

# La vida en el espejo: los mundos míticos y sus reflejos entre los nahuas del siglo XVI y otros pueblos de tradición mesoamericana

ROBERTO MARTÍNEZ\*  
KATARZYNA MIKULSKA\*\*

**T**radicionalmente, los investigadores han tendido a imaginar el cosmos de los antiguos habitantes de Mesoamérica central como una suerte de plano horizontal, rodeado de agua, que se comunicaba a través de árboles o postes con las esferas estratificadas del cielo y el inframundo. El dominio del hombre en dicho esquema sería la parte intermedia, a los dioses creadores correspondería el supramundo, y a los de la muerte, la tierra y la lluvia, el inframundo; en condiciones excepcionales, los seres podían trasladarse de un espacio a otro pero los mundos en sí debían mantener su ubicación específica.<sup>1</sup> Sin embargo, hace poco más de treinta años,

\* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

\*\* Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia.

Este trabajo fue realizado en el marco de la Cátedra Especial Miguel León-Portilla, acordada con Roberto Martínez en 2013-2014 y está dedicado a Michel Graulich.

<sup>1</sup> Alfred Tozzer, *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandonese*, 1907; Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanschen Sprach un Kunde*, t. IV, 1902-1923; Jacques Soustelle, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, 1955; William Holland, "Relaciones entre la religión tzotzil contemporánea y la maya antigua", en *Anales del INAH*, 1961, vol. XIII, pp. 113-131; Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, 1967; Eric J. Thompson, *Maya history and religion*, 1970; Henry B. Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central México", en Gordon B. Ekholm e Ignacio Bernal, "Archaeology of Northern Mesoamerica", en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians 10*, 1971, pp. 395-446; Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, 1994; Alfredo López

Michel Graulich<sup>2</sup> se dio cuenta de que la posición de los lugares míticos en los documentos antiguos es mucho menos estable de lo que habíamos supuesto y propuso la imagen de un cosmos dinámico en el que, según la hora del día, los sitios de los muertos se desplazaban por el subsuelo, la tierra o el cielo. Más tarde, Jesper Nielsen y Toke Sellner<sup>3</sup> y Ana Díaz<sup>4</sup> han demostrado que, en buena medida, la idea de un universo estratificado verticalmente deriva de la influencia que el pensamiento cristiano occidental tuvo sobre los creadores de nuestras fuentes. Incluso recientemente se ha dedicado un volumen completo a la desestabilización de los modelos cosmográficos más convencionales.<sup>5</sup>

En este último libro, Katarzyna Mikulska<sup>6</sup> discute ampliamente el problema de la localización del lugar de los muertos. Se muestra, para empezar, que el cielo nocturno y el Mictlan comparten atributos gráficos, se señala que ambos pueden ubicarse *topan* “encima” o “arriba de nosotros”,<sup>7</sup> y que las deidades de los difuntos comparten con las del supramundo —en especial con las de Omeyocan— su carácter creador o progenitor.<sup>8</sup> Acorde con ello, se observa que los caídos muchas veces terminan por convertirse en entidades celestes como aves, nubes y estrellas.<sup>9</sup> Se señala, asimismo, que tal ambigüedad no solo concierne a la polaridad arriba-abajo sino que tampoco es claro si Mictlan se localiza al Norte, como sugieren

---

Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994; Eduardo Matos Moctezuma, *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, 2008.

<sup>2</sup> Michel Graulich, “The Metaphor of the Day in Ancien Mexican Myth and Ritual”, en *Current Anthropology*, vol. 22, núm. 1, 1981, pp. 45-60.

<sup>3</sup> Jesper Nielsen y Toke Sellner Reunert, “Dantes’s Heritage? Questioning the Multi-layered Model of the Mesoamerican Universe”, en *Antiquity*, vol. 83, núm. 2, 2009, pp. 399-413.

<sup>4</sup> Ana Guadalupe Díaz, “La primera lámina del Códice Vaticano A, ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 95, 2009, pp. 5-44.

<sup>5</sup> Ana Guadalupe Díaz (ed.), *De cielos e inframundos. Una revisión crítica de las cosmologías mesoamericanas*, en prensa.

<sup>6</sup> Katarzyna Mikulska, “Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo”, en Ana Guadalupe Díaz (ed.), *De cielos e inframundos. Una revisión crítica de las cosmologías mesoamericanas*, en prensa.

<sup>7</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble (trads.), 1950-1982, vol. VI, pp. 2, 5, 11, 31, 33, 48; “Histoyre du Mechique (Historia de México)”, en *Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel María Garibay (trad.), 1965, p. 103.

<sup>8</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 4, 141, 195, 21, 27, 31, 48, 59, 168, 183, 187.

<sup>9</sup> Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 1997, t. I, p. 209.

Molina,<sup>10</sup> Durán<sup>11</sup> y Muñoz Camargo,<sup>12</sup> o al Sur, como dice Alvarado Tezozomoc.<sup>13</sup> La gran mayoría de los pueblos indígenas contemporáneos considera que los muertos viven bajo la tierra o en el interior de cuevas y montañas,<sup>14</sup> sin embargo, también encontramos que algunos grupos, como los coras,<sup>15</sup> los ubican en el cielo nocturno y otros, como los lacandones,<sup>16</sup> los nahuas de Guerrero<sup>17</sup> o sus símiles de Durango,<sup>18</sup> los sitúan tanto en la esfera celeste como en el interior de una gruta.<sup>19</sup>

Tampoco los seres de Mictlan parecen haber estado limitados al ámbito infraterrestre; esto se nota, por ejemplo, en el caso de los/las<sup>20</sup>

<sup>10</sup> Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 1980 [1571], [1] fol. 89r; siguiendo la norma propuesta en *Gran Diccionario Náhuatl (GDN)*, con el número [1] se designa la parte del español al náhuatl del *Vocabulario...* de Molina, y con el [2] la parte náhuatl-español; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, vol. VII, p. 1.

<sup>11</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 1995, t. II, p. 228.

<sup>12</sup> Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 149.

<sup>13</sup> Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, 1997, p. 301.

<sup>14</sup> La ubicación de Xib'alba es menos clara; sin embargo, el *Popol Vuh: Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'* (2013) dice que, para llegar a él, Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu "bajaron", *x-e-qaj*. John Watanabe, "Elusive Essences: Souls and Social Identity in Two High land Maya Communities", en *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Z Vogt*, 1989, p. 265; Lourdes Baez Cubero, "Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en *Morir para vivir en Mesoamérica*, 2008, p. 67; Eliana Acosta Márquez, "La constitución y deterioro del cuerpo: Una exploración sobre la noción de persona a través de la relación del itonal y el chikawalistli entre los nahuas de Pahuatlan, Puebla", 2013, p. 188; Patricia Gallardo Arias, *Ritual, palabra y cosmos otomí. Yo soy costumbre, yo soy de antigua*, 2012, p. 43.

<sup>15</sup> Konrad Preuss, *Fiesta, literatura y magia en Nayarit, ensayos sobre coras huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, 1998, p. 323.

<sup>16</sup> Georgette Soustelle, "Observations sur la religion des Lacandons du Mexique Meridional", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 48, 1959, pp. 154, 156.

<sup>17</sup> Dominique Raby, "Sur les ailes du vautour, genre, violence et 'résistance' dans un récit nahua de voyage à Chiknâujtipan, le monde des morts (Mexique)", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 98, núm. 2, 2012, p. 185.

<sup>18</sup> Konrad Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, 1982, pp. 474-477, 482-483; Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, 2008, pp. 233-234.

<sup>19</sup> Excepcionalmente, tenemos que según los huicholes contemporáneos, los difuntos ocupan los mismos espacios que los seres humanos vivos (Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca, "Ambivalencia y escisión en el concepto de persona wixarika (huichol): El ritual mortuorio y su búsqueda para lograr la invisibilidad", 2010, p. 31).

<sup>20</sup> Aunque con frecuencia se habla de "las" *tzitzimime*, en realidad los datos de las fuentes no permiten hablar de un género específico de estos seres, sino más bien se trata del género ambiguo (*cf.* Katarzyna Piwowar, "¿Ciudadanos de segunda categoría o individuos de relevancia social? La imagen de la mujer y los géneros liminales en la sociedad azteca prehispánica", 2012, pp. 133-137).

*tzitzimime*. Tal como se indica en su propio nombre,<sup>21</sup> el rasgo más notorio de esta clase de seres es su apariencia esquelética.<sup>22</sup> En el *Códice Vaticano A*,<sup>23</sup> *Tzitzimitl* es uno de los señores del lugar de los muertos y las *tzitzimime* son compañeras de vivienda del dios Tzontemoc, otro nombre o aspecto del dios de los muertos.<sup>24</sup> En el *Códice Telleriano-Remensis*,<sup>25</sup> los/las *tzitzimime* son descritos como estrellas; esto parece confirmarse en el hecho de que la “estrella Venus” aparezca con la mandíbula descarnada en el *Códice Nuttall*,<sup>26</sup> una imagen muy similar a la de los seres del mundo de los muertos. El término *tzitzimitl* se aplica igualmente a Quilaztli,<sup>27</sup> Huitzilopochtli<sup>28</sup> e Itzpapalotl;<sup>29</sup> aunque, siendo que dicho vocablo fue usado con el sentido de “demonio”, éste también comenzó a aplicarse a otros personajes conforme avanzaba el proceso de su “diabolización” en la época colonial.<sup>30</sup> Con frecuencia se repite el dato de que durante los eclipses

<sup>21</sup> Véanse Karen Dakin, “‘Huesos’ en náhuatl: etimologías yutoaztecas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, 1996, pp. 309-326; Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, op. cit., p. 219.

<sup>22</sup> *Códice Tudela. Código Tudela o Código del Museo de América*, en [<http://ceres.mcu.es/pages/Main>] (acceso: 10.11.2014); *Códice Magliabechiano. The Codex Magliabechiano and the lost Prototype of the Magliabechiano Group*, Elisabeth Hill Boone (ed.), 1983, fol. 76r; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel María Garibay (trad.), 1965, p. 69.

<sup>23</sup> *Códice Vaticano A*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (ed.), 1996, fol. 2v.

<sup>24</sup> Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista*, Federico Navarrete (est. prel.), 2001, pp. 117-119; Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), vol. X, 1953, p. 229.

<sup>25</sup> *Códice Telleriano-Remensis*, op. cit., fol. 4v; véase *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, op. cit., p. 69.

<sup>26</sup> *Códice Nuttall*, Manuel A. Hermann Lejarazu (est. introd. e interp. de láms.), fotografías de The Trustees of The British Museum, Lado 1 y 2, en *Arqueología Mexicana*, ediciones especiales, s.f., núms. 23 y 29, lám. 10.

<sup>27</sup> Juan de Torquemada, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, Miguel León-Portilla (coord.), 1975-1979, lib. II, p. 117.

<sup>28</sup> Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicayotl*, Adrián León (trad.), 1998, p. 35.

<sup>29</sup> *Leyenda de los soles*, véase *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, Primo Feliciano Velázquez (trad.), 1945, pp. 123-124.

<sup>30</sup> Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado*, op. cit., pp. 245-248. Un comentario en español al *Códice Telleriano-Remensis* dice “yyacatecūtli // tlahuizcalpa[n]tecūtli çeyacatl / queçalcohuatl / achitumetl xacupa[n]calq mixcohuatl tizcatlipoca çontemoctli. como dios // llamava[n]se deste nombre antes q[ue] cayese[n] del // çielo. y /o/ y aora se llaman... // tzitzi. mitli. como quien dize cosa mostru / /osa. o temerosa” (ed. cit., fol. 4v; paleografía de Quiñones Keber).

y el fin de una era tales entes habrían de descender a la tierra para devorar a los humanos.<sup>31</sup> En opinión de Alvarado Tezozomoc,<sup>32</sup> los denominados *Tzitzimime* e *Ilhuicatzitzquique* eran “ángeles de ayre sostenedores del cielo [...] dioses de los ayres [que] traían las llubias, aguas, truenos, rrelánpagos, rrayos”.<sup>33</sup> Según Margil,<sup>34</sup> a inicios del siglo XVIII, tal término designaba al Señor del Monte de los mayas guatemaltecos —Xaquicoxal o Tzitzimite. Tanto para los chortíes contemporáneos como para los pueblos centroamericanos de origen chibcha el *sisimite*, *chichimite* o *chichinite* es una clase particular de espíritu del bosque que vela por los animales,<sup>35</sup> Tlantsitsimitl es el señor del “otro pueblo” [el lugar de los muertos] para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla,<sup>36</sup> mientras que, en opinión de sus símiles de la huasteca, se trata de una vieja mujer que se vale de medios sobrenaturales para dañar a los demás.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, Thelma Sullivan (trad.), 1997, p. 153; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, *op. cit.*, p. 69; Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 ts., Rafael Tena (paleo. y trad.), 1998, *7ma Relación*: 107, fol. 173v-174v; Juan Bautista, en Miguel León-Portilla, “Testimonios indígenas de la conquista española”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11, 1974, p. 31; *Códice Telleriano-Remensis*, *op. cit.*, fol. 4v. También son los *tzitzimime* quienes acompañan a la luna (*Leyenda de los soles*, *op. cit.*, p. 122).

<sup>32</sup> *Crónica Mexicana*, *op. cit.*, pp. 181, 261.

<sup>33</sup> En cuanto a la traducción de la palabra *Ilhuicatzitzquique*, en *GDN* bajo la entrada “asir” encontramos el verbo *tzitzquia*, “asir con la mano” (Olmos, 1547, en *GDN*), traducción que estaría acorde con el ejemplo de Olmos del verbo *nitlateteuhtzitzquia*, cuya parte está formada por *teteuh*, “muchísimo”, según él, por lo cual la palabra completa significaría “muy asido tengo algo” (Andrés de Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana*, Rémi Siméon (ed.), Miguel León-Portilla (ed. facs.), 1972, p. 186). Por lo tanto, *Ilhuicatzitzquique* significaría “los que tienen asido el cielo”. Agradecemos a Agnieszka Brylak su invaluable ayuda en la traducción de este nombre.

<sup>34</sup> Antonio de Jesús Magril, “Destrucción de la deidad fingida, mentirosa y vana, de Lucifer maldito y de todos sus secuaces los demonios y juntamente noticia verídica y breve de su ruina y abominaciones, que se dirigen a usurparle a Dios Nuestro Señor su imperio, su honra, gloria y toda su deidad, si pudiera”; Daniéle Dupiech Cavalery y Mario Humberto Ruz (paleo.), en *Estudios de Cultura Maya*, 1988, vol. 17, p. 245.

<sup>35</sup> Eduard Conzemius, “Los indios payas de Honduras, estudio geográfico, histórico, etnográfico y lingüístico”, en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 19, 1927, p. 298; Eduard Conzemius, *Ethnographical survey of Miskito and Sumu indians of Honduras and Nicaragua*, 1932, p. 168; Anne Chapman, *Los hijos del copal y la candela, ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, 1985, p. 216; Anne Chapman, *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los tolupanjicaques (Honduras)*, 1982, p. 195.

<sup>36</sup> Eliana Acosta Márquez, *op. cit.*, p. 188.

<sup>37</sup> Alan R. Sandstrom, *El maíz es nuestra sangre: cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, 2010, p. 337. Múltiples investigadores ya han demostrado con anterioridad que, pese a las enormes diferencias que entre sí pudieran tener, los pueblos de Mesoamérica mantenían una cierta unidad cosmovisional. Nuestros principales argumentos se desprenden

Lo llamativo es que esta aparente ambigüedad posicional no sólo concierne a los seres relacionados con la muerte sino también a los animales *nanahualtin* de los tzotziles contemporáneos —cuyo vínculo con la cosmovisión será tratado más tarde— que suponen existir simultáneamente en la esfera celeste y el interior de la tierra.<sup>38</sup> Y, más aún, otros espacios míticos con cualidades muy variadas parecen haber estado igualmente afectados por la multilocalidad.

El mismo nombre de Tlallocan, de *tlalli*, “tierra”, nos remite al ámbito telúrico y numerosas fuentes lo ubican bajo la superficie terrestre, en la montaña o en el interior de una cueva.<sup>39</sup> Por Tlallocan está caminando Quetzalpetlatl, la cuñada de Moquihui, enterrada después de una paliza, quien en compañía de un *xolotl* pasa por los diferentes lugares de más allá; en Tlallocan, lleno de adornos de papeles con hule, va encontrando ranas y gente muerta a causa de un rayo.<sup>40</sup> Los nahuas contemporáneos suelen acordarle una ubicación similar.<sup>41</sup> Sin embargo, también encontramos que otros documentos

---

del estudio de los nahuas del siglo XVI pero recurrimos a ejemplos procedentes de otras épocas y regiones tanto para ilustrar su relativa continuidad como para sugerir su tendencia a la permanencia. Para una mejor discusión del problema de la unidad/diversidad cultural en nuestra zona, remitimos al lector interesado a los trabajos de López Austin (*Tamoanchan y Tlalocan*, *op. cit.*, y “La cosmovisión mesoamericana”, en *Temas mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), 1996b, sobre el “núcleo duro”, a las argumentaciones lingüísticas de Campbell, Kaufman y Smith Stark (“Meso-America as a Linguistic Area”, en *Language*, 1986, vol. 62, núm. 3) y Montes de Oca (“Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?”, en *La metáfora en Mesoamérica*, Mercedes Montes de Oca (ed.), 2004) y las propias obras de los autores del presente trabajo (Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, *op. cit.*, pp. 56-57; y Roberto Martínez González, *El nahualismo*, s/f, pp. 11-16).

<sup>38</sup> Gary H. Gossen, “Animal souls and human destiny in Chamula”, en *Man*, 1975, vol. 10, núm. 1, p. 451.

<sup>39</sup> Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, Pilar Guibelalde y Emilian M. Aguilera (eds.), vol. 2, 1965, p. 417; Toribio de Benavente (Motolinia), *Historia de los indios de la Nueva España*, Claudio Esteva Fabregat (ed.), 1985, p. 153; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, *op. cit.*, p. 26; Juan de Torquemada, *op. cit.*, lib. IV, p. 77.

<sup>40</sup> *Manuscrito Matritense de la Real Academia de la Historia* [en adelante RAH], fol. 84r, en Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, *op. cit.*, p. 181; véase José Contel, “Tlalloc: l’Incarnation de la terre. Naissance et métamorphoses”, 1999, pp. 151-158; Nathalie Ragot, “Mémoire espagnole et mémoire indienne dans un présage aztèque”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89, 2003, núm. 1, pp. 9-20; Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, *op. cit.*, p. 222, entre otros.

<sup>41</sup> Véase Luis Reyes García y Dieter Christensen, *El Anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nahuas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*, 1990, pp. 80-88; Tim Knab, “Geografía del inframundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, 1991; Marina Goloubinoff, “Relations sociales et commerce chez les Indiens nahuas du Balsas”, 1994, p. 576; Michel Duquesnoy, “Le chamanisme contemporain Nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique”, 2001, p. 371; Guido Münch, *Etnología del Istmo veracruzano*, 1994,

tienden a asociarlo tanto con el oriente<sup>42</sup> como con el cielo<sup>43</sup> e, incluso, el *Códice Vaticano A*<sup>44</sup> menciona que el primer cielo era llamado *Tlalocanpanmetztl* “cielo del Tlallocan en la luna”.<sup>45</sup>

En los mismos folios del *Códice Vaticano A*<sup>46</sup> aparece información sobre otro lugar o lugares que se caracterizan por la presencia de cuchillos, y que están colocados tanto arriba de la superficie de la tierra como abajo: arriba hay una franja con un “ser-cuchillo” colocado entre dos cuchillos; y la glosa correspondiente nombra esta franja *Yztapal nanazcaya*, “lugar de los cuchillos”,<sup>47</sup> o “donde crujen las lajas de obsidiana”,<sup>48</sup> mientras tanto, abajo, en las franjas del mundo de los muertos, se ve a un personaje entre dos montes marcados con cuchillos (la cuarta franja) y un hombre al lado de un monte con tres cuchillos (quinta), y las glosas las llaman *iztepetl* —posiblemente *Itztepetl*—, “El Cerro de Obsidiana”, y *yee. hecaya*, que sería *Itzhecayan* o *Itzehecayan*, “Lugar del viento de obsidiana”.<sup>49</sup> Concordamos con Díaz y Nielsen y Sellner<sup>50</sup> en cuanto a que esta imagen de un universo estratificado verticalmente, plasmada en el *Códice Vaticano A*, es una reelaboración colonial que concierta ideas europeas y mesoamericanas; pero, en nuestra opinión, el hecho de que se hayan figurado espacios similares tanto arriba como abajo sí es un elemento nativo.

---

p. 173; Alessandro Questa, “Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepezintla, Puebla”, 2010, p. 104.

<sup>42</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex.*, op. cit., VII, 1950-1982, p. 14.

<sup>43</sup> *Ibidem*, XI, p. 68; “Histoyre du Mechique (Historia de México)”, op. cit., p. 103; Juan de Torquemada, op. cit., III, p. 128.

<sup>44</sup> Ed. cit., fol. 2r.

<sup>45</sup> Aquí hay que subrayar, sin embargo, que la asociación del Tlallocan primero con el Paraíso Terrenal y segundo, en caso preciso del *Códice Vaticano A* (op. cit., fol. 2r), su identificación como un cerro en la cumbre de la montaña también ha sido visto como efecto de la influencia de la visión medieval —y presente en la *Divina Commedia* de Dante Alighieri— de los tres destinos de las almas (cielo, infierno y purgatorio), según la cual el Edén se situaba en la cumbre de una montaña altísima que llegaba hasta el cielo de la Luna (José Contel, “Visiones paradisíacas. Extrañas analogías entre “Tlallocan” y “Paraíso Terrenal” en la *Historia General de las cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino, cit. en Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas (eds.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, 2000, pp. 617-630).

<sup>46</sup> Ed. cit., fols. 1v-2r.

<sup>47</sup> Ferdinand Anders y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A.*, 1996, p. 42.

<sup>48</sup> Ana Guadalupe Díaz, “La primera lámina del Códice Vaticano A...”, op. cit., p. 10.

<sup>49</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. I, 1996a, p. 63; Ferdinand Anders y Maarten Jansen, op. cit., p. 47.

<sup>50</sup> Ana Guadalupe Díaz, “La primera lámina del Códice Vaticano A...”, op. cit.; Jesper Nielsen y Toke Sellner Reunert, op. cit.

Tamoanchan, lugar de verdor y de creación, es colocado tanto en las últimas esferas celestes como en una cavidad natural del actual estado de Morelos y una alta montaña.<sup>51</sup> Es posible que también los mixtecos coloniales ubicaran Tamoanchan en una cueva; pues, según Burgoa,<sup>52</sup> estos decían sobre una cueva de Chalcatongo que “aquella era la puerta, o tránsito, para las amenas florestas, que les tenían prevenidas a sus almas”.

Si el cielo, la tierra y el subsuelo fueran espacios claramente diferenciados, tendríamos que aceptar una completa contradicción en las ubicaciones de Mictlan, Tamoanchan y Tlallocan. Es posible que dicha situación sólo refleje una cierta falta de consenso en cuanto a las cualidades y ubicaciones de los espacios míticos; sin embargo, nosotros más bien creemos que ello responde a una cosmología muy distinta de la que hasta ahora estábamos acostumbrados a imaginar.

Graulich<sup>53</sup> propuso que en la concepción mesoamericana el helioastro no se desplazaba realmente de Oriente a Occidente sino que llegando al cenit emprendía un viaje en sentido inverso al amanecer y que lo que los hombres veían sólo era su reflejo en un espejo celeste. Así, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*<sup>54</sup> indica que “lo que vemos no es sino la claridad del sol y no al sol, porque el sol sale a la mañana y viene hasta el medio día y de ahí se vuelve al Oriente, para salir otro día, y que lo que de medio día hasta el ocaso parece es su claridad y no el sol, y que de noche no anda ni parece”. De esta manera, el camino diurno del sol de la tarde sería el reflejo del camino del sol hasta el mediodía, idea reforzada por la similitud y complementariedad entre sus acompañantes, las *cihuateteo* en la tarde y los *macuiltonaleque* en la mañana.<sup>55</sup> No es, o no siempre es el sol de verdad el que se manifiesta. Tlacaelel pudo haber aludido a ideas semejantes cuando dijo a Motecuhzoma: “tampoco está acabado el espejo relumbrante que ha de representar al sol”.<sup>56</sup> Una con-

<sup>51</sup> Véanse Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, pp. 165-166; *Leyenda de los Soles*, *op. cit.*, p. 121; *Histoire du Mechique*, *op. cit.* p. 106; Domingo de Chimalpahin, *op. cit.*, *Memorial*, p. 137, fols. 40v-41v.

<sup>52</sup> Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y nueva iglesia de las indias occidentales, y el sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, vol. I, 1989, p. 338.

<sup>53</sup> Michel Graulich, “The metaphor of the day...”, *op. cit.*, p. 45.

<sup>54</sup> Ed. cit., p. 27.

<sup>55</sup> Cf. Katarzyna Mikulska, s.f., *op. cit.*

<sup>56</sup> Diego Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 287.



cepción semejante quedó plasmada en el *Popol Vuh*:<sup>57</sup> “Ardió ahí el sol así como un hombre. No se aguantaba su calor. Solamente, pues, fue su manifestación cuando nació. Solamente, pues, se quedó su espejo”. Es posible que dicha creencia también se encontrara presente entre los antiguos mixtecos; pues no es descabellado atribuir cualidades reflectantes a aquella hacha de cobre sobre la que, según Gregorio García,<sup>58</sup> descansaba el cielo: los primeros dioses eran “dos Dioses visibles en el Mundo i con la figura Humana [... Éstos hicieron palacios en la tierra] y encima de lo más alto de la Casa, i habitación de estos Dioses, estaba vna Hacha de Cobre, el corte acia arriba, sobre la qual estaba el Cielo”.

Ideas semejantes parecen haberse conservado en algunos pueblos indígenas más recientes. Los mopanes de Belice contaban que “el señor Kin colocó un espejo en el centro del cielo, y cada mañana solía iniciar su viaje desde su casa al este hasta llegar al centro. Entonces solía regresar a casa pero el espejo reflejaba su luz, y parecía que continuaba su recorrido”.<sup>59</sup> Los nahuas de la Huasteca, a decir de Sandstrom,<sup>60</sup> “conciben el cielo como un gigantesco espejo viviente, o *tescatl* en náhuatl, lleno de brillo y destellos del sol y las estrellas. Al Este se encuentran los pies del espejo y al Oeste su cabeza”. En otros grupos, como los tepehuas y los nahuas de la Sierra de Zongolica, parece haber desaparecido la idea del helioastro reflejado pero se conserva la vaga idea de que, para evitar su excesivo calor, éste requiere ser portado a través de vidrios o espejos.<sup>61</sup> Y otros más, como los totonacos, donde no se registra más que la mención inconexa de un “sol-espejo”.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Ed. cit., 165, fol. 40v.

<sup>58</sup> *Origen de los indios en el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, 1981, p. 328.

<sup>59</sup> Eric J. Thompson, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, 1930, p. 132; y del mismo autor, “The moon goddess in Middle America, with notes on related deities”, 1939, p. 170.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 320.

<sup>61</sup> Roberto Williams García, *Mitos tepehuas*, 1972, p. 93; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios Azteca*, 2004, p. 465; María Teresa Rodríguez López, “Ritual, identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz”, 2000, p. 163.

<sup>62</sup> Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la Sierra*, 1973, p. 107; Karl A. Taube, “The iconography of mirrors at Teotihuacan”, en *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*, 1992, p. 193. Tezcatlipoca, como deidad selénica y nocturna, es quien mejor encarna la imagen del espejo celeste (véase Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis...*, *op. cit.*). Dicho rol parece haber sido cubierto por el Dios K en el área maya; pues, a decir de Taube (“The Iconography of Mirrors at Teotihuacan”, *op. cit.*, pp. 75-76), tal divinidad no sólo porta un espejo sino que además mantiene un estrecho vínculo con la esfera celeste.

Si bien no es posible establecer un modelo fijo para todos los pueblos mesoamericanos, lo que importa es que con frecuencia una parte del camino del sol es visto como un reflejo de un recorrido anterior, y que el cielo es tratado como un espejo. Lo relevante aquí es que, más que tratarse de un instrumento laminar, deberíamos imaginar al espejo celeste como un objeto cóncavo capaz de proyectar imágenes en múltiples sentidos diferentes; algo semejante a ese objeto de “acero muy brillante y [que] tenía forma como de una pelota” que se convertiría en el cielo en la mitología tzotzil de finales del siglo XX.<sup>63</sup> Pues, el manuscrito 1477 de la Biblioteca Nacional de México sugiere que Mictlan y el cielo eran vistos como reflejos mutuos en un espejo:

*Ihuan onca mani in coyahuac tezcatl in necoxapon in mictlan ontlaneci, inic oncan tontlachixtica; in quenamican, in mictlan in ilhuicac inic tonitztica in nohuian in cemanahuac.*<sup>64</sup>

Y allá está un gran espejo horadado por ambos lados; allí aparece la región de los muertos; con él estás mirando el lugar que es de algún modo, la región de los muertos, el cielo: con él estás viendo todas las partes del mundo.<sup>65</sup>

Lo interesante es que también otros espacios parecen haber sido vistos como espejos, como ocurre con la superficie de la tierra; esto se observa en las varias plegarias recogidas por Ruiz de Alarcón que mencionan a la diosa telúrica “1-Conejo” (el nombre calendárico de la tierra) como una entidad reluciente. Veamos, por ejemplo, el texto en el que se le refiere como madre del tabaco:

*[...] citlalcueye ipiltzin, nonan cetochtli*

[...] hijo [el tabaco] de la dueña de la falda de estrellas, mi madre, 1-Conejo,

<sup>63</sup> Marco Encino Gómez *et al.*, *Cuentos y relatos indígenas*, 1989, p. 94. Es posible que este tipo de creencias se encuentren igualmente presentes entre los pueblos indígenas del norte de Sudamérica, pues un mito catío explica que “para que el firmamento quedara más bonito, Caragabí lo hizo cóncavo, en forma de plato” (Père Rochereau, “Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los catíos del occidente de Antioquia”, en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 21, núm. 9, 1929, p. 89).

<sup>64</sup> MS. 1477, fol. 233, *apud* Alfredo López Austin, “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”, en *Revista Española de Antropología Americana*, volumen extraordinario, 2003, p. 155.

<sup>65</sup> Trad. de López Austin en “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”, *op. cit.*, p. 155; véase también Georges Baudot, “Un huehuetlatolli desconocido de la Biblioteca Nacional de México”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 13, 1978, p. 74.

àquetztimani,  
titzotzotlacatoc,  
tezcatl in çan  
hualpopocatimani<sup>66</sup>

que está extendida alzando la cabeza hacia arriba,  
estás (*sic*) acostada reluciendo,  
espejo que está extendido echando humo  
(trad. nuestra)

Tomando en cuenta que a la tierra se le nombra también *citlal-cueye*, “dueña de la falda de estrellas”, que es el nombre acostumbrado de la vía láctea, la misma superficie terrestre parece ser el reflejo de lo de arriba, o lo de arriba parece ser un reflejo de esta superficie. Aunque con ligeras variantes, encontramos que otros conjuros designan igualmente a la superficie terrestre como “espejo”; (*cetochtli*) *tezcatl in çan hualpopocatimani*, “(1-Conejo), espejo que está extendido echando humo”.<sup>67</sup>

La imagen de un cosmos mesoamericano compuesto por espejos celestes y terrestres es compleja y, difícilmente, podríamos plantear con precisión el funcionamiento de tal sistema especular. Baste, por ahora, señalar que tales concepciones nos permiten comprender mejor la multilocalidad de los espacios míticos; no es que el cielo sea idéntico al subsuelo, el Sur al Norte o el Oeste al Este, sino que, en su calidad de reflejos, constituyen proyecciones deformadas de una realidad diferente.<sup>68</sup>

Es por eso que más bien se nota la oposición entre los ejes Este-Oeste y Norte-Sur, y la cual implica la oposición entre luz y oscuridad, vida y muerte,<sup>69</sup> y la cual se observa perfectamente en imágenes gráficas de los rumbos cósmicos en los códices *Borgia* (escenas complejas de los rumbos cósmicos en las láms. 49-52), *Cospi* y *Fejérváry*-

<sup>66</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España”, en *El alma encantada*, trat. V, cap. I, 1987, p. 187.

<sup>67</sup> *Ibidem*, op. cit., trat. II, cap. VIII, p. 165; trat. III, cap. II, pp. 176-177; Richard J. Andrews y Ross Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians Native to this New Spain*, 1629, 1984, p. 125.

<sup>68</sup> No debió tratarse aquí de un espejo reluciente y nítido, como los que se usan en la actualidad, sino de un objeto semi-opaco —probablemente de obsidiana— capaz de proyectar imágenes no sólo invertidas sino también trastocadas por la irregularidad de su superficie.

<sup>69</sup> Maarten E.R.G.N. Jansen, “Una mirada al interior del Templo de Cihuacóatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica”, en Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt y Xavier Noguez (eds.), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, 2002, p. 296; Katarzyna Mikulska, “Los cielos, los rumbos y los números...”, op. cit.

*Mayer* (escenas de las ofrendas en los templos).<sup>70</sup> Así, en el rumbo de Oriente los árboles y los templos están adornados o prácticamente hechos de flores y joyas, acompañados de quetzales —todos ellos indicadores de “lo precioso”—. En el rumbo Poniente ocurre lo mismo, con la única diferencia de que se resalta adicionalmente el maíz, por lo cual el árbol cósmico tiene el diseño de la tierra labrada y está rematado por plantas cereales, y el dios que lleva la ofrenda al templo es más bien Cinteotl. El resultado, el Oriente y el Poniente son ambos lugares de fertilidad, abundancia, más de riquezas y preciosidad, ambos benévolos e indicadores de pronósticos positivos, aunque el reflejo hace que el primero sea el lugar del Sol y de la vegetación en general, y el segundo del maíz y de plantas cultivadas.<sup>72</sup>

En cambio, el Norte es un lugar de frío —indicado en las escenas en códices en cuestión por la presencia del dios Itztlacoliuhqui—, de cuchillos (de pedernal u obsidiana), de cactus espinosos —que parecen indicar un lugar desértico—, de búhos y de oscuridad (que forma el interior de los templos). El Sur comparte con el Norte la presencia de plantas espinosas (aunque no necesariamente cactus), de los tecolotes y de oscuridad dentro de los templos, pero en las escenas gráficas es más que nada el lugar de la muerte, con Mictlantecuhtli omnipresente, y todos los edificios hechos de huesos y de partes del cuerpo humano. Otra vez se trataría entonces de un reflejo alterado, ambos rumbos siendo lugares peligrosos, amenazadores y fatídicos, lugares de frío o de demasiado calor, indicadores de mal pronóstico.

La idea del espejo celeste también nos ayuda a entender el hecho de que los muertos devengan entidades celestes, como aves, nubes o estrellas, y al mismo tiempo sean siempre representados como antropomorfos descarnados o semidescarnados en el inframundo. Así, el sol levante es un valiente guerrero que se acompaña de combatientes caídos en batalla, el del Poniente es un ser afeminado

<sup>70</sup> *Códice Cospi. Calendario Messicano 4095*, Karl A. Nowotny (comen.), Graz, Aeva (Códices Selecti vol. XVIII), láms. 12-13, 1968; *Codex Fejérváry-Mayer*, facsimil a color, de C. A. Burland (comen.), Graz, Aeva (Códices Selecti vol. XXVI), láms. 33-34, 1971.

<sup>71</sup> *Códice Borgia*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (comité de invest.), lám. 51, 1993.

<sup>72</sup> Y donde también se ubicaba el mítico Cincalco, la “Casa del Maíz”; al mismo tiempo muy lunar; cf. Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, 1990 [1987], pp. 219-220; Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlallocan*, op. cit., pp. 190-191; José Contel, “Tlalloc: l’Incarnation de la terre...”, op. cit., 255-262; Nathalie Ragot, *Les Au-delàs aztèques*, 2000, pp. 141-147.

escoltado por mujeres muertas en parto.<sup>73</sup> Mientras ellos se convertían (después de cuatro años, según Sahagún) en colibríes, oropéndolas o mariposas,<sup>74</sup> ellas se convertían en nubes,<sup>75</sup> según indica Jacinto de la Serna.<sup>76</sup> Incluso, el hecho de que los dioses hayan podido existir simultáneamente como *tlaquimilolli*, o “bultos sagrados”, sobre la tierra, y de manera etérea en los espacios míticos, podría ser leído a partir de esta concepción especular; pues en muchos casos tales envoltorios no suponían contener más que restos corpóreos colectados por los hombres tras la muerte divina —tal es, por lo menos, el caso de Huitzilopochtli, Camaxtli, Quetzalcoatl, Itzpapalotl y Tezcatlipoca.<sup>77</sup>

¿Qué es entonces lo visible en ese mundo mesoamericano de reflejos? ¿Qué usos daba el hombre a este complejo sistema especular? La clave, a nuestro parecer, se encuentra en las funciones atribuidas a los espejos en general.

## El espejo no sabe mentir

Contamos en la actualidad con el registro de varios centenares de espejos procedentes de contextos arqueológicos mesoamericanos. Se trata, generalmente, de objetos redondos ovalados o cuadrangulares cuyo largo máximo oscila entre los cinco y los 40 centímetros;<sup>78</sup> los hay en mica, obsidiana, hematita o piritita, monolíticos o en mosaico, cóncavos o planos, y se les ha localizado en contextos olmecas,

<sup>73</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., VI: 162; III: 49; Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, 2005, pp. 124-125, 329.

<sup>74</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., III: 49.

<sup>75</sup> Agradecemos este dato a José Contel.

<sup>76</sup> Op. cit. p. 306; Cecilia Klein, “The Devil and the Skirt. An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31, 2000, p. 28; Nathalie Ragot, *Les Au-delàs aztèques*, op. cit., p. 140.

<sup>77</sup> Véanse Cristóbal del Castillo, op. cit., pp. 121-122; Jacinto de la Serna, op. cit., p. 220; Diego Muñoz Camargo, op. cit., pp. 235-236; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, t. I, 1985, p. 387; *Anales de Cuauhtitlan*, op. cit., p. 51; Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, t. I, 1967, p. 643. Incluso los lacandones de inicios del siglo XX consideraban que sus dioses existían simultáneamente en cuatro lugares: la cerámica que llevaba su nombre, los espacios naturales, las ruinas que suponían proteger y los cielos superiores (Jacques Soustelle, “Notes sur les Lacandon du lac Peljá et du río Jetjá (Chiapas)”, en *Journal de la Societé des Américanistes*, t. 25, núm. 1, 1933, p. 176).

<sup>78</sup> Aunque pudiera ser que el famoso piso de mica de Teotihuacan no fuera más que un gigantesco espejo.

oaxaqueños, mayas, chalchihuiteños y teotihuacanos.<sup>79</sup> Es posible ver ejemplos de espejos de obsidiana mexicas en el Museo Nacional de Antropología, el American Museum of Natural History, el Museo de América y otro más, en pirita con la imagen de Ehecatl, en el Musée du Quai Branly. Muchos de tales objetos han sido encontrados en contextos funerarios, con individuos mayoritariamente masculinos, otros tantos sepultados en *caches* y otros más en rellenos constructivos.<sup>80</sup> Vale incluso decir que, en opinión de Kirchhoff, “los espejos de pirita eran un rasgo prototípico de las sociedades mesoamericanas”.<sup>81</sup>

Además de su evidente uso cosmético,<sup>82</sup> entre los antiguos nahuas, los chichimecas, los otomíes y los mayas, el espejo era un elemento común en las indumentarias de gobernantes, víctimas sacrificiales y los varones comunes.<sup>83</sup> En el centro de México hay distintos adornos que se llaman o funcionan como espejos. Entre ellos está el *tezcacuitlapilli*, un espejo dorsal hecho de mosaico, y que Sahagún describe “una medalla grande hecha de obra mosaico que la llevaba atada y ceñida sobre los lomos”, que formaba parte de los atuendos de Quetzalcoatl, de Tezcatlipoca y de los mensajeros que envió Moctezuma con Cortés.<sup>84</sup> Otro tipo de espejo dorsal, llamado *cuitlatezcatl*, aparece en la ropa de Paynal y de los sirvientes huastecos de la diosa Tlazolteotl.<sup>85</sup> No sabemos decir si, aparte de la función decorativa, estos elementos tenían también alguna simbólica.

También encontramos espacios rituales en cuyos títulos figura la palabra espejo; donde se bañan los penitentes era conocido como *tezcaapan* o “el lugar de agua-espejo”,<sup>86</sup> Tezcacoac Tlacoachcalco, o

<sup>79</sup> Véanse Karl A. Taube, *op. cit.*, pp. 169-170; Paul F. Healy y Marc G. Blainey, “Ancient Maya Mosaic Mirrors: Function, Symbolism, and Meaning”, en *Ancient Mesoamerica*, núm. 22, 2011; Marc Gordon Blainey, “Surfaces and Beyond: The Political, Ideological, and Economic Significance of Ancient Maya Iron-ore Mirrors”, 2007; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca... op. cit.*, p. 165; Olivia Kindl, “Le nierika des huichol: Un “art de voir”, 2007, pp. 230-237.

<sup>80</sup> Karl A. Taube, *op. cit.*, p. 174; Marc Gordon Blainey, *op. cit.*, pp. 42-104. Véase Guilhem Olivier (*Tezcatlipoca... op. cit.*, pp. 433-439) para una discusión sobre las representaciones iconográficas del espejo en Mesoamérica.

<sup>81</sup> Véase Pereira (2008: 123), para mayores datos sobre la historia de los espejos en Mesoamérica y los campos semánticos asociados a su uso.

<sup>82</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex... op. cit.*, X: 55.

<sup>83</sup> *Ibidem*, VIII: 25, 28; IX: 59; X: 173, 177; Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 1938, p. 106.

<sup>84</sup> *Ibidem*, XII: 11, 12, 15.

<sup>85</sup> *Ibidem*, II: 175-176, 122.

<sup>86</sup> *Ibidem*, II: 185.

el arsenal “de la serpiente de espejo” era uno de los edificios del recinto sagrado en el que se desollaba a los cautivos,<sup>87</sup> Tezcacoac era el templo donde se ofrecía a los hijos al *calmecac* o templo-escuela,<sup>88</sup> en Tezcatlachco, “cancha de juego de pelota de espejo”, se sacrificaba al *ixiptla*, “representante”, de Huitznahuatl<sup>89</sup> y “el cerro del espejo” era el lugar donde se había aparecido Tezcatlipoca.<sup>90</sup> Todavía no hemos podido establecer el sentido de “espejo” en los nombres de tales sitios pero pudiera ser que, de algún modo, las penitencias y sacrificios que en ellos se realizaban fueran vistos como una suerte de “reflejo” de actitudes interiores menos perceptibles.

Entre los antiguos nahuas, el espejo era además un símbolo del poder señorial otorgado por Tezcatlipoca. Se decía que los monarcas poseían un espejo de obsidiana de dos caras; en la superficie de la primera veían el comportamiento de sus sujetos y en la otra observaban su propio reflejo.<sup>91</sup> En la época de contacto, variantes de los términos mayas *nen* y *lem* parecen haber referido a los conceptos de “gobernantes y personas de importancia como ‘reflejo del mundo’, ‘sucesión en el oficio’, ‘pensar’, ‘imaginar’, ‘contemplar’ y ‘meditar’”.<sup>92</sup> También, cuando Motecuhzoma pidió ayuda al *cazonci* para enfrentar a los españoles, se dice que sus mensajeros le entregaron “un presente de turquesas y charchuys y plumajes verdes y diez rodela que tenían unos cercos de oro, mantas ricas y mastiles, y espejos grandes”.<sup>93</sup>

Aparte de los arriba mencionados, hay otros ejemplos<sup>94</sup> que indican que los pueblos mesoamericanos solían considerar a los espejos como fuentes de poder.<sup>95</sup> “Quetzalcoatl les había hecho creer [a los toltecas] que, por medio de este espejo, siempre había de haber lluvias y si se la pidieran, por este espejo él se las daría”.<sup>96</sup> La capa-

<sup>87</sup> *Ibidem*, II: 193.

<sup>88</sup> *Ibidem*, II 169-170.

<sup>89</sup> *Ibidem*, II: 185.

<sup>90</sup> *Código Telleriano-Remensis*, ed. cit., fol. 3v.

<sup>91</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., VI: 43, 44-45, 246; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, op. cit., pp. 445-449; Guilhem Olivier y Leonardo López Luján, “Images of Moctezuma and his Symbols of Power”, en *Moctezuma: Aztec Ruler*, 2009, p. 13.

<sup>92</sup> Paul F. Healy y Marc G. Blainey, op. cit., pp. 234-235; *cf.* Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, op. cit., p. 447.

<sup>93</sup> Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán: instrumentos de consulta*, 2008, fol. 39v, 42.

<sup>94</sup> *Cfr.* Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, op. cit., pp. 446-449.

<sup>95</sup> Entendido como capacidad diferenciada de acción.

<sup>96</sup> *Histoire du Mechique*, op. cit., p. 114.

ciudad dadora de esta clase de artefactos se hace igualmente evidente en un relato mixe, recogido por Miller<sup>97</sup> hacia la década de 1950; en él se habla de un campesino al que, tras recibir del padre de una serpiente de siete cabezas un “espejito redondito”, se le explica: “—Vas a moverlo (de derecha a izquierda y vuelto a la derecha como a la altura del hombro y muy cerca al cuerpo). Entonces vas a mandar: —Tráeme dinero, tráeme comida o cualquier cosa”.

En otros casos, el espejo tiene más bien la función protectora y es usado para repeler o expulsar a los enemigos; esto se describe claramente en el caso de quienes temían ser atacados por medios sobrenaturales:

*In iooaltica nemi tlatlacateculo: aco nanahualti, tlahuipuchtin in canih ontepoloa in techan [...] In oquimittaque in azo itla icquimpolaa in chaneque. Niman atlan coteca iztli puertatitlaan, anozo itoalco quimana in iooaltica qui-toaia. Qilmach uncan onmotezcauia in tlatlacateculo, in tlahuipuchtin in tepolaa aco micoaz, anoco cocoliztli tepan mochioaz. Ic niman cholaa, aicmo ceppa tepolotiuui. Iniquac oquittaque itzli, atlanonoc*<sup>98</sup>

De noche avanzan los búhos-hombre [tlacatecolo], tal vez los nanahualtin, los tlahuipuchtin, y ellos atacarán los hogares de las personas [...] Entonces, ponían una obsidiana bajo el agua, detrás de la puerta o, tal vez, la ponían ellos en el patio, durante la noche. Se dice que aquí los búhos-hombre, los tlahuipuchtin se ven en el espejo cuando van a hacer mal a las personas. Con esto [el brujo] huye. Ya no hace mal a las personas cuando ve la obsidiana en el agua (trad. nuestra)

Ya sea que se les coloque bajo la cama, detrás de la cabeza o bajo la almohada, los actuales mixes, mixtecos y nahuas continúan recurriendo al uso de espejos para protegerse de los brujos chupa sangre; en estos casos, se supone que el malhechor siente miedo o vergüenza al ver su propia imagen sobre el espejo.<sup>99</sup> Tal vez, Tezcatlipoca

<sup>97</sup> Walter Miller, *Cuentos mixes*, 1956, p. 180.

<sup>98</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., V: 157.

<sup>99</sup> Frank J. Lipp, *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, 1991, p. 160; Hugo Nutini y John Roberts, *Blood-sucking witch-craft. An Epistemological Study in Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, 1993, p. 70; Frances Toor, *A Treasury of Mexican Folkways*, 1947, p. 156; Alba González Jácome, “Agricultura y especialistas en la ideología agrícola: Tlaxcala, México”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (eds.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, 1997, p. 480; Andrés Fábregas Puig, “El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca”, 1969, p. 109; Virginia Mendoza R., “La bruja en México”, en Sol Tax (ed.), *Acculturation in the Americas. XXIX International Congress of*



haya recurrido a un artificio similar cuando, al tiempo de la caída de Tollan, Tezcatlipoca mostró a Quetzalcoatl su rostro en un espejo; pues, según los *Anales de Cuauhtitlan*,<sup>100</sup> éste también terminó por huir.<sup>101</sup>

Es una obviedad decir que el espejo sirve para ver —de ahí que el ojo reciba metafóricamente el nombre de *tezcatl*<sup>102</sup> o *nahualtezcacatl*<sup>103</sup>—; pero no lo es tanto si se señala su uso para la videncia de lo no accesible.<sup>104</sup> Esto se confirma también con el hecho de que en los códices, a pesar de que normalmente los ojos se dibujan en forma de semicírculos blanquirrojos, algunas deidades los tienen pintados muy redondos, de igual manera en la que se suele dibujar estrellas —dos círculos circundantes, blanquirrojos—. Este es el caso de Miclantecuhtli (*Códice Borgia, cit.*, láms. 13, 14, 22), Tlahuizcalpantecuhtli (láms. 19, 53-54) o Itzpapalotl (lám. 11), entre otros, por lo cual es posible que sean los ojos propios de las deidades relacionadas con el lado oscuro y peligroso del universo, y que tienen la capacidad de ver en el mundo nocturno.<sup>105</sup> Por cierto, una descripción que hace Durán de un sacerdote disfrazado del señor del lugar de los muertos dice que “traía por ojos unos espejos muy relumbrantes [...] en cada hombro traía una cara con sus ojos despejos y en los codos sendas caras y en la barriga otra cara y en las rodillas sus ojos y caras, que parecía con el resplandor de los espejos que en estas partes traía por ojos que por todas partes miraua”.<sup>106</sup> Similar descripción se encuentra en Juan de Tovar, quien narra el mismo episodio: “[...] salía luego un sacerdote vestido con unos atavíos de demonio, con bocas por

---

*Americanists*, 1952, p. 288; Antonella Fagetti, “Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino”, 1996, p. 216; Raúl Álvez Chávez, *Los habitantes del lugar de las nubes. Una mínima presentación de las creencias mixtecas*, 1997, p. 216.

<sup>100</sup> Ed. cit., pp. 9-11.

<sup>101</sup> En la versión del *Códice Florentino* (Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., III: 33) sólo se dice que cuando Quetzalcoatl estaba por abandonar Tula, se miró en el espejo y dijo “ya soy un hombre viejo”.

<sup>102</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., VI: 238, X 103, 144.

<sup>103</sup> Hernando Ruíz de Alarcón, op. cit., trat. VI, cap. V: 201.

<sup>104</sup> En tzotzil también se dice “espejo” al ojo: ojo es *nen sat*, *nen* “espejo”, *sat* “ojo o cara” (Robert M. Laughlin, *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, 1975, p. 251; Karl A. Taube, op. cit., p. 181). El término purépecha para “espejo”, *erangariqua*, no es el mismo que para “ojo”, *ezquia*; pero deriva del verbo “mirar”, *erangani* (Benedict Warren (ed.), *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, t. I, 1991, p. 332 y t. II, p. 190).

<sup>105</sup> Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, op. cit., pp. 241-242.

<sup>106</sup> Diego Durán, op. cit., t. I, pp. 370-371.

todas las coyunturas y muchos ojos de espejuelos”.<sup>107</sup> Si el señor del mundo de los muertos es al mismo tiempo Yohualtecuhtli, “Señor de la noche” —como se puede suponer tomando en cuenta de que Mictlan es el mundo de la noche—,<sup>108</sup> entonces el señor de los muertos estaría cubierto con espejos-ojos-estrellas.

El uso metafórico de *tezcAtl* con el sentido de “ejemplo” muestra que el espejo no sólo permite verse a sí mismo sino que, de algún modo, también refleja el deber ser.<sup>109</sup> Esto mismo parece haber sucedido entre los antiguos mayas, pues, en el *Calepino de Motul*<sup>110</sup> la frase *u nen cab, u nen cah* es traducida como “el sacerdote, cacique, gobernador de la tierra o pueblo, que es espejo en que todos se miran”.

La posibilidad de videncia a través de tales artefactos se hace más patente en su uso adivinatorio.<sup>111</sup> Don Pedro Tetepanquetzal se valió de un espejo, “que llamaban los indios *naualtezcAtl*”, para predecir la caída de Tenochtitlan: “El dicho Don Pedro dixo sus palabras de hechicerías ó encantamientos, se escureció el espejo que no quedó claro sino una partecilla de él, en que se parecía pocos maceguals, y llorando el dicho Don Pedro les había dicho: —Digamos al Señor —que era Guatimotzin— que se baxasen, porque habían de perder a México”.<sup>112</sup> El *Códice Florentino*<sup>113</sup> menciona a un ave llamada *quatezcAtl* en cuya cabeza yacía un espejo capaz de mostrar al observador eventos venideros: “Si [quien lo miraba] había de ir, avanzar, a la guerra, veía que era llevado, tomado cautivo; arrastrado lejos. Pero, si había de tener buena fortuna, si él había de alcanzar su recompensa, veía que llevaba a rastras [a su cautivo]”. Uno de tales

<sup>107</sup> Juan de Tovar, *Historia y creencias de los Indios de México*, transcripción del *Manuscrito Tovar* al castellano moderno de Susana Urraca Uribe y José J. Fuente del Pilar (ed., pról., n. y comen.), 2001, p. 212.

<sup>108</sup> *Códice Borgia*, op. cit., lám. 42; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano...*, op. cit., vol. I, p. 428; Michel Graulich, “L’au-dela cyclique des anciens Mexicains”, en *La antropología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, t. I, 1980, p. 260; Michel Graulich, *Mitos y rituales...*, op. cit., p. 282; Elżbieta Siarkiewicz, “La muerte y su significado ritual en la cultura nahua”, 1982, pp. 111, 245; Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, op. cit., pp. 235 y ss.; Katarzyna Mikulska, en prensa.

<sup>109</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., VI: 216; IX: 14; X: 1, 11, 19, 20, 29.

<sup>110</sup> Antonio Ciudad Real, *Calepino de Motul*, 1984, fol. 326r, en Guilhem Olivier, *TezcAtlipoca...*, op. cit., p. 449.

<sup>111</sup> Algo que, por cierto, también existía en la Europa medieval (véase Elisabet Magro García, “Métodos y clases de adivinación en los libros de caballerías”, en *Letras*, núms. 59-60, 2009, pp. 231-250).

<sup>112</sup> *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 1912, pp. 180, 182.

<sup>113</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., XI: 32-33.

animales supone haber servido como presagio para la conquista española; se dice que en él Motecuhzoma pudo observar el cielo estrellado y a los invasores entrando en sus dominios.<sup>114</sup> En otro “espejo vieron muchas veces al Tezcatlipoca [...] cuando vinieron los antepasados de los del barrio de Huitznahuac, que eran culhuaque de Culhuacan [...] venía hablando con ellos este espejo en voz humana”.<sup>115</sup> Se dice igualmente en la *Relación de Michoacán*<sup>116</sup> que los ‘médicos’ podían descubrir a los ladrones al ver “los hurctos en un escudilla de agua o en un espejo”. Hacia los inicios del siglo XVIII, Margil<sup>117</sup> reportó en Guatemala la existencia de ciertos ‘obispos’ mayas que se valían de “unas piedras redondas, como espejos” para comunicarse con el Demonio. Y, a través de las llamadas *leomabag que*, que “quiere decir en nuestro castellano espejo de piedra”, “alcanzaban, visible y físicamente por su diafanidad, a ver (mediante el pacto que con el demonio tenían) el objeto de su intrínseca intención”; en ellas “a los curanderos se les representaban sus enfermos en el fin de su enfermedad”. Más interesante aún, “aquel animal que primero se les ofrecía en esta dicha piedra [... era] el Nahual que le señalaban a los niños”.<sup>118</sup> Todavía los actuales nahuas de la Huasteca, los totonacos y los mayas peninsulares recurren a piedras llamadas “espejo”—*tescatl* o *sáastun*— para la adivinación,<sup>119</sup> en el siglo XVII llamaban a estas piedras “Zastum en su lengua, que era el dios cristalino.”<sup>120</sup>

<sup>114</sup> *Ibidem*, VIII: 18; XII 3; Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 176.

<sup>115</sup> Juan Bautista Pomar, “Relación de Tezcoco”, en *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, 1941, p. 14.

<sup>116</sup> Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, fol. 61v.

<sup>117</sup> Antonio de Jesús Magril, *op. cit.*, pp. 246, 258.

<sup>118</sup> Carmelo Sáenz de Santa María, “Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús”, en *Revista de Indias*, vol. 41, núms. 165-166, 1981, p. 471; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 455.

<sup>119</sup> Alan R. Sandstrom, *op. cit.*, p. 317; Alain Ichon, *op. cit.*, p. 267; Olivier Le Guen, “Quand les morts reviennent... Réflexion sur l’ancestralité chez les Mayas des Basses Terres”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89, núm 2, 2003, p. 191; Orihuela, 2014, comunicación personal. Para el uso de ‘espejos’ pétreos —lo que incluye núcleos de obsidiana—, los totonacos no sólo deben sahumarlos sino también darles a beber refino después de la ceremonia.

<sup>120</sup> AGN, Inquisición, 1674, 629.4 en Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, 1987, p. 332. Roberto Weitlaner (*Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, 1981, pp. 112-113) registró un relato chinanteco en el que un cazador descubre la infidelidad de su esposa al mirar en un espejo que se encontraba en los dominios de las deidades de la tierra y la lluvia. Otros pueblos centroamericanos, como los payas de Honduras, se valen de objetos similares para los mismos fines. “Para el diagnóstico de una enfermedad algunos de los saurines hacen uso de una piedra mágica, que según dicen ellos, se encuentra

Otro instrumento que, aunque no incluye en su nombre el vocablo *tezcAtl*, parece indudablemente ligado a su simbología es llamado *tlachialoni* o *tlachieloni*. Se trata de un instrumento llevado por Tezcatlipoca<sup>121</sup> y que fue descrito por los informantes de Sahagún de la siguiente manera: *tlachialonj yn imac icac çentlapal coyunqui, ic tteitta...*,<sup>122</sup> “mirador enhiesto en su mano, con un agujero de un lado, para ver a la gente” (trad. nuestra). Durán, también describiendo el objeto que llevaba Tezcatlipoca, dice que era “un amoscador de plumas preciadas azules, verdes y amarillas, las cuales salían de una chapa redonda de oro muy relumbrante y bruñida como un espejo, que era dar a entender que en aquel espejo veía todo lo que se hacía en el mundo”.<sup>123</sup> Empero, el objeto en cuestión tampoco era exclusivo de Tezcatlipoca, ya que lo llevan también Xiuhtecuhtli y su aspecto llamado Ixcozauhqui,<sup>124</sup> más Tlacochoalco Yaotl y Omacatl.<sup>125</sup> También lo llevan los dioses Ixtlilton,<sup>126</sup> un dios del número cinco (festejado el día 5-lagartija),<sup>127</sup> algunos dioses de pulque y el mono que acompaña a uno de ellos,<sup>128</sup> sólo que, en su caso, a veces el *tlachialoni* está ocasionalmente adornado con plumas.<sup>129</sup>

Contamos con una descripción más del *tlachialoni* —esta vez del de Xiuhtecuhtli—, según la cual era: “una manera de cetro, que era una chapa de oro redonda, agujerada por el medio, y sobre ella un remate de dos globos, otro mayor y otro menor, con una punta sobre el menor. Llamaban a este cetro *tlachieloni* [sic], que quiere decir miradero o mirador, porque con él ocultaba la cara y miraba por el agujero de medio de la chapa de oro”.<sup>130</sup> Finalmente, una imagen extraordinaria de este instrumento aparece en el *Códice Borgia*

---

de vez en cuando en las entrañas de un animal matado en la caza, especialmente en el venado” (Eduard Conzemius, “Los indios payas de Honduras...”, *op. cit.*, p. 297).

<sup>121</sup> *Manuscrito del Real Palacio* [en adelante MRP], fols. 261r, 250v, 254r, en Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales...*, *op. cit.*; *Códice Tudela*, fol. 15r; *Códice Magliabechiano*, fols. 33r, 92r.

<sup>122</sup> Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales...*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>123</sup> Diego Durán, *op. cit.*, t. I, p. 48; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>124</sup> *Códice Borbónico*, 1991, lám. 36; MRP, fols. 253r, 262v.

<sup>125</sup> MRP, fols. 266r, 266v; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 443.

<sup>126</sup> *Códice Borbónico*, láms. 27, 36; *Códice Tudela*, fol. 44r; *Códice Magliabechiano*, fol. 63r.

<sup>127</sup> *Códice Magliabechiano*, fol. 87r.

<sup>128</sup> *Códice Tudela*, fols. 37r, 41r; *Códice Magliabechiano*, fols. 55r, 59r.

<sup>129</sup> Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Los templos del Cielo y de la Oscuridad. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, 1993, p. 22 n. 15.

<sup>130</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, *op. cit.*, 1999, vol. I, p. 40.

(lám. 38), en la que el *tlachialoni* aparece en forma antropomorfizada, encontrándose al lado de la pareja arquetípica de los dos ancianos.<sup>131</sup>

A estas alturas no sabemos decir si era un objeto similar al descrito en el MS de 1477, que hablaba de *in coyahuac tezcatl in necoc-xapon*, “un espejo con un ancho agujero por ambos lados”, y en el cual se reflejaba el mundo de los muertos y el cielo (*supra*). Lo único que podemos marcar es que en caso del *tlachialoni* de las imágenes de Tezcatlipoca, se subraya que estaba horadado de un lado (*çentlapal coyunqui*), mientras que sobre el segundo se dice que estaba agujerado por ambos lados (*necoc*), por cierto de igual manera como *el tezcatl necoc*, “espejo de dos lados”, que trajo consigo Tezcatlipoca para dar fin al reino de Tollan. En este igualmente se veía algo distinto en cada una de sus caras: si en una se veía este dios como joven y atractivo, entonces en el otro lado Quetzalcoatl aparecía como un anciano;<sup>132</sup> pero si Tezcatlipoca aparecía como un viejo, Quetzalcoatl tenía la esperanza de rejuvenecer o incluso renacer.<sup>133</sup> Por otro lado, los otros dioses que llevan el *tlachialoni* —un dios *macuiltonale* (del número cinco), dioses del pulque y sobre todo Ixtlilton (*supra*)— forman un conjunto de deidades, dentro de cuyas facultades está la de comunicación entre distintos mundos, ya sea consultando los veredictos divinos por medio de tableros de juego (los dioses *macuiltonaleque*), ya sea revelando las actividades del humano, gracias al ver la superficie del agua negra llamada *tlilatl*. Esta última habilidad propia del dios Ixtlilton de usar la hidromancia es paralela, según Olivier,<sup>134</sup> a la de Tezcatlipoca de recurrir a la catoptromancia (arte de pronosticar mirando un espejo).

<sup>131</sup> Es posible que el *tlachialoni* se asemeje un poco al concepto huichol de *nierika*; ya que este último no sólo remite a los objetos para ver sino también a la propia capacidad de visión y comunicación con los seres menos perceptibles (véase Mariana Fresán Jiménez, “El cuerpo humano entre los huicholes visto a la luz de la simbología mesoamericana”, 2010, p. 108). El *nierika* es aquella parte central de un artefacto que, bajo una estructura muchas veces circular, se construye como un pasaje entre diferentes niveles del cosmos (Olivia Kindl, “Le nierika des huichol...”, *op. cit.*, p. 27). Fresán constata que los *nierika* son las visiones tenidas para obtener “el conocimiento sagrado que forma parte de la costumbre wixarika, ya que entrarán en comunicación con los ancestros. Es la capacidad de ver más allá de lo materialmente tangible, de ver lo invisible” (*op. cit.*, p. 107). La propia Olivia Kindl (*op. cit.*, pp. 228 y ss.) contempla, de hecho, la posibilidad de que los antiguos espejos de pirita y discos de piedra fueran antecedentes del *nierika* contemporáneo.

<sup>132</sup> *Anales de Cuauhtitlan*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>133</sup> Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, pp. 457-458.

<sup>134</sup> *Ibidem*, pp. 333-337.

Efectivamente, no sólo los reflejos en superficies pétreas podían servir a la predicción. Ruiz de Alarcón<sup>135</sup> comenta que para determinar si un niño había perdido el “hado y fortuna”, los nahuas del siglo XVII ponían su rostro sobre un vaso de agua, “si en ella ven el rostro del niño obscuro, como cubierto con alguna sombra, juzgan por cierta la contrariedad [...] Y si en el agua parece el rostro del niño claro, dicen que el niño no está malo”. Durán<sup>136</sup> comenta que había muchos agüeros sobre “el mirarse en ellos [los ríos] como nos miramos en un espejo y en echar de las suertes en el agua los sortilegios y en el conocer de las enfermedades en el agua y echar agüero sobre ello”. En Guatemala, es un cuerpo de agua entero el que sirve a la realización de pronósticos: “Los indios pipiles tenían esta laguna [de Cuatlan] por un oráculo de suma autoridad y que ningún humano podía ver lo que en ella había y que, el que lo probase, se había de tullir y habría mala muerte”.<sup>137</sup> La idea de que el agua fungía como otro “aparato” para producir reflejos se confirma con el nombre en náhuatl que se daba a lagos, lagunas, charcos de agua o “cuerpo de agua”, que se llamaban *atezcatl*,<sup>138</sup> literalmente “espejo de agua”. Se confirma también con algunas imágenes gráficas del espejo humeante-símbolo de Tezcatlipoca, el que este dios lleva ya sea en el pie, ya sea como adorno de la cabeza. Como bien observó Olivier,<sup>139</sup> en una imagen del *Códice Borgia* (lám. 17), el diseño del interior del espejo de este dios está pintado de igual manera como el agua;<sup>140</sup> pero a esta observación podemos agregar otro ejemplo (lám. 14), en la que el mismo espejo humeante es sustituido por un cuerpo de agua.

De la misma manera, el brazo del paciente o la actitud de “medirlo” con las manos, que era una de las técnicas adivinatorias,<sup>141</sup> recibe el título de *tonahualtezcauh*, “nuestro espejo del *nahualli*”,

<sup>135</sup> *Op. cit.*, trat. VI, cap. II, pp. 197-198.

<sup>136</sup> *Op. cit.*, II, pp. 178-179.

<sup>137</sup> Carta del licenciado Palacio en René acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, 1982, p. 273.

<sup>138</sup> Alonso de Molina, *op. cit.*, [1] f. 35v, [2] f. 7v; BNF 362 en GDN; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, XII, p. 115.

<sup>139</sup> Guilhem Olivier *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 462.

<sup>140</sup> Si bien no estamos convencidos de que en imágenes de Tezcatlipoca en los códices *Telleriano-Remensis* (fol. 3v) y *Vaticano A* (*op. cit.*, fol. 44v) se trate de la misma sustitución (Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.* p., 462); más bien se trata aquí de la agregación del signo de guerra (en forma de agua y fuego) y de serpiente.

<sup>141</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, trat. V, cap. III, pp. 193 y ss.

“nuestro espejo oculto” o “nuestro espejo de encantos”,<sup>142</sup> en los conjuros recogidos por Ruiz de Alarcón.<sup>143</sup> No obstante, en realidad se trata de un concepto metafórico basado en la idea de que todos los objetos o técnicas que permiten incursionar en el mundo no humano para conocer causas de problemas o buscar soluciones a ellos funcionan como “espejos” (*tezcatl*). Similar función cumplen los libros adivinatorios, de ahí que se forme las expresiones como *tlachia in amoxtli in tezcatl*, “ver en el libro, en el espejo”.<sup>144</sup> Con este difrasismo se denominaban otros métodos adivinatorios, entre ellos por medio del fuego, o con la ayuda del *ololiuhqui* y del tabaco, y sobre todo el pronosticar por medio de tirar granos de maíz.<sup>145</sup> Por cierto, llama la atención que los *tescatl* de los nahuas orientales, mencionados anteriormente, se colocan en hilera en la tela que servirá para echar granos,<sup>146</sup> de similar manera como hacen los especialistas k’iche’, aunque en su caso los granos serán acomodados para ellos mismos ser los días del *tonalpohualli*.<sup>147</sup>

Lo importante es que en los mismos términos de reflejo es tratado el uso de los libros *tonalamatl*, pues cuando alguien recurría a la consulta de ellos con el *tlapouhqui*, este le decía:

[...] *ca nel tictemoa tiquiltani, in mella-cuahualoca; ca ic otihualla, in timotez-cahuico, in timamuxhuico [...]*<sup>148</sup>

[...] en verdad buscas, solicitas que te fortalezca el alma; has venido para eso; has venido a verte en el espejo; has venido a consultar el libro<sup>149</sup>

<sup>142</sup> Esta palabra está compuesta de la raíz *nahual-* y el sustantivo *tezcatl*, “espejo”. Las traducciones aquí podrían ser muy diferentes, siendo, aparte de las mencionadas más arriba, también: “espejo disfrazado/enmascarado/encubierto” o incluso “espejo de conjuros”. La propuesta de su traducción por “de encantos”, se debe al valor antiguo de las palabras “hechizo” o “embrujo”.

<sup>143</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, trat. IV, cap. I, p. 191.

<sup>144</sup> En este contexto, es relevante mencionar que entre los tzotziles actuales la palabra *nen* o “espejo”, “designa igualmente a los escribas que tienen la fama de poseer importantes poderes visionarios” (Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, pp. 445-446).

<sup>145</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, trat. V, cap. I, p. 190, cap. III, pp. 193-194, *cfr.* J. Richard Andrews y Ross Hassig, *op. cit.*, pp. 148, 153-154, 357; Alfredo López Austin, “Conjuros médicos de los nahuas”, en *Revista de la Universidad de México*, vol. 14, núm. 11, 1970, p. IX; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, pp. 454-455; Elizabeth Hill Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, 2007, p. 20; Ana Guadalupe Díaz Álvarez, “Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México Central”, 2011, p. 102.

<sup>146</sup> Alan R. Sandstrom, *op. cit.*, pp. 316-319.

<sup>147</sup> Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, 1982, pp. 158-171; John M. D. Pohl, *Sorcerers of the Fifth Heaven. Nahuatl Art and Ritual of Ancient Southern Mexico*, 2007, p. 27.

<sup>148</sup> *CF*, V: 152.

<sup>149</sup> Trad. de Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 454.

Y los *huehuetlatolli* de fray Juan Bautista extienden la función del libro —*amoxtli*— a la videncia:

*Yhuan oncan mani in coyahuac tezcatl, in necoc xapouhqui, immictian tlaneci, in ilhuicac tlaneci inic oncan tontlachixtica in quenamicâ immictlan in ilhuicac, inic tonitztica in nohuiyan cemanahuac*<sup>150</sup>

En él está el espejo amplio, de ambos lados trabajado que ilumina el Mictlan, ilumina el cielo. En él se observa cómo es el lugar del misterio, el Mictlan, el cielo. En él se miran todas las partes del mundo (trad. de Hernández de León-Portilla)

Resulta, entonces, que el *amoxtli*, “libro”, permite ver —y por lo mismo incursionar— en estos dos espacios no humanos, el Mundo de los Muertos (Mictlan) y el cielo. No es extraño, por lo tanto, que Chimalpahin<sup>151</sup> también hable del libro como un objeto reflejante: “Domingo Hernández Ayopochtzin; éste aprendió a leer y escribir, y acostumbraba escribir con letras en papeles, de modo que [todo] lo conservó en un libro que compuso, donde nos reflejó como en un espejo”. Esta relación espejo-libro-comunicación está acorde con la interpretación de Olivier acerca del significado de lo humeante del espejo de Tezcatlipoca —que el humo es un símbolo de la palabra, por lo cual “El humo del espejo podría corresponder a los mensajes que él les comunica a los hombres”<sup>152</sup>.

Obviamente, también la observación directa del cielo sirvió para la formulación de múltiples predicciones. Tenemos menciones de nubosidades luminosas, llamaradas y cometas que presagiaron la llegada de los españoles,<sup>153</sup> movimientos celestes que anuncian muerte y enfermedad<sup>154</sup> y la predicción del tiempo atmosférico.<sup>155</sup>

<sup>150</sup> En Ascensión Hernández de León Portilla (comp.), *Obras Clásicas sobre Náhuatl*, Serie IX: Fuentes Lingüísticas Indígenas, vol. 8, núm. 16, en CD Room, 1998, fol. 35v

<sup>151</sup> Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, *Sava Relación*, fols. 238v-239v. 304-305.

<sup>152</sup> Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 466, n. 93.

<sup>153</sup> Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, vol. I: *3era Relación* 301, fols. 114r-114v; *5nta bis*: 411, fol. 15r, n. 48; vol. II *7tima* 147, 187r-187v; Diego Durán, *op. cit.*, I, p. 533; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, XII, pp. 1-2; Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 175.

<sup>154</sup> Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 214; Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 179; Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias. Islas y tierra firme del mar Océano*, J. Natalicio González y José Amador de los Ríos (eds.), 1945, cap. XI, p. 178.

<sup>155</sup> “*Códice Carolino*. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina”, en Ángel María Garibay K (pres.), en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, 1967, p. 43, citado como *Códice Carolino*.



Alvarado Tezozomoc<sup>156</sup> menciona a ciertos personajes dedicados a guardar la ciudad y tener que “cuenta con el cielo y estrellas”; un personaje semejante parece haber existido entre los tarascos con el nombre de *auandaronapo ambogasri*, “astrólogo”.<sup>157</sup> Incluso Durán<sup>158</sup> indica que una de las tareas encomendadas al nuevo *tlatoani* era observar la bóveda celeste: “—As de salir á ver las estrellas, para conocer los tiempos y signos dellas y sus influencias y lo que amenazan [...] contemplar los lugares abscondidos de los cielos y los nueve dobleces del”.

Entonces, si el devenir es visible en el cielo, ¿por qué no cualquiera es capaz de pronosticar el futuro?, ¿por qué es necesario recurrir a métodos más sofisticados?

El *Popol Vuh*<sup>159</sup> cuenta que cuando los dioses se dieron cuenta de que los primeros hombres habían alcanzado a conocerlo todo, temieron que pretendieran ser como ellos y entonces decidieron amminorar sus capacidades perceptivas:

[Los primeros hombres] todo lo vieron, todo lo conocieron, toda la raíz del cielo. Si miraban, al instante observaban por todas partes, miraban por todas partes también dentro del cielo [...] Acabaron de aprenderlo completamente todo [... Los dioses dicen, entonces:] —Que solamente llegue cerca su mirada, que solamente pequeña sea la parte de la superficie de la tierra que vean. No es bueno lo que dicen. ¿No son solamente seres creados, seres formados, así como sus nombres? [...] Solamente borremoslos un poco otra vez, éste es el deseo [...] Solamente, pues, fueron empañados sus ojos por Uk'ux Kaj, fueron cubiertos así como si se soplara sobre la superficie de un espejo fueron cegados.<sup>160</sup>

Los dioses del centro de México no parecen haber aplicado esta clase de procedimientos a los humanos primigenios; sin embargo, es posible que el muy recurrente episodio del ahumado del cielo por parte de los sobrevivientes del diluvio haya igualmente provocado en sus sucesores cierta incapacidad para ver con claridad la bóveda

<sup>156</sup> Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, op. cit., p. 426.

<sup>157</sup> Maturino Gilberti, *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*, 1962, p. 214.

<sup>158</sup> Op. cit., I, p. 461.

<sup>159</sup> *Popol Vuh*, op. cit., pp. 135-139, fols. 33v-34r, véanse también *Título de Totonicapan*, Robert M. Carmack y James L. Mondloch (trads.), 1983, p. 175; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano...*, op. cit., I, p. 204.

<sup>160</sup> *Popol Vuh*, op. cit., pp. 135-139 fols. 33v-34r.

celeste.<sup>161</sup> Pues, al menos, entre los tzotziles del siglo XX se consideraba que la primera capa del cielo no tenía más función que obstruir la mirada de los hombres sobre los eventos cósmicos acaecidos en las dos siguientes.<sup>162</sup>

Vemos, en síntesis, que los espejos no son simples objetos reflejantes sino vehículos para acceder a situaciones y recursos que no son inmediatos. Por su calidad refractaria, el cielo es en sí mismo fuente de conocimiento sobre numerosos aspectos de la vida humana pero, dada la condición disminuida de los hombres es preciso recurrir a otros medios —igualmente tratados como ‘espejos’— para alcanzar esta información. Las cosas se clarifican un poco más cuando nos acercamos a la identidad de aquellos seres primordiales que sí podían aproximarse a la realidad celeste: en Oaxaca y Los Altos de Chiapas, los primeros hombres son seres engendrados por el cielo, los árboles, las cuevas, las piedras y las montañas que, al morir, terminaron por convertirse en dioses.<sup>163</sup> En el Altiplano Central la primera pareja es creadora del calendario, los códices y las artes adivinatorias.<sup>164</sup> En Michoacán, el sobreviviente del diluvio se llama *teopixqui*, ‘guarda de los dioses’.<sup>165</sup> Y, en el K’iche’, los primeros hombres son conocidos como *nawal winak*, “gente-nahualli”.<sup>166</sup>

<sup>161</sup> *Códice Vaticano A*, 1996, f. 30v30v; Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 197; *Anales de Cuauhtitlan*, p. 5; *Leyenda de los soles*, pp. 119-120; *Códice Telleriano-Remensis*, fol. 21v. Este episodio, con ligeras variantes, también fue registrado en el antiguo Michoacán (Francisco Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, en Francisco Miranda (ed.), *Relación de Michoacán*, 1980, pp. 359-360; “Relación de Ajuchitlan”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987, pp. 36-37. Por otra parte, según los mazahuas actuales, antes “el cielo era puro, tenía la apariencia del oro. Pronto el humo se elevó y lo oscureció completamente” (Jacques Galinier, “Le prédateur céleste. Notes sur le sacrifice Mazahua”, en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 70, 1984, p. 158).

<sup>162</sup> Gary H. Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, 1979, p. 42.

<sup>163</sup> Véanse “Relación de Chichicapa” y “Relación de Tilantongo”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984, I, pp. 66, 89; II, pp. 231, 244; Francisco de Burgoa, *op. cit.*, I, p. 279; Probanza de Magdalena en Amos Megged, *Cambio y persistencia: La religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, 2008, p. 96.

<sup>164</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, *op. cit.*, p. 25; *Leyenda de los soles*, *op. cit.*, p. 121; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, X, p. 191; Jerónimo de Mendieta, *op. cit.*, I, p. 210. Tal como se le ve en el *Códice Borbónico* (1991, 21) o los grabados de Coatlan Viejo, Yauhtepec, Morelos.

<sup>165</sup> “Relación de Ajuchitlan”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>166</sup> *Título de Totonicapan*, *op. cit.*, p. 175.

## En el tiempo de los reflejos

Como ha señalado Mikulska,<sup>167</sup> se observan varias similitudes en las representaciones gráficas de Mictlan y el cielo nocturno; tal vez la más relevante sea su coincidente figuración como lugares oscuros y circundados por estrellas. El lugar de los muertos es el punto al que debió dirigirse Nanahuatl antes de emerger por primera vez transformado en sol y el sitio al que debe retornar todos los días al atardecer.<sup>168</sup>

Lo interesante es que la analogía entre ambos espacios no se limita a su apariencia sino que sus efectos sobre el entorno también parecen muy cercanos.

Muchos de los agüeros descritos en el *Códice Florentino*<sup>169</sup> suponen ocurrir durante la noche y, en el caso de la lechuza, se especifica que esta provenía de Mictlan—*ommat in Mjctlan* “conocía Mictlan”.<sup>170</sup> Coincidentemente, también era posible obtener información sobre el futuro cuando se viajaba a los lugares de los muertos; tal es el caso de la mujer que supo de la llegada de los conquistadores en la tierra de los difuntos<sup>171</sup> y del mensajero de la “montaña infernal” que anunció el mismo evento a Motecuhzoma.<sup>172</sup>

Las fuentes nos cuentan que varios personajes—como el dios maya Sipakna, los toltecas, los primeros hombres y un cazador, tzo-tzil— se transformaron en piedra tras la muerte o la primera salida

<sup>167</sup> Katarzyna Mikulska, “Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo”, en Ana Guadalupe Díaz (ed.), *op. cit.*, pp. 110-114.

<sup>168</sup> Jerónimo de Mendieta, *op. cit.*, I, p. 183; *Hystoire du Mechique*, *op. cit.*, p. 109; Nathalie Ragot, *Les Au-delàs aztèques*, *op. cit.*, p. 112; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, VI, p. 163; *Códice Telleriano-Remensis*, fol. 20r; *Códice Vaticano A*, 1996, fol. 29r. Los tolupan-jicaques dicen igualmente que los animales viven con sus dueños en las cuevas y que “cuando hace día sobre la tierra, es de noche en las cuevas y viceversa” (Anne Chapman, *Los hijos de la muerte...*, *op. cit.*, p. 133; véase también William Holland, “Conceptos cosmológicos tzotziles como una base para interpretar la civilización maya prehispánica”, en *América Indígena*, vol. 24, núm. 1, 1964, p. 19). Es por eso que Michel Graulich (*Mitos y rituales...*, *op. cit.*, p. 281) sugiere que el periodo que antecede la salida del sol, es el Mictlan y la noche estrellada sería en realidad el inframundo que invadió el cielo cuando el sol pasó bajo la tierra. Incluso se dice sobre los gobernantes muertos, representantes del numen solar, “ya la noche y aires los sometieron debaxo de la tierra” (Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, *op. cit.*, p. 84).

<sup>169</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, V, pp. 152, 158, 161, 175, 177, 179, 180.

<sup>170</sup> *Ibidem*, V, p. 163.

<sup>171</sup> Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales...*, *op. cit.*, pp. 177-178; Juan de Torquemada, *op. cit.*, II, pp. 324-327.

<sup>172</sup> Diego Durán, *op. cit.*, I, pp. 575-577.

del sol.<sup>173</sup> Ocasionalmente, algunas de tales entidades vuelven a la vida durante el periodo nocturno.<sup>174</sup>

Durante la noche, diversos seres adquieren la apariencia de difuntos. Entre los nahuas, Tezcatlipoca se aparecía a los hombres como cadáver decapitado, envoltorio de cenizas humanas y cráneo amputado.<sup>175</sup> Los purépecha del contacto, por su parte, decían que en tales momentos los sacerdotes católicos develaban su verdadera naturaleza de muertos “y que iban allá al infierno donde tenían sus mujeres y que vinían a la mañana”.<sup>176</sup> Todavía, hacia finales del siglo XX, los tzotziles hablaban de brujos que se despojaban de su piel y su carne para hacer fechorías.<sup>177</sup> Tanto la muerte como la ausencia de luz provocan que los humanos sean devorados por seres esqueléticos. Así, se dice que si durante un eclipse el sol ya no saliera, las *tzitzimime* terminarían por comerse a la gente.<sup>178</sup> Mientras que, al describirse la vida en el lugar de los muertos, se señala que “nuestra madre, nuestro padre Miclantecuhтли, Tzontemoc, Cuezalli, todavía está sediento de nosotros, todavía está hambriento de nosotros”.<sup>179</sup>

Incluso, el mismo proceso onírico nocturno suele ser interpretado como una muerte temporal; pues no sólo el verbo “soñar”, *temiqui*, parece tener la misma raíz que “muerte”, *miquiztli*,<sup>180</sup> sino que, además, algunos indígenas contemporáneos lo han expresado así:

<sup>173</sup> *Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 47, fol. 10v; *Leyenda de los soles*, *op. cit.*, p. 120; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, III, p. 23; Bernardino de Sahagún, *Historia general de...*, *op. cit.*, III, p. 200; *Códice Vaticano A*, fol. 9r; María Teresa Rodríguez López, *Ritual, identidad...*, *op. cit.*, p. 165; Diego Ruiz *et al.*, *Cuentos y relatos indígenas*, vols. 2-3, 1994, p. 33.

<sup>174</sup> *Popol Vuh*, *op. cit.*, pp. 165-166, fol. 40v ;171, fol. 42r; Relación de Coatepec en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1985, I, p. 136; Carlos Basauri, “Los indios mayas de Quintana Roo”, en *Quetzalcoatl*, vol. 1, núm. 3, 1930, pp. 24-25. Por la noche, los cráneos que los nahuas de Tecospa disponían en las milpas comenzaban a gemir y a quejarse (William Madsen, *The Virgins Children. Life in an Aztec village today*, 1969, pp. 39-40).

<sup>175</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, V, pp. 157-158, 175, 177, 180.

<sup>176</sup> Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, fol. 53.

<sup>177</sup> Marco Encino *et al.*, pp. 30, 149. Los chinantecos dicen que no es bueno barrer la casa de noche pues, de hacerlo, el polvo entraría en los ojos de los muertos (Jaime Rupp, “Metáforas y proverbios chinantecos”, en *Tlalocan*, vol. 9, 1982, p. 287).

<sup>178</sup> Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales...*, *op. cit.*, p. 153; Domingo de Chimalpahin, *op. cit.*, 7ma Relación, p. 107, fols. 173v-174v. Mismo caso parece ser el de las apariciones del envoltorio de cenizas humanas en Nonohualco: “Se espantaron, vieron al hombre largo, al *tlacanexquimilli*; éste era el que comía gente” (*Leyenda de los soles*, *op. cit.*, p. 125).

<sup>179</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, VI, p. 21; véase Eliana Acosta, *op. cit.*, p. 133.

<sup>180</sup> Karen Dakin, “‘Huesos’ en náhuatl: etimologías yutoaztecas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, 1996, p. 49.

“—[Cuando uno se acuesta] se va a morir uno [...]... hacer *miki*, dormir significa muere un ratito uno”.<sup>181</sup> No son infrecuentes los relatos de personajes que acceden a las moradas de los muertos durante la fase onírica; tal es el caso del jorobado, encerrado en una cueva, que “se traspuso” y llegó a Tlallocan<sup>182</sup> y del curandero que viajó al ‘infierno’ mientras dormía.<sup>183</sup> Tales ideas todavía son comunes en muy distintos pueblos de tradición mesoamericana.<sup>184</sup>

Tanto el sueño como la vida en Mictlan implican una serie de inversiones. Lo que es asqueroso para los vivos se convierte en alimento para los muertos, cuando en la tierra es de día allá es de noche, cuando aquí hace frío allá hace calor, el que es rico aquí pobre será en el más allá.<sup>185</sup> Este carácter inverso del inframundo y sus seres se conserva particularmente vívido entre los teenek, pues estos suponen que mientras “nosotros caminamos con los pies y ellos [los *baatsik*] con la cabeza”.<sup>186</sup> En la fase onírica el devenir se encuentra cifrado por una serie de metáforas que, muchas veces, significan

<sup>181</sup> Eliana Acosta, *op. cit.*, p. 187, véanse también Jacques Galinier, *La moitié du monde. Corps et cosmos dans le rituel des indiens Otomí*, 1997, p. 113; Earl Duncan McLean, “Night Time and Dream Space Fora Quiché Maya Family”, en *XVII Mesa Redonda de la SMA*, 1984, p. 399.

<sup>182</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, *op. cit.*, p. 26. Para una lectura distinta de este mismo pasaje, véase José Contel, “Visiones paradisíacas...”, *op. cit.*, pp. 298-303.

<sup>183</sup> Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 86.

<sup>184</sup> Véanse Marina Goloubinoff, *op. cit.*, p. 576; Calixta Guiteras Holmes, *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, 1961, p. 297; Pedro Carrasco, *Pagan Rituals and Beliefs Among the Chontal Indians of Oaxaca, México*, 1960, p. 107; Pedro Pitarch, *Ch’ulel, una etnografía de las almas tzeltzales*, 1996, p. 50; Esther Hermitte, “El concepto del nahual entre los mayas de Pinola”, en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, 1970, p. 379; Charles Wagley, *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, 1957, p. 205; William Wonderly L., “Textos en zoque sobre el concepto de nagual”, en *Tlalocan A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, vol. 2, 1964, p. 98.

<sup>185</sup> Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales...*, *op. cit.*, pp. 177-178; véase Alfredo López Austin, *Cuerpo humano...*, *op. cit.*, I, p. 382; Nathalie Ragot, *Les Au-delàs aztèques*, *op. cit.*, p. 105; Gary H. Gossen, *Los chamulas...*, *op. cit.*, p. 43; Antonio Gómez Hernández, María Rosa Palazón y Mario Humberto Ruz, *Palabras de nuestro corazón: Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, 1999, pp. 211-212, 228; Walter Miller, *op. cit.*, p. 117; Eliana Acosta, *op. cit.*, p. 190; Michel Duquesnoy, *op. cit.*, p. 322; Lourdes Baez, *op. cit.*, p. 68; Phil Weigand y Alecia García, “Muerte y luto entre los huicholes del Occidente de México”, en Weigand (ed.), *Ensayos sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuanes*, 1992, p. 224; Anne Chapman, *Los hijos de la muerte...*, *op. cit.*, p. 133; Mario Humberto Ruz, “Aproximaciones a la cosmología tojolabal”, en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee Jr. (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoqueos (Homenaje a Franz Blom)*, 1983, p. 434; Alain Ichon, *op. cit.*, p. 212.

<sup>186</sup> Anath Ariel de Vidas, “Le tonerre n’habite plus ici. Représentations de la marginalité et construction de l’identité teenek (Huastèque veracruzaine, Mexique)”, 1997, p. 389.

exactamente lo opuesto de lo que enuncian.<sup>187</sup> Este cambio perceptivo es descrito como *kixpatla* por los nahuas de Tepetzintla.<sup>188</sup>

También la animalización de seres originalmente antropomorfos tiene lugar a la muerte, por la noche y durante el sueño.

Según se ha registrado en documentos de muy variadas temporalidades, muchos pueblos de tradición mesoamericana consideran que la existencia de, cuando menos, algunos seres se encuentra desde el nacimiento desdoblada en dos aspectos diferentes; uno humano, que ocupa el pueblo y los campos de cultivo, y otro preferentemente zoomorfo, que se ubica en el monte, el cielo o los lugares de los muertos —este fenómeno es generalmente conocido como nahualismo. Tanto el destino como la personalidad suelen ser compartidos por ambas clases de entidades; de suerte que lo sucedido a una de ellas supone repercutir en la otra.<sup>189</sup> La mayor parte de las apariciones de estos seres tienen lugar en la noche y variados testimonios señalan que es posible reconocer la especie *nahualli* a través de los indicios que les proporcionan los sueños.<sup>190</sup> Lo interesante es que lo que ocurre al aspecto animal no parece tener efectos inmediatos en el humano sino que, al prolongarse en el devenir, más bien se presenta como una afección potencial;<sup>191</sup> es por ello que, más que ser

<sup>187</sup> Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales...*, *op. cit.*, pp. 174-175; véanse Ma. del Carmen Anzures, “La curación y los sueños”, en Barbro Dahlgren (ed.), *Coloquio. Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines I*, 1987; Tim Knab, “Sueños y realidad en la sierra de Puebla”, en *Investigaciones recientes en el área maya. XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, t. III, 1984; Eliana Acosta, *op. cit.*, p. 187; Robert Bruce, *Lacandon Dream and Symbolism. Dream Symbolism and Interpretation Among the Lacandon Mayas of Chiapas*, 1975, p. 19; Jacques Galinier, *Le moitié du monde...*, *op. cit.*, p. 112; Robert Abell, “Los popolocas orientales. Un estudio etnológico sobre San Juan Atzingo”, 1970, p. 77; Robert M. Laughlin y Carol Karasik, *People of the Bat: Mayan Tales and Dreams from Zinacantan*, 1988; Earl D. McLean, *op. cit.*; Barbara Tedlock, “Quiché Maya Dream Interpretation”, en *Ethos*, vol. 9, núm. 4, 1981.

<sup>188</sup> Alessandro Questa, *op. cit.*, p. 7.

<sup>189</sup> Véase Roberto Martínez González, *El nahualismo*, *op. cit.*

<sup>190</sup> Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*, 1945, vol. VI, pp. 18-19; Gary Gossen, “Animal souls...”, *op. cit.*, p. 454; Frank Lipp, *op. cit.*, p. 39; Julian Pitt-Rivers, “Thomas Gage parmi les naguales. Conceptions européenne et maya de la sorcellerie”, en *L'Homme*, vol. 2, 1971, p. 16; Alan Sandstrom, *op. cit.*, pp. 342-343; María Eugenia Sánchez y Díaz de Rivera, “Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan”, 1978, p. 221; Tim Knab, “Sueños y realidad...”, *op. cit.*, p. 411; Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 1990, p. 206.

<sup>191</sup> Roberto Martínez González, “Entre el sueño y la cultura: algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo”, en Eduardo Matos y Ángela Ochoa (eds.), *Homenaje a Alfredo López Austin*, México, en prensa. Es posible, por ejemplo, que el extravío del animal produzca en el humano una enfermedad.

vista como duplicidad, la relación entre el hombre y su *nahualli* debe ser descrita en términos de reflejo. Y es, como tales, que humanos y *nanahualtin* se encuentran separados la mayor parte del tiempo sin que sea posible, para el individuo común, adivinar la especie que le corresponde ni controlar sus deambulaciones por el espacio.

Los muertos, por su parte, pueden animalizarse bajo dos circunstancias diferentes: la primera implica su transformación a partir de segmentos corporales y, sobre todo, tiene lugar cuando los restos de los difuntos no son colocados en el interior de las unidades urbanas;<sup>192</sup> la segunda, por el contrario, supone una existencia esquelética o semi-esquelética de los caídos en el inframundo y su presencia eventual sobre la tierra bajo formas no humanas; en este segundo caso, lo “transformado” es descrito como “ánima”, “alma” o bajo el nombre de algún otro componente etéreo y, por consiguiente, también podría ser visto como una suerte de reflejo del cuerpo muerto.<sup>193</sup>

El muerto y el soñante, según se ha visto, perciben el mundo a través de variadas inversiones. Sin embargo, existe cierta clase de seres llamados hombres-*nahualli* que, por estar dotados de una esencia particular, no sólo tienen la capacidad de actuar bajo la forma de sus *nanahualtin* durante el sueño sino que también tienen la capacidad de ver con claridad lo que para el resto resulta casi inaccesible.<sup>194</sup> Son ellos quienes pronostican el temporal, anuncian el futuro, conocen los secretos de las personas y averiguan el paradero de los objetos perdidos<sup>195</sup> Son ellos quienes adivinan lanzando granos de

<sup>192</sup> Véase Roberto Martínez González, “Más allá del alma: El enterramiento como destino de los muertos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición mesoamericana”, en *Itinerarios Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, núm. 19, 2014; Domingo de Chimalpahin, *op. cit.*, *5ta Relación*, 339, fols. 128v-129r; Diego Durán, *op. cit.*, I, p. 431; *Popol Vuh*, *op. cit.*, pp. 68-70, fols. 15v-16r; *Histoire du Mechiue*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>193</sup> Jaime Rupp, *op. cit.*, pp. 270-287; Elena Hollenbach, “El mundo animal en el folklore de los triquis de Copala”, en *Tlalocan*, vol. 8, 1980, pp. 447, 449; Pedro Carrasco, *op. cit.*, p. 112; Patricia Gallardo Arias, “Medicina tradicional y brujería entre los tenek y nahuas de la Huasteca Potosina”, 2000, p. 69; Luis Batz, “Relatos tzutzuahiles”, en *Tradiciones de Guatemala*, núm. 14, 1980, p. 108.

<sup>194</sup> Véase Roberto Martínez González, *El nahualismo*, *op. cit.*

<sup>195</sup> Bernardino de Sahagún, “Paralipómenos de Sahagún”, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), vol. VI, cuaderno 2, núm. 127; Ángel María Garibay (trad.), *Tlalocan. A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, 1946-1947, vol. II, núms. 2-3, pp. 167-168; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, IV, p. 43; Francisco Ximénez, *Primera parte del tesoro de las tres lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil en que dichas lenguas se traducen a la nuestra, española*, 1985, pp. 409 y 475; Archivo Histórico Diocesano de Chiapas (AHDCH), “Autos contra Antonio de Ovando, indio del pueblo de Jiquipilas, Nicolás de Santiago, mulato libre, vecino de él y

maíz,<sup>196</sup> quienes ejecutan la lectura del *tonalpohualli*<sup>197</sup> y, por supuesto, quienes decían conocer el cielo y el Mictlan.<sup>198</sup>

No es entonces raro que sea por medio de sus reflejos no-humanos —los *nanahualtin*— que estos hombres privilegiados adquieren la capacidad de penetrar en los espacios míticos. Durán<sup>199</sup> menciona que para llegar a Aztlan los emisarios de Motecuhzoma debieron adquirir la forma de “aves unos, y otros en forma de bestias fieras, de leones, tigres, ádibes y gatos espantosos”. Un tal Pablo confesó a las autoridades eclesiásticas que “él mismo que otras muchas veces se transformaba en aquella figura de animal y que con ella había muerto a cuatro indios y que en aquella forma iba a una tierra muy deleitable a donde comía mejores manjares que por aquella tierra se usaban”.<sup>200</sup> Margil,<sup>201</sup> por su parte, cuenta que para acceder a los “paraísos fingidos”, a los ritualistas guatemaltecos del siglo XVIII les bastaba dar una vuelta “y luego que habían pecado se volvían animales de garra —como leones, tigres y coyotes— y cada cual traía su presa y la entregaba”.

## A manera de cierre

En la cosmovisión mesoamericana el cielo nocturno comparte tantas cualidades con el interior de la tierra que pudiera pensarse que se trata del mismo espacio. Tanto la noche como Mictlan suelen ser representados como lugares oscuros y adornados por elementos estelares, el uno y el otro pueden encontrarse arriba, los dos implican variadas inversiones con respecto a lo diurno, el contacto con ambos proporciona informaciones sobre el avenir, los dos suponen la transformación de seres antropomorfos en entidades cadavéricas, tanto

---

Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos”, Las dos cuevas de Jiquipilas, 1685, fols. 7v, 8v; *Procesos de indios, op. cit.*, p. 19; Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones dioseccianas del obispado de Chiapa*, 1988, p. 333.

<sup>196</sup> *Procesos de indios, op. cit.*, p. 63.

<sup>197</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.* IV, p. 1; Francisco Núñez de la Vega, *op. cit.*, pp. 753, 332, 290.

<sup>198</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, trat. V, cap. II, p. 191, véase Bernardino de Sahagún, “Paralipómenos de Sahagún”, *op. cit.*, pp. 167-168.

<sup>199</sup> Diego Durán, *op. cit.*, I, p. 271.

<sup>200</sup> AGN Inquisición 1624, 303.64 fol. 69v.

<sup>201</sup> Antonio de Jesús Magril, *op. cit.*, p. 259.



en la una como en el otro se corre el riesgo de ser devorado por personajes esqueléticos, y ambos posibilitan la presencia de seres originalmente antropomorfos bajo aspectos no humanos.

Variados testimonios sugieren que el cielo era concebido como una suerte espejo cóncavo, similar a los hallados en contextos arqueológicos, en cuya superficie se habrían reflejado los espacios míticos subterráneos. Así, la noche no sería más que la imagen que Mictlan proyectaba sobre un elemento lustroso colocado en la esfera superior, las estrellas serían el reflejo de los muertos en el cielo, mientras que la luna sería la figuración del astro solar en su paso por el lugar de los difuntos; de similar manera, el camino diurno del sol de la tarde sería el reflejo del camino del sol hasta el mediodía. Tales refracciones, a diferencia de lo que postula nuestra propia óptica, no parecen implicar la devolución de una imagen idéntica a la original. Pues, la visión en los espejos mesoamericanos más bien sugiere el acceso al dominio de la posibilidad; en ellos se vislumbra lo oculto, lo pasado, el porvenir y las otras formas alternas de la humanidad.

Los humanos ordinarios, disminuidos en sus capacidades perceptivas, no son capaces de “ver” correctamente los reflejos; mas existen otros seres, herederos de los hombres primigenios, que a través de otros “espejos” logran develar los contenidos de sus proyecciones. Más aún, es gracias a la manipulación de sus propios reflejos que pueden intervenir en los espacios míticos. El espejo mesoamericano no sería entonces un simple proyector de imágenes sino una herramienta que, como su símil celeste, tiene la capacidad de construir realidades posibles en las que, como existencias virtuales, siempre es posible actuar para modificar la actualidad.

Finalmente, queremos recordar que este artículo tiene como objetivo presentar una propuesta de cómo los mesoamericanos percibían el cosmos y la realidad que los rodea, pero que en ningún momento nos hemos puesto como objetivo el elaborar un modelo de esta visión pleno y acabado. Por una parte, consideramos que el elaborar un esquema proporciona el riesgo de dar demasiadas respuestas —no siempre verídicas— con tal de que el modelo sea completo. Por otra, no creemos que un modelo igual hubiera funcionado entre todos los pueblos mesoamericanos, pues, como hemos advertido anteriormente, las conceptualizaciones de estos pueblos difieren en detalles, aunque sí comparten las ideas esenciales de la visión del mundo, y entre estas está el ver los diferentes espacios (incluidos los míticos) como proyecciones en espejo.

## Bibliografía

- Abell, Robert, "Los popolocas orientales. Un estudio etnológico sobre San Juan Atzingo", tesis de maestría en antropología, Cholula, Universidad de las Américas, 1970.
- Acosta Márquez, Eliana, "La constitución y deterioro del cuerpo: Una exploración sobre la noción de persona a través de la relación del *itonal* y el *chikawalistli* entre los nahuas de Pahuatlan, Puebla," tesis de doctorado en antropología, México, ENAH/SEP, 2013.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán: Instrumentos de consulta*, Claudia Espejel (comp.) y Carlos Alberto Villalpando (desarrollo), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Historia de la nación chichimeca*, Madrid, Germán Vázquez (ed.), 1985.
- Alvarado Tezozomoc, Fernando, *Crónica Mexicana*, Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Chamorro (eds.), Madrid, Crónicas de América, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Crónica Mexicayotl*, Adrián León (trad.), México, IIH-UNAM, 1998.
- Álvez Chávez, Raúl, *Los habitantes del lugar de las nubes. Una mínima presentación de las creencias mixtecas*, México, CIESAS/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1997.
- Anales de Cuauhtitlan*, véase *Códice Chimalpopoca*
- Anders, Ferdinand y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. Graz/México, ADEVA/FCE, 1996.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Los templos del Cielo y de la Oscuridad. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, Graz/México, ADEVA/FCE/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993.
- Andrews, J. Richard y Ross Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians Native to this New Spain, 1629*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.
- Anzures, Ma. del Carmen, "La curación y los sueños", en Barbro Dahlgren (ed.), *Coloquio. Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines I*, México, IIA-UNAM, 1987, pp. 21-31.
- Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición 348.4, "Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacomán, en Michoacán, por haberse curado con una india, porque según decía, lo habían hechizado y la india le chupó una llaga que tenía en la pierna y con esto le sacó tres huesos de muerto que el hechicero le había metido con sortilegios", Michoacán, 1624.
- Archivo Histórico Diocesano de Chiapas (AHDCH), "Autos contra Antonio de Ovando, indio del pueblo de Jiquipilas, Nicolás de Santiago, mu-

- lato libre, vecino de él y Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos”, en *Las dos cuevas de Jiquipilas*, 1685.
- Ariel de Vidas, Anath, “Le tonerre n’habite plus ici. Représentations de la marginalité et construction de l’identité teenek (Huastéque veracruzaine, Mexique”, tesis de doctorado en antropología social y etnología, París, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1997.
- Baez Cubero, Lourdes, “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (eds.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Xalapa, Prograf, 2008, pp. 58-77.
- Basauri, Carlos, “Los indios mayas de Quintana Roo”, en *Quetzalcoatl*, vol. 1, núm. 3, 1930, pp. 20-29.
- Batz, Luis, “Relatos tzutzuñiles”, en *Tradiciones de Guatemala*, núm. 14, Guatemala, Universidad de San Carlos, Centro de Estudios Folklóricos, 1980.
- Baudot, Georges, “Un huehuetlatolli desconocido de la Biblioteca Nacional de México”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 13, 1978, pp. 69-87.
- Benavente, Toribio de (Motolinia), *Historia de los indios de la Nueva España*, Claudio Esteva Fabregat (ed.), Madrid, (Crónicas de América), 1985.
- Benedict, Warren (ed.), *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, Morelia, Fimax Publicistas, 1991.
- Blainey, Marc Gordon, “Surfaces and Beyond: The Political, Ideological, and Economic Significance of Ancient Maya Iron-ore Mirrors”, tesis de maestría en antropología, Ontario, Peterborough, 2007.
- Boone, Elizabeth Hill, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007.
- Bruce, Robert, *Lacandon Dream and Symbolism. Dream Symbolism and Interpretation among the Lacandon mayas of Chiapas*, 2 tt., México, Ediciones Euroamericanas, 1975.
- Burgoa, Francisco de, *Geografica descripcion de la parte septentrional del polo artico de la america y nueva iglesia de las indias occidentales, y el sitio astromonico de esta provincia de predicadores de antequera valle de Oaxaca*, México, Porrúa, 1989.
- Campbell, Lyle, Terrence Kaufman y Thomas C. Smith Stark, “Meso-America as a Linguistic Area”, en *Language*, vol. 62, núm. 3, 1986, pp. 530-570.
- Carrasco, Pedro, *Pagan rituals and beliefs among the Chontal indians of Oaxaca, México*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1960.
- Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, IAH-UNAM, 1967.
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista*, Federico Navarrete (est. prel.), México, Conaculta, 2001.
- Chapman, Anne, *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los tolupan-jicaques (Honduras)*, México, INAH, 1982.

- , *Los hijos del copal y la candela, ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, México, INAH, 1985.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin*, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 tt., Rafael Tena (paleo. y trad.), México, Conaculta, 1998.
- Ciudad Real, Antonio, *Calepino de Motul*, René Acuña (ed.), México, IIF-UNAM, 1984.
- Codex Fejérváry-Mayer*, facsimil a color, de C. A. Burland (comen.), Graz, ADEVA (Codices Selecti, vol. XXVI), 1971.
- Códice Borbónico*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (comité de investigación), México/Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druk-u Verlagsanstalt/FCE, 1991.
- Códice Borgia*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (comité de investigación), México/Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druk-u Verlagsanstalt/FCE, 1993.
- Códice Carolino*, “Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina”, Ángel María Garibay K. (pres.), en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, 1967, pp. 11-58.
- Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, Primo Feliciano Velázquez (trad), México, Imprenta Universitaria, 1945.
- Códice Cospí. Calendario Messicano 4095*, Karl A. Nowotny (comen.), Graz, ADEVA (Codices Selecti, vol. XVIII), 1968.
- Códice Magliabechiano. The Codex Magliabechiano and the lost Prototype of the Magliabechiano Group*, Elisabeth Hill Boone (ed.), Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 1983.
- Códice Nuttall*, Manuel A. Hermann Lejarazu (est. introd. e interp. de láms.), fotografías de The Trustees of The British Museum, Lado 1 y 2, en *Arqueología Mexicana*, ediciones especiales, s.f., núms. 23 y 29.
- Códice Telleriano-Remensis o Codex Telleriano-Remensis, Ritual, divination, and history in a pictorial aztec manuscript*, Eloise Quiñones Keber (ed.), University of Texas Press, Austin, 1985.
- Códice Tudela. Códice Tudela o Códice del Museo de América*, original del Museo de América, Madrid, (n.d.). en [<http://ceres.mcu.es/pages/Main>], consultado el 10 de noviembre de 2014.
- Códice Vaticano A*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (ed.), Graz/México, ADEVA/FCE, 1996.
- Contel, José, “*Tláloc: l’Incarnation de la terre. Naissance et métamorphoses*”, tesis de doctorado del 3º ciclo, 2 vol., Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1999.
- , “*Visiones paradisíacas. Extrañas analogías entre ‘Tlallocan’ y ‘Paraíso Terrenal’*”, en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de Fray Bernardino”, en Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós

- Marinas (eds.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León, 2000, pp. 617-630.
- , “Tlaloc, Axolohua, Huitzilopochtli et la fondation de México-Tenochtitlan”, en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (coords.), *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l’Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, París, Editions de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes, 2010, pp. 293-313.
- Conzemius, Eduard, “Los indios payas de Honduras, estudio geográfico, histórico, etnográfico y lingüístico”, en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 19, 1927, pp. 245-302.
- , *Ethnographical Survey of Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*, Washington, Smithsonian Institution of Washington, Bureau of American Ethnology, 1932.
- Dakin, Karen, “‘Huesos’ en náhuatl: etimologías yutoaztecas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, 1996, pp. 309-326.
- Díaz Álvarez, Ana Guadalupe, “Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México Central”, tesis doctoral, México, IIE-UNAM, 2011.
- (ed.), *De cielos e inframundos. Una revisión crítica de las cosmologías mesoamericanas*, México, IIH-UNAM, en prensa.
- , “La primera lámina del Códice Vaticano A, ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 95, 2009, pp. 5-44.
- Duquesnoy, Michel, “Le chamanisme contemporain Nahuatl de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique”, tesis de doctorado en antropología, Lille, Université de Lille 3-CNRS, 2001.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 2 tt., Ángel Ma. Garibay K., (ed.), México, Conaculta, 1995.
- Encino Gómez, Marco et al., *Cuentos y relatos indígenas*, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 1989.
- Fábregas Puig, Andrés, “El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca”, tesis de maestría en ciencias antropológicas, México, ENAH-INAH-SEP, 1969.
- Fagetti, Antonella, “Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino”, tesis de maestría en antropología social, México, ENAH-INAH-SEP, 1996.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias. Islas y tierra firme del mar Océano*, J. Natalicio González y José Amador de los Ríos (eds.), Asunción de Paraguay, Guaranía, 1945.
- Fresán Jiménez, Mariana, “El cuerpo humano entre los huicholes visto a la luz de la simbología mesoamericana”, tesis de maestría en antropología, México, IIA-UNAM y FFYL-UNAM, 2010.

- Galinier, Jacques, "Le prédateur céleste. Notes sur le sacrifice Mazahua", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 70, 1984, pp. 153-165.
- , *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- , *La moitié du monde. Corps et cosmos dans le rituel des indiens Otomí*, París, Presses Universitaires de France (Ethnologies), 1997.
- Gallardo Arias, Patricia, "Medicina tradicional y brujería entre los tenek y nahuas de la Huasteca potosina", tesis de licenciatura, México, ENAH-INAH-SEP, 2000.
- , *Ritual, palabra y cosmos otomí. Yo soy costumbre, yo soy de antigua*, México, IIH-UNAM, 2012.
- García, Gregorio, *Origen de los indios en el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, México, FCE, 1981.
- GDN o *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Programa de Marc Thouvenot, en [<http://www.sup-infor.com>]
- Gilberti, Maturino, *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*, Ernesto Ramos Meza (ed.), Guadalajara, Colección Siglo XVI, 1962.
- Goloubinoff, Marina, "Relations sociales et commerce chez les Indiens nahuas du Balsas", tesis de doctorado en antropología, Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative-Université de Paris X, 1994.
- Gómez Hernández, Antonio, María Rosa Palazón y Mario Humberto Ruz, *Palabras de nuestro corazón: mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, México, IIFL-UNAM/Universidad Autónoma de Chiapas, 1999.
- González Jácome, Alba, "Agricultura y especialistas en la ideología agrícola: Tlaxcala, México", en Beatriz Albores y Johanna Broda (eds.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, IIH-UNAM, 1997, pp. 467-501.
- Gossen, Gary H., "Animal souls and Human Destiny in Chamula", en *Man*, vol. 10. núm 1, 1975, pp. 448-461.
- , *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.
- Graulich, Michel, "The Metaphor of the Day in Ancien Mexican Myth and Ritual", en *Current Anthropology*, vol. 22, núm. 1, 1981, pp. 45-60.
- , *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005.
- , "L'au-dela cyclique des anciens Mexicains", en *La antropología americanista en la actualidad. homenaje a Raphael Girard*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1980, t. I, pp. 253-270.
- , *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, 1990 [1987].

- Guiteras Holmes, Calixta, *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, Nueva York, The Free Press of Glencoc / Crowell-Collier Publishing Company, 1961.
- Healy Paul F. y Marc G. Blainey, "Ancient Maya Mosaic Mirrors: Function, Symbolism, and Meaning", en *Ancient Mesoamerica*, núm. 22, 2011, pp. 229-244.
- Hermitte, Esther, "El concepto del nahual entre los mayas de Pinola", en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, México, INI, 1970.
- Hernández de León Portilla, Ascensión (comp.), *Obras clásicas sobre náhuatl*, Serie IX: Fuentes lingüísticas indígenas, vol. 8, núm. 16, en CD Room, Madrid, Fundación Histórica Tavera y Digibis, 1998.
- Herrera, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*, Natalicio González (ed.), Buenos Aires, Guaranía, 1945.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel María Garibay (trad.), México, Porrúa, 1965, pp. 20-90.
- "Histoyre du Mechique (Historia de México)", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel María Garibay (trad.), México, Porrúa, 1965, pp. 91-120.
- Holland, William, "Relaciones entre la religión tzotzil contemporánea y la maya antigua", en *Anales del INAH*, vol. XIII, 1961, pp. 113-131.
- , "Conceptos cosmológicos tzotziles como una base para interpretar la civilización maya prehispánica", en *América Indígena*, vol. 24, núm. 1, 1964, pp. 11-28.
- Hollenbach, Elena, "El mundo animal en el folklore de los triquis de Copala", en *Tlalocan*, vol. 8, 1980, pp. 437-489.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacos de la sierra*, México, INI, 1973.
- Jansen, Maarten [E.R.G.N.], "Una mirada al interior del templo de Cihua-cóatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica", en Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt y Xavier Noguez (eds.), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, Toluca, El Colegio Mexiquense / Universidad Católica de Eichstätt, 2002, pp. 279-326.
- Kindl, Olivia, "Le nierika des huichol: Un "art de voir", tesis de doctorado en etnología, Nanterre, Universidad de París X, 2007.
- Klein, Cecilia, "The Devil and the Skirt. An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31, 2000, pp. 17-62.
- Knab, Tim, "Geografía del inframundo", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, 1991, pp. 31-57.
- , "Sueños y realidad en la sierra de Puebla", en *Investigaciones recientes en el área maya. XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1984, t. III, pp. 409-415.

- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Héctor Pérez Martínez (ed.), México, Editorial Pedro Robredo, 1938.
- Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, IIA-UNAM, 1967.
- Laughlin, Robert M., *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, Washington, Smithsonian Institution (Smithsonian Contributions to Anthropology, 19), 1975.
- Laughlin, Robert M. y Carol Karasik, *People of the bat: Mayan tales and dreams from Zinacantan*, Washington/Londres, Smithsonian Institution of Washington Press, 1988.
- Le Guen, Olivier, "Quand les morts reviennent... Réflexion sur l'ancestralité chez les Mayas des Basses Terres", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89, núm 2, 2003, pp. 171-200.
- León-Portilla, Miguel, "Testimonios indígenas de la conquista española", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11, 1974, pp. 11-36.
- \_\_\_\_\_, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1994.
- Leyenda de los soles véase Códice Chimalpopoca*
- Lipp, Frank J., *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- López Austin, Alfredo, "Difrasismos, cosmovisión e iconografía", en *Revista Española de Antropología Americana*, volumen extraordinario, 2003, pp. 143-160.
- \_\_\_\_\_, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA-UNAM, 1996a.
- \_\_\_\_\_, "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1996b, pp. 471-507.
- \_\_\_\_\_, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- \_\_\_\_\_, "Conjuros médicos de los nahuas", en *Revista de la Universidad de México*, vol. 14, núm. 11, 1970, pp. I-XVI.
- López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, Pilar Guibelalde y Emilian M. Aguilera (eds.), Madrid, Iberia, 1965.
- Madsen, William, *The Virgins Children. Life in an Aztec village today*, Westport Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1969.
- Magril, Antonio de Jesús*, "Destrucción de la deidad fingida, mentirosa y vana, de Lucifer maldito y de todos sus secuaces los demonios y juntamente noticia verídica y breve de su ruina y abominaciones, que se dirigen a usurparle a Dios Nuestro Señor su imperio, su honra, gloria y toda su deidad, si pudiera", Danièle Dupiech Cavaleri y Mario Humberto Ruz (paleo.), en *Estudios de Cultura Maya*, vol. 17, 1988, pp. 213-268.
- Magro García, Elisabet, "Métodos y clases de adivinación en los libros de caballerías", en *Letras*, núms. 59-60, 2009, pp. 231-250.
- MRP o Manuscrito Matritense del Real Palacio*, véase Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco* (1997).



- Martínez González, Roberto, "Entre el sueño y la cultura: algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo", en *Homenaje a Alfredo López Austin*, Eduardo Matos y Ángela Ochoa (eds.), México, INAH, en prensa.
- , "Más allá del alma: el enterramiento como destino de los muertos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición mesoamericana", en *Itinerarios Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, núm. 19, 2014, pp. 25-51.
- , *El nahualismo*, México, UNAM, 2011.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, México, FCE, 2008.
- McLean, Earl Duncan, "Night Time and Dream Space for a Quiché Maya family", en *XVII Mesa redonda de la SMA*, San Cristóbal de las Casas, Editorial Bartolomé de las Casas, 1984.
- Megged, Amos, *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata)/University of Haifa, 2008.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2 tt., Antonio Rubial (ed.), México, Conaculta, 1997.
- Mendoza R., Virginia, "La bruja en México", en Sol Tax (ed.), *Acculturation in the Americas. XXIX International Congress of Americanists*, Illinois, University of Chicago Press, 1952.
- Mikulska, Katarzyna, "Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo", en Ana Guadalupe Díaz (ed.), *De cielos e inframundos. Una revisión crítica de las cosmologías mesoamericanas*, México, IIH-UNAM, en prensa.
- , *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*, México/Varsovia, El Colegio Mexiquense/IEIeI Universidad de Varsovia, en prensa.
- , *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, UNAM/PTSL/Universidad de Varsovia, 2008.
- Miller, Walter, *Cuentos mixes*, México, INI, 1956.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1980 [1571].
- Montes de Oca Vega, Mercedes, "Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?", en *La metáfora en Mesoamérica*, Mercedes Montes de Oca (ed.), México, IIF-UNAM, 2004, pp. 225-251.
- Mûnch, Guido, *Etnología del Istmo veracruzano*, México, IIA-UNAM, 1994.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala, CIESAS/Universidad Autónoma de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998.
- Nicholson, Henry B., "Religion in Pre-Hispanic Central México", en Gordon B. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), *Archaeology of Northern Mesoamerica*,

- en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians 10*, Austin, University of Texas Press, 1971, pp. 395-446.
- Nielsen, Jesper y Toke Sellner Reunert, "Dantes's heritage? Questioning the Multi-layered Model of the Mesoamerican Universe", en *Antiquity*, vol. 83, núm. 2, 2009, pp. 399-413.
- Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (eds.), México, UNAM, 1988.
- Nutini, Hugo y John Roberts, *Blood-sucking Witch-craft. An Epistemological Study in Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, Phoenix, University of Arizona Press, 1993.
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, 2004.
- Olivier, Guilhem y Leonardo López Luján, "Images of Moctezuma and his Symbols of Power", en *Moctezuma: Aztec Ruler*, Colin McEwan y Leonardo López Luján (eds.), Londres, The British Museum Press, 2009, pp. 78-123.
- Olmos, Andrés de, *Arte para aprender la lengua mexicana*, Rémi Siméon (ed.), Miguel León-Portilla (ed. facs.), Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, 1972.
- Pacheco Bribiesca, Ricardo Claudio, "Ambivalencia y escisión en el concepto de persona wixarika (huichol): el ritual mortuorio y su búsqueda para lograr la invisibilidad", tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, UNAM, 2010.
- Pitarch, Pedro, *Ch'ulel, una etnografía de las almas tzeltzales*, México, FCE, 1996.
- Pitt-Rivers, Julian, "Thomas Gage parmi les naguales. Conceptions européenne et maya de la sorcellerie", en *L'Homme*, 1971, vol. 2, pp. 5-31.
- Piwowar, Katarzyna, "¿Ciudadanos de segunda categoría o individuos de relevancia social? La imagen de la mujer y los géneros liminales en la sociedad azteca prehispánica", tesis de maestría en filología hispánica, Varsovia, Universidad de Varsovia, 2012.
- Pohl, John M. D., *Sorcerers of the Fifth Heaven. Nahuatl Art and Ritual of Ancient Southern Mexico*, Princeton, Princeton University Program in Latin American Studies (PLAS Cuadernos, 9), 2007.
- Pomar, Juan Bautista, "Relación de Tezcoco", en *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, México, Editorial de Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- Popol Vuh: herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*, Michela E. Craveri (trad.), México, UNAM, 2013.
- Preuss, Konrad, *Fiesta, literatura y magia en Nayarit, ensayos sobre coras huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), México, INI-CEMCA, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, Elsa Ziehm (ed. e intr.), México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Publicaciones del AGN/ Secretaría de Relaciones Exteriores, 1912.
- Questa, Alessandro, "Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepezintla, Puebla", tesis de maestría en antropología, UNAM, México, 2010.
- Raby, Dominique, "Sur les ailes du vautour, genre, violence et 'résistance' dans un récit nahua de voyage à Chiknâujtipan, le monde des morts (Mexiquue)", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 98, núm. 2, 2012, pp. 167-197.
- Ragot, Nathalie, *Les Au-delàs aztèques*, París, Bar International Series 881 (Monographs in American Archaeology), 2000.
- , "Mémoire espagnole et mémoire indienne dans un présage aztèque", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89, núm. 1, 2003, pp. 9-20.
- RAH o Manuscrito Matritense de la Real Academia de la Historia, véase Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, Thelma Sullivan (trad.), Norman, The University of Oklahoma Press, 1997.
- Ramírez, Francisco, "Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]", en Francisco Miranda (ed.), *Relación de Michoacán*, Morelia, Fimax Publicistas, 1980, pp. 359-362.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René acuña (ed.), México, IIA-UNAM, 1984.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, René acuña (ed.), México, IIA-UNAM, 1982.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), México, IIA-UNAM, 1985.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (ed.), México, IIA-UNAM, 1987.
- Reyes García, Luis y Dieter Christensen, *El Anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nahuas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*, México, CIESAS/FCE/Quinto Centenario/Gobierno del Estado de Puebla, 1990.
- Rodríguez López, María Teresa, "Ritual, identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz", tesis para obtener el grado de doctor en antropología, México, UAM-Iztapalapa, 2000.
- Rochereau, Père, "Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los catíos del occidente de Antioquia", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 21, núm. 9, 1929, pp. 71-105.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España", en *El alma encantada*, Fernando Benítez (ed.), México, INI/FCE, 1987, pp. 125-223.

- Ruiz, Diego *et al.*, *Cuentos y relatos indígenas*, vols. 2-3, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1994.
- Rupp, Jaime, "Metáforas y proverbios chinantecos", en *Tlalocan*, México, UNAM, vol. 9, 1982, pp. 257-302.
- Ruz, Mario Humberto, "Aproximaciones a la cosmología tojolabal", en *Antropología e historia de los mixe-zoques (Homenaje a Franz Blom)*, Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee Jr. (eds.), México, UNAM, 1983, pp. 531-548.
- Sáenz de Santa María, Carmelo, "Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús", en *Revista de Indias*, vol. 41, núms. 165-166, 1981, pp. 445-498.
- Sahagún, Bernardino de, "Paralipómenos de Sahagún", Francisco del Paso y Troncoso (ed.), vol. VI, cuaderno 2, núm. 127, Ángel María Garibay (trad.), *Tlalocan. A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, 1946-1947, vol. II, núms. 2-3, pp. 167-174 y 235-254.
- \_\_\_\_\_, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble (trads.), Santa Fe, Monographs of the School of American Research, 1950-1982.
- \_\_\_\_\_, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, Thelma Sullivan (trad.), Norman, The University of Oklahoma Press, 1997.
- Sánchez y Díaz de Rivera, María Eugenia, "Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan", tesis de doctorado en antropología, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1978.
- Sandstrom, Alan R., *El maíz es nuestra sangre: cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, México, CIESAS, 2010.
- Seler, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanschen Sprach un Kunde*, Berlín, 1902-1923, t. IV.
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), México, Ediciones Fuente Cultural, vol. X, 1953, pp. 47-368.
- Siarkiewicz, Elżbieta, "La muerte y su significado ritual en la cultura nahuatl", tesis doctoral, Varsovia, Universidad de Varsovia, Cátedra de Estudios Ibéricos (inédita), 1982.
- Soustelle, Georgette, "Observations sur la religion des Lacandons du Mexique Meridional", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 48, 1959, pp. 141-196.
- Soustelle, Jacques, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, París, Hachette, 1955.
- \_\_\_\_\_, "Notes sur les Lacandon du lac Peljá et du río Jetjá (Chiapas)", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 25, núm. 1, 1933, pp. 153-180.

- Taube, Karl A., "The iconography of mirrors at Teotihuacan", en *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*, Janet Catherine Berlo (ed.), Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992, pp. 169-204.
- Tedlock, Barbara, "Quiché Maya Dream Interpretation", en *Ethos*, vol. 9, núm. 4, 1981, pp. 313-330.
- , *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
- Thompson, Eric J., "The Moon Goddess in Middle America, with Notes on Related Deities", Washington, Carnegie Institution of Washington (Contribución, 29), 1939.
- , *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, Chicago, Field Museum of Natural History (Anthropological Series, vol. XVII, núm. 2), 1930.
- , *Maya History and Religion*, Norman, University of Oklahoma Press, 1970.
- Título de Totonicapan*, Robert M. Carmack y James L. Mondloch (trads.), México, IIF-UNAM/CEM, 1983.
- Toor, Frances, *A Treasury of Mexican Folkways*, Nueva York, Crown Publishers, 1947.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 6 tt., edición preparada por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, Miguel León-Portilla (coord.), México, IIH-UNAM, 1975-1979.
- Tovar, Juan de, *Historia y creencias de los indios de México*, transcripción del *Manuscrito Tovar* al castellano moderno de Susana Urraca Uribe y José J. Fuente del Pilar (ed., pról., n. y comen.), Madrid, Miraguano, 2001.
- Tozzer, Alfred, *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*, Nueva York, McMillan Company, 1907.
- Wagley, Charles, *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1957.
- Watanabe, John, "Elusive Essences: Souls and Social Identity in Two High Land Maya Communities", en *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Z Vogt*, Victoria Bricker y Gossen (eds.), Nueva York, Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany Press, 1989, pp. 263-274.
- Weigand, Phil y Alecia García, "Muerte y luto entre los huicholes del Occidente de México", en Phil Weigand (ed.) *Ensayos sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuanes*, México, INI/CEMCA/El Colegio de Michoacán, 1992, pp. 215-233.

- Weitlaner, Roberto (comp.), *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1981.
- Williams García, Roberto, *Mitos tepehuas*, México, SEP (SepSetentas), 1972.
- Wonderly L., William, "Textos en zoque sobre el concepto de nagual", en *Tlalocan A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, vol. 2, 1964, pp. 97-105.
- Ximénez, Francisco, *Primera parte del tesoro de las tres lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil en que dichas lenguas se traducen a la nuestra, española*, Carmelo Sáenz de Santa María (ed.), Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1985.