

Nahualli, imagen y representación*

ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ**

En otras ocasiones,¹ hemos dicho que el término *nahualli* es una palabra de origen náhuatl cuyo significado, aún desconocido, parece ser próximo a las nociones de “cobertura” o “disfraz”.² Como es sabido, dicho vocablo, además de designar a una suerte de hechicero transformista (a veces llamado hombre-*nahualli*), es muchas veces aplicado a una suerte de *alter ego* o doble,

* Agradezco al Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM y al Programa de Becas-Crédito del Conacyt por el apoyo económico que hizo posible la realización de este estudio. Asimismo, doy gracias al Instituto de Investigaciones Antropológicas por el apoyo logístico y a mis maestros Michael Graulich y Alfredo López Austin por sus sabias enseñanzas y consejos.

** Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

¹ Roberto Martínez, “Le nahualli: homme-dieu et double animal au Mexique”, en *Anthropozoologica*, vol. XXXIX, núm. 1, 2004, pp. 373-374.

² Prueba de ello son las palabras que, como *nahualltia*. *Nicno*, “esconderse o ampararse con algo”, e *imannahual*, “manta de cuna de niño” (Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 2001, 63v, 38r) —conformadas por la raíz *nahua* o *nahuatl*— se emplean en los diccionarios antiguos para expresar una relación de “cobertura” o “revestimiento”. Siguiendo este mismo orden de ideas, hoy en día, encontramos que, en el náhuatl de Tlaxcala, el término *nahuatl* se usa para traducir las palabras “capa o gabán”. Véase William Bright, “Un vocabulario náhuatl del estado de Tlaxcala”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, 1967, p. 243. En tanto que los nahuas de la región de Chimalhuacan aplican esta palabra a los danzantes enmascarados; véase Andrés Fábregas Puig, “El nagualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca”, tesis, ENAH, 1969, p. 101.

generalmente animal, que se encuentra tan íntimamente ligado a la identidad personal que todo mal que afecte al *nahualli* tendrá una repercusión en su contraparte humana. De tal forma que los daños sufridos por el doble constituirán una de las explicaciones posibles para la enfermedad. De acuerdo con lo que se observa en las fuentes antiguas, la forma del *nahualli* variaba en razón de las características distintivas del personaje al que se encontraba asociado;³ pudiendo, en algunos casos, fungir como nombre.⁴

No obstante, ello no implica que los dobles sean exclusivos de los seres humanos pues, además de los dioses, encontramos casos en los que un mismo *nahualli* o especie-*nahualli* es atribuido a una colectividad.⁵ Al mismo tiempo, contamos con testimonios antiguos que, al parecer, indican que algunos seres privilegiados podían encontrarse ligados a más de un doble.⁶ Como lo muestran diversas

³ El *Códice Florentino* (Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General history of the Things of New Spain* [en adelante CF], 1950, I, 1-2; XII, 50) menciona que la serpiente de fuego y el colibrí eran *nahuales* de Huitzilopochtli. Ixcozauhqui tenía igualmente a la serpiente de fuego como *nahualli* Ángel María Garibay (comp.), *Veinte himnos sacros de los nahuas*, 1958, pp. 126-127; Thelma Sullivan (trad.), *Primeros memoriales de Tepeapulco*, 1997, p. 94 y Painal (CF, *op. cit.*, I, p. 2, II, p. 161) compartía con Huitzilopochtli el doble de colibrí. Coyotl inahual, patrono de los plumarios, tenía por *nahualli* a un coyote, Macuil Ocelotl a un jaguar y Macuil Tochtli a un conejo (CF, IX, pp. 83-84). Para Tezcatlipoca, se mencionan tres *nahuales* diferentes; el gigante, el Hombre-paquete de cenizas y el Hacha nocturna (Fray Bernardino de Sahagún, *Augurios y abusiones*, 1969, pp. 50-51, 52-53, 58-59). Además, se señala que la *tetlanochili* "alcahueta" tenía por *nahual* a un *tzitzimitl* (CF, X, p. 57, X, p. 32), que los hombres-*nahualli* de origen noble tenían por doble a una bestia salvaje (*tecuaní*), en tanto que a sus colegas de extracción humilde correspondía un escarabajo, un guajolote o un perro.

⁴ Así, por ejemplo, el arzobispo Cortéz y Larraz (*Descripción geográfica moral de la diócesis de Goathemala*, 1958. vol. I, p. 103) indica sobre los apellidos indígenas, o sobrenombres: "Los que los tienen son unos sobrenombres inconstantes, que no solamente no tiene un hermano el mismo que tiene el otro, pero ni el hijo tiene el de su padre. A esto se agrega el decirse que por lo común dichos sobrenombres según sus idiomas, son los nombres de varios animales y quieren decir Pedro del caballo, Juan del venado, Antonio del Perro, etc. Con esto a los animales que se significan en sus sobrenombres los llaman sus *nahuales* y quiere decir sus protectores..."

⁵ Encontramos la creencia en *nanahualtin* colectivos tanto entre los pueblos nahuas del centro de México (en este caso atribuidos a los xochtecas, los olmecas y los quiyahuitzecas) como entre los mayas-yucatecos, los quichés y cakchiqueles de Guatemala (ver Domingo Francisco de San Antón Muñón, Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, 1965, p. 88; "Historia Quiché de Don Juan de Torres", en Adrián Recinos (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, 1957, pp. 25, 45; *Chilam Balam de Chumayel*, 1986, p. 90; *Título de Totonicapan*: 1983, p. 194, 26r).

⁶ Véase Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de*

fuentes antiguas y coloniales, el *nahualli* era también la forma que asumía aquel especialista ritual, igualmente llamado *nahualli* u hombre-*nahualli*, durante su transformación. De tal manera que la diversidad de formas adquiridas por dicho personaje podría ser explicada en función de la multiplicidad de dobles asociados a un solo individuo.⁷

Después de esta breve síntesis de las creencias antiguas en torno al *nahualli*, cabe preguntarse si una noción tan compleja e importante para la cosmovisión mesoamericana no podría haber sido igualmente plasmada en las manifestaciones plásticas de la época prehispánica, si tales registros no podrían aportarnos datos suplementarios sobre el nahualismo y, si la primera cuestión resultara afirmativa, ¿de qué manera pudo haber sido plasmada la noción de *nahualli*? Así, la intención principal del presente trabajo será definir

México, 1953, p. 204. Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, 1988, p. 757.

⁷ Para mayores detalles sobre el *nahualli* y la forma adoptada en la transformación véase fray Bernardino de Sahagún (*op. cit.*, 1969, pp. 50-51), el *Códice Florentino* (1950, x, pp. 31, 32), Hernando Ruíz de Alarcón (*Treatise on the heathen superstition and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, 1984, p. 48), Antonio de Ciudad Real (*Calepino de Motul: Diccionario maya español*, 1995, p. 746), Francisco Núñez de la Vega (*op. cit.*, 1988, p. 757), Francisco Antonio Fuentes y Guzmán (*Historia de Guatemala. O recordación florida*, 1882 II, p. 45) y José Arlegui (*Crónica de la provincia de NSPS San Francisco Zacatecas*, 1851, p. 145). Para obtener mayor información sobre el nahualismo en general, véanse los trabajos de George Foster (“Nagualism in Mexico and Guatemala”, en *Acta Americana*, vol. II, núm. 1-2, 1944, pp. 84-103), Gonzalo Aguirre Beltrán (*Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*, 1955; *Nagualismo y complejos afines en el México colonial*, 1978), Calixta Guiteras Holmes (*Perils of the soul. The world view of a tzotzil indian*, 1961), Alfonso Villa Rojas (“Kinship and nagualism in a tzeltal community, southeastern Mexico”, en *American Anthropologist*, vol. XLIX, 1947, pp. 578-587), Evon Vogt (*Zinacantan. A maya community in the highlands of Chiapas*, 1969), Esther Hermitte (“El concepto del nagual entre los mayas de Pinola”, en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers (comps.), (*Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, 1970), H. Gary Gossen (“Animal souls and human destiny in Chamula”, en *Man*, vol. 10, núm. 1, 1975, pp. 448-461), Julian Pitt-Rivers (“Spirit power in Central America. The naguals of Chiapas”, en Douglas (ed.), *Witchcraft, confessions and accusations*, 1970, pp. 183-206), Alfredo López Austin (*Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 1989), Italo Signorini y Alessandro Lupoi, (*Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, 1989), Ramón Pedro Pitarch (“Almas y cuerpo en una tradición tzeltal”, en *Archives des sciences sociales des religions*, núm 112, 2000, pp. 31-48), Helios Figueroa Pojul (“El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas”, en *Trace*, núm 38, 2000, pp. 13-24), Charlotte Arnauld y Danièle Dehouve (“Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala”, en *Tiempos de América*, núm. 1, 1997, pp. 25-44), Félix Báez-Jorge (*Entre los naguales y los santos*, 1998) y Roberto Martínez González (“Le nahualli: homme-dieu et double animal au Mexique”, en *Anthropozoologica*, vol. XXXIX, núm. 1, 2004, pp. 371-381).

cómo se representaba por medios plásticos al *nahualli* entre los aztecas y otras culturas de la época prehispánica.

Representar al *nahualli*

Entre las múltiples definiciones que podemos encontrar de la palabra *representación*, uno de los elementos que parece mantenerse constante es la idea de que la representación implica la sustitución de un elemento ausente por un elemento presente, el objeto representado por el objeto representante (significado/significante), sea una imagen, un acto, una señal táctil o aun un olor. Esta simple operación, que constituye la base de la comunicación humana,⁸ deriva de una suerte de “convención” sobre los elementos que servirán para sustituir a los objetos representados, de tal modo que todas las personas que conozcan las convenciones serán capaces de comprender los significados expresados. Para que pueda haber comunicación, es necesario que exista un emisor —en este caso, la persona o grupo que genera la imagen o escultura—, un medio por el cual se difunde el mensaje —la imagen o escultura— y un receptor que conozca las convenciones y sea capaz de comprender el mensaje.

Así, para poder definir la manera en que el *nahualli* fue representado por medio de la imagen, habrá que descubrir las convenciones que permitieron la transmisión de tal concepto por un medio distinto de la lengua hablada. Para ello será necesario comenzar por la operación inversa a la significación, es decir, la decodificación: ver cómo el *nahualli* fue significado en los casos en que sabemos de antemano que se trata de los *nanahuallin* de un cierto personaje, para después tratar de deducir la convención que podría permitirnos su identificación en los casos desconocidos.

Para tal efecto, se ha decidido estudiar únicamente las construcciones en que el personaje se encuentra asociado a su *nahualli*, pues en la mayoría de los casos resulta casi imposible distinguir a un doble-*nahualli* de un simple animal cuando éste se encuentra aislado. Las únicas excepciones conocidas serían las imágenes que

⁸ Lo que para Julien Greimas y Joseph Courtes (*Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, 1986, p. 339) se llama *semiosis*, es decir, “la operación que instaura una relación de presuposición recíproca entre la forma de la expresión y la del contenido”.

portan el nombre, el signo del *tonalli*,⁹ u otro símbolo ligado al personaje tratado. Entre tales casos excepcionales, podemos citar las esculturas de serpiente emplumada —conservadas en el Musée de l’Homme de París y el Museo Nacional de Antropología (fig. 1)— que, portando el signo 1 caña sobre la nuca, se ven ligadas a Quetzalcoatl; la escultura de una serpiente con manchas de jaguar —conservada en el Museum für Völkerkunde Staatliche de Berlín (fig. 2)— que, llevando un espejo humeante en el mismo sitio, puede ser considerada como *nahualli* de Tezcatlipoca, y finalmente las estatuas de monos —del Musée de l’Homme y del Museo Nacional de Antropología (fig. 3 y 4)— que, al portar caracoles cortados sobre el pecho y máscaras bucales de Ehecatl, se encuentran asociados a Quetzalcoatl.



Figura 1.



Figura 2.



Figura 3.



Figura 4.

⁹ Un componente anímico, determinado por el signo calendárico correspondiente a la fecha de nacimiento del personaje, que se encuentra íntimamente ligado al destino y carácter individual (véase Alfredo López Austin, *op. cit.*).

Tampoco nos fue posible encontrar los indicadores que permitirían identificar a los hombres-*nahualli*, en ausencia de sus dobles, en el campo de la imagen. Las únicas representaciones localizadas son aquellas del *Códice Florentino*¹⁰ que no muestran ningún rasgo específico que nos conduzca a singularizarlas (fig. 5 y 6), y aquella del *Título de Yax* (1989)¹¹ que nos presenta a una suerte de estatuilla de un guerrero portando un arco al lado de una banderola (fig. 7).



Figura 5.



Figura 6.

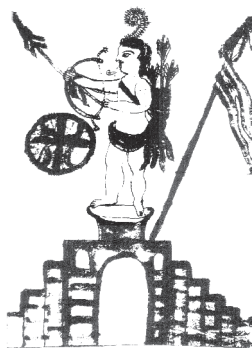


Figura 7.

Las representaciones del *nahualli*

Lo primero que podemos observar al estudiar las representaciones de *nanahualtin* es que no existe una norma rígida que determine la manera en que tal entidad debe ser significada, sino que se trata de una serie de convenciones, más o menos laxas, sobre la manera en que los diferentes elementos pueden combinarse para producir una misma significación. Es decir que, en lugar de tener reglas, la cons-

¹⁰ CF, X, 1950, pp. 47-48.

¹¹ Robert Carmack y James Mundloch (eds.), "Título de Yax", en *El título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*, 1989.

trucción de las imágenes parece ser variable dentro de los límites de lo reconocible. Así se han podido identificar cuatro tipos principales de representación que, además, pueden incluir algunas variantes.¹²

Tipo a. Este grupo está constituido por todas aquellas figuras que, como lo enuncian los informantes de Sahagún¹³ sobre Yxcozauhqui y Huitzilopochtli, portan sus *nanahuallin* sobre la espalda.¹⁴ Tal es el caso de una estatuilla en piedra verde, del Wurttembergische Landesmuseum de Stuttgart, que representa a Tlahuizcalpantecuhtli portando sobre su espalda a una serpiente emplumada, *nahualli* de Quetzalcoatl —y en consecuencia de Tlahuizcalpantecuhtli—, con el disco solar. En el extremo superior de la figura, la cabeza del animal y la del antropomorfo se tocan (fig. 8).

Al interior de este grupo existe una variante en la que el *nahualli* es representado por su cabeza, o su cola, situada en la espalda del personaje. Tales serían los casos de las imágenes de Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli que aparecen en el *Códice Florentino*¹⁵ (fig. 9 y 10) o la

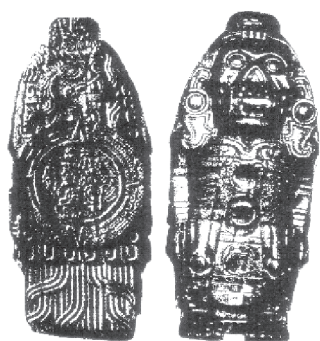


Figura 8.



Figura 9.



Figura 10.

¹² Walter Krickeberg ("Les religions des peuples civilisés de MésoAmérique", en *Les religions amérindiennes*, 1962, p. 59) ya había enunciado algunos de los principios fundamentales de la representación plástica del *nahualli*: "sobre las representaciones mexicanas, no es raro descubrir que el dios o el hombre porta la cabeza de su doble sobre su propia cabeza y aparece al fondo de su hocico o completamente envuelto por su piel [...] Es también a la idea de *alter ego* que se asocia la representación tolteca [se equivoca, es azteca] de Ce-Acatl-Quetzalcoatl, en la que su doble, la Serpiente Emplumada, se yergue detrás de él como una sombra gigantesca con majestuosas ondulaciones".

¹³ Ángel María Garibay, *op. cit.*, 1958, pp. 126-127; Thelma Sullivan (trad.), *op. cit.*, 1997, p. 94.

¹⁴ "Yxiuhcoanahual: yn quimamaticac", "él porta a su *nahualli*-serpiente de fuego sobre la espalda".

¹⁵ CF, IX, pl. 1 y 13.

imagen de Huitzilopochtli que figura en el *Códice Borbónico* (fig. 11).¹⁶ Este podría también ser el caso de un petroglifo de la caja de Hackmack del Hamburg Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, en el que vemos a Motecuhzoma, reconocible por su nombre-glifo, perforándose la oreja y portando una cabeza de jaguar en sus espaldas (fig. 12).

Tipo b. El segundo tipo es aquel en el que los personajes parecen emerger de sus *nanahuatlín*. Tal es el caso de la imagen de Xiuh-tecuhtli, que emerge hasta el torso del hocico de una serpiente de fuego sobre la cual un sacerdote enciende una llama en el *Códice Borgia*¹⁷ (fig. 13), y la de Quetzalcoatl, que emerge de un círculo solar terminado en cola de serpiente emplumada en el *Códice Vaticano A*¹⁸ (fig. 14).



Figura 11.



Figura 12.

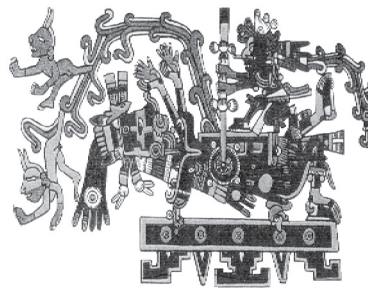


Figura 13.

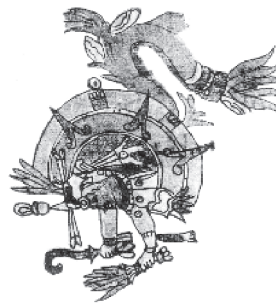


Figura 14.

¹⁶ Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Códice Borbónico*, 1988, p. 22.

¹⁷ Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes (comité de inv.), *Códice Borgia: los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia*, 1993, pl. 46.

¹⁸ *Codex Vaticanus 3738 o Vaticanus A*, 1979, fol. 6.

Sin embargo, la disposición más frecuente y la más atestada por las fuentes antiguas, es aquella en que se muestra la cabeza de un personaje saliendo del hocico del *nahualli*. Así, el *Códice Florentino*¹⁹ dice sobre la imagen de Coyotl inahual que “ella estaba dotada de una cabeza de coyote de la cual salía el rostro de algo que parecía un hombre”. Más adelante, el mismo texto²⁰ dice que, de manera semejante, “Macuil ocelotl portaba como *nahualli* la cabeza de una bestia salvaje de la cual salía su rostro [...] Y de la misma manera Macuil tochtli portaba también su *nahualli* como una cabeza de conejo”.²¹ Una disposición semejante es comentada²² a propósito de la escultura de amaranto de Huitzilopochtli: “y alrededor de su cabeza se encontraba su *nahualli* de colibrí”,²³ tal como aparece en el *Teocalli de la Guerra Sagrada* (fig. 15) o en el *Códice Azcatitlan* (fig. 16).²⁴ Y es este tipo de construcción el que aparece con mayor frecuencia en los códices.

Observamos, por ejemplo, en el *Códice Azcatitlan* (1995, 10v),²⁵ una representación de Cihuacoatl (mujer-serpiente o serpiente femenina) que aparece arrodillada con una serpiente sobre la espalda que abre el hocico para dejar salir el rostro de la deidad (fig. 17); Chalchiuhtlicue, en el *Códice Borgia*²⁶ porta una especie de tocado en



Figura 15.

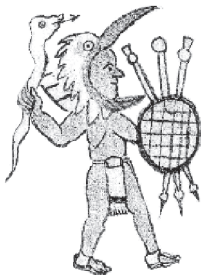


Figura 16.

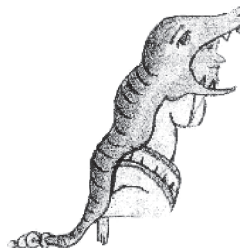


Figura 17.

¹⁹ CF, IX, p. 83.

²⁰ *Ibidem*, p. 84.

²¹ El texto en náhuatl dice: *in Macuil Ocelotl onac ticaca in naoal in tecuani itzontecon [...] Zan ie no iuhqui in Macuil Tochtli, no onacticac in inaoal, in iuhqui tochin itzotecon.*

²² CF, XII, p. 50.

²³ El texto en náhuatl dice: *Yoan teuxtli yoa icpac conquetza iutzitzilnaoal.*

²⁴ *Códice Azcatitlan*, 1995, 1v., 2v., 4v., 6r., 8r., 12r.

²⁵ *Ibidem*, 10v.

²⁶ *Códice Borgia...*, *op.cit.*, p. 65.

forma de serpiente con las fauces abiertas (fig. 18); Tezcatlipoca y Xochiquetzal llevan una especie de yelmo en forma de cabeza de ave —seguramente un quetzal en el caso de la diosa— en el *Códice Telleriano Remensis*²⁷ (fig. 19, 20); o Xiuhtecuhtli, que aparece en el mismo códice²⁸ con una cabeza de serpiente de fuego con el hocico abierto a un lado de su rostro.²⁹

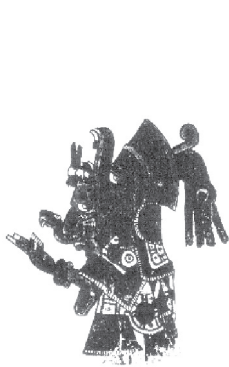


Figura 18.

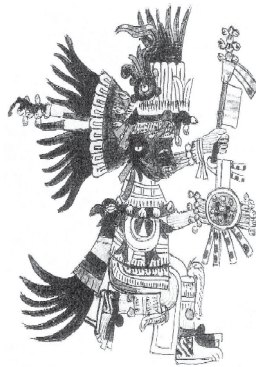


Figura 19.

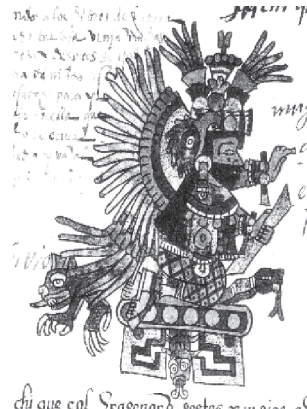


Figura 20.

En ocasiones, aquello que es llamado *nahualli* se presenta como una especie de vestimenta o disfraz; un ejemplo de ello sería la imagen de Macuil ocelotl que aparece en el *Códice Florentino*,³⁰ en la que podemos observar las manos y las sandalias que salen de entre la piel del jaguar (fig. 22). Un ejemplo semejante sería la imagen de Tlaloc vestido de caimán que figura en el *Códice Borgia*³¹ (fig. 23) y Tezcatlipoca portando un traje de jaguar y guajolote en el *Códice Borbónico*³² (figs. 24 y 25). Es posible que las esculturas de personajes

²⁷ *Códice Telleriano Remensis: ritual, divination and history in a pictorial aztec manuscript*, 1995, pl. 13, 48.

²⁸ *Ibidem*, pl. 24.

²⁹ En la mayoría de los casos, Itztapaltotec —por cierto, un aspecto de Xipe Totec— aparece portando una especie de yelmo en forma de cuchillo de obsidiana humanizado (*Códice Borbónico*, 1991, p. 20; *Códice Telleriano-Remensis*, 1995, pl. 50); como en los casos mencionados, el rostro de la deidad sale del hocico abierto del cuchillo (fig. 21). ¿Es acaso posible que, en este caso, el cuchillo de obsidiana fungiera como su *nahualli*?

³⁰ *CF*, IX, p. 71.

³¹ *Códice Borgia...*, *op. cit.*, p. 38.

³² *Códice Borbónico*, *op. cit.*, pp. 3, 17.



Figura 21.

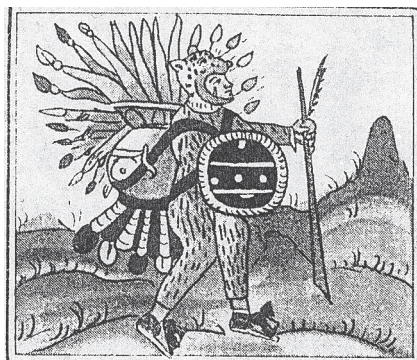


Figura 22.



Figura 23.

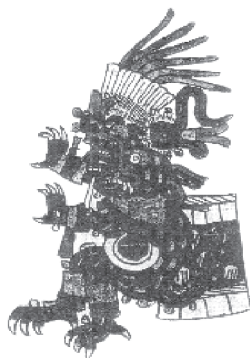


Figura 24.



Figura 25.

que emergen del hocico de serpientes o serpientes emplumadas, anudadas, verticales o enrolladas —como las que se conservan en el Musée de l'Homme de París y el Museo Nacional de Antropología— correspondan a este mismo tipo de representación (fig. 26 y 27).³³

Tipo c. El tercer tipo, uno de los mejor ejemplificados, está constituido por aquellas imágenes en las que la figura del *nahualli* se sitúa detrás del personaje. Una imagen del *Códice Vaticano B*³⁴ muestra la representación de un monstruo-*cipactli* de perfil colocado

³³ Es a esta misma clase de representaciones que pertenecen las imágenes de las serpientes de fuego de cuyas fauces emergen en el Calendario Azteca los rostros de Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli (véase Eduardo Matos, *El Calendario azteca y otros monumentos solares*, 2004, p. 72).

³⁴ *Codex Vaticanus 3773 o Codex Vaticanus B*, 1993, f. 48.



Figura 26.



Figura 27.



Figura 28.

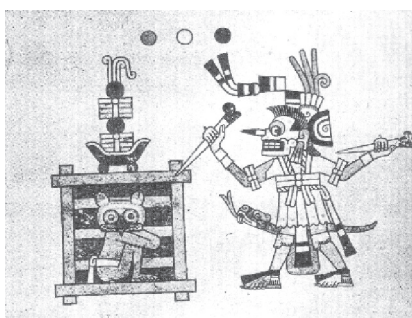


Figura 29.

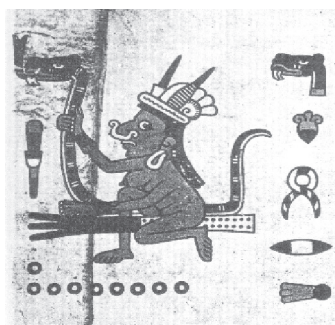


Figura 30.

detrás de un Tlaloc y orientado en el mismo sentido que la deidad (fig. 28). Mictlantecuhtli aparece con una pequeña serpiente a sus espaldas en el *Códice Laud*³⁵ (fig. 29) en tanto que se observa a una Cihuateteo con una serpiente semejante tras de sí en los códices *Laud*, *Féjervary-Mayer* y *Vaticano B* (fig. 30, 31).³⁶

En un relieve del cerro de la Malinche, en Tula, se puede observar a Quetzalcoatl reconocible por su glifo, parado de perfil sobre un *petate* perforándose el lóbulo de la oreja. Tras de sí, a un lado del glifo 1 caña —nombre calendárico y signo-*tonalli* de Quetzalcoatl—, se encuentra una enorme serpiente emplumada con cuchillos de pedernal y la cabeza orientada en la misma dirección que la del per-

³⁵ *Códice Laud*, 1961, p. 62.

³⁶ *Ibidem*, p. 76; *Codex Féjervary-Mayer*, 1994, f. 17 y *Codex Vaticanus 3773 o Codex Vaticanus B*, 1972, p. 22.

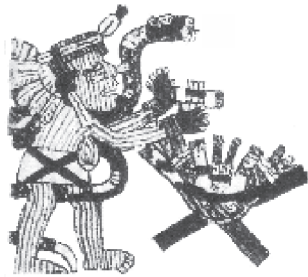


Figura 31.

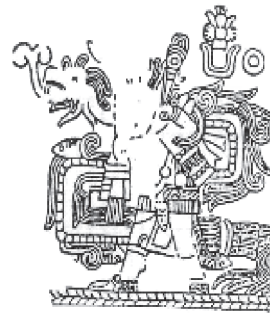


Figura 32.

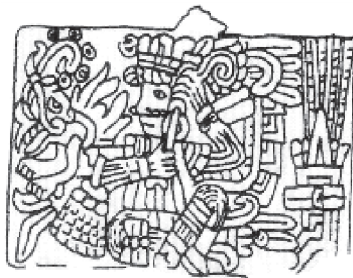


Figura 33.



Figura 34.

sonaje principal (fig. 32). Una construcción semejante se observa en una de las caras de la *Caja* del General Riva Palacio, donde se presenta un personaje sentado perforándose la oreja con una serpiente de fuego a sus espaldas (fig. 33). En una de las urnas gemelas del Templo Mayor, una serpiente con cuchillos fue grabada detrás de Mixcoatl y una serpiente emplumada detrás de Tezcatlipoca (fig. 34). El *Códice Borbónico*³⁷ presenta la imagen de una gran serpiente multicolor que ondula a las espaldas de un personaje anónimo en actitud de autosacrificio (fig. 35). Sobre la Piedra de Acuecuxatl aparece una serpiente emplumada detrás de un personaje sentado —identificado como el rey Ahuizotl, por el glifo del animal mítico del mismo nombre— perforándose la oreja, por debajo de

³⁷ *Códice Borbónico*, op. cit., 1988, p. 17.



Figura 35.

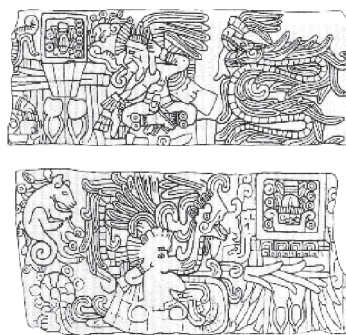


Figura 36.

una fecha 7 caña marcada sobre un pequeño basamento.³⁸ En el reverso de la piedra se observa una construcción semejante a la anterior, salvo que la serpiente emplumada se encuentra a un lado y el basamento no presenta signos de agua. No obstante, el hecho de que la segunda serpiente emplumada figure a un lado del personaje y no a sus espaldas podría simplemente ser, como señala Graulich,³⁹ efecto del desdoblamiento de un elemento que debería localizarse detrás del personaje (fig. 36). Así, si consideramos que el *tlatoani* representaba a la deidad, la serpiente emplumada podría ser el *nahualli* del rey Ahuizotl considerado como representante del sol. La serpiente emplumada sería pues “su doble animal, el cielo azul que acompaña al sol”.⁴⁰

Tipo d. El cuarto tipo, el menos frecuente de todos, está conformado por los personajes que portan la cabeza de su *nahualli* en lugar del pie. Tal es el caso de la imagen de Huitzilopochtli que aparece en la fachada del Teocalli de la Guerra Sagrada con una serpiente de fuego en lugar de la extremidad (fig. 15). En el mismo sentido, el *Códice Féjervary Mayer*⁴¹ muestra la imagen de un dios mercante, identificado por Olivier⁴² como Acxomocuil, portando una cabeza

³⁸ Aparentemente, la fecha 7-Caña no representa la fecha de nacimiento o muerte del personaje, sino la fecha de desviación de un río denominado Acuecuxatl (*Códice Chimalpopoca*, 1945, p. 58).

³⁹ Michel Graulich, comunicación personal.

⁴⁰ Michel Graulich, “El rey solar en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm 32, 1998, p. 18.

⁴¹ *Códex Féjervary-Mayer*, op. cit., 1994, f. 10.

⁴² Guilhem Olivier, “Espace, guerre et prospérité dans l’ancien Mexique Central: les dieux marchands à l’époque Postclassique”, en *Journal de la Société d’Américanistes*, t. LXXXV, 1999, pp. 70-71; CF, I, p. 64.



Figura 37.

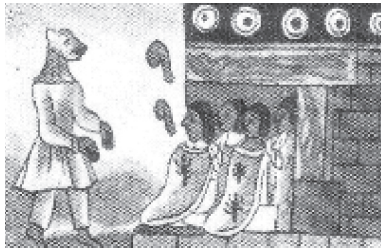


Figura 38.



Figura 39.

de serpiente en lugar de pie (fig. 37).⁴³ Sin embargo, todo parece indicar que estas serpientes reemplazan las habituales volutas de humo que figuran en este sitio. De hecho, es posible que este tipo de representación esté particularmente asociado a Tezcatlipoca —caracterizado por la amputación del pie— y sus avatares.

También existen formas de representación tan poco frecuentes que no podrían llegar a constituir tipos. El *nahualli* puede, por ejemplo, aparecer delante o bajo el personaje al que se asocia, como sucede con la serpiente emplumada que figura delante de la imagen de Ehecatl y la serpiente de fuego sobre la que Xiuhtecuhtli enciende fuego con un bastón en el *Códice Laud*.⁴⁴ Es posible que la serpiente que aparece enrollada alrededor del cuello de Tlaloc en el *Códice Vaticano B*⁴⁵ sea también uno de sus dobles (fig. 28). Otra forma de representación poco frecuente es aquella que implica la sustitución de la cabeza del personaje por la del *nahualli*. Ejemplo de ello es la imagen de Coyotl inahual, con una cabeza de coyote, que aparece en el *Códice Florentino*⁴⁶ (fig. 38) o, en el mismo códice, la de Huitzilopochtli portando una cabeza de ave. Por último, encontramos casos en los que la cabeza del personaje reemplaza a la del animal al que se encuentra asociado. Tal es el caso de la imagen de Cihuacoatl del *Códice Florentino*⁴⁷ (fig. 39).

⁴³ El hecho de que Eduard Seler (*Comentarios al Códice Borgia*, 1963, II, p. 133) identifique a esta representación con Tezcatlipoca no implica ninguna contradicción con la posición de Olivier, pues es altamente probable que, como lo señala este último autor, Axomocuil no sea más que un avatar de Tezcatlipoca. El mismo códice (*ibidem*, fol. 8) nos muestra a una diosa mercante portando la cabeza de una coralillo en el mismo sitio.

⁴⁴ *Códice Laud*, 1966, pp. 2, 15.

⁴⁵ *Codex Vaticanus...*, *op. cit.*, 1993, f. 48.

⁴⁶ CF, X, pl. 74.

⁴⁷ CF, XII, pl. 45.

Representación, vestido y transformación

Recapitulando lo anterior, podemos ver que los cuatro tipos de representación del *nahualli* que hemos mencionado pueden ser agrupados en dos clases mayores: por un lado, los tipos de representación en los que el doble aparece simplemente asociado al personaje⁴⁸ y, por el otro, las representaciones en las que el personaje porta al *nahualli* sobre sí.⁴⁹ Un mismo *nahualli* puede aparecer tanto asociado al personaje como portado por él. La serpiente de fuego aparece en la espalda de Huitzilopochtli en el *Códice Borbónico*,⁵⁰ y sobre el dios, reemplazándose el cuerpo de la deidad por el de la serpiente y el rostro antropomorfo emergiendo del hocico animal, en el *Códice Borgia*.⁵¹ La serpiente emplumada figura asociada a Quetzalcoatl en el petroglifo de La Malinche, y sobre la divinidad en la escultura del Musée de l'Homme de París. La serpiente de fuego aparece en asociación a Xiuhtecuhtli en el *Códice Florentino* y portada por el dios en el *Códice Borgia*. Así, podríamos deducir que este segundo tipo de representación podría corresponder al hecho de vestirse con el *nahualli* o ser considerada como una manera de tomar una forma diferente de la propia.

De hecho, parece ser que en la época prehispánica el *nahualli* era efectivamente considerado como una especie de vestimenta o cobertura. Esto es particularmente evidente en la descripción que hace Tezozomoc⁵² de la ceremonia funeraria del rey Tizoc: "Hecho esto y habiendo cantado delante de él, volvieron a descomponerlo para adornarlo de los vestidos que llaman Quetzalcoatl, y antes le envijaron con color negro del humo de *marmija*, y en lugar de corona le pusieron una guirnalda que llaman Ozelocompilli y una manta diferente que llaman *nahualix*". Así, es posible que la acción de los *nonotzaleque*⁵³ de vestirse con la piel del jaguar esté relacionada con la transformación, ya que, como lo dicen los informantes de

⁴⁸ Tras el personaje o sobre su espalda.

⁴⁹ Cuando el individuo porta la cabeza del *nahualli* o viceversa y cuando el personaje figura como emergiendo de la boca de su doble. Uno de los tipos de representación más interesantes en esta segunda clase es aquel en el que el personaje parece estar vestido con la piel de su *nahualli*.

⁵⁰ *Códice Borbónico*, op. cit., 1991, p. 22.

⁵¹ *Códice Borgia...*, op. cit., p. 44.

⁵² Tezozomoc Alvarado, *Crónica mexicana*, 1980, p. 265.

⁵³ Un término que en ocasiones es empleado para hacer referencia al hombre-*nahualli* (CF, X, p. 31).

Sahagún,⁵⁴ se trata de una envoltura que confiere a su portador algunas de las cualidades del animal: “Se dice que con esto avanzan soportando las dificultades, se dice que con esto infunden temor”.

Si revisamos el vocabulario empleado por las fuentes antiguas para expresar la idea de transformación, podemos observar que, aun si Molina traduce del castellano “tornarse bestia” como *nino. mazatilia, nino. Tochtilia*,⁵⁵ el cambio de forma es, en la mayoría de los casos, referido a través de los verbos *cuepa (nino)*⁵⁶ y *nahualtia (nicno)*.⁵⁷ El verbo *cuepa* tiene un sentido semejante al de “tornar” del español, es decir, que expresa al mismo tiempo las nociones de rotación y cambio.⁵⁸ Mientras que, como habíamos dicho, *nahualtia* significa “esconderse, disfrazarse” o “cubrirse con algo”. Así, si consideramos que, según el *Códice Florentino*,⁵⁹ “la transformación

⁵⁴ CF, XI, p. 3.

⁵⁵ Es decir, añadiendo al nombre del animal, en este caso un venado (*mazatl*) o un conejo (*tochtli*), el sufijo *tilia*.

⁵⁶ Por ejemplo, *La Leyenda de los Soles (Códice Chimalpopoca, op. cit., p. 121)* expresa la transformación de Quetzalcoatl en hormiga como: “*eic ticzcatl mocuep in Quetzalcoatl*”, los *Anales de Cuauhtitlan (Códice Chimalpopoca, op. cit.)* afirman sobre las mujeres que se convirtieron en venados de dos cabezas: “*in mamaza cacta ye cihua in omocuepque*” y los informantes de Sahagún (*op. cit., 1969, p. 50*) señalan de la manera siguiente el hecho de que el gigante fuera considerado como la transformación de Tezcatlipoca “*inecueliz in tlacateculotl Tezcatlipoca*”.

⁵⁷ Tal es el caso de una mención en los *Augurios y abusiones* de Sahagún (*op. cit., 1969, p. 60*) en que se dice sobre Tezcatlipoca: “*Quitoaya ca Tezcatlipoca miecpa quimonahualtiaya in coyotl*”, lo que significa “decían que Tezcatlipoca se disfrazaba [se escondía o se cubría] de coyote”.

⁵⁸ *Excuepa*, traducido por Molina como “volver lo de adentro a afuera”, denota claramente la rotación. El sentido de transformación aparece en *Manuscrito 362 de la BNF* (2001, p. 21), donde se traduce la frase “*cueponi xotla*” por “brotar o abrir las flores”. Actualmente este verbo es también empleado con el sentido de “traducir”. Hoy en día muchos pueblos mesoamericanos creen en “rituales” de transformación que implican movimientos rotatorios (véase Neyra Patricia Alvarado Solís, “Lier la vie et défaire la mort. Le système rituel des mexicaneros”, tesis doctoral, 2001, p. 320; Sergre Enzo, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, 1990, p. 349; Ira Buchler, “Nagualism: A structural sketch of tales from a mexican village”, en *Anthropology*, vol. IV, núm 2, 1980, p. 7; Frank J. Lipp, *The mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*, 1991, p. 161). De este modo, podemos notar que existe una relación metonímica entre el término que designa la transformación, *cuepa* “tornar” y la acción de rodar. Así, podría existir un tipo de juego de palabras entre “tornar” y “tornarse bestia” que hubiera inspirado la invención del “ritual”. Un elemento que podría reforzar esta hipótesis es el hecho de que uno de los informantes de Stanley L. Robe (*Mexican tales and legends from Veracruz*, 1971, p. 142) utilizó precisamente el vocablo *manchicuepa* para describir el movimiento que produce la transformación. Según De Pury (2003, com. pers.), es posible que el término *manchicuepa* sea una deformación de *maixcuepa* “¡que torne mi rostro!”.

⁵⁹ CF, IV, pp. 41-43.

[del hombre-*nahualli*] devenía su *nahualli*”, “transformarse” sería equivalente a “cubrirse” con su *nahualli*.

En los relatos de transformación de los mesoamericanos contemporáneos, las alusiones a cuestiones de vestimenta o cambio de piel son sumamente frecuentes.⁶⁰ En este tipo de relatos la piel, las plumas o los ropajes son, en cierta forma, depositarias de la figura de los diversos seres. De hecho Báez-Jorge y Gómez Martínez,⁶¹ mencionan que, entre los nahuas de Chicontepec, la palabra “pellejo” es utilizada para traducir la noción de “disfraz”.⁶² Con lo cual podríamos confirmar que, como lo señala Cordier, “el paso al estado humano (o recíprocamente, del estado humano al estado animal) se reduce esencialmente a una cuestión de vestimenta”.⁶³

Difusión y representación del *nahualli*

Los tipos de representación del *nahualli* previamente mencionados aparecen también en otras regiones de Mesoamérica. Un pectoral en concha de la región Huasteca, que muestra a un personaje barbado vestido de ave con una serpiente emplumada a sus espaldas, parece reagrupar los *tipos b* y *c* (fig. 40); mientras que una estela de Tuxpan —conservada en el Museum für Völkerkunde Staatliche de Berlín— muestra a un personaje con atributos de Quetzalcoatl, perforándose la lengua y rodeado por una serpiente. En la Mixteca, los códices, como el *Zouche Nutall* (figs. 41 y 42), el *Vindobonensis* (fig. 43

⁶⁰ Andrés Fábregas, *op. cit.*, 1969, p. 102; Julieta Campos, *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*, 1982, p. 188; Didier Boremanse, *Contes et mythologie des Indiens Lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*, 1986, p. 127; Sergre Enzo, *op. cit.*, 1990, p. 163; James Taggart, *Nahuatl myth and social structure*, 1984, pp. 209-210; Antonio García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VIII, 1969, p. 287; Guido Münch, *Etnología del istmo veracruzano*, 1994, p. 172; Marco Vázquez y Enrique Hipólito, “La cosmovisión de los chontales de Tabasco. Notas preliminares”, en *América indígena*, vol. LIV, núm. 1-2, III, 1994, p. 151; Maud Oakes, *The two crosses of Todos Santos. Survival of mayan religious ritual*, 1951, pp. 171-173.

⁶¹ Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez, “Tlacteocoltl, señor del bien y del mal (dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001, p. 420.

⁶² Paralelamente, encontramos que, según Helios Figuerola Pojul, *op. cit.*, p. 15, entre los tzeltales ciertos individuos dicen que “los *lab* [equivalente al náhuatl *nahualli*] son como nuestras ropas, como nuestra camisa, forman parte de uno mismo”.

⁶³ Eric Cordier, “Varou, le loup-garou en Normandie”, en *Terres des signes*, núm. 2, 1995, p. 2; “Tentative d'interprétation de la dévalorisation des animaux domestiques dans les lexiques de patois normand et français”, en *Ethnozootechnie*, núm. 71, 2003, p. 130.



Figura 40.

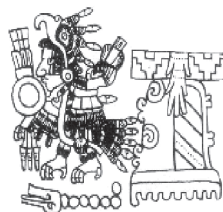


Figura 41.

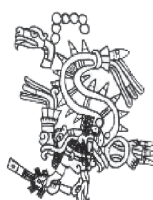


Figura 42.



Figura 43.



Figura 44.



Figura 45.

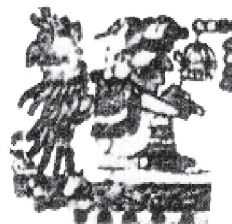


Figura 46.

y 44), el *Selden* (A2) (fig. 45) o el *Bodley* (fig. 46 y 47)⁶⁴ representan frecuentemente a personajes emergiendo de las fauces de un animal-*nahualli* o portando al *nahualli* a sus espaldas.⁶⁵

⁶⁴ *Códice Zouche Nutall*, 1992, fol. 3; *Códice Vindobonensis o Mexicanus I*, en *Antigüedades de México*, vol. IV, 1967, lám. II, v; *Códice Selden* (A2), en *Antigüedades de México*, 1964, láms. III, V, IX, XVI, XVII; *Códice Bodley*, 1964, lám. I.

⁶⁵ La existencia de un nahualismo mixteco prehispánico es atestiguada por Francisco de Alvarado (*Vocabulario en lengua mixteca*, 1962, pp. 38, 122), quien traduce los términos *tai sanduvui*, *tai ñahaque* y *tai sandacu* por "brujo que engañaba diciendo que se volvía león" y "hechicero, envahidor que decía volverse tigre". Fray Gregorio García (*Origen de los indios en el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, 1729, p. 328) menciona que el mayor de los hijos de la pareja suprema se convertía en tigre, y el menor en un pequeño animal semejante a una serpiente alada. Una de las más interesantes representaciones de *nanahualtin* que figuran en los códices mixtecos es aquella en la que se muestra el rito de perforación del *septum nasus* al señor 8-Venado, en el *Códice Bodley* (2858) (1960, p. 9) (fig. 48). En tal imagen se observa al señor sentado sobre las patas posteriores de un jaguar recostado sobre una piedra sacrificial, mientras en la correspondiente del *Códice Becker I* (en *Códice Alfonso Caso*, 1996, p. 15) es el rey, aquí 4-Viento, quien figura en tal posición. Esto muestra, una vez más, que el *nahualli* funge como representante del individuo al que se asocia.



Figura 47.



Figura 48.



Figura 49.

Las fuentes nahuas mencionan la existencia de hombres-*nahua-lli* en Teotihuacan y entre los olmecas uixtoti, “los primeros pobladores de la región”.⁶⁶ Mientras que los documentos mayas de Guatemala y Chiapas parecen situar el origen del nahualismo en la mítica ciudad de Tula.⁶⁷ Por lo que deberíamos esperar encontrar representaciones de *nanahualtin*, cuando menos desde el Posclásico Temprano.⁶⁸

El *Códice Florentino*⁶⁹ afirma que los toltecas “llegaron a Amatlan, a Tula”, lo que relacionaría a los amatecos, de los que una de las deidades patronas era Coyotl inahual, con los toltecas. De hecho, en Tula, Hidalgo, se encontró una escultura que muestra la cabeza de un coyote con las fauces abiertas y un rostro humano emergiendo de ellas, tal como los informantes de Sahagún describen la imagen de Coyotl inahual (fig. 49). Además, ahí se pueden observar imágenes de personajes llevando serpientes emplumadas a sus espaldas, lo que sería próximo al *tipo c* de la clasificación planteada en este trabajo (fig. 50). Los atlantes de Tula llevan serpientes emplumadas en sus sandalias, lo que los acercaría a las imágenes en que el *nahua-lli* figura en lugar del pie. Existiría, pues, un número considerable

⁶⁶ CF, X, pp. 194, 192.

⁶⁷ *Popol Vuh*, 1971, p. 169; “Historia de los xpansay de Tecpan, Guatemala”, en Adrián Recinos (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, 1957, p. 123; *Título de Totonicapan*, 1983, p. 175, 8r; Francisco Núñez de la Vega citado en Edward Calnek, *Highland Chiapas before the Spanish conquest*, 1988, p. 53.

⁶⁸ Cabe mencionar que, según Roys (citado en Alfonso Villa Rojas, “El nahualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”, en *Estudios de Cultura Maya*, núm. 3, 1963, p. 256), el nahualismo llegó a Yucatán durante el *katun 5 ahau* (1323-1342), cuando los itzaes consolidaron su poder en la región; pero se equivoca, el nahualismo maya es mucho más antiguo.

⁶⁹ CF, X, p. 168.

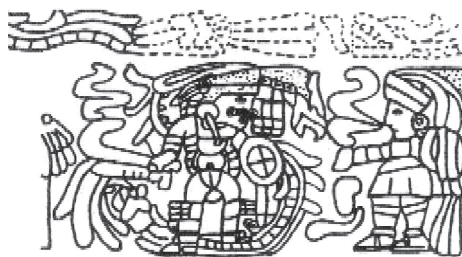


Figura 50.



Figura 51.



Figura 52.

de imágenes semejantes a la manera en que los aztecas representaban al *nahualli*.

Encontramos imágenes similares al *tipo b* —rostros que emergen de las fauces de animales— en Chichen Itza y figuras de guerreros que portan serpientes emplumadas a sus espaldas (figs. 51 y 52), lo que de acuerdo con Lobjois⁷⁰ correspondería a representacio-

⁷⁰ Lobjois, comunicación personal.

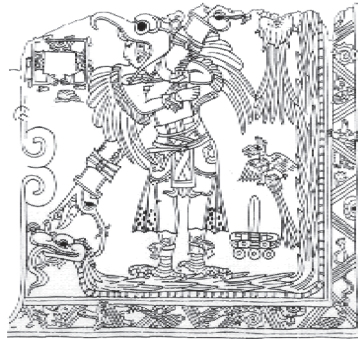


Figura 53.



Figura 54.

nes de *nanahualtin* o a la animalización de guerreros temibles. Es posible que, en este caso, la serpiente emplumada haya sido considerada como un *nahualli* colectivo —*nahualli* de la ciudad, de alguna elite, de algún grupo étnico particular o de los guerreros en general— ya que, tal como se ve en las fachadas del Templo de los Guerreros (fig. 51), recurrentemente este animal aparece en asociación con grupos de personajes unidos en una sola escena. Pareciera así que el nahualismo se encontraba también presente entre los maya-toltecas del Posclásico temprano.

También observamos imágenes de *nanahualtin* bastante explícitas en Cacaxtla, en una época pretolteca [hacia el 750-800 d.C.] y en un estilo claramente influenciado por la plástica maya de la época clásica. Los personajes de Cacaxtla se relacionan con los animales-*nahualli* que les rodean —una serpiente emplumada y una serpiente-jaguar— por las pieles y tocados de animales que visten (figs. 53 y 54).⁷¹

Nahualismo maya y otros nahualismos del Clásico

En lo que concierne a las representaciones de los dobles-*nahualli* mayas, el mayor aporte que hasta nuestros días se haya hecho es, indiscutiblemente, el desciframiento del glifo *way* (equivalente maya de *nahualli*) por Houston y Stuart. De acuerdo con Grube y

⁷¹ Michel Graulich, "Dualities in Cacaxtla", en Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder, Edwin Braakhuis (eds.), *Mesoamerican dualism*, 1990, p. 100.

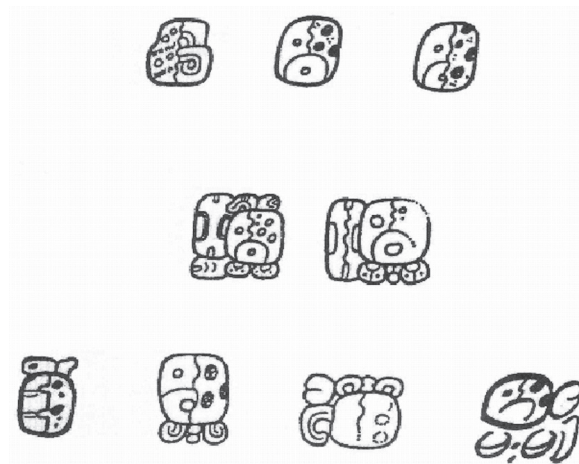


Figura 55.

Nahm; Kettunen y Helmke, y Hoppan,⁷² este glifo —conocido como T539 o T572— está formado por un signo *ajaw* “señor” medio cubierto por una piel de jaguar (fig. 55). Houston y Stuart explican que:

En la mayoría de los casos, los afijos asociados al T539 o T572 son los signos fonéticos *WA* y *YA*. Típicamente, *WA* aparece antes de T539; *YA* aparece después. En Palenque, una composición de glifos que contiene a T539 muestra que el prefijo *WA* es completamente opcional. Algunas veces *WA* y *YA* se encuentran juntos —*WA-YA*/T539 o T539/*WA-YA*— o no aparecen. En nuestra opinión, la explicación más lógica es que los signos fonéticos leídos como *way* nos muestran la lectura del glifo al que están asociados. Así, proponemos que T539 es un logograma que tiene como lectura “*way*”; los afijos funcionan simplemente como complementos fonéticos.⁷³

Unas líneas después los mismos autores⁷⁴ señalan que con frecuencia este glifo aparece como *u-way*, “el *way* de”, y presentan una serie de textos glíficos que explican cuáles son los tipos de *way* de

⁷² Nikolai Grube y Werner Nahm, “A census of Xibalba: a complete inventory of way characters on maya ceramics”, en *The maya vase book. A corpus of rollout photograph of vases*, vol. IV, 1994, p. 686; Harri Kettunen y Christophe Helmke, “Introduction to maya hieroglyphs”, 2002, p. 75; Hoppan, comunicación personal.

⁷³ Stephen Houston y David Stuart, “The way glyph: evidence for ‘co-essences’ among the Classic Maya”, en Stephen Houston, David Stuart y Oswaldo Chinchilla Mazariegos (eds.), *The decipherment of ancient maya writing*, 2001, p. 452.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 455.

diversos personajes. Uno de los textos más interesantes es aquel del Templo 11 de Copan que, según Houston y Stuart,⁷⁵ dice “su pie es el *way* del *Dios K*”. Considerando que continuamente la pierna de tal deidad termina en una cabeza de serpiente (fig. 56), se trataría de una composición equivalente a la de las de imágenes de Tezcatlipoca, Acxomocuil y Huitzilopochtli.



Figura 56.



Figura 57.

Gracias al inventario realizado por Grube y Nahm —donde encontramos una compilación de las ocurrencias del glifo *way* en los vasos mayas—,⁷⁶ hemos podido clasificar las representaciones icónicas que se encuentran asociadas a este glifo en dos grupos mayores: *a*) representaciones del *way* bajo la forma de animales o seres fantásticos no asociadas a personajes, y *b*) representaciones de personajes asociados a sus *way* —reconocibles por sus partes o la totalidad del ser. Obviamente, las representaciones del primer grupo no hubieran podido ser identificadas en ausencia del citado glifo.

No obstante, entre las imágenes del segundo grupo hemos encontrado algunos elementos que tienden a repetirse: 1) los personajes presentan la cabeza de la especie-doble superpuesta a la propia en seis ocasiones. 2) En cuatro casos, la especie *way* es representada como una suerte de vestimenta —pantalones, guantes o botines— portada por los personajes. 3) En una sola representación la cabeza del animal reemplaza a la del humano (fig. 57). 4) En dos ocasiones el personaje parece emerger del hocico del animal; se observa la cabeza o el cuerpo hasta la cintura. 5) En una sola imagen el *way* rodea al personaje formando un círculo a su alrededor (fig. 61). Así

⁷⁵ *Ibidem*, p. 457.

⁷⁶ Nikolai Grube y Werner Nahm, *op. cit.*, 1994.

pues, vemos que en sus rasgos más generales las representaciones mayas del doble no parecen distar demasiado de los tipos identificados para el *nahualli* azteca. Los personajes que portan la cabeza de su doble sobre la propia nos recuerdan a la imagen de Chalchihuitlicue del *Códice Borgia*; los hombres que llevan pantalones y guantes de jaguar son equivalentes a la imagen de Macuil Ocelotl del *Códice Florentino*; los individuos que emergen del hocico de sus *way* son próximos a las representaciones del tipo *b* de nuestra clasificación, etcétera.

Partiendo de una lectura fonética, Freidel, Schele y Parker⁷⁷ proponen que el cartucho G1 del dintel 25 de la estructura 23 del Templo 11 de Copan debe ser leído como “él era *nawal*”. Lo cual implicaría que, en la época clásica, el término *nawal* ya era utilizado en la zona maya y dicho término coexistía con el vocablo maya para la noción de doble. No obstante, según Sala,⁷⁸ dichos investigadores habrían cometido el error de leer “*u bah il na wala*” “el nahual era su imagen”, en lugar de “*u bah il na ol*” “era la imagen de la primera entrada”.

Por otro lado, encontramos también representaciones de *nana-hualtin* no asociadas al glifo *way*. Se observa, por ejemplo, la imagen de un personaje con ojos y colmillos de Tlaloc, emergiendo del hocico de una serpiente en un vaso con tapadera del Museo de Tikal (fig. 58), y la representación de un humano saliendo de las fauces abiertas de un reptil que figura en otro vaso grabado del mismo sitio (fig. 59). Es posible que el doble de Itzamna —o el dios D— sea



Figura 58.



Figura 59.

⁷⁷ David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*, 1993, p. 184.

⁷⁸ Sala, comunicación personal.

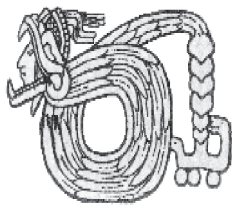


Figura 60.



Figura 61.

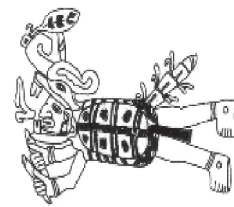


Figura 62.

el lagarto, puesto que en las representaciones del periodo clásico —como la escultura del Templo 22 y el Altar D de Copan— aparece como un rostro humano emergiendo del hocico de tal animal. Se observa también la imagen de un personaje saliendo de una serpiente emplumada en uno de los anillos del juego de pelota de Viejo Chichen (fig. 60), mientras que la Estela D de Copán presenta a un personaje con rasgos serpentinos y una serpiente que se enrolla alrededor de su torso (fig. 61).

En otros contextos culturales de la época clásica las imágenes de *nanahualtin* parecen menos explícitas. Observamos en Monte Alban, sobre la Lápida de Bazán, la imagen de un señor zapoteco vestido de jaguar, asociado a un personaje identificado por Marcus y Flannery⁷⁹ como un sacerdote teotihuacano (fig. 63). Un antropomorfo vestido de manera equivalente aparece en la pintura del muro norte de la Tumba 5 de Cerro de la Campana. Del mismo modo, en Zaachila se ve la imagen de un rostro humano saliendo del hocico abierto de una tortuga (fig. 62). Con frecuencia, en la pintura mural de las tumbas zapotecas figuran personajes portando yelmos zoomorfos, por ejemplo en las pinturas de las fachadas de las tumbas 125 de Monte Alban y 1 de Huitzo. Por último, una urna zapoteca del Museum für Völkerkunde de Berlín muestra a un individuo saliendo del hocico abierto de un jaguar (fig. 64). Estos ejemplos parecen próximos al tipo *b* de nuestra clasificación de representaciones de *nanahualtin*.

El Tajín, Veracruz, presenta en el Taller N el grabado de un hombre portando una especie de yelmo en forma de cabeza de ave

⁷⁹ Joice Marcus y Kent Flannery, "Cultural evolution in Oaxaca. The origins of zapotec and mixteca civilization", en *The Cambridge History of native peoples of the Americas*, vol. II, 2000, p. 390.



Figura 63.



Figura 64.

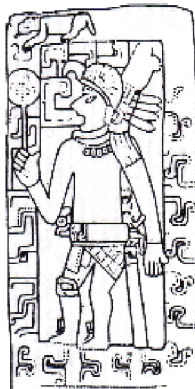


Figura 65.



Figura 66.

(fig. 65), mientras que la Escultura 7 muestra la imagen de un individuo sentado con una cabeza de roedor o jaguar (fig. 66).

Encontramos en Teotihuacan representaciones de seres humanos vestidos con pieles de animal, portando una cabeza zoomorfa de la cual surge el rostro humano. Tales serían los casos del llamado dios Mariposa de Tetitla (fig. 67), de un personaje vestido de águila que se presenta en la Zona 5 (fig. 68) o de un relieve en estilo teotihuacano de la región de Soyltepec, que muestra a un individuo portando un yelmo en forma de cabeza de serpiente (fig. 69). Sin embargo, tales imágenes no son concluyentes, pues el hecho de que un personaje esté vestido de animal no implica necesariamente que tal animal sea su *nahualli*. Podría tratarse de una simple insignia

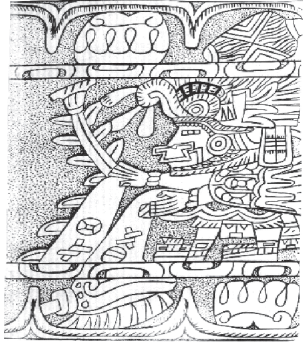


Figura 67.



Figura 68.



Figura 69.

militar semejante a los trajes de los guerreros águila y guerreros tigre de la cultura azteca.⁸⁰

Nahualismo en el Preclásico

En la escultura olmeca (1500-300 a.C.) observamos con cierta frecuencia representaciones antropomorfas con atributos animales. En muchos casos se trata de personajes asexuados con rasgos felinos. Existen, además, figuras compuestas con características de varias especies, y otras que combinan los rasgos de diferentes géneros animales. Obviamente, entre las múltiples y variadas explicaciones de tales esculturas encontramos algunas que tratan de asociarlas a manifestaciones tempranas del nahualismo.⁸¹

Tomando como punto de partida cuatro estatuillas antropomorfas asexuadas con rasgos felinos,⁸² Furst creó toda una teoría

⁸⁰ Claro que, si este fuera el caso, todavía nos restaría definir si es posible que el traje de tales grupos militares represente a *nanahualtin* –tal vez los del sol.

⁸¹ Véanse, por ejemplo, los textos de Francis Robicsek (“Of olmec babies and were-jaguars”, en *Mexicon*, vol. V, núm. 1, 1983), Michael Coe (“Olmec jaguars and olmec king”, en Elizabet Benson (ed.), *The cult of the feline: a conference in pre-Columbian iconography*, 1972), Charles Wicke (*Olmec: An early art style of pre-Columbian Mexico*, 1971) y David Grove (“Olmec felines in highland central Mexico”, en Elizabet Benson (ed.), *op. cit.*, 1972).

⁸² Las esculturas en serpentina de Dumbarton Oaks, una figura de la colección Fearing y un fragmento de cabeza del Museo Nacional de Antropología. En un trabajo posterior, Peter Furst (“Shamanism, transformation and olmec art”, en Michael Coe (coord.), *The olmec*

sobre el chamanismo y la creencia en la transformación de los olmecas.⁸³ El autor señala —con razón— que en realidad las representaciones olmecas de jaguares, en su totalidad zoomorfas, son bastante raras y que, por el contrario, son las figuras humanas con rasgos de jaguar las que aparecen con mayor frecuencia. Este tipo físico se opone a aquel de las cabezas colosales y al tipo mongoloide de la mayor parte de las figuras por completo antropomorfas. Ello significa, según el autor, que el problema se sitúa en la interfase entre el jaguar y lo humano y no en el simbolismo de jaguar en sí.

En seguida hace un breve recorrido por las creencias sudamericanas que asocian a hombres y jaguares, y observa la constante asociación del jaguar a las almas de los especialistas rituales amerindios. Señala la existencia de una identificación cualitativa entre la figura del chamán y la del jaguar, las cuales pueden ser, de acuerdo con Furst, intercambiables. Cita un cierto número de relatos históricos y descripciones etnológicas que mencionan transformaciones de chamanes en jaguares en estados de conciencia alterada. Indica que los rostros de los hombres-jaguar presentan una especie de mueca que denota un tormento intenso o un estado de éxtasis,⁸⁴ y concluye que, dada la antigüedad del uso de narcóticos en América, las estatuillas de hombres-jaguar deberían representar la experiencia extática —por consiguiente vivida como real— de la transformación en jaguar. Por último, Furst escoge algunos ejemplos etnográficos e históricos para mostrar la relativa importancia del jaguar en el nahualismo mesoamericano y propone que este sistema de creencias puede ser comprendido como una manifestación local del chamanismo amerindio.⁸⁵

Para empezar, cabe señalar que la mayoría de los objetos estudiados por el autor provienen del saqueo y, en consecuencia, care-

world: Ritual and rulership, 1996, p. 79) considera a tales estatuillas como representaciones de los espíritus compañeros del chamán olmeca.

⁸³ Peter Furst, "The olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality", en Elizabeth Benson (ed.), *Conference on the olmec*, 1967.

⁸⁴ Más tarde, Peter Furst (*op. cit.*, 1996, p. 70) añade que para él resulta evidente que el escultor había experimentado en carne propia la transformación durante el éxtasis.

⁸⁵ En su segundo artículo sobre los hombres-jaguar, el autor se muestra un poco más prudente acerca del nahualismo y los sistemas simbólicos posclásicos y evita abordar este tema. Kent Reilly ("Art, ritual and rulership in the olmec world", en Michael Coe (coord.), *op. cit.*, 1996) apoya igualmente la hipótesis del chamanismo como motor principal para las creaciones artísticas olmecas; no obstante, él no intenta asociar dichas manifestaciones al nahualismo o cualquier otro tipo de creencia posclásica.

cen del contexto arqueológico necesario para establecer su uso y significación. Para el planteamiento de la hipótesis no se utilizan fuentes históricas tardías ni etnográficas mesoamericanas, las que a mi parecer serían más cercanas a las creencias olmecas que los datos etnográficos sudamericanos. Cuando hace uso de datos etnográficos, lo hace de manera descontextualizada, sin tomar en cuenta el conjunto de creencias que se presenta en torno al chamanismo y sin mencionar las diferencias entre las creencias de los pueblos que cita. Además, el *corpus* de representaciones estudiadas resulta ser demasiado reducido. Y, sobre todo, no toma en cuenta las representaciones infantiles con rasgos de jaguar, que difícilmente podrían estar relacionadas con el chamanismo. Furst menciona la escultura de Potrero Nuevo, que supuestamente representa el acoplamiento de un jaguar y un ser humano, pero no la utiliza para su interpretación. Finalmente, cuando hace alusión a las creencias mesoamericanas, el autor evita hablar del simbolismo del jaguar en época posclásica, y no hace más que mencionar ciertos relatos que, descontextualizados, parecen apoyar su hipótesis.⁸⁶

Köhler⁸⁷ señala con razón que las figuras antropozoomorfas olmecas no se limitan a las representaciones de hombres-jaguares, e identifica rasgos de reptiles y aves en las esculturas “híbridas”. Rechaza las hipótesis de las imágenes como representaciones de los olmecas como “hijos del jaguar”, y la interpretación de tales figuras como “dioses”. Considera que la mayoría de tales imágenes se presentan sobre objetos personales que constituyen símbolos de estatus, y propone que tales motivos podrían ser emblemas de poder político contruidos a partir de la noción de doble-*nahualli*. De tal suerte que, para él, las imágenes de hombres-jaguar no representarían a chamanes en transformación, sino el hecho de ser hombre y jaguar a la vez. En tanto, las figuras híbridas que contienen rasgos

⁸⁶ Todo ello sin mencionar que la concepción del chamanismo sobre la que se apoya el autor es totalmente errónea: el chamanismo es un sistema de prácticas y creencias religiosas que de ningún modo puede ser reducido al trance o al éxtasis (véase Roberte Hamayon, “Pour en finir avec la ‘trance’ et l’écstasy dans l’étude du chamanisme”, en *Études mongoles et sibériennes*, núm. 26, 1995 y Roberto Martínez González, “Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos trance, éxtasis y chamanismo, a propósito del arte rupestre”, en *Cuicuilco*, vol. X, núm. 29, 2003).

⁸⁷ Ulrich Köhler, “Olmeken und Jaguare. Zur Deutung von Mischwesen in der präklassischen Kunst Mesoamerikas”, en *Anthropos*, vol. LXXX, núm. 4-6, 1985, pp. 15-52.

de diversas especies animales, representarían los múltiples *nanahualtin* de un individuo alineados en torno a un *nahualli* principal.

Podemos objetar que las representaciones descritas por Köhler no presentan ninguna semejanza con las de dobles conocidos para la época posclásica ni con las descritas por el *Códice Florentino*. En particular, podemos señalar que al menos entre los aztecas, cuando se representa a los diversos *nanahualtin* de un personaje no se mezclan sus características. Dado que las imágenes iconográficas mayas asociadas al glifo *way* muestran a seres antropozoomorfos y diversos pueblos mesoamericanos contemporáneos creen en dobles monstruosos, es posible que, en efecto, las esculturas “híbridas” representen a *nanahualtin*, pero esta propuesta está todavía por probarse.

No obstante, existen manifestaciones plásticas olmecas mucho más explícitas que las esculturas mencionadas: observamos en el Monumento 19 de La Venta a un personaje sentado con un tocado en forma de cabeza de serpiente, acompañado de un gran cascabel que le pasa por debajo y se yergue a sus espaldas (fig. 70). Una pintura de la cueva de Oxtotitlan representa a un individuo sentado sobre un trono, detrás del cual figura un águila en una posición casi idéntica —como si fuera su sombra (fig. 71). Se trata de representaciones semejantes a las de los señores-jaguar y águila de Cacaxtla y son equivalentes al *tipo c* de nuestra clasificación. También podemos citar una estatuilla de Tuxtla Chico que presenta la imagen de un personaje vestido de jaguar comparable a la imagen de Macuil

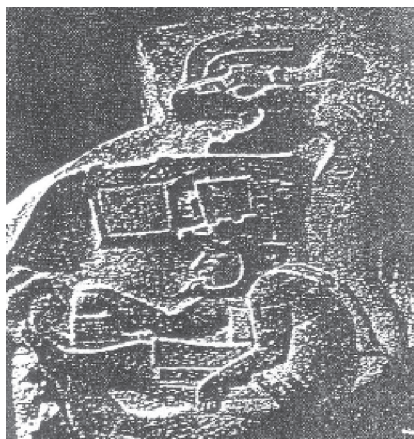


Figura 70.

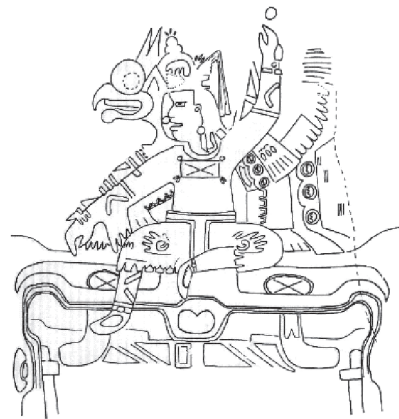


Figura 71.



Figura 72.



Figura 73.

Ocelotl del *Códice Florentino* (fig. 72).⁸⁸ Esta manera de portar la piel de jaguar se opone a la que se presenta en la estatuilla de Atlahuayan, en la que es claro que la piel de felino es usada como capa. Por último, podemos mencionar una figurilla serpentiforme con cabeza humana y un rostro de reptil inciso sobre la cara (fig. 73). En esta última imagen, el hecho de ser humano y serpiente a la vez se presenta del mismo modo que la imagen de Cihuacoatl del *Códice Florentino*.

Cabe mencionar que no se han encontrado representaciones semejantes fuera del área de influencia olmeca, por lo que podemos suponer que la noción de *nahualli* estaba ausente en el pensamiento religioso de otros complejos culturales de la época —como Capacha, Opeño y Cupícuaro—, o que sus sistemas de representación diferían considerablemente de lo observado en Mesoamérica central en los periodos más tardíos.

Conclusión

Con algunas excepciones notables, en la mayoría de los casos la identificación de un *nahualli* no asociado a un personaje resulta extrema-

⁸⁸ Aun si los miembros superiores parecen verdaderas patas de jaguar, la máscara o cabeza de jaguar deja entrever un rostro humano y los pies salen de las patas posteriores del felino.

damente difícil. Tampoco hemos podido encontrar indicadores que nos permitan identificar a hombres-*nahualli* en ausencia de sus dobles. Es por ello que para construir la presente clasificación no se han empleado más que imágenes de personajes acompañados de sus *nanahualtin*.

No existen reglas fijas sobre la manera en que un *nahualli* debía ser representado, sino una serie de convenciones más o menos laxas que permiten la identificación de un doble, admitiendo la existencia de buen número de variantes. Con apoyo de descripciones presentadas en fuentes antiguas hemos podido identificar tres tipos principales de representación: *a)* personajes que portan a su *nahualli* —en ocasiones representado por su simple cabeza— sobre la espalda. *b)* Imágenes en las que los antropomorfos parecen emerger de sus dobles; en la mayoría de los casos, la cabeza del humano parece salir del hocico abierto de su *nahualli*. Encontramos representaciones semejantes entre los mixtecos, los huastecos y los mayas del Posclásico; también la observamos en Tula, Chichen Itza y Cacaxtla; imágenes comparables aparecen además en el área maya, El Tajín, Teotihuacan, la zona zapoteca en el periodo Clásico y entre los olmecas preclásicos. *c)* Representaciones de dobles que figuran detrás de los personajes a los que se asocian. También encontramos imágenes en las que el *nahualli* se presenta en lugar de la cabeza o el pie del personaje (tipo *d)* entre los aztecas y mayas clásicos, y representaciones en las que el *nahualli* figura delante del personaje entre los huastecos y los aztecas.

Las diferentes formas de representar al doble pueden ser agrupadas en dos categorías mayores: aquellas en las que el *nahualli* figura asociado al personaje y las que presentan al individuo portando o vistiendo su doble. Dado que el *nahualli* era considerado como una suerte de cobertura, ropaje o disfraz, es posible que lo que las fuentes llaman la transformación fuera pensada como el hecho de portar al doble y que tales imágenes representaran el cambio de forma.

Así, tendríamos una serie de representaciones de hombres asociados a animales, semejantes a los tipos de representaciones del *nahualli* empleados en el Posclásico que aparecen de manera constante en diferentes épocas y regiones. De este modo, podríamos suponer que conceptos semejantes a la creencia en el doble debieron existir cuando menos desde la época olmeca. Lamentablemente, no conocemos a profundidad la prehistoria mesoamericana como

para poder determinar si existían elementos nahuálicos en el pensamiento religioso de esta época.

Por otro lado, el desciframiento del glifo maya *way* —dibujado como un glifo *ajaw* medio cubierto por una piel de jaguar— nos muestra la existencia de un buen número de imágenes de dobles —no asociados a personajes— que difícilmente podrían haber sido identificados en ausencia del signo mencionado. Entre los olmecas encontramos figuras antropozoomorfas y criaturas híbridas cuya significación es todavía desconocida, lo que nos deja entrever la enorme cantidad de representaciones de *nanahuálin* que podrían haber existido y que aún no estamos en condiciones de identificar.

Así, podemos concluir que si bien este trabajo por sí mismo no aporta una gran cantidad de información sobre las complejas concepciones del *nahualli*, la identificación de tal elemento en el registro plástico nos abre las puertas al estudio del nahualismo en épocas para las que no contamos con documentos escritos. Por ello, considero que la relevancia del artículo se justificará en la medida en que otros investigadores lo superen, ya que no se trata de un trabajo acabado sino de una invitación a tratar un tema que hasta ahora había sido escasamente abordado.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI, 1992, [1963].
- , *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, FCE/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 [1957].
- , “Nagualismo y complejos afines en el México colonial” en Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia*, México, INI, 1963.
- Alvarado, Francisco, *Vocabulario en lengua mixteca*, Wigberto Jiménez Moreno (ed.), México, INI/INAH/SEP, 1962 [1593].
- Alvarado Solís, Neyra Patricia, “Lier la vie et défaire la mort. Le système rituel des mexicaneros”, tesis doctoral, Université de Paris X, Nanterre, 2001.
- Alvarado, Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Leyenda, 1980 [1944].
- Antigüedades de México. Manuscritos mexicanos compilés par Lord Kingsborough*, José Corona Núñez (ed.), 4 vols., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967.
- Arlegui, José, *Crónica de la provincia de NSPS San Francisco Zacatecas*, México, 1851 [1737].
- Arnauld, Charlotte y Danièle Dehouve, “Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala”, en *Tiempos de América*, núm. 1, Castellón, Fundacio Caixa Castello, 1997, pp. 25-44.
- Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.
- Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez, “Tlacatecolotl, señor del bien y del mal (dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE (Biblioteca Mexicana), 2001, pp. 391-451.
- Boremanse, Didier, *Contes et mythologie des Indiens Lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*, París, L'Harmattan, 1986.
- Bright, William, “Un vocabulario náhuatl del Estado de Tlaxcala”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, México, IIH-UNAM, 1967, pp. 233-254.
- Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE (Biblioteca Mexicana), 2001.
- Buchler, Ira, “Nagualism: A structural sketch of tales from a mexican village”, en *Anthropology*, vol. IV, núm. 2, Nueva York, State University of New York, 1980, pp. 1-14.

- Calnek, Edward, *Highland Chiapas before the Spanish conquest*, Provo, UTAH, New World Archaeological Foundation-Brigham Young University, 1988.
- Campos, Julieta, *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*, México, FCE, 1982.
- Carmack, Robert y James Mundloch (eds.), *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan, Guatemala*, México, UNAM, 1989.
- Chilam Balam de Chumayel, The book of Chilam Balam of Chumayel. Heaven born Merida and its destiny*, Munro S. Edmonson (trad.), Austin, University of Texas Press, 1986.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin [Domingo Francisco de San Antón Muñón], *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, S. Rendón (trad.), México, FCE, 1965.
- Ciudad Real, fray Antonio de, *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*, Ramón Arzápalo Marín (ed.), 3 vols., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1995.
- Codex Azcatitlan*, Michel Graulich (revisor), Robert Barlow (comentador), Leonardo López Luján y Dominique Michelet (trads.), París, BNF-Société d'Américanistes, 1995.
- Codex Fejérváry-Mayer*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (eds.), Graz/México, Akademische Druk-und Verlagsanstalt/FCE, 1994.
- Codex Telleriano-Remensis: ritual, divination and history in a pictorial aztec manuscript*, Eloise Quiñones Keber (ed.), Austin, University of Texas Press, 1995.
- Codex Vaticanus 3773 o Codex Vaticanus B*, Ferdinand Anders (ed.), Graz/México/Madrid, Akademische Druk-und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/FCE, 1993.
- Codex Vaticanus 3773 o Codex Vaticanus B.*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (eds.), Graz/México, Akademische Druk-und Verlagsanstalt/FCE, 1993.
- Códice Alfonso Caso: La vida de 8 Venado (Colombino Becker I)*, México, Patronato Indígena, 1996.
- "Códice Bodley", 1964, en *Antigüedades de México (1964-1967)*, vol. II, pp. 31-75.
- Códice Borbónico*, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), México, Siglo XXI, 1988.
- Códice Borbónico. El libro del Ciuacóatl: Homenaje para el fuego nuevo*, Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes, Graz/México, Akademische Druk-und Verlagsanstalt/FCE, 1991.
- Códice Borgia: Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia*, Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes, Graz/México, Akademische Druk-und Verlagsanstalt/FCE, 1993.

- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velásquez (ed.), México, IIH-UNAM, 1945.
- Códice Laud*, Carlos Martínez Marín (ed.), México, INAH/SEP, 1961.
- Códice Laud*, Cottie A. Burland (ed.), Graz, Akademische Druk-und Verlagsanstalt, 1966.
- Códice Madrid: Tro cortesiano*, Roberto Escalante Hernández (ed.), Puebla, Museo Amparo, 1992.
- Códice Selden*, en *Antigüedades de México* (1964-1967), vol. II, 1964, pp. 78-99.
- Codex Vaticanus 3738 o Vaticanus A.*, Graz, Akademische Druk-und Verlagsanstalt, 1979.
- Códice Vindobonensis o Mexicanus I*, en *Antigüedades de México*, 1967, vol. IV, 1967, pp. 51-183.
- Códice Zouche-Nuttall*, Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes, Graz/México, Akademische Druk-und Verlagsanstalt/FCE, 1992.
- Coe, Michael, "Olmec jaguars and olmec king", en Elizabeth Benson (ed.), *The cult of the feline: A conference in pre-Columbian iconography*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University, 1972, pp. 1-12.
- Cordier, Eric, "Varou, le loup-garou en Normandie", en *Terres des signes*, núm. 2, Paris, 1995.
- , "Tentative d'interprétation de la dévalorisation des animaux domestiques dans les lexiques de patois normand et français", en *Ethnozootechnie*, núm. 71, Paris, 2003, pp. 121-132.
- Cortez y Larraz, Pedro, *Descripción geográfica moral de la diócesis de Goathemala*, 2 vols., Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958.
- Dirección General de Culturas Populares, *La plaga de los chapulines y otros cuentos nahua*, México, Cuadernos de Trabajo Acayucan, núm. 4, 1982, pp. 14-39.
- Enzo, Serge, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, México, INAH (Divulgación), 1990.
- Fábregas Puig, Andrés, "El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca", tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias Antropológicas, ENAH/INAH/SEP, México, 1969.
- Figuerola Pojul, Helios, "El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas", en *Trace*, núm. 38, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, pp. 13-24.
- Foster, George, "Nagualism in Mexico and Guatemala", en *Acta Americana*, Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, vol. II, núm. 1-2, Los Ángeles-México, 1944, pp. 84-103.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*, Nueva York, William Morrow and Company, 1993.

- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio, *Historia de Guatemala. O Recordación Florida*. D. Justo Zaragoza (ed.), t. I, Luis Navarro Editor, Madrid, 1882.
- Furst, Peter, "The olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality", en Elizabet Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University, 1967, pp. 143-178.
- , "Shamanism, transformation and olmec art", en Michael Coe (coord.), *The olmec world: Ritual and rulership*, Princeton, The Museum of Princeton University, Harry N. Abrams, 1996, pp. 69-80.
- García, Gregorio, *Origen de los indios en el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Madrid, Imprenta de Francisco Martínez Abad, 1729.
- García de León, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VIII, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1969, pp.279-312.
- Garibay, Ángel María (comp.), *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, Seminario de Cultura Náhuatl, 1958.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, Crowell/Collier Publishing Company, 1961.
- Gossen H. Gary, "Animal souls and human destiny in Chamula", en *Man*, vol. 10, núm. 1, Londres, Royal Anthropology Institute of Great Britain and Ireland, 1975, pp. 448-461.
- Graulich, Michel, "Dualities in Cacaxtla", en Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder, Edwin Braakhuis (eds.), *Mesoamerican dualism. 46th International Congress of Americanists, Amsterdam 1988*, Utrech, RUU-ISOR, 1990, pp. 94-118.
- , "El rey solar en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 32, México, INAH/Raíces, 1998, pp. 14-49.
- Greimas Algridas, Julien y Joseph Courtes, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, París, Librairie Hachette, 1986.
- Grove, David, "Olmec felines in highland central Mexico", en Elizabeth Benson (ed.), *The cult of the feline: A conference in pre-Columbian iconography*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University, 1972, pp. 153.
- Grube, Nikolai y Nahm Werner, "A census of Xibalba: a complete inventory of way characters on maya ceramics", en *The maya vase book. A corpus of rollout photograph of vases*, vol. IV, New York, Kerr Associates, 1994, pp. 686-715.
- Hamayon, Roberte, "Pour en finir avec la 'transe' et l'extase dans l'étude du chamanisme", en *Études mongoles et sibériennes*, núm. 26, Maison de l'Archéologie et l'Ethnologie, Paris X, Nanterre, 1995.
- 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.
- “Historia quiché de don Juan de Torres”, en Adrián Recinos (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.
- “Historia de los xpansay de Tecpan, Guatemala”, en Adrián Recinos (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.
- Houston, Stephen y Stuart David, “The Way glyph: Evidence for ‘co-es-sences’ among the Classic Maya”, en Stephen Houston, David Stuart y Oswaldo Chinchilla Mazariegos (eds.), *The decipherment of ancient Maya writing*, Norman, University of Oklahoma Press, 2001.
- Kettunen Harri J. y Helmke Chistophe G.B., Introduction to maya hieroglyphs: Notebook for the 7th European Maya Conference, Londres, Communications in Print/University College London/British Museum, 2002.
- Köhler Ulrich, “Olmeken und Jaguare. Zur Deutung von Mischwesen in der präklassischen Kunst Mesoamerikas”, en *Anthropos*, vol. LXXX, núm. 4-6, Anthropos Institut, Verlag Paulusverlag Fribourg, 1985, pp. 15-52.
- Krickeberg, Walter, “Les religions des peuples civilisés de Méso-Amérique”, en W. Krickeberg, Hermann Timborn, Werner Müller y Otto Zerries (eds.) y L. Jospin (trad.), *Les religions amérindiennes*, Paris, Payot, 1962, pp. 15-119.
- Lipp, Frank J., *The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- López-Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, 1989-1996.
- Marcus, Joice y Kent Flannery, “Cultural evolution in Oaxaca. The origins of zapotec and mixteca civilization”, en Richard E. W. Adams y Murdoc J. Mc Cleod (eds.), *The Cambridge history of native peoples of the Americas*. vol. II. *Mesoamerica part I.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 358-406.
- Martínez González, Roberto, “Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos trance, éxtasis y chamanismo, a propósito del arte rupestre”, en *Cuicuilco* vol. X, núm. 29, México, 2003.
- , “Le nahualli: homme-dieu et double animal au Mexique”, en *Anthropozoologica*, vol. XXXIX, núm. 1, Publications Scientifiques du Museum National d’Histoire Naturelle, Paris, 2004, pp. 371-381.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *El calendario azteca y otros monumentos solares*, México, INAH, 2004.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2001 [1571].

- Münch Galindo, Guido, *Etnología del istmo veracruzano*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1994.
- Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (eds.), México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas/UNAM, 1988.
- Oakes Maud, *The two crosses of Todos Santos. Survivals of mayan religious ritual*, New York, Pantheon Books, Bollingen Series XXVII, 1951.
- Olivier, Guilhem, "Espace, guerre et prospérité dans l'ancien Mexique Central: Les dieux marchands à l'époque Postclassique", en *Journal de la Société d'Américanistes*, t. LXXXV, CNRS-Musée de l'Homme, Paris, 1999, pp. 67-91.
- Pitarch, Ramón Pedro, "Almas y cuerpo en una tradición tzeltal", en *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 112, CNRS/EHESS, Paris, 2000, pp. 31-48.
- Pitt-Rivers Julian, "Spirit power in Central America. The naguals of Chiapas", en Mary Douglas (ed.) *Witchcraft, confessions and accusations*, Nueva York/Londres, Tavistock Publications, 1970, pp. 183-206.
- Popol Vuh, The Book of the Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala*, Edmonson, Munro S. (ed.), New Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute, Publication 35, 1971.
- Pury, Sybille de y Marc Thouvenot, *Dictionnaire nahuatl-espagnol, a partir du BNF núm. 362*, París, Editions Sup-Infor, 2001.
- Recinos, Adrián (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.
- Reilly III, Kent, "Art, ritual and rulership in the olmec world", en Michael Coe (coord.), *The olmec world: Ritual and rulership*, Princeton, The Museum of the Princeton University / Harry N. Abrams, 1996.
- Robe, Stanley L., *Mexican tales and legends from Veracruz*, Berkeley, University of California Press, 1971.
- Robicsek, Francis, "Of olmec babies and were-jaguars", en *Mexicon*, vol. V, núm. 1, Berlín, Internationale Gesellschaft für Mesoamerika-forschung, 1983.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, Richard Andrews y Ross Hassing (trads.), Norman-Londres, University of Oklahoma Press, The civilization of American Indian Series, vol. CLXIV, 1984.
- Sahagún, Bernardino de, *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, 1950-1963.
- , *Augurios y abusiones. Fuentes indígenas de la cultura náhuatl*, Alfredo

- López-Austin (comp.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1969.
- , *Primeros memoriales de Tepeapulco*, Thelma Sullivan (trad.), Norman, The University of Oklahoma Press, 1997.
- Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*. 3 vols., México, FCE, 1963.
- Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. I, México, Fuente Cultural, 1953, pp. 47-368.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- Taggart, James, *Nahuatl myth and social structure*, Austin, University of Texas Press, 1984.
- Título de Totonicapán*, Robert M. Carmak y James L. Mondlonch (trads.), México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas-UNAM, 1983.
- Vázquez Dávila, Marco y Enrique Hipólito Hernández, "La cosmovisión de los chontales de Tabasco. Notas preliminares", en *América Indígena*, vol. LIV, núm. 1-2, III, México, 1994, pp. 149-165.
- Villa Rojas, Alfonso, "Kinship and nagualism in a Tzeltal community, southeastern Mexico", en *American Anthropologist*, vol. XLIX, American Anthropological Association, Wisconsin, 1947, pp. 578-587.
- , "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", en *Estudios de Cultura Maya*, núm. 3, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1963, pp. 243-260.
- Vogt Z. Evon, *Zinacantan. A Maya community in the highlands of Chiapas*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.
- Wicke, Charles, *Olmec: An early art style of pre-Columbian Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1971.