

La expresión iconográfica y la modalidad verbal en las altas montañas

Ismael Arturo Montero García

Sucede que las montañas impresionan y no es porque se trate simplemente de un paisaje magnífico. Es que su imagen conduce a un escenario estético y metafórico que selló desde la antigüedad los confines de lo mundano y lo sagrado como el linde del universo pensable marcando simbólicamente el mundo habitado por el hombre justamente donde el cielo y la tierra se unen.¹ Es así como la montaña selló el horizonte límite de la vida cotidiana convirtiéndose en el contorno de ciudades y poblados. Conformó un paisaje de fuerte resonancia psicológica y social estableciendo un marco de referencia que generó por su altura el paso de lo profano a lo sagrado (fig. 1).

En el medio agrícola de antaño, la mayoría de los habitantes pasaban su vida en un ambiente geográfico limitado, los rasgos orográficos dominantes del paisaje adoptaron con facilidad relaciones absolutas asociadas al pensamiento religioso. Supongo que la geografía adquirió una calidad absolutamente espiritual, en una estructura de asociaciones concretas y simbólicas donde los montes primero se humanizaron y se deificaron. La vida cotidiana quedaba atada en una interacción física con el ambiente donde la secuencia de acontecimientos y actividades eran tan estáticas como las montañas en las cuales los

hombres apreciaban los ciclos de la vida orgánica con analogías y parecidos que proporcionaban evidencias “idílicas” de la estabilidad de la sociedad y de la naturaleza.²

A la montaña se le divinizó y aún hoy en día se le sigue venerando, porque conserva una relación con lo divino. Eso la convirtió en objeto de culto como se demuestra en los hallazgos de ofrendas y reliquias depositadas en sus laderas y cimas. El culto a la montaña en el Altiplano Central es un relato coherente que nos viene desde la antigüedad, donde cada actor mantenía una concepción particular del conocimiento religioso que dependía de su estrato social en un ritual claramente diversificado y manifiesto en múltiples expresiones materiales en los sitios arqueológicos de alta montaña que hemos investigado (Montero, 2004 y 2005).

La percepción de la montaña

La cosmovisión es entendimiento, es percepción y contemplación del mundo. No es religión necesariamente. En la cosmovisión, ciertos aspectos del plano visual son privilegiados y dan sentido a la vida de los hombres. No es difícil imaginar que en el pasado, el espacio geográfico fuera advertido en un aspecto puramente perceptivo, lejos de ejes cartográficos coordinados

¹ La montaña comparte esta característica con otros rasgos del paisaje, tales como el mar, el río, el desierto, la cueva y también la misma línea del horizonte (véase Vladimir Popp, 1987).

² Con referencia a esta propuesta véase Hallpike (1986: 96).



● Fig.1 La montaña como el límite del universo pensable. El Pico de Orizaba y la Sierra Negra (derecha) al amanecer desde la cumbre de La Malinche (fotografía de Alejandro Boneta, 2003).

por un espacio euclidiano y proyectivo como lo hacemos en la actualidad.

Podría suponerse que el espacio se asimilaba de acuerdo con criterios simbólicos y elementales de orden topológico (Hallpike 1986: 267), en donde las propiedades de posición relativa y forma general eran más fáciles de asimilar con criterios dentro-fuera, centro-periferia, alto-bajo y masculino-femenino, entre otras estructuras presemánticas de oposiciones binarias aplicables a sistemas cognitivos primigenios, que como apunta Sperber (1988: 86) cobran valor simbólico al oponerse al menos a otro elemento.

En ese orden de oposiciones, las de género masculino-femenino son recurrentes, lo que hace innegable la humanización de la naturaleza. Sucede que la estructura primordial para confrontar al paisaje surge del cuerpo humano, de su aceptación como modelo que proyecta y transforma el espacio en signos inteligibles y asimilables. Así pues, tenemos un ombligo para el Nevado de Toluca o un rostro para el Popocatepetl y que mejor modelo que la misma Iztaccíhuatl con su silueta femenina, o el rostro que se percibe en la cumbre de La Malinche vista desde oeste (fig. 2). Es así como el cuerpo constituye la materia prima de lo simbólico (Fagetti, 1998: 81, cita a Hérítier) que permite organizar el paisaje a través de los perfiles conspicuos de la montaña, los cuales adquieren primordial importancia para la construcción del cosmos y con los cuales se entabla una relación emocio-

nal y una experiencia de vivir en el mundo.

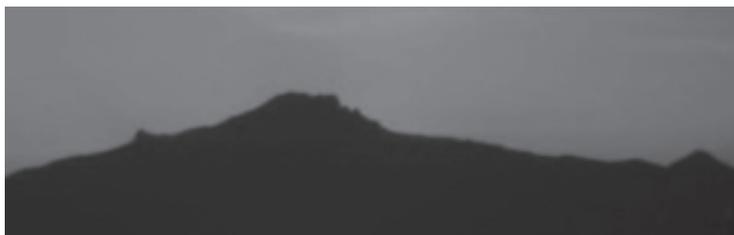
En esta humanización de la naturaleza como aparato conceptual del paisaje, la designación de género masculino-femenino ya ha sido discutida por Iwaniszewski (2001: 113-148) para el Altiplano Central. Veamos el caso del volcán Iztaccíhuatl, que guarda gran parecido con una mujer yacente, de ahí su nombre: *iztac*, cosa blanca; y *cihuatl*, mujer: “Mujer blanca”, la Iztaccíhuatl es la gran metáfora cuasicorporal femenina y si bien

es cierto que el nombre nos permite definir el género, hay más elementos intrínsecos en la silueta que la definen, pues los cerros masculinos tienen una forma cónica o trapezoidal,³ en tanto que los femeninos presentan formas extendidas, alargadas y redondeadas. Así que el estatus de género parte de una dicotomía simbólica definida por valores de oposición y por niveles de reducción que delimitan el estatus y delinean los rangos de la montaña.

Resulta entonces probable que la relación de dos valores contrastados que describen la figura del cerro (cónico-extendido) haya constituido el sistema de categorías de oposición que vuelven a encontrarse en el sistema clasificatorio, que opone lo masculino y lo femenino. Obviamente, los rasgos contrastados (cónico-extendido) que definen a las parejas (cerro masculino-cerro femenino) tienen un carácter contextual. Si se comparan dos figuras de cerros particulares, una va a definirse como más extendida en relación con la otra, y una vez definida la relación entre ambos cerros, se procede a clasificarlos como femeninos y masculinos [...] (Iwaniszewski, 2001: 120).

Más allá de su humanización, las montañas por su ubicación tuvieron un papel circunstancialmente predominante en el sistema de representaciones espaciales, como es evidente en la mayoría de los códigos prehispánicos y virreinales (Brotherston, 1997). Entendemos que algu-

³ Como cono cortado, que es el caso del Popocatepetl o el Pico de Orizaba.



● Fig. 2 La Malinche muestra su perfil humano durante el amanecer desde la zona arqueológica Cacaxtla/Xochitécatl.

nos elementos significativos del paisaje marcaron puntos de localización. De esta afirmación entendemos que las cumbres pudieron utilizarse como puntos de referencia fijos, algo así como guías para los viajeros. Esto parece pertinente sobre todo para sociedades sedentarias que no requerían de coordenadas genuinas para regular sus travesías. Para esas comunidades, con caminos a su disposición, la orientación se hacía sencilla a partir de señales perceptivas en el paisaje que se identificaban con extraordinaria agudeza gracias a una depurada apreciación que hacían los individuos de las condiciones naturales como bien se demuestra en el *Mapa de Cuauhtinchan 2* (fig. 3).

Si bien es cierto que no existen diferencias interculturales en la fisiología de los sistemas de percepción humanos, si existen al menos discrepancias en la representación y organización del espacio. Gracias a los trabajos lingüísticos sobre la cognición espacial entendemos que exis-



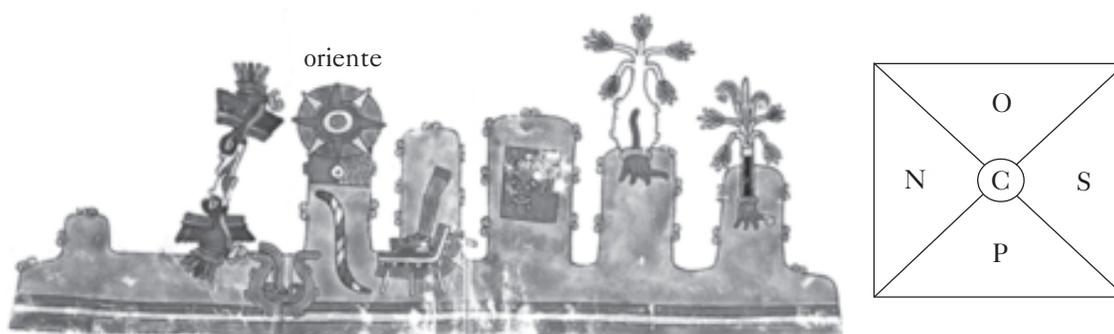
● Fig. 3 El *Mapa de Cuauhtinchan 2*, muestra caminos y lugares aledaños al Pico de Orizaba.

ten tres sistemas amplios para representar las relaciones en el espacio: *relativo*, la ubicación geográfica depende de la posición del sujeto, las regiones están proyectadas desde el sujeto hacia el objeto, el paisaje es dividido y organizado desde la perspectiva del sujeto; *intrínseco*, la orientación se realiza con referencia a elementos del paisaje que son asimilados

como marcadores convencionales intrínsecos determinados por accidentes geográficos como montañas, ríos, o puntos donde se pone el sol; *absoluto*, es la orientación con referencia a entidades, puntos o regiones más allá del universo del discurso, un buen ejemplo son el uso de los puntos cardinales norte, sur, este y oeste. El sistema que se privilegió en los códices prehispánicos fue del orden intrínseco, que utilizó un sistema de representación de topónimos (Montes de Oca *et al.*, 2003: 187). Por ejemplo, en el *Códice Vindobonensis*, se identificaron cuatro topónimos que representan las direcciones cardinales, en lo que parece ser la articulación de las proyecciones intrínseca y absoluta. El norte se marca por un cerro con cuadros en blanco y negro en su cima, el oriente por un cerro con la representación del sol (fig. 4), el poniente por un río donde está un cerro arenoso, y el sur, por un cerro con una calavera. El centro se marca por las fauces del Monstruo de la Tierra, si-

guiendo un criterio cartográfico de orden topológico y no topográfico, así pues, en la tradición mixteca algunos topónimos llevan en sí mismos el significado abstracto de una dirección. En suma, apreciamos un sistema absoluto de las representaciones espaciales a nivel cosmovisional que se adapta a las condiciones locales, donde las relaciones absolutas se vuelven contextuales y se mezclan con referentes intrínsecos.

Las comunidades imponían un orden conceptual a los montes, en aspectos propios de la experiencia



● Fig. 4 Proyección del modelo topológico según diagrama de la derecha que se expresa en las páginas 17 y 18 del *Códice Vindobonensis*, donde apreciamos al Oriente por un cerro con la representación del Sol entre un valle y una serranía.

práctica. Estaban ausentes los sistemas de clasificación exhaustivos al estilo de nuestras taxonomías. Opino que los individuos de esos tiempos se encontraban vinculados con las propiedades fenomenológicas de cada montaña, más que con un prototipo de clasificación. Sin embargo, a diferencia de los individuos, es de suponerse que el Estado tuviera que desarrollar al menos sistemas de representación panregionales, donde los individuos se asociaran con las imágenes prototípicas, más que con los valores locales.

Cabe destacar que es obligada la jerarquía de una montaña según su altura, en ésta y otras culturas en el mundo. Un ejemplo claro es la importancia del Pico de Orizaba, en donde se le refiere, invariablemente, como la montaña más alta de México. A pesar de esta aseveración, para los pueblos prehispánicos su importancia dependía, más de su altura, de la manipulación que hacía la colectividad de ciertas clases de recursos rituales y del consumo que producían estímulos para ellos, cualesquiera que fueran sus fines. En sí, no eran necesarios los detalles altimétricos para determinar el rango o estatus de una montaña, porque tan substancial podría ser el cerro del Sacromonte de $2\,600\text{m}/_{\text{nm}}$ como su vecino el Popocatepetl de $5\,465\text{m}/_{\text{nm}}$. Pero esta aseveración no significa necesariamente que se desestimara la altura para motivos litúrgicos, ya que sin duda era importante porque representaba un esfuerzo y un riesgo superar los extremos climáticos de la alta montaña. Al no tener conocimiento de algún método ni unidad de

medición, se desconoce el criterio de comparación dimensional y por tanto, la importancia en la relación cultural de las cimas. Esto último es también importante destacarlo. Resulta innegable que percibían los niveles de elevación a partir de los cambios en el clima, la flora y la fauna, pero me imagino que su asimilación altitudinal no era cuantitativa sino cualitativa, como lo es para otras sociedades primigenias (véase Hallpike, 1986: 249). No creo que se interesaran en la altura más allá de lo que significara el clima, el tiempo y el esfuerzo necesario para ascender, como una respuesta a sus necesidades económicas y rituales.

No obstante la disciplina social e ideológica que suponemos para las sociedades mesoamericanas, es probable que prosperaran distorsiones de la visual totalizadora, ofreciéndose alternativas por parte de los individuos, las etnias y algunos segmentos de la sociedad, que como puntos de fuga salían de la cosmovisión hegemónica. Por lo tanto, la percepción que ilustramos en estas páginas no representa la totalidad de las mismas, pertenecientes a esas culturas asentadas en el valle poblano-tlaxcalteca.

La expresión iconográfica

Si bien es cierto que Mesoamérica no prosperó en conjuntos homogéneos y que existían profundas diferencias, al menos una expresión pictográfica es particularmente habitual: el glifo de

monte. Esta constante demuestra que la montaña fue el foco de categorías trascendentales que persistieron a través de los tiempos y las diferencias culturales del Altiplano Central. El pictograma de monte es una representación estilizada, una plástica de configuraciones perceptivas y cualitativas, un ideograma que evoca las propiedades sensibles de la montaña como su forma, su flora y su fauna. Con la imagen se evocaban las realidades etéreas, objetos y sucesos que no por estar ausentes en lo físico dejaban de ser una apropiada imitación del ambiente percibido.

Para Gruzinski (1995: 20) en el centro de México se articulaban tres gamas de signos con el título de glifos: los *pictogramas*, representaciones de objetos y acciones (como animales, plantas, montes, sacerdotes, procesiones, y sacrificios, entre otros); los *ideogramas*, que evocan cualidades, atributos y conceptos (como las huellas de los pasos que designan el viaje); y finalmente los *signos fonéticos*, que se vinculan en la toponimia con la composición de los glifos, en lo que es un fonetismo embrionario. Estos glifos se organizan y articulan según criterios que en gran parte desconocemos, porque nuestra lectura exegética no logra entender el campo de la expresión pictográfica en su completa complejidad, el cual reunía una trama compleja de elementos iconográficos donde se agregaban relaciones económicas, religiosas y políticas entre otras (fig. 5).

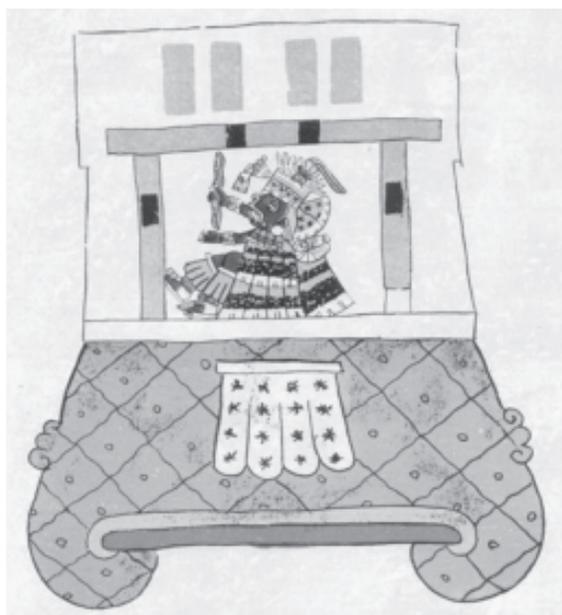
El concepto de topónimo —como nombre de lugar en los códices prehispánicos y en los de tradición hispanoindígena— guarda un prototipo en el elemento central de monte, con una forma más o menos triangular con la base más ancha que la cima reproduciendo la forma cónica de elevación, los vértices se presentan redondeados y en la base —para Johansson (2004: 149)— se representa un arraigo telúrico y acuático, que se resalta por una o dos bandas que pueden estar coloreadas de amarillo y/o rojo. En algunos casos se le agrega circunvalaciones en sus lados que representan rocas, son los fonemas de piedra (*tetl*). En otras, el cuerpo del cerro está cubierto por una red, de tal suerte que adquiere un aspecto cuadrículado que nos recuerda la piel del Monstruo de la Tierra: Ci-



● Fig. 5 Petroglifo en el cerro Coconetta 3350 msnm al sur de la cuenca de México, muestra una complejidad de signos que resaltan la montaña, su culto, divinidades y ofrendas.

actli (fig. 6). Al monte se le agrega un elemento nominal, por lo general en la parte superior, y así se conforma un glifo toponímico que tiene una función de denominación. Casi todos los topónimos están contruidos a partir de un monte y el elemento nominal (que puede tener un valor fonético o ideográfico) se preserva, de esta forma, en el concepto original (Montes de Oca *et al.*, 2003: 50 y 61). El color más utilizado para el cuerpo del monte es el verde, pero también existen representaciones en rojo y en beige, y en otros casos el monte se acompaña por bandas de colores, lo cual puede indicar la presencia de minerales, como en el *Códice Nuttall*.

En Mesoamérica, uno de los puntos de referencia en el espacio geográfico por excelencia era el *altepetl*. En códices y lienzos la representación de este elemento es similar al glifo de monte, como topónimo, pero el *altepetl* es un dibujo reducido y esquemático que significa “el pueblo” y sirve para distinguir a las comunidades por sus propias narrativas y símbolos de identidad. Así que *altepetl* es algo más que un punto



● Fig. 6 Glifo del Monte Tláloc, según el *Códice Borbónico*, 32.

geográfico en el mapa representado por un monte; es el eje de una identidad comunal y de este modo funcionaba a nivel simbólico; es decir, como su transmisión gráfica en tanto topónimo en los códices y planos, podía remitir una diversidad de información étnica y política sobre una comunidad, además de encarar la cosmovisión en función de su ubicación en el mundo (Montes de Oca *et al.*, 2003: 188).

Así que el pictograma es a su vez ideograma para representar un asentamiento humano (*in atl, in tepetl*) que literalmente significa “el agua, el monte”, es decir el pueblo, la ciudad. En un contexto gráfico de expresión, la integración compositiva de un elemento formal genera un predicado conceptual, con un texto oral correspondiente. Pero hay diferencias en la representación según el tamaño de la imagen; por ejemplo, en el *Códice Boturini*, para dirimir la ambigüedad que entraña el glifo *tepetl* (“monte”) en los distintos contextos en que aparece, cuando es pequeño el glifo, remite al asentamiento humano *altepetl*, mientras que el grande define el pictograma *tepetl*, “monte” como tal (Johansson, 2004: 157).

En algunos códices de tradición hispanoindígena se representan montes de forma aislada y

sin ningún elemento toponímico; probablemente su función es hacer referencia a la orografía de la región, sin nombrar algún pueblo o cerro. De esta forma se entiende por qué en distintos mapas se observan montes sin glosa. La representación del monte también puede ser icónica, cuando se dibuja como una descripción gráfica del paisaje.

Pasemos a la representación de los altos montes en los alrededores de la ciudad de Puebla que mantienen sus cimas nevadas, lo que sin duda en la latitud tropical del Altiplano fue un elemento singular del paisaje, que tuvo fuerte resonancia iconográfica. En los códices mixtecos genealógicos como el *Nuttall*, las montañas con cimas nevadas sirven para definir los territorios propios de las dinastías resaltando los rasgos fijos del espacio (fig. 7).

En el mismo *Códice Nuttall*, en la página 14, hay una escena similar a la anterior, donde las montañas nevadas enmarcan una acción. Pero aquí no parece tratarse de una genealogía, sino de una historia,⁴ en donde se destacan los lugares primordiales, que al parecer son el volcán La Malinche y el Pico de Orizaba vistos desde la Mixteca (el primero al este y el segundo al oeste), aunque puede surgir la confusión de que no sea el Pico de Orizaba sino el Monte Tláloc dado el toponímico. De ser así, el plano visual estaría al norte del alineamiento La Malinche-Monte Tláloc (fig. 8).

Del mismo grupo de códices mixtecos, el *Vindobonensis*, también representa cimas nevadas. Este documento ritual, calendárico e histórico del Posclásico, entre las páginas 46 a la 38 hace una enumeración y elogio de los lugares y sus fechas. En la página 39, se distinguen en un valle pedregoso cuatro volcanes: Monte Nevado Blanco (Iztaccíhuatl), Monte Nevado Azul (La Malinche), Monte Nevado que Humea (Popocatepetl), Monte Nevado del Ratón (Pico de Orizaba), donde está la gran cueva con manantial⁵ junto al Árbol Espinoso. Resalta el criterio de alineamiento que guarda el conjunto, ya sea por género o por forma, y no por categoría

⁴ La historia de la Señora 3 Pedernal (hija) y del Señor 12 Viento.



● Fig. 7 *Códice Nuttall*, página 11: Año 12 Pedernal, día 2 Águila fue la fecha sagrada de la Ciudad de la Greca entre los montes nevados, allí se sentaron como pareja de fundadores el Señor 1 Jaguar y la Señora 1 Flor.



● Fig. 8 *Códice Nuttall*, página 14: Año 7 Pedernal, día 8 Movimiento fue la fecha sagrada, entre los montes nevados que se llaman Señor Lluvia, rodeado por nubes, y La Mujer de la Falda Azul, rodeada por nubes, que están asociados con los días 1 Muerte y 9 Serpiente, conversaron los Señores Plantas 7 Muerte y 7 Caña.

cartográfica; primero los extendidos Malinche-Iztaccíhuatl, y luego los trapezoidales Popocatepetl-Pico de Orizaba. De este cuarteto (véase también en Brotherston, 1997: 35) destaca la actividad volcánica que suponemos del Popoca-

tépetl, pero que también podría ser del Pico de Orizaba por las columnas eruptivas del tipo pliniano, de acuerdo con una identificación basada en relaciones prácticas, espaciales, físicas y funcionales que corresponden a las imágenes del paisaje (fig. 9).

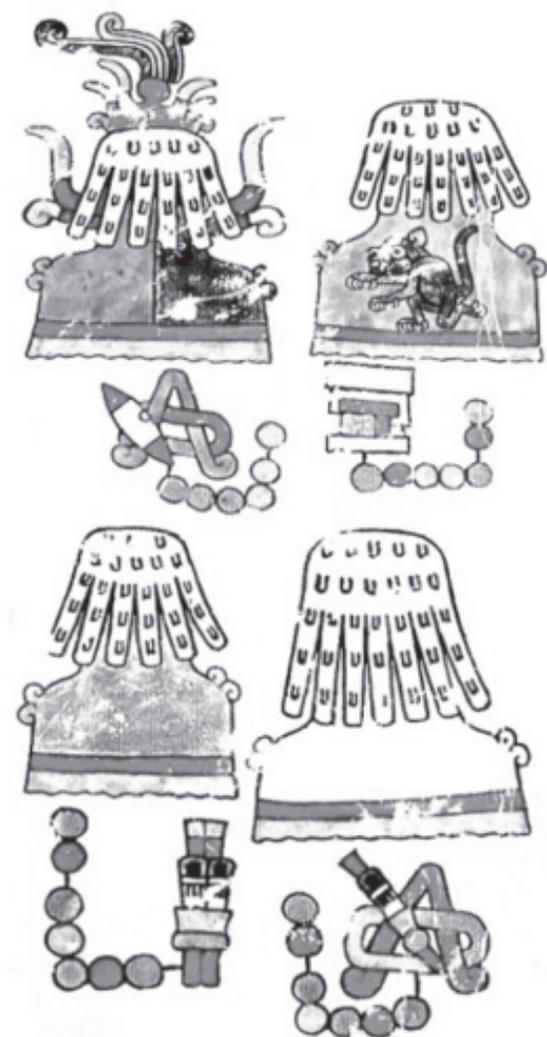
La modalidad verbal

Las culturas del centro de México antes que nada fueron culturas de lo oral, y al igual que su homólogo iconográfico, la modalidad verbal fue una reducción del mundo a imágenes. Si bien es cierto que la imagen estuvo estrechamente vinculada con el verbo, no consti-

tuyó una consignación gráfica de lo dicho, como ocurre en el alfabeto. El hecho es que los antiguos mexicanos pensaban en imágenes, lo cual tuvo consecuencias cognitivas muy importantes que definieron aspectos semiológicos, al reducir la pluralidad fenoménica del mundo a esquemas gráficos, sin que fuera siempre necesaria una mediación verbal (Johansson, 2004: 148).

De manera tajante se le daba categoría a los montes, por lo que algunos de ellos eran tan importantes que se convirtieron en epónimos, por lo que prestaban su nombre a pueblos y ciudades, como es común ver en muchas poblaciones de Puebla, al componerse de la terminación del fonema náhuatl *tepec* que encontraremos en los jeroglíficos como un carácter adoptado por los *tlacuilos* en virtud de su muy peculiar adaptación del grafismo a la voz en las preposiciones y posposiciones locativas (Macazaga, 1979: 15). La toponimia orográfica se ayudó de medios lingüísticos que asociaban componentes morfológicos, climáticos y naturales, como el caso del Popocatepetl que significa Monte que humea (*popoca*, que humea) y *tepetl*, monte. Practicando con los criterios de Lévi-Strauss (1999: 24

⁵ Según la interpretación que hacen Anders, Jansen, Reyes y Pérez (1992: 107) podría tratarse de Chicomoztoc.



● Fig. 9 Códice Vindobonensis, página 39.

y ss), los nominativos develan el interés por las montañas, no por el provecho que se podía hacer de ellas, sino por un principio de clasificación y orden del espacio que responde a una preocupación de contemplación dirigida a un inventario sistemático de exigencias intelectuales.

Ensayando con la propuesta de Lévi-Strauss (1999: 279 y ss) entendemos que el nombre de un elemento del paisaje es una cuestión diacrónica y no arbitraria, la cual depende del momento histórico en que cada sociedad declara una definición de su entorno. Siguiendo este criterio, deseo contrastar con el cambio nominativo que ha sufrido el Popocatepetl. Antes de la erup-

ción de 1345, entendemos que se llamaba Xalliquehuac (“arenales que se levantan”), pero hoy en día es más común reconocerlo como Don Goyo.

Definitivamente don Goyo no es el nombre que prefiero para evocar al volcán Popocatepetl. Me parece un anacronismo para una eminencia que fue sagrada en la antigüedad. Sin embargo, este ajuste nominativo es una modalidad reciente de quienes desde el somonte contemplan a este magnífico edificio volcánico, que se encuentra de nuevo en fase eruptiva. Para el Popocatepetl, un sobrenombre tan común como Gregorio (disminuido a Goyo y luego exaltado con el “Don”) es la pretensión humana de ensamblar la vida cotidiana a un suceso extraordinario, que en este caso es la reciente fase eruptiva. Se intenta, a través de un nombre común⁶ pasar de lo ininteligible —que es un tremor armónico que anuncia una erupción— a lo concreto de una emoción humana de un “Don Goyo” irritado que se sacude. Así que la incertidumbre se impulsa hacia la certidumbre, familiarizando el hecho. Ésta es la respuesta espontánea con la que se organiza el paisaje eruptivo, sometiéndolo a fuerzas naturales humanizadas. Al sentirlo más humano, el volcán parece más seguro, porque se puede ejercer un diálogo con él, con un semejante. El hombre y la naturaleza se convierten así en un espejo el uno del otro. Ya no se trata de un objeto inerte compuesto de piedra, ceniza y hielo, se trata de una naturaleza abordada por cualidades sensibles.

Bibliografía

• Anders, Ferdinand, Maarten Jansen, Luis Reyes y Aurora Pérez

1992. *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis* (ed. facsimilar del *Códice Vindobonensis*), México, FCE.

• Brotherston, Gordon

1997. *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, México, FCE.

⁶ Aunque no sabemos si se hace referencia al papa Gregorio o al obispo del mismo nombre.

- Fagetti, Antonella
1998. *Tetzonhuehue: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Plaza y Valdés.
- Gruzinski, Serge
1995. *La colonización de lo imaginario*, México, FCE.
- Hallpike, C. R.
1986. *Fundamentos del pensamiento primitivo*, México, FCE.
- Iwaniszewski, Stanislaw
2001. “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, IIH-UNAM/Conaculta/INAH/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 113-147.
- Johansson K., Patrick
2004. *La palabra, la imagen y el manuscrito, (lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI)*, México, UNAM.
- Lévi-Strauss, Claude
1999. *El pensamiento salvaje*, México, FCE.
- Macazaga Ordoño, César
1979. *Nombres geográficos de México*, México, Innovación.
- Montero García, Ismael Arturo
2004. *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, México, Comisión Nacional Forestal, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.
- 2005. “Los símbolos de las alturas”, tesis de doctorado en antropología, México, ENAH.
- Montes de Oca, Mercedes, Salvador Reyes, Dominique Raby y Adam T. Sellen
2003. *Cartografía de tradición hispanoindígena I*, (mapas de mercedes de tierra siglos XVI y XVII), México, UNAM/AGN.
- Propp, Vladimir
1987. *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos.
- Sperber, Dan
1988. *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.

