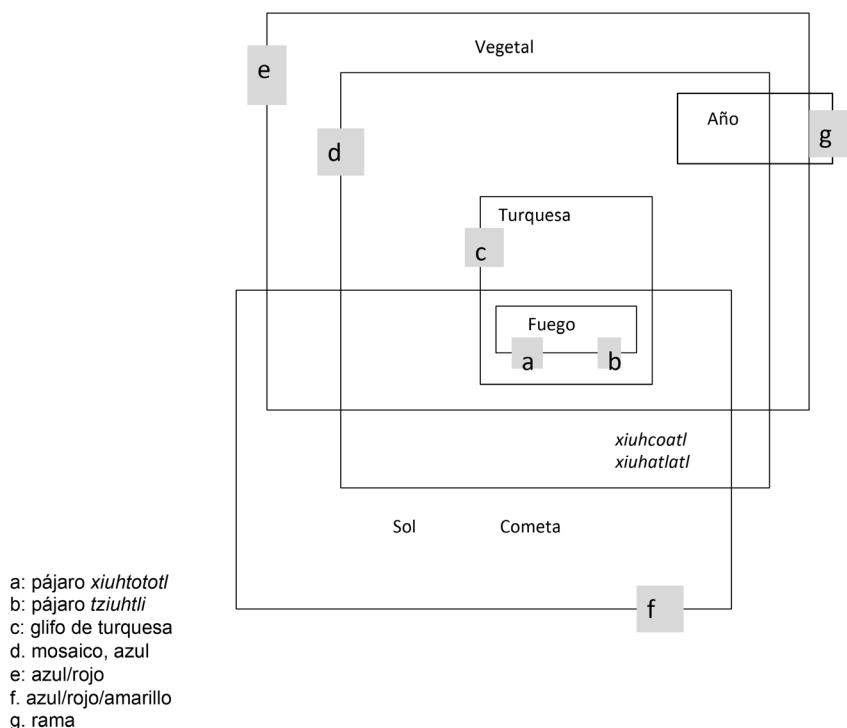


Figura 10. Diagrama de las relaciones entre los significantes y significados de la palabra *xihuitl*. Elaboración de Danièle Dehouve

CONCLUSIONES

Volvamos a nuestra pregunta inicial. Cuando estamos en presencia de una palabra polisémica, es decir dotada de significados diferentes y relacionados, ¿cómo distinguirlos entre ellos? Podríamos pensar que cada vez que la palabra *xihuitl* es pronunciada transmite la totalidad de sus significados, lo cual equivaldría a crear una serie de equivalencias (hierba = año = turquesa = fuego = cometa = sol = guerra) capaces de generar todas las combinaciones (hierba = guerra, hierba = fuego, etcétera). La principal enseñanza del análisis que acabamos de concluir es que la polisemia no funciona así, sino que, por el contrario, obedece a ciertas reglas.

Para ponerlas en evidencia, recurrimos a tres tipos de diagramas. El primero es el diagrama radial de extensión semántica a partir del prototipo de primera clase, es decir, del significado que se encuentra en el origen de todas las derivaciones: la hierba. Las extensiones han conducido a los dioses Xiuhtecuhltli (fuego), Xiuhpilli (sol naciente) y cometa, los cuales, a su vez, nos han llevado al complejo guerra, augurio y destrucción. El segundo diagrama, el de semejanza de familia, ha puesto en evidencia el prototipo de segunda clase, el que concentra los atributos de la familia (color azul-verde, brillo, dimensión temporal, guerra y destrucción). Es Xiuhtecuhltli, dios del fuego, el único miembro de la familia que reúne todas estas propiedades y desempeña el papel de común determinador. El tercer diagrama ha sido elaborado con base en los significantes, es decir, los medios de la representación material e iconográfica de la familia *xihuitl*, que comprenden dos pájaros, la turquesa en piedra, mosaico, color y glifo, el código de colores azul/rojo, el código azul/rojo/amarillo y la rama. De manera perfectamente clara, hemos visto que cada significante corresponde a uno o varios significados. Sólo Xiuhtecuhltli, el dios del fuego, concentra en su representación la totalidad de los significantes.

Una comparación entre los diagramas pone de manifiesto la presencia de varias sub-familias bien definidas:

1. Hierba, año (y fuego). En el primer diagrama se encuentra al inicio del proceso semántico de derivaciones y, en el tercero, beneficia de un modo especial de representación por medio de la rama vegetal.
2. Fuego, sol, cometa, guerra. En los tres diagramas conserva su autonomía: en el segundo es el único que tiene propiedades bélicas y en el tercero se le aplica un código de colores especial: azul/rojo/amarillo.
3. Hierba-vegetación, turquesa, año (y fuego). Es el conjunto más heteróclito de la familia, el que cumula las propiedades color, brillo y tiempo (con excepción de la guerra) y se representa por medio de la turquesa —en piedra, mosaico y glifo—, así como por el código de colores azul/rojo.

4. El fuego. Acumula todas las propiedades en el segundo diagrama. En el tercero concentra todos los significantes, además de poseer unos que le son propios (los pájaros).

De manera general, los diferentes significados de la palabra *xihuitl* se pueden identificar precisamente en un contexto dado, de acuerdo con la regla siguiente: “Los campos que usan la imagen como médium semiótico procuran generalmente eliminar la polisemia inherente a cualquier signo. En efecto, un signo debe ser unívoco para evitar los problemas de mal entendimiento”.¹¹³ La única excepción es “cuando varios de sus significados parecen aceptables —y aun deseables— en un contexto dado y permiten a la vez una economía de medios”.¹¹⁴ La técnica que concentra dos significados recibe en retórica el nombre de “silepsis” y “consiste en usar una palabra simultáneamente en dos de sus significados posibles: su sentido literal y uno o varios de sus sentidos figurados”.¹¹⁵ El análisis de *xihuitl* ha puesto en evidencia un uso siléptico de la palabra en el ritual “tomar el año/hoja en la mano” que consiste en empezar el año (*xihuitl*) cogiendo una rama de hojas (*xihuitl*). Este caso muestra que no debemos descartar el recurso a un doble sentido por los actores rituales, por medio de un “juego sobre el código”, como lo ha nombrado Angenot.¹¹⁶

El interés de un análisis sistemático de la polisemia aparece cuando el investigador tiene que realizar un análisis simbólico, sea sobre la categoría lexical *xihuitl* en los textos, sea sobre los materiales que intervienen en los rituales mexicas (pluma, turquesa, vegetal...) o sobre las imágenes y los signos gráficos que transmiten significados en los códices del México central. Para lograr el desciframiento de cualquiera de estos modos de comunicación, es necesario aprender a tratar el difícil problema de la polisemia, a la resolución del cual este artículo sólo pretende ofrecer una pequeña contribución.

113 Angenot, “Le texte en écriture rétrograde de la tombe de Sennefer et les scribes ‘montrant du doigt’”, p. 20. Traducción de la autora.

114 *Ibid.*

115 *Ibid.*

116 *Ibid.*

BIBLIOGRAFÍA

- Angenot, Valérie, “Le texte en écriture rétrograde de la tombe de Sennefer et les scribes ‘montrant du doigt’ —Étude sur les vectorialités—”, en Eugène Warmenbol y Valérie Angenot (comps.), *Thèbes aux 101 portes. Mélanges à la mémoire de Roland Tefnin*, Brepols, Association Egyptologique Reine Elisabeth (Monumenta Aegyptiaca XII, Serie Imago 3), 2010, p. 11-25.
- Barth F., *Ritual and Knowledge among the Baktaman*, New Haven, Yale University Press, 1975.
- Boone, Elizabeth Hill, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007.
- Brugman, Claudia, “The Story of Over: Polysemy, Semantics and the Structure of the Lexicon”, tesis MA, Berkeley, University of California, 1981 (publicado posteriormente en New York, Garland, 1988).
- Carochi, Horacio, *Arte de la lengua mexicana*, edición de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Instituto de Investigaciones Históricas, 1983 [1645].
- Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- Codex Magliabechiano Cl. XIII.3 (B. R. 232)*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1970.
- Codex Mendoza*, 4 v., edición de Frances F. Berdan y Patricia R. Anawalt, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1991.
- Codex Telleriano Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, edición de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Codex Vaticanus 3738* (“Cod. Vat. A”, “Cod. Ríos”) *der Bibliotheca Apostolica Vaticana*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1979.
- Códice borbónico*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Graz/Madrid/México, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Códice Borgia*, edición facsimilar, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Códice Fejerváry-Mayer*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Au-

- rorra Pérez Jiménez, Graz/México, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Códice Laud*, edición de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Graz/México, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Códice Osuna. Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México*, 2 v., edición de Vicenta Cortés Alonso, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 1973.
- Códice de Tepetlaóztoc (Códice Kingsborough)*, *Estado de México*, edición de Perla Valle, Toluca, El Colegio Mexiquense, 1994.
- Códice Vaticano B 3773*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Graz/México, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero, México*, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Guerrero/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2007.
- , “Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana”, *Itinerarios*, v. 14, 2011, p. 153-184. Documento electrónico: <http://liberystyka.uw.edu.pl/content/view/1197/103/>
- , “Las metáforas comestibles en los rituales mexicanos”, *Les Cahiers ALHIM*, 25, número especial “De l’âtre à l’autel: Nourritures rituelles amérindiennes (Mexique, Guatemala)”, 2013. Documento electrónico: <http://alhim.revues.org/4540>
- , “Flores y tabaco, un difrasismo ritual”, *Revista Inclusiones*, v. 1, n. 2, 2014, p. 8-26. Documento electrónico: <http://www.revistainclusiones.cl/>
- , “Metáforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz”, en Catherine Good y Dominique Raby (comps.), *Múltiples formas de ser nahua. Representaciones, conceptos y prácticas en el siglo XXI*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2015, p. 37-57.
- , “The New Fire and Corporal Penance”, en Andrew Scherer y Vera Tiesler (eds.), *Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2018, p. 411-434.
- , “The Rules of Construction of an Aztec Deity: Chalchiuhtlicue, The Goddess of Water”, *Ancient Mesoamerica*, en prensa, p. 1-22.

- Dupey García, Élodie, “Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (xive-xvie siècles)”, tesis de doctorado en historia de las religiones, 3 v., París, École Pratique des Hautes Études, 2010.
- , *Nombrar y pensar el color en la cultura náhuatl prehispánica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (en prensa).
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 [1980].
- Elkins, James, *The Domain of Images*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1999.
- Evans, Vyvyan y Melanie Green, *Cognitive linguistics. An introduction*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2006.
- Flores, Francisco de Asís, *Historia de la medicina en México*, México, Secretaría de Fomento, 1886-1888.
- Garibay, Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1979.
- Geeraerts, Dirk, *Theories of lexical semantics*, Nueva York, Oxford University Press, 2010.
- Gutiérrez Solana, Nelly, “Xiuhcóatl tallada en piedra del Museum of Mankind, Londres”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 12, n. 48, 1978, p. 5-18.
- Izeki, Mutsumi, “Conceptualization of Xihuitl: History, Environment and Cultural Dynamics in Postclassic Mexica Cognition”, tesis de doctorado en arqueología, Londres, University College London, Institute of Archeology, 2007.
- , “La turquesa. Una piedra verde cálida”, *Arqueología Mexicana*, v. 141, 2016, p. 34-38.
- Karttunen, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- Kövecses, Zoltán, *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Lakoff, George, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal About the Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

- Lakoff, George y Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, Chicago University Press, 1980.
- López Luján, Leonardo y Ángel González López, “Tierra, agua y fuego al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan: un conjunto de bajorrelieves de la época de Motecuhzoma Ilhuicamina”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 47, 2014, p. 7-51.
- Matrícula de Huexotzinco* (Ms. mex. 387 der Bibliothèque Nationale, Paris), edición de Hanns J. Prem, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1974.
- Mikulska, Katarzyna, *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*, México/Varsovia, El Colegio Mexiquense/Universidad de Varsovia, 2015.
- Nyord, Rune, “Prototype Structures and Conceptual Metaphor: Cognitive Approaches to Lexical Semantics in Ancient Egyptian”, en Eitan Grossman, Stéphane Polis y Jean Winand (comps.), *Lexical Semantics in Ancient Egyptian*, Hamburgo, Widmaier, 2012, p. 141-174.
- Olmos, Andrés de, *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicaine, composée en 1547*, edición de Rémi Siméon, París, Imprimerie Nationale, 1875.
- Pasztory, Esther, *Aztec Art*, Norman, University of Oklahoma Press, 1998.
- Pettersson, Roger Tory y Edward L. Chalif, *A Field Guide to Mexican Birds*, Boston/Nueva York, Houghton Mifflin Company, 1973.
- Robelo, Cecilio A., *Diccionario de aztequismos o sea jardín de las raíces aztecas*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1947 [1904].
- Robert, Paul, *Le Petit Robert: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, París, Société du Nouveau Littré, 2008.
- Rosch, Eleanor, “Principles of categorization”, en B. Lloyd y E. Rosch (comps.), *Cognition and Categorization*, Hillsdale, Erlbaum, 1978, p. 27-48.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892.
- Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe/Salt Lake City, The School of American Research/University of Utah Press, 1950-1982.
- Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

- Soustelle, Jacques, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, París, Herman et Cie Éditions, 1940.
- Taube, Karl A, “The Turquoise Hearth: Fire, Self Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War”, en David Carrasco, Linda Jones y Scott Sessions (comps.), *Mesoamerica’s Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, Niwot, University Press of Colorado, 2000, p. 269-340.
- , “The Symbolism of Turquoise in Ancient Mesoamerica”, en J. C. H. King, Max Carocci, Caroline Cartwright, Colin McEwan y Rebecca Stacey (comps.), *Turquoise in Mexico and North America: Science, Conservation, Culture and Collections*, Londres, Archetype Publications, 2012, p. 117-134.
- Tilley, Christopher, *Metaphor and Material Culture*, Oxford, Blackwell Pub, 1999.
- Vauzelle, Loïc, “Tlaloc et Huitzilopochtli: éléments naturels et attributs dans les parures de deux divinités aztèques aux xve et xvie siècles”, tesis de doctorado en historia de las religiones, París, École Pratique des Hautes Études, 2018.
- Victorri, Bernard, *La polysémie. Construction dynamique du sens*, París, Hermès, 1996.
- Wimmer, Alexis, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*, 2004. Documento electrónico: <http://sites.estvideo.net/malinal/>
- Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, París, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 2004 [1953].