

Katarzyna Mikulska

“Los cielos, los rumbos y los números.
Aportes sobre la visión nahua del universo”

p. 109-174

*Cielos e inframundos. Una revisión
de las cosmologías mesoamericanas*

Ana Díaz (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso
Felipe Teixidor y Moserrat Alfau de Teixidor

2015

272 p.

Ilustraciones

(Serie Antropológica, 24)

ISBN 978-607-02-7226-4

Formato: PDF

Publicado: 24 de mayo de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cielos/inframundos.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

III. LOS CIELOS, LOS RUMBOS Y LOS NÚMEROS APORTES SOBRE LA VISIÓN NAHUA DEL UNIVERSO

KATARZYNA MIKULSKA

Universidad de Varsovia

Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos

El objetivo de este artículo es contribuir, en la medida de lo posible, a lo que dentro de la tradición occidental se llamó cosmografía, *imago mundi* —“imagen del mundo”— o su equivalente alemán *Weltbild*,¹ de los antiguos habitantes del centro de México. A pesar de que el modelo más aceptado es el de los 13 cielos y de los nueve niveles del inframundo colocados verticalmente unos sobre otros, hace poco Nielsen y Sellner (2009) y Díaz (2009) demostraron que la falta de datos impide confirmar que estas reconstrucciones coloniales reflejen la imaginación prehispánica. Los autores identificaron una fuerte influencia de las ideas medievales tardías en las descripciones² e inclu-

¹ *Weltbild* es un concepto de la tradición filosófica alemana que abarca la “imagen del origen [de la génesis] y de la estructura del mundo” (Griffioen, 1989, en Iwaniszewski, 2009: 21) y engloba “las representaciones del mundo, los conceptos del tiempo y del espacio, los orígenes del mundo, las similitudes y diferencias básicas entre las cosas, plantas, animales y seres humanos” (Iwaniszewski, 2009: 21). El término *cosmografía* viene de la tradición griega y “define el estudio y la descripción [o el mapeo] del mundo entero o del cosmos tal como aparece en un momento dado, respecto a su estructura, sus posibles divisiones en niveles, regiones, etc.”, cuyo ejemplo mesoamericano serían las famosas imágenes de la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* (*Codex Fejérváry-Mayer*, 1971) o de las páginas 75-76 del *Códice Madrid* (Iwaniszewski, 2009: 22). Stanisław Iwaniszewski presentó una historia de estos conceptos aplicados a los estudios mesoamericanos y agregó una debida crítica al uso de las palabras “cosmovisión” y “cosmología” (2009: 11-36). Agradezco a Johannes Neurath que llamara mi atención sobre las sutilezas de estos términos y conceptos.

² Diez años antes José Contel observó que la visión medieval del Viejo Mundo de los tres destinos de las almas —cielo, infierno y purgatorio— repercutió en las descripciones de los más allá de los nahuas. En principio por el número de estos lugares para los nahuas —Mictlan, Tlallocan y Tonatiuh ichan, sin que se mencionen al mismo tiempo Chichihuacuauhco, Cihuatlampa o Cincalco— y por

so reelaboraron los modelos propios de ambas culturas (Díaz, 2009). En este trabajo mis objetivos son analizar datos que permitan dar seguimiento a los espacios celestes en la imaginería prehispánica y generar reflexiones en torno a los rumbos cósmicos y el simbolismo de algunos números relacionados con el cielo o los cielos. Inicio con un resumen breve de las representaciones gráficas del cielo y del supuesto inframundo como aparecen en los códices y otros artefactos del centro de México —incluyendo los códices del llamado Grupo Borgia, básicamente el *Borgia* y el *Vaticano B*—, para pasar a sus descripciones presentes en las fuentes alfabéticas. Estas observaciones me permitirán elaborar una reconsideración de lo que implican “arriba” y “abajo” en la imaginería prehispánica.

EL CIELO Y EL “INFRAMUNDO”

*Representaciones gráficas*³

La representación gráfica del cielo más característica en los códices centromexicanos⁴ es la del cielo nocturno, con color dominante gris oscuro, círculos y puntos negros, o bien con pequeños detalles en forma de herradura más estrellas, representadas convencionalmente como “ojos de la noche”. A veces la imagen contiene también

la asociación del Tlallocan con el paraíso terrenal colocado en la cumbre de la montaña que se acerca al Cielo de la Luna, donde se ubicaba también en la *Divina Commedia* de Dante Alighieri (Contel, 2000: 617-630).

³ Desarrollé este tema y el del concepto del cielo en otros trabajos (Mikulska, 2008a: 238-241; 2008b), por lo que presento un resumen al que añado algunas observaciones y conclusiones nuevas.

⁴ Utilizo esta denominación con base en David Wright (2009: 226), quien entiende por tales códices los manuscritos mesoamericanos elaborados fuera del área maya y fuera de la región denominada Occidente de México. Utilizar este término podría generar dudas, porque parece enfocarse en la mera región del centro de México, sin poner énfasis en, por ejemplo, Oaxaca; sin embargo, no conozco otra acepción que abarque justo estas regiones, en las que incluyo otras de donde se conocen códices indígenas, como Guerrero y posiblemente la costa del Golfo de México. Por otra parte, debido a la incertidumbre de la procedencia de los códices denominados del Grupo Borgia, pero tomando en cuenta que el sistema de comunicación gráfica utilizado en ellos no da pautas para adscribirlos a un idioma concreto, me apego a esa denominación general, para no enumerar cada vez todas las regiones de su posible origen.

el dibujo de cuchillos de pedernal (*Der Codex Borgia*, 1976: láms. 49-52 sup.) (fig. 24a). Se sabe que es el cielo nocturno por la presencia de la luna (*Der Codex Borgia*, 1976: lám. 71) (fig. 24b), dato confirmado en algunas escenas del *Códice Mendoza* —como en la que aparece la glosa: “Esta pintura significa la noche” (*The Essential Codex Mendoza*, 1997: f. 60r) (fig. 24c)— y en otros ejemplos que registran alfabéticamente los topónimos Yoallan, “lugar de la noche” (1997: f. 37r) y Yoaltepec, “cerro de la noche” (1997: f. 8r) (fig. 24d), cuyas formas gráficas son similares (Mikulska, 2008a: 238-241; 2008b: 161-164).

En los códices de la cuenca de México se observa una variante de la representación del cielo nocturno en la que los signos de estrellas son totalmente blancos y no coinciden con la forma convencional de astros conocida como “ojos nocturnos”. Sin embargo, no hay duda de que también se trata de estrellas, pues el topónimo de Citlaltepec, “cerro de estrellas” —hoy Pico de Orizaba—, contiene el mismo dibujo (*The Essential Codex Mendoza*, 1997: f. 17v) (fig. 25b).⁵ Según la interpretación de Élodie Dupey, estos círculos blancos son los meteoros blancos presentes en el cielo nocturno o cubierto de nubes (2010: I, 404). En ocasiones, aparecen acompañados de signos de estrellas convencionales, como sucede en la lámina 16 del *Códice borbónico* (figs. 25a, detalle, y 19, contexto). En la misma imagen se observa otra variante de convención gráfica de la cuenca de México: debajo de la franja negra con estrellas como círculos blancos, hay otra con estrellas representadas como “ojos salidos”, los denominados signos de Venus y cuchillos de pedernal. Estas combinaciones se encuentran también en algunos artefactos tridimensionales, como las tres piezas actualmente expuestas en el Museo Nacional de Antropología (MNA): un *cuauhxicalli* de piedra (Seler, 1990-2000: 3, 135) (fig. 25c), el denominado “Altar de Venus” (fig. 25d) y los grabados de dos instrumentos musicales de hueso u *omichicahuaztli* (fig. 31).

Es más complicado identificar la representación del cielo diurno o despejado. En las láminas 57-60 del *Códice Borgia* (*Der Codex*

⁵ Asimismo, el traje de guerrero llamado *citlalcoyotl* está marcado con los mismos signos que simbolizan estrellas (Sahagún, 1997: f. 79v; Seler, 1990-2000: 3, 40).

Borgia, 1976) (fig. 26a), en el que está presente el cielo nocturno, aparece a su lado una franja celeste que representa el cielo diurno.⁶ En el mismo códice, en una sección que incluye cuatro pronósticos del tiempo —dos de lluvia y dos de calor— bajo el dominio del dios Tlaloc (*Der Codex Borgia*, 1976: lám. 27) (fig. 26b),⁷ la imagen del cielo caluroso es muy similar a la del sol, como si esta segunda estuviera “desenrollada” de modo horizontal, puesto que aparecen las mismas franjas ocre, roja y amarilla, una línea de puntos blancos marcados con negro y rayos rojos. Entonces las representaciones del cielo en los periodos de lluvia son en realidad imágenes de nubes (figs. 27a y b) con las mismas volutas encorvadas que aparecen en topónimos relacionados con ellas, por ejemplo, Mixtlan, “lugar de nubes” (*The Essential Codex Mendoza*, 1997: f. 46r) (fig. 27c). Llama la atención —a eso regresaré más adelante— que a pesar de que el cielo está cubierto de nubes cargadas de lluvia, las estrellas en forma de “ojos nocturnos” se siguen apreciando, aunque no es posible verlas detrás de nubes ni durante el día. Esto nos proporciona una clave: a nivel gráfico, las estrellas se dibujan para expresar la noción de cielo, no para retratar fielmente su imagen en la realidad. Estas representaciones del cielo cubierto de nubes y la del centro de la lámina siguiente (*Der Codex Borgia*, 1976: lám. 28) (fig. 27b) son muy similares a las del cielo nocturno, con sus signos de estrellas, puntos y círculos negros. De hecho, si no fuera por las curvaturas y las volutas, es casi seguro que lo hubiéramos interpretado así. En mi opinión, podemos concluir que el cielo pintado con un color oscuro —negro, gris o azul oscuro—, con puntos y círculos negros y estrellas indica oscuridad, ya sea porque es de noche o porque una gruesa capa de nubes cubre el sol.⁸

⁶ La presencia del sol al lado de los signos de estrellas y de meteoros en los grabados de los *omichicahuaztli* indica que el astro también puede aparecer en un cielo oscuro, nocturno o cubierto de nubes.

⁷ Se trata de la división del año en cuatro periodos de 65 días, llamados “co-ciyos” en el área de Oaxaca, lo cual coincide con la idea de los códices *Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976: láms. 59 y 60) y *Vaticano B* (*Codex Vaticanus B 3773*, 1972: lám. 69) de que los cuatro aspectos del Dios de la Lluvia rigen cada uno de ellos (Anders, Jansen y Reyes, 1993: 168).

⁸ Hay también representaciones intermedias que muestran la mitad del sol y la mitad del signo de la noche (*Codex Borgia*, 1993: láms. 23, 57-60, 62, 68; *Codex borbonicus*, 1991: lám. 11). Es posible que se trate del sol eclipsado o de un

En el *Códice Borgia* hay una imagen en la que se representa el interior de la tierra o el Mundo de los Muertos (*Der Codex Borgia*, 1976: lám. 42) (fig. 28a). Un muerto atraviesa la boca del monstruo terrestre para luego encontrarse frente al Señor del Mundo de los Muertos, caracterizado por la presencia de búhos o lechuzas —mencionados como mensajeros del inframundo en varias fuentes, como el *Popol Vuh*— y partes del cuerpo humano, referidos como alimento de los señores de este mundo en el *Códice matritense de la Real Academia de la Historia* (Sahagún, s. f.: f. 84r; 1997: 177; Mikulska, 2008a: 289).⁹ Lo que más me interesa es que el fondo de este recinto es idéntico al cielo nocturno en el mismo código y semejante a las imágenes del cielo cubierto de nubes. Pueden encontrarse otras imágenes en las que el interior de la tierra está pintado igual: en el *Códice Borgia* es el interior de un monte (*Der Codex Borgia*, 1976: lám. 13) (fig. 28b) y en el *Laud* es la boca del monstruo terrestre que devora a un muerto (1966: lám. 21; Mikulska, 2008a: 241-242, 2008b: 164-165).¹⁰

Estas representaciones del “cielo nocturno” tan similares a las del cielo cubierto de nubes en el *Códice Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976: láms. 27, 28) y a las del interior de la tierra o del recinto del Mundo de los Muertos podrían indicar alguna semejanza conceptual entre estos espacios. Esto nos recuerda lo que Michel Graulich llamó “consustancialidad” entre el cielo nocturno y la tierra, ejemplificada en imágenes del cuerpo de la tierra cubierto de estrellas, como en la lámina 43 del *Códice Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976), o en los datos de Konrad Theodor Preuss que señalan que para los coras ella es el cielo estrellado y la luna, y al atardecer “el agua negra y las estrellas suben de las entrañas de la tierra y oscurecen el cielo” (Graulich, 1990: 76). También nos remite a Johannes Neurath (en este volumen) acerca del concepto de cielo de los huicholes modernos. Para ellos el cielo nocturno o de la época de lluvias

momento intermedio entre el día y la noche, o sea, el amanecer o el atardecer (Anders, Jansen y Reyes, 1993: 333; 1991: 152).

⁹ Según los resultados preliminares de la investigación en curso de Miguel Ángel Ruz Barrio (2013) acerca de los llamados *Códices matritenses*, opto por marcar de cuál de los manuscritos proviene el dato. También indicaré la referencia al texto publicado, denominado *Primeros memoriales*.

¹⁰ Véase otro ejemplo en la figura 28c.

no se opone al cielo diurno o de la época de secas porque son ontológicamente diferentes. El “inframundo” es lo mismo que el mundo oscuro, la temporada de lluvias y la noche, algo que siempre ha existido. Es un tiempo de lluvia y fertilidad eterno, fuente de la creación, que llega a dominar el mundo cuando “se cae” el cielo diurno (Neurath, en este volumen).

Descripciones alfabéticas

Si pasamos a las expresiones lingüísticas, encontraremos que la palabra nahua *ilhuicatl*, “cielo”, se usa en referencia no sólo al espacio celeste, que desde el punto de vista occidental está encima de la tierra, sino a varios lugares que son al mismo tiempo destinos de los muertos (Schwaller, 2006: 397-399; Mikulska, 2008a: 231-232; 2008b: 152-154).¹¹ Este lugar puede ser la “casa del sol” —*tonatiuh ichan ilhuicatl*—, el cielo (Sahagún, 1950-1982: libro 3, 49; libro 6, 162, 38) a donde iban los guerreros muertos en combate, las mujeres muertas en el primer parto y los niños ofrecidos a Tlalloc [*sic*].¹² También puede ser el “cielo Tlallocan” —*in ilhuicac Tlallocan*—, lugar de Tlalloc, destino de quienes perecieron por alguna causa relacionada con el agua: ahogados, fulminados por un rayo, etcétera (Sahagún, 1950-1982: libro 11, 68). Pero la mayoría de los muertos iba, según fuentes novohispanas, al Mictlan, “lugar de los muertos” (Sahagún, 1950-1982: libro 3, 41), el cual se designa también con la palabra *ilhuicatl*, como los dos lugares anteriores. Parece que esta

¹¹ De nuevo vale la pena subrayar que las fuentes coloniales reproducen de alguna manera el modelo occidental al hablar de tres destinos —Mictlan, Tlallocan y Tonatiuh ichan— y omitir los otros, que eran Chichihuacuauhco, Cincalco o Cihuatlampa (Contel, 2000: 617-630; Ragot, 2000: 85-179; nota 2 de este capítulo).

¹² El texto de una oración a Tlalloc dice: *Auh in piltzintli, in conetzintli in oc tototl, in oc atzintli: in aia qujmomachitia, ca chalchiuhtitiaz, ca teuxiuhtitiaz in ilvicac in tonatiuh ichan* (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 38): “Y el niño, el niñoito, todavía pajarito, todavía agüita, el que aún no sabe nada, será hecho el chalcuihuhtl, será hecho la turquesa, en el cielo, en la casa del sol” (traducción propia). Esto hace pensar que los niños sacrificados a Tlalloc iban al mismo espacio glorioso que los guerreros muertos en batalla y las mujeres muertas en el parto, a diferencia de los que murieron en la más temprana infancia, cuyo destino era *Chichihualcuauhco*.

palabra fuera utilizada para nombrar cualquier espacio fuera del mundo de los hombres (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 31).

En algunos casos el Mictlan aparece con el locativo *topan*, “encima” o “arriba de nosotros” (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 2, 5, 11, 33, 48), a pesar de que el supuesto “inframundo” debería estar abajo. El problema, creo, es que al utilizar la palabra “*inframundo*” en español proyectamos y sobreentendemos que este lugar se encuentra abajo. En un lugar *topan* esperaríamos que se encontrara más bien el *Omeyocan*, lugar de residencia de Ometecuhtli y Omecihuatl. El análisis filológico de las pláticas del libro 6 del *Código florentino* demuestra que Mictlan y Omeyocan presentan más semejanzas que diferencias. Aquí incluyo sólo las conclusiones derivadas de otros trabajos (Mikulska, 2008b; 2008a: 225-235). Ambos son lugares de residencia de una deidad creadora, descrita con las palabras “el que crea a los hombres”, “el que [hace vivir] engendra a los hombres”, “el que da comienzo a los hombres”, “progenitor, el que engendra a la gente”, “el que fabrica o compone a la gente” (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 4, 141, 195). Otros títulos comunes son “padre, madre”, un difrasismo que indica la calidad de seres padres y protectores con el que se nombra indistintamente tanto a Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 21, 27, 31, 48, 59), como a Ometecuhtli y Omecihuatl (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 168, 183, 187). Tanto en Mictlan como en Omeyocan se determina la creación y el nacimiento de un ser humano —expresado con el verbo “decir”, *itoa*— y el humano es “creado” o “fabricado” —verbo *iocoya*— allí (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 2, 31, 49). Uno de los ejemplos más claros que muestra la cercanía, si no es que identidad, de ambos lugares es el fragmento de la plática de una mujer recién embarazada. Al principio se indica el lugar donde se toma la decisión sobre la creación de un niño: en “Mictlan, arriba de nosotros, en el lugar/tiempo de la noche” —*in topan in mictlan, in iooaian* (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 141)—. Luego se dice que fueron Ometecuhtli y Omecihuatl quienes lo decidieron. En la plática ritual después del nacimiento se describe la llegada del niño desde Mictlan u Omeyocan con los mismos verbos: “ser enviado”, “venir”, “descender”, etcétera. Por eso considero que ambos lugares, tanto Mictlan como Omeyocan, eran comprendidos como lugares de creación y de residencia de deidades

creadoras y protectoras de los humanos. La única diferencia entre ellos en estas pláticas rituales es que a Mictlan sólo van los muertos, mientras que Omeyocan y las deidades que “gobiernan” en él no se mencionan en ese contexto. Así, en algunos *huehuetlatolli* del libro 6 del *Códice florentino* se registró:

<p><i>In oquinpolo, in oquintlati totecujó,</i> <i>in vevetque, in ilamatque,</i> [...] <i>ca oquinmihoali</i> <i>in atlan in oztoc in Mictlan</i></p>	<p>[los destruyó, los escondió], nuestro señor [a los viejos, a las viejas (“los ancestros”)] [...] los envió [adentro del agua, a la cueva] a Mictlan</p>
---	---

(Sahagún, 1950-1982: libro 6, 195).

<p><i>ca ie quicevitoque</i> <i>in itloc, in inaoac</i> <i>in tonan, in tota in mictlan tecuhtli</i></p>	<p>ya están descansando/enfriándose [allí cerca, a su lado] de [nuestra madre, nuestro padre] Mictlan tecuhtli¹³</p>
--	--

(Sahagún, 1950-1982: libro 6, 152, 136, 27).

Sin embargo, ¿es la presencia de los muertos lo que distingue a Mictlan de Omeyocan? Acabamos de ver que los tres lugares más mencionados como destino de los muertos recibían la denominación *ilhuicatl* además de su “nombre propio”, como Mictlan, Tlallocan o Tonatiuh ichan. Por otra parte, varios mitos mesoamericanos cuentan historias de dioses que se convirtieron en estrellas después de la muerte y aparecieron en el cielo. Así ocurre con varios grupos de 400: los 400 *mimixcoa* del mito de la creación de la guerra (*Leyenda de los soles*, 2002: 184-187) —fuertemente relacionados con la creación del pulque, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, llamados chichimeca-otomíes en esta versión (*HMP*, 2002: 40-43) y descritos como bastante borrachines—, los *huitznahua* del mito del nacimiento de Huitzilopochtli y los 400 muchachos del *Popol Vuh*, también borrachines como los *mimixcoa*, aniquilados

¹³ Todas las traducciones al español son mías, excepto cuando se indica lo contrario. Cuando es el caso, incluyo en notas a pie de página los fragmentos en inglés, extraídos de las ediciones bilingües, en los que me basé para traducir al español.

por Hunahpú e Ixbalanque. Algunos investigadores (Graulich, 1990: 172-177; Taube, 1993: 3, entre otros) han notado la estrecha relación entre estos grupos. Los guerreros muertos en la batalla, las mujeres fallecidas en el primer parto y los niños sacrificados a Tlaloc eran los otros muertos que tenían por destino el ámbito celeste, el Tona-tiuh ichan. De los primeros se sabe que después de cuatro años se convertían en pájaros —colibríes, oropéndolas— o en mariposas (Sahagún, 1950-1982: libro 3, 49). Las parturientas muertas se transformaban en nubes,¹⁴ según Jacinto de la Serna (1953: 306; Klein, 2000: 28; Ragot, 2000: 140; Contel, en prensa). Este dato se confirma parcialmente con Mendieta, quien ofrece todo un repertorio de seres en los que mutaban los difuntos de los tlaxcaltecos: niebla, nubes, pájaros de pluma rica y piedras preciosas, aunque los personajes de clase baja adoptaban formas de animales terrestres y desagradables (Mendieta, 1993: 97). De manera similar, en un informe de 1645 se habla de los niños muertos convertidos en nubes y de otros personajes que se tornan aires, torbellinos, pájaros y moscos (citado por Gómez en Pérez, 2012: 205-206). Estas creencias sobreviven hasta hoy entre varios grupos indígenas.¹⁵ Llama la atención que varios de estos seres, si no es que la mayoría, habitan el ámbito celeste, que parece estar repleto de muertos.

Por otra parte, las famosas *tzitzimime*,¹⁶ además de amenazar al género humano con destrucción en momentos de eclipses o al finalizar los ciclos de 52 años, parecen haber desempeñado la función de abastecer al mundo de “lluvias, aguas, truenos, relámpagos y rayos” (Alvarado Tezozomoc, 2001: 262). Eran consideradas estrellas (*Codex telleriano-remensis*, 1995: f. 4v; Graulich, 1980: 265;

¹⁴ Agradezco a José Contel este dato.

¹⁵ Acerca de la permanencia de estos conceptos entre los huastecos, véase Pérez (2012: 206-207, 225). Entre los tarascos parece haber convicción de que los muertos en forma de aves vuelan al cielo, mientras que a las estrellas se les llama “nuestros ancestros” (Van Zantwijk en Martínez, 2013: 235). Neurath lo confirma (comunicación personal, 2012) acerca de los huicholes. Graulich recuerda los datos recopilados por Thompson y Preuss acerca de las creencias de los mayas de Panajachel y de los coras, respectivamente, según las cuales los difuntos se convierten en estrellas (Thompson y Preuss, en Graulich, 1990: 275).

¹⁶ Originalmente, los seres llamados *tzitzimime* parecen haber sido femeninos. En la época colonial, conforme eran asociadas con el demonio y Lucifer, su género cambió a masculino (Klein, 2000: 18-21).

Taube, 1993: 5; Boone, 1999: 191; Klein, 2000: 17; Mikulska, 2008b: 248) y al mismo tiempo eran seres esqueléticos por excelencia, según se describen en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: “En el segundo [cielo] dicen que hay unas mujeres que no tienen carne, sino huesos; y dícense tetzauhcihua, y por otro nombre tzitzimime” (HMP, 2002: 81). Su nombre, *tzitzimitl* en singular,¹⁷ deriva de la antigua raíz protoyutoazteca de “hueso”, [*øuH], que sigue el patrón de formación de nombres de objetos más pequeños o imitaciones cuando se repite (Dakin, 1996: 315), lo que indica que las *tzitzimime* eran “imitaciones” de esqueletos (Mikulska, 2008a: 219).¹⁸ En efecto, las únicas representaciones gráficas inequívocas de ellas, porque se indica su nombre en la glosa acompañante —me refiero a las *çicimime* de los códices *Tudela* (s. f.: f. 46r) y *Magliabechiano* (*The Codex Magliabechiano*, 1983: f. 76r)—, las muestran descarnadas. Esto sugiere no sólo que en el ámbito celeste hay muertos, sino que son esqueléticos, como se aprecia en el mencionado *omichicahuaztli* de Colhuacan con un ser así ubicado en la franja celeste (fig. 31). Existe también una imagen excepcional en el *Códice Nuttall* (2007: lám. 10) en el que la “estrella” Venus tiene una mandíbula descarnada (fig. 29) semejante a la de los seres del mundo de los muertos.¹⁹ Por otra parte, en su representación más clásica como ojos estelares, las estrellas tienen forma de ojos blanquirrojos y redondos, propios de difuntos y deidades del lado oscuro del cosmos.²⁰ Otra manera de representarlas es como “ojos desorbitados”, que Selser llamó “ojos de la muerte” (1963: I, 27).

¹⁷ Propiamente, se trata del absoluto.

¹⁸ Con frecuencia se piensa que los seres *tzitzimime* son reconocibles porque “bajan” del cielo, entre otros argumentos, porque en el *Códice telleriano-remensis* se menciona la “caída de los demonios que dicen eran estrellas” y se les llama “tzitzimitli, como quien dice cosa monstruosa o temerosa” (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: f. 4v). En mi opinión, ser esquelético es lo más característico de estos seres (Mikulska, 2008a: 219, 245-254) que amenazan con devorar al humano (Boone, 1999), como relata un mito de los nahuas del sur de Durango registrado por Preuss (1960: 7) en el que la Diosa de la Luna Tepusilam es asesinada y comida por los hombres-estrella (Mikulska, 2008a: 219).

¹⁹ Sin duda, su pintura facial es similar al Tlahuizcalpantecutli nahua, dios relacionado con el Mundo de los Muertos, por lo cual aparece descarnado con frecuencia. La nariz sustituida por un cuchillo es más propio de Mictlantecuhtli del centro o dios de la muerte de los códices mixtecos (*Códice Nuttall*, 2007: lám. 78).

²⁰ Los ojos suelen ser pintados en forma de medio círculo, pero algunas deidades presentan ojos muy redondos, por ejemplo Mictlantecuhtli (*Der Codex*

LO QUE HAY ARRIBA, HAY ABAJO: EL NÚMERO NUEVE

Lo que hay arriba y abajo

A partir de los ejemplos citados que respaldan las semejanzas entre las representaciones gráficas propias de los ámbitos celeste e inframundano, es posible proponer que los *conceptos*²¹ de Mictlan y noche son equivalentes (López, 1996: I, 428; Graulich, 1980: 260; 1990: 282; Siarkiewicz, 1982: 111, 245; Mikulska, 2008a: 235 y ss.; 2008b). Así, surge la pregunta: ¿hablamos de un arriba o de un abajo? El cielo nocturno se ubica arriba, pero en español el “inframundo” se asocia con un espacio inferior por el prefijo *infra-*. En consecuencia, el dominio de Mictlantecuhtli —a donde van los muertos— suele concebirse intuitivamente como algo que está “abajo”. Quizá para evitar distorsiones y una colocación apriorística en un sitio específico, habría que denominarlo “ultramundo”,²² como hizo Elżbieta Siarkiewicz (1982: 111, 245), “otro mundo” o “más allá”. Mi objetivo no es crear una traducción original del término Mictlan, sino utilizar una palabra que no implique una proyección intuitiva de un “abajo” y que posiblemente esté menos cargada de connotaciones propias de la mente occidental.

La cercanía conceptual entre el Mictlan y la noche se explica en parte gracias a las ideas registradas, por ejemplo, en los códices *Telleriano-remensis* —“dizen que cuando el sol se pone que va a alum-

Borgia, 1976: láms. 13, 14, 22, etcétera), Tlahuizcalpantecuhtli (láms. 19, 53-54) e Itzpapalotl (lám. 11), entre otros. No quiero decir que esta manera de dibujar el ojo sea exclusiva de algunos dioses, puesto que no es así; sin embargo, distingo una tendencia a dibujar ojos muy redondos, parecidos a las estrellas, u “ojos de la noche”, en las deidades relacionadas con el lado oscuro y peligroso del universo (Mikulska, 2008a: 241).

²¹ En otros trabajos (Mikulska, 2008a: 52-53, 76-77; 2008b: 151-152) he recurrido a la terminología semiótica, al hablar de un *concepto* o *idea* mental que permite la elaboración de *expresiones*, o sea, manifestaciones exteriores del mismo concepto mental en diversos medios: lingüístico, ritual, gráfico y otros. Danièle Dehouve, con base en el estudio de Lakoff y Johnsson (2007), llamó “macrometáfora” a lo que yo nombro *concepto* o *concepto metafórico* a partir del mismo estudio. Considero también que esta idea mental es la base para la formación de diferentes manifestaciones (Dehouve, 2009: 26; Mikulska, 2008a: 50-52).

²² El prefijo *ultra-*, según el Diccionario de la Real Academia Española, significa “más allá de”, “al lado de”. Disponible en línea: <http://lema.rae.es/drae/?val=ultra>, consultado el 24 de abril de 2015.

brar a los muertos” (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: f. 20r)— y *Florentino* (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 163; Mikulska, 2008a: 235) o bien entre los mayas antiguos (Schele y Freidel, 1990: 76, Milbrath, 1999: 251), los k’ich’e contemporáneos (Milbrath, 1999: 40-41), los lacandones (Ramírez, 2002: 17) y los otomíes (Galinier, 1990: 491). Por otra parte, esto aún no nos explica por qué Mictlan, al menos en los textos de las pláticas rituales, siempre está *topan*, “encima” o “arriba de nosotros”, igual que Omeyocan, como se aprecia en las siguientes citas:

<i>Cuix ic itolo in topan in Mictlan in ilhuicatl</i>	tal vez así fue dicho [arriba de nosotros, en Mictlan]
(Sahagún, 1950-1982: libro 6, 141)	
<i>In topan in mictlan in ilvicac</i>	sobre nosotros, [en Mictlan, en el cielo]
(Sahagún, 1950-1982: libro 6, 5)	
<i>in topan in omeiocan in chicunauhnepaniuhcan</i>	arriba de nosotros, en el Omeyocan, en el lugar de las nueve uniones
(Sahagún, 1950-1982: libro 6, 206)	

Observamos que dos conjuntos de palabras se vinculan con Mictlan y Omeyocan. Uno es *in topan in mictlan in ilhuicac* (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 3, 5, 37): “arriba de nosotros, en Mictlan, en el cielo”, y el otro es *in topan in omeiocan in chicunauhnepaniuhcan* (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 175, 176, 183): “arriba de nosotros, en Omeyocan, en el ‘lugar de las nueve uniones’”. Dado que estas dos expresiones forman difrasismos con el topónimo *topan*, es imprescindible tener una noción de lo que abarca el término. Pese a la frecuencia con la que se utiliza, los investigadores no han acordado cual es su definición. No repasaré todas las definiciones que ha tenido desde Garibay (2007: 19),²³ me concentraré en las más recientes.

Mercedes Montes de Oca ha estudiado con detalle los difrasismos y los define como “la yuxtaposición de dos términos que se asocian para construir una unidad de significado que puede ser o no distinta del que enuncia cada lexema” (Montes de Oca, 2013:

²³ Remito al lector a los trabajos de Montes de Oca (2013) y Dehouve (2009: 20-21) que contienen tales recuentos.

39). Señala que la relación entre las partes puede ser de oposición por “sinonimia, complementación, interdependencia y generico-específica” (Montes de Oca, 2013: 39). El orden de los lexemas depende del tipo de difrasismo: probablemente sea estable en los que se encuentran en vías de lexicalización —con el segundo término al final—, mientras en otros es libre (Montes de Oca, 2013: 79). Montes de Oca considera difrasismos a los elementos intrínsecos de idiomas mesoamericanos que cumplen con el criterio lingüístico de la frecuencia y remiten a un referente esperado y no aleatorio (2013: 13, 37, 44-48, 261, 649).

Es importante aclarar que existen conjuntos de más de dos lexemas. Según Montes de Oca, esto no justifica “plantear una categoría superior al difrasismo”, ya que los “trifrasismos” o “cuatrifrasismos” aparecen con frecuencia notablemente menor que los difrasismos. Dice la investigadora que hay composiciones llamadas cadenas difrásticas, que pueden contener varios difrasismos (2013: 82-83). Otros autores, como Danièle Dehouve (2009: 21-22) o Michela Craveri (2004: 63, 2012: 78), no coinciden con esta opinión y consideran que las estructuras con tres, cuatro o más elementos son variantes del mismo proceso, aunque el binomio es la forma preferible y más común. Lo cierto es que no en todas las series que Montes de Oca denomina “cadenas difrásticas” es posible determinar qué par sería el difrasismo propio y cuál el elemento agregado, por ejemplo:

ca tichalchiuitl
ca timaquiztli
ca titeuxiuitl in tipitzaloc
 in timamalioac ca tichalchiuitl
 ca titeuxiuitl tixotlac
 ticuepon, in tiiol
 in titlacat (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 31).

Tú jadeita
tú pulsera
tú turquesa, tú fuiste soplada
 tú fuiste barrenada, tú jadeita
 tú turquesa, tú brotaste
 tú estallaste, tú viviste
 tú naciste (Montes de Oca, 2013: 178).

Aquí, *in chalchihuitl* puede ser tanto la parte del difrasismo *in chalchihuitl, in teoxihuitl* como de *in chalchihuitl, in maquiztli*, ambos con el mismo referente: lo precioso. En cambio, la propuesta de Danièle Dehouve (2009: 21, 23-24; 2011: 157-158), que define los difrasimos a nivel discursivo, busca mostrar la lógica de creación de los difrasismos en el lenguaje oral, pero también salir del nivel puramente lingüístico, ya que los resultados de los mismos procedimientos cognitivos son perceptibles a nivel material o ritual, lo que yo llamé “comportamiento ritual” (Mikulska, 2008a: 74-77). Su idea es que los difrasismos y todos los multifrasismos son resultado de la definición de un referente por extensión o enumeración, gracias a lo cual se crean lo que llama series metonímicas o metafóricas, que operan bajo estos dos principios, según las definiciones de metáfora y metonimia de Lakoff y Johnson (2007: 39-42 y ss., 73-78, nota 21 de este capítulo). Estos autores “han excluido esta figura [metáfora] de la retórica para considerarla como un proceso cognitivo”, dice Dehouve (2011: 156), que es la base para crear expresiones verbales a partir de un concepto mental metafórico (Lakoff y Johnson, 2007: 42; Mikulska, 2008a: 49-52). En otras palabras, según mi entendimiento, las series metonímicas con las que se define un referente se crean con fundamento en un concepto metafórico mental. Estas series, elaboradas de acuerdo con dos procedimientos cognitivos básicos —la metáfora y la metonimia—²⁴ pueden tener una cantidad variable de componentes, aunque los binomios serán la forma preferible. Lo relevante para los fines de este trabajo es que si los binomios son una variante de las “series metafóricas o metonímicas”, no puede adjudicarse uno de sus lexemas —por ejemplo, el tercero— como el que condensa o aclara el sentido del binomio, sobre todo si el orden de los componentes de los difrasismos es libre en general, aunque hay uno recurrente (Montes de Oca, 2013: 79-80).

En el caso particular de la expresión *in topan in mictlan in ilhuicac*, Montes de Oca considera que se trata de una relación genérico-específica entre los lexemas que la componen: *ilhuicatl* es el término genérico y *mictlan* es una parte de aquel espacio (2013:

²⁴ Dehouve considera que no sólo el proceso metafórico forma este procedimiento cognitivo de base, como propusieron Lakoff y Johnson, sino también el proceso metonímico (Dehouve, 2011b).

162). López Austin opina que se trata de un conjunto de opuestos complementarios y basa su explicación en el fragmento de un *huehuetlatolli* del manuscrito 1477 de la Biblioteca Nacional de México:

*Ihuan onca mani in coyahuac tezcatl
in necocxapon
in mictlan ontlaneci,
inic oncan tontlachixtica; in
quenamican,*

*in mictlan
in ilhuicac
inic tonitztica in nohuian in
cemanahua*

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

(Ms. 1477, f. 233, en López Austin,
2003: 155.)

(Traducción de López Austin, 2003:
155.)

El investigador afirma: “queda aquí explícito que el difrasismo ‘la región de los muertos, el cielo’ se refiere a ‘todas las partes del mundo’” (López Austin, 2003: 155). A mi parecer, aunque tal significado se desprende del fragmento citado, las combinaciones de *ilhuicatl* con componentes que designan otros lugares a donde van algunos muertos —*tonatiuh ichan ilhuicatl* o “la casa del sol, el cielo”; *in ilhuicac Tlallocan*, “el cielo, el Tlallocan” (Montes de Oca, 2013: 162)— hacen ver el *ilhuicatl* como un espacio más general y no necesariamente opuesto al Mictlan, por lo que me apego a la propuesta de Montes de Oca de que Mictlan es una parte del más genérico *ilhuicatl*. De todas formas, si el Omeyocan es, en cualquier sentido, opuesto o complementario a Mictlan, en el discurso siempre se ubican *topan* y no hay referencias a ningún “abajo”, lo cual se esperaría al menos cuando se habla de Mictlan como un lugar de los muertos, para marcar su oposición. Tampoco hay nada que indique que *in mictlan in ilhuicatl* esté, como una totalidad, tanto arriba como abajo. Sin embargo, no es mi intención demostrar que Mictlan, el Mundo de los Muertos, esté arriba. Así parecería si nos basáramos sólo en las citas previas, pero si tomamos en cuenta otros datos se muestra como un lugar dinámico —¿o quizá todo abarcador?—. Como se ha visto, en la expresión gráfica hay imágenes del “cielo nocturno” situadas abajo, por ejemplo, en una imagen del *Códice Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976: lám. 57) (fig. 28c) en la que se

representa la “muerte” o la tierra en forma de cráneo que devora a un muerto, colocada sobre el fondo del cielo nocturno. Una “confusión” similar entre arriba y abajo parece presentarse en dos versiones del mismo mito recogidas por Preuss entre los nahuas de Durango. La historia cuenta que un hombre va al mundo de los muertos a buscar a su mujer. Un informante señala que el hombre vuela hacia abajo, mientras el segundo refiere que el hombre fue llevado por un zopilote “hacia arriba hasta que llegaron al cielo” (Preuss, 1982: 474-477, 482-483; Mikulska, 2008a: 233-234).²⁵

Richard Haly comenta el fenómeno acerca de la misma expresión *in topan in mictlan*. Según él, recurre a la característica polisemia del náhuatl, o sea que *topan* remite a los dos polos de la relación dialéctica abajo/arriba, dado que: “lo típico de la dinámica de la tradición oral es que cuando los nombres cambian, la relación codificada entre ellos permanece igual” (Haly, 1992: 289).²⁶ En otras palabras, no es tanto una categoría que se encuentra en oposición, sino en reciprocidad. En el Mundo de los Muertos, dice, las cosas son “‘creadas, formadas, ordenadas, determinadas, e imaginadas’ (*oyocoloc*) como las que están *topan* ‘encima de nosotros’” (Haly, 1992: 288-289).²⁷ Allí se decide sobre la ascensión al trono de un gobernante o sobre el nacimiento del niño (Haly, 1992: 288), y se observa esta ambigüedad en cuanto a una eventual asociación “fija” en un espacio concreto. En una plática ritual en la que se habla de la llegada de un niño del espacio de la creación al mundo humano aparecen los siguientes verbos:

<i>ca çan in otonvitza,</i>	De donde ya <i>viniste</i> ,
<i>ca çan in otonquiçaco,</i>	de donde ya <i>saliste</i>
<i>in otimoquetzaco</i> ↑	<i>te levantaste</i> , ↑
<i>ca mictlan</i>	de Mictlan,
<i>ca yluicac</i>	del cielo
<i>in otontemoc</i> ↓	<i>descendiste</i> ↓

(Sahagún, 1950-1982: libro 6, 33.)

²⁵ Agradezco a Leopoldo Valiñas por atraer mi atención hacia estos mitos.

²⁶ “Typical of the dynamics of an oral tradition, while the names change, the relationship encoded between them remains constant” (Haly, 1992: 289).

²⁷ “‘created, formed, arranged, determined, and imagined’ (*oyocoloc*) as they are *topan* ‘over us’” (Haly, 1992: 288-289).

No es claro si el ser humano “se levanta” o “baja”, pero es evidente que los verbos utilizados forman pares opuestos. Volvamos a la cuestión de los difrasismos *in mictlan in ilhuicac* —“arriba de nosotros, en Mictlan, en el cielo”— e *in omeiocan in chicunauhnepaniuhcan* —arriba de nosotros, en Omeyocan, en el “lugar de las nueve uniones”—. Están formados por lexemas que se encuentran en relación de sinonimia, complementariedad o interdependencia, pero según la conclusión de que Mictlan es parte del más general *ilhuicatl* —relación que Montes de Oca denominó como “genérico-específica”—, más luces acerca de la identidad de Mictlan y Omeyocan podrían aclarar lo que es *Chicunauhnepaniuhcan*, tema del siguiente apartado.

¿Dónde está el lugar “nueve”?

Chicunauhnepaniuhcan se describe en varias fuentes como el lugar de residencia de la pareja suprema, compuesta a veces por un par de nombres, a veces más. Los más frecuentes son Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, Ometecuhtli y Omecihuatl, y Citlallatonac con Citlalicue. Llama la atención que, primero, no en todas las fuentes se les coloca en el supuesto decimotercer cielo y, segundo, cuando aparecen como parejas separadas también pueden ubicarse en otro supuesto estrato. Así, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2002: 25) Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl residen en el denominado decimotercer cielo y son creadores de otras deidades (HMP, 2002: 80-81). Según la *Leyenda de los soles* (2002: 183), reciben a Nanahuatl convertido en el sol y él ocupa su lugar. En la misma fuente se menciona que la pareja en forma de Citlalicue y Citlallatonac se enoja con Tata y Nene (*Leyenda de los soles*, 2002: 176-177). De acuerdo con la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Citlalinicue y Citlallatonac están en “el primer cielo” (2002: 80-81). Por último, dos fuentes refieren que los nombrados como Ometecuhtli y Omecihuatl se colocan sobre los supuestos 12 cielos (Sahagún, 1950-1982: libro 10, 169; Ponce de León, 1985: 121) y la *Histoire du Mechique* indica que están en el decimotercero (Thévet, s. f.: f. 83r).²⁸ En la obra más tardía de fray Juan de Torquemada

²⁸ Aunque en la edición de Rafael Tena de la *Histoire du Mechique* aparecen “Ometeotl” y “Omecihuatl” como habitantes del decimotercer cielo (*Histoire du*

se menciona la pareja “Ometecuhtli y Umecihuatl, por otro nombre llamados Citlallatonac y Citlalicue” (1976: III, 66) situada sobre los 11 cielos (1976: III, 67). Ahora bien, en los *Anales de Cuauhtitlan* se dice que el gobernante de Tollan, Quetzalcoatl, “oraba dentro del cielo” llamado Omeyocan, pero no invocaba a Ometecuhtli-Umecihuatl, sino a “*çitlali ycue, çitlallatonac tonacaçihuatl tonacateuctli, tecolliquèqui, yeztlaquenqui, tlallamanac tlallichcatl*” (*Annals of Cuauhtitlan*, 1992: 8, lado 4) quienes estaban en *ommeyocan chiucnauhnepaniuhcan*, “en el lugar de la dualidad, en las nueve capas”.²⁹ En el mencionado texto de Sahagún a Ometecuhtli y Umecihuatl se les llama Ilhuicatecuhtli e Ilhuicacihuatl, o sea, “señor del cielo, mujer del cielo” (Sahagún, 1950-1982: libro 10, 169).

Como se expuso, sólo en dos de las fuentes primarias mencionadas —*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* e *Histoyre du Mechique*— se habla de la residencia de la pareja en el “decimotercer cielo”, pero ninguna está en náhuatl y están incompletas. En cambio, en otras fuentes hay menciones del “cielo más alto”, de “nueve cielos”, “11 cielos”, “12 cielos” e incluso del “primer cielo” para Citlalinicue y Citlallatonac. Llama la atención que en el *Códice florentino* se habla de *matlactlanepanolli vmome*, o sea, 12 *tlanepanolli*, palabra formada con la raíz de *nepan*, sobre cuya traducción profundizo a continuación.³⁰ De la misma manera, según *Anales de Cuauhtitlan*, Quetzalcoatl oraba en *Omeyocan Chiucnauhnepaniuhcan*, nombre de un lugar formado por “nueve” y por la raíz *nepan*. Tampoco aparecen 13 “cielos” o estratos en el *Códice Vaticano A*, que presenta las nueve capas de colores en el folio 1v, la figura del dios supremo encima de ellas, dos niveles “celestes” más bajos en el folio siguiente (1996: f. 2r) y la superficie de la tierra abajo. Hay que hacer una verdadera maniobra —juntar las nueve capas de un folio, dos del siguiente, añadir el nivel terrestre y con-

Mechique, 2002: 145), en mi opinión, y después de consultar el original de la obra, lo que está escrito es Ometecuhtli y Umecihuatl, aunque con otra grafía (Mikulska, en prensa).

²⁹ Traducción de Bierhorst (1992: 30) y de Primo Feliciano Velázquez en *Anales de Cuauhtitlan* (1975: 8).

³⁰ Según Molina (2005), *tlanepanoliztli* es “juntura assi” (1: f. 73v) y *tlanepanolli* es “cosa cotejada, o auerig[u]ada” (2: f. 128r), mientras que en Cortés y Zedeño tenemos “junto con otra cosa juntada” (en Thouvenot, 2005).

siderar que la figura de la deidad suprema indica otro nivel— para que resulten 13 estratos. No obstante, como mostró Díaz (2009: 38) en la elaboración de la imagen del universo contenida en el *Códice Vaticano A*, se ha adaptado la idea indígena de algún “nueve” con otras dos capas celestes para sumar los 11 niveles del modelo renacentista. Esto se confirma con el texto del comentario en italiano: “los otomíes llamaban a este lugar donde él está *Hive narichnepaniucha*, que quiere decir ‘sobre las nueve composturas o composiciones’, y por otro nombre, *Homeyocan*, o sea ‘el Lugar del Señor Trino’” (*Códice Vaticano A*, 1996: f. 1v, 45). De nuevo aparece el lugar llamado *Chicnauhnepaniuhcan* (*Códice Vaticano A*, 1996: 45), que debe corresponder al *ommeyocan chiucnauhnepaniuhcan* de *Anales de Cuauhtitlan* y a *in topan in omeiocan in chicnauhnepaniuhcan*, conocido de los *huehuetlatolli* del *Códice florentino* (Sahagún, 1950-1982).

Ahora bien, la palabra *chicnauhnepaniuhcan*, aunque escrita de varias maneras, consta del numeral “nueve” —*chicnauh*, *chiconauh*, *chicunauh*—,³¹ de la raíz *-nepaniuh-* y más el locativo *-can*. La comprensión del término que está en medio es crucial (Mikulska, 2008a: 231; Díaz, 2009: 20-22; Nielsen y Sellner, 2009: 403-404). *Nepaniuh*, según López (1995: 91) viene del verbo transitivo *nepa-noa.nitla* que Molina traduce como “juntar o ayuntar vna cosa con otra”, “juntar vna cosa con otra, o echar vna cosa sobre otra” (2005: 1, f. 73v; 2, f. 68v).³² El vocablo también remite de manera evidente a una unión horizontal, por ejemplo, *monepanoa yn atl* es “ayuntarse los ríos” (Molina, 2005: 1, f. 7v). Díaz, con base en la palabra “cruce”, *vitoliuhcanepaniuhqui*, que designa el elemento arquitectónico que une los arcos en las iglesias cristianas, y a partir de los glifos mayas con referentes de “cruce” y “cielo”, propone que *chicnauhnepaniuhcan* también puede tratarse de una composición o unión horizontal, como un “cruce de caminos, vías o cualquier otro concepto, y no precisamente la superposición de pisos,

³¹ Según la forma de apuntar el numeral “nueve”, varía la forma escrita del nombre completo.

³² En realidad, *-nepaniuh-* es más bien el agentivo de la forma impersonal de este verbo, *nepanihui*, que Molina traduce por “concertar o concordar en lo que dizen” (2005: 1, f. 28v) y Wimmer por “se joindre, s’unir, s’accorder, se confondre, etc.” (en Thouvenot, 2005). Véase Ruiz (1984: 224).

como hasta ahora se ha propuesto” (Díaz, 2009: 21-22; Nielsen y Sellner, 2009: 405).³³ Por otra parte, López Austin proporciona argumentos que permiten comprenderlo como puntos de unión, confluencias, cruces o incluso “encrucijadas” (1995: 91-93), aunque explica la palabra *chicnauhnepaniuhcan* como “sucesión de nueve figuras aspadadas, nueve superposiciones”. Ahora bien, como observaron Nielsen y Sellner (2009: 402; en este volumen), la representación del universo horizontal procedente del *Códice Fejérváry-Mayer* (*Codex Fejérváry-Mayer*, 1971: lám. 1) (fig. 12a), que en efecto muestra una unión de nueve espacios: cuatro rumbos, cuatro lazos entre ellos y el centro.

En los conjuros recopilados por Ruiz de Alarcón aparece *chicnauhnepaniuhcan* escrito con una pequeña modificación, o sea *chicnauhtlanepaniuhcan*, que él mismo traduce como “las nueve juntas o emparejamientos” (1953: 140). Esta palabra está presente en el conjuro usado para recuperar el *tonalli* perdido de un niño (VI-3).³⁴ En concreto, el médico pregunta dónde está detenido el *tonalli* del niño, si está en “9-arriba, 9-confluencias”, *chicnautopa*, *chicnauhtlanepaniuhcan*. En realidad, no hay aquí ninguna indicación de que se trate de un dominio estrictamente celeste, como indican en su comentario Andrews y Hassig (Ruiz, 1984: 166). Para comparar tendríamos que revisar conceptos existentes entre los nahuas contemporáneos de San Miguel Tzinacapan, Puebla, según los cuales el *tonalli* perdido suele ambular por el Talocan, que actualmente es concebido debajo del *tlalticpac* o superficie terrestre. Obviamente, no sabemos hasta qué grado este concepto actual ha sido influido por la convivencia con el pensamiento occidental. Lo importante para mí es que el *tonalli* perdido, según los conceptos de este pueblo, no se encuentra en el dominio “celeste” y “de arriba”. El asunto es más complejo cuando se compara con los mayas de Chiapas.

³³ Sobre los errores en la traducción de *chicnauhnepaniuhcan*, véase Nielsen y Sellner (2009: 403-404) y la discusión más amplia de los mismos autores en este volumen.

³⁴ Según la propuesta de Andrews y Hassig (Ruiz, 1984) y dada la variedad de ediciones del *Tratado...* de Ruiz de Alarcón, incluyendo las electrónicas, apunto las referencias a los conjuros de Ruiz de Alarcón con el número del tratado en el que aparece en cifras romanas y el capítulo en cifras árabes, sin proporcionar páginas de una edición concreta.

Según los tseltales, los lugares en los que puede encontrarse un *ch'ulel* perdido —entidad anímica, similar al *tonalli* nahua, que puede abandonar el cuerpo durante la vida y regresar a él— son múltiples y pueden estar dentro de la tierra, en una de las piedras del hogar, en los brotes de la copa del árbol, en el interior de una roca, en el cascabel de una serpiente, en un nicho de la iglesia de Cancún, etcétera (Pitarch, 2006: 46-47). También en la oración para encontrar un *ch'ulel* perdido registrada por Ulrich Köhler los sitios donde puede encontrarse son de lo más variados: “fuera de la comunidad”, “en los cuatro pilares del cielo, en los cuatro pilares de la tierra”, “en el cerro azul oscuro, en la sierra azul oscura”, “a la orilla del mar, a la orilla del océano”, “a un pueblo de ladinos, a un pueblo de indios”, etcétera (Köhler, 1995: 33-37). Por otra parte, entre los totonaca de la sierra, el alma que anda fuera del cuerpo se busca donde se perdió, o sea, donde se produjo el espanto (Ichon, 1973: 176-177). Aunque esta recopilación de datos es breve y la comparación escasa, se nota que los lugares donde suele hallarse un *tonalli* u otra entidad anímica susceptible de pérdidas son muy variados. Por lo tanto, es problemático establecer si *chicnautopa*, *chicnauhtlanepaniuhcan* de los conjuros en náhuatl remite definitivamente a un lugar “arriba”, si tomamos en cuenta que en unos 50 años antes, en los *huehuetlatolli* recopilados por Sahagún, tanto Omeyocan como Mictlan se ubicaban *topan*.

Ahora bien, *chicnauhnepaniuhcan* o “lugar de nueve confluencias” no es el único sitio denominado con este numeral. En otro conjuro aparece *mictlan*, *topan*, *chicnauhmicltan* —Mictlan, arriba, 9-Mictlan—, que remite a un lugar a donde hay que ir por un hueso nuevo para curar otro hueso quebrado. Es decir, en el conjuro se repite el conocido mito de origen, según el cual los huesos de los antepasados muertos, extraídos de Mictlan, sirvieron para la creación de nuevos humanos (*Leyenda de los soles*, 2002: 179-179; Ruiz, 1984: 371, nota 8). El médico dice: “voy a Mictlan, voy arriba de nosotros, voy a 9-Mictlan” —*niani mictlan*, *niani topan*, *niani chicnauhmicltan* (VI-22). Obviamente, en este caso es más probable que el espacio se denomine con palabras sinonímicas —Mictlan, 9-Mictlan— y en el mito se habla explícitamente de los antepasados muertos, Mictlan y dominio de Mictlantecuhtli.

Luego, el *Chicnauhmicltan* o 9-Mictlan aparece en otro conjuro nahua, que servía “para echar sueño” (II-2). Reproduzco los fragmentos que me interesan:

CONJURO PARA ECHAR SUEÑO

<p><i>Nòmætca nèhuatl ninoyoalitoatzin, inic nèhuatl, inic chicnauhtopa, iniquac...³⁵ tlaxihualhuin in temicxoçh, iniquac in nicanato, in nohueltitih chicnauhtopa. Nitlamacazqui in nohueltiuh xochiquetzal</i></p> <p><i>inic çenca quipiaya in tlamacazque, in mochtin in quahuili in ocelome (¿?) in ayehuel [ayac huel] calaquia; inic nictzâtzili in cochiztli, inic chicnauhmicltan yàque; inic nèhuatl nixolotl, nicapani tli [nicapanilli] in çan tlalhuiz notivan nitzâtzi.</i></p> <p>[...] <i>inic ye nichuicaz in chicnauhmicltan, in oncan nic-huicaz tlalli innepantla, [...]</i></p>	<p>Yo mismo, soy El que Habla de Noche, porque yo soy porque en 9-arriba de nosotros cuando... Por favor, ven, flor de sueño Cuando vine a agarrar a mi hermana mayor 9-arriba de nosotros Soy <i>tlamacazqui</i>, mi hermana mayor es Xochiquetzal</p> <p>Porque mucho la guardaban los <i>tlamacazque</i> todos los águilas y ocelotes nadie podía entrar así llamé al sueño así fueron a 9-Mictlan porque soy Xolotl, soy Capanilli el que sin cuidado grita por todas partes</p> <p>[...] La llevaré a 9-Mictlan Allí la llevaré, <i>en medio de la tierra</i> [...]</p>
---	--

El conjurador envía primero a los guardianes de la mujer y luego a ella al lugar denominado 9-Mictlan —*chicnauhmicltan*—. Es entonces un tiempo-espacio de sueño y de inconsciencia. Es un lugar, pero también tiempo, “en medio de la tierra” —*tlalli inepantla*— similar al interior de la tierra que vimos antes marcado en forma gráfica como el cielo nocturno. En cuanto al espacio denominado “9-encima de nosotros” —*chicnauhtopan*—, al principio del conjuro Andrews y Hassig lo interpretaron como “estado de consciencia”, quizá por la influencia del mismo Ruiz de Alarcón, que en el con-

³⁵ Al parecer aquí falta un fragmento del conjuro en la recopilación de Ruiz de Alarcón.

juro contra la picadura de alacrán (VI-32) lo identifica con los cielos. El cura comenta: “Con esto subió la Diosa Xochiquetzal, y cubriéndolo con su *huipil*, el faltó en su proposito; y fue la causa desta caída ser la dicha Xochiquetzal forastera y Diosa que venia de los cielos, que ellos llaman *chicnauhtopan*, q. d. de los nueve lugares” (Ruiz, 1953: 177). Sin embargo, estos autores observan la asociación recurrente del locativo *topan* con Mictlan y suponen que el número nueve sirve para denominar el espacio más-allá en su totalidad (Ruiz, 1984: 21-22).

De acuerdo con esta conclusión, no extraña que el borde entre el mundo humano y el divino sea llamado *chicunavatenco*, “9-al borde del agua”. Este lugar se menciona en el contexto de la muerte de un perro, cuyo propietario le pide que lo espere en *chicunavatenco*, “9-al borde del agua”, cuando muera. Además, según el texto de *Primeros memoriales*, este mismo perro es llamado *chicunavizcuintli*, 9-Perro (Sahagún, s. f.: f. 84r; 1997: 178). *Chicunauhmicltan* o 9-Mictlan es también el nombre del destino final del muerto a donde llega acompañado por su perro (Sahagún, 1950-1982: libro 3, 44; Haly, 1992: 289).³⁶ Resulta obvio que en todos los casos descritos la clave está en el número nueve, que tiene un valor semántico propio.³⁷ Me interesa ver de qué manera se crea este valor: en

³⁶ Anders y Jansen (*Códice Vaticano A*, 1996: 42, n. 5) presentan datos de los chatinos y de los nahuas de Atla que siguen asociando el numeral nueve con el otro mundo. Los chatinos dicen “‘El camino de la muerte’ se divide en nueve etapas. Cada una es un sitio real y, en conjunto, marcan una ruta que lleva hacia el norte, saliendo del pueblo [...] En el noveno nivel, en *kiche ko*, ‘pueblo-nueve’, un pueblo con nueve casas, el espíritu abandona la geografía de su mundo, y la deja atrás” (Greenberg, 1987, citado en *Códice Vaticano A*, 1996: 42, nota 5). Los nahuas de Atla hablan de un viaje por nueve lugares “cuatro ríos (de agua, de sangre, de pus, de brasas), dos llanos (sin pasto pero con borregos gordos, con pasto pero con borregos flacos), un lugar donde pelean las mulas, un lugar donde chocan dos cerros y una casa donde está la Virgen María” (Montoya Briones, 1964 en *Códice Vaticano A*, 1996: 42, nota 5).

³⁷ Por “valor semántico” de los números entiendo el simbolismo de los mismos, que hace poco fue estudiado ampliamente por Danièle Dehouve (2011). La investigadora habla del simbolismo numérico construido gracias a los procedimientos metafóricos y metonímicos (2011: 151-153). Por mi parte, según la idea de Paul Ricoeur (1995: 58-66), considero que las connotaciones metafóricas son también cognoscitivas —idea perfectamente acorde con las de Dehouve (2011a: 152)—, por lo cual forman el campo semántico de un término dado, así podemos hablar incluso de “valor semántico” de los numerales.

referencia a un número igual presente en el universo o por un principio cualitativo, que consiste en un simbolismo convencional asignado al número (Dehouve, 2011: 153). Danièle Dehouve (2011a: 169) reúne los nombres que contienen el numeral nueve, que son días: 9-Muerte, 9-Hierba y 9-Perro —todos relacionados con hombres de poderes sobrenaturales—, y 9-*Cipactli* —que es el nombre de Mictecacihuatl, Diosa de los Muertos—. Podemos añadir aquí el comentario del *Códice Vaticano A* que explícitamente dice: “El que nacía en el día de los nueve [en un día con el número 9] era malo, porque era día dedicado a los hechiceros, nigromantes, que se transformaban en otros animales” (1996: f. 30v, 183). Por otra parte, no sólo el perro acompañante al más allá se llamaba 9-Perro, como se ha dicho, también era el nombre calendárico de Chantico (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: f. 21v), Diosa del Fuego Doméstico. También el Dios del Fuego podía ser designado *Chicnauhyotecuhtli*, “Señor Calidad de Nueve” (Dehouve, 2011: 169).³⁸ Estas deidades del fuego son por excelencia las deidades del centro, donde —como hemos visto— posiblemente se unen los nueve espacios organizados horizontalmente (fig. 12a) (*Codex Fejérváry-Mayer*, 1971: lám. 1; Díaz, 2009: 21-22; Nielsen y Sellner, 2009: 405). Otro denominador común de todos los seres designados con el numeral nueve es la capacidad de penetrar en el más allá, en el caso de hombres con poderes sobrenaturales. El nueve remite a los lugares de la muerte y de la oscuridad (Dehouve, 2011a: 169), en general, a regiones fuera del mundo humano.

En efecto, el conjurador se llama a sí mismo “conocedor de Mictlan, conocedor de arriba” (V-2). También llega a llamarse Mictlan-tecuhtli (V-1), aparte de utilizar nombres de otros dioses. Por lo tanto, Mictlan debe ser este espacio no humano, el mundo de los ancestros, donde es posible conocer el destino. Vale decir que el conjurador casi siempre subraya su calidad de no humano, es decir, su calidad igual —o incluso más poderosa— a la de los dioses (Conzel y Mikulska, 2011: 41-55). Otra expresión que confirma este valor de Mictlan es “la escalera de Mictlan”, nombre que recibe el

³⁸ Dehouve traduce el nombre *Chicnauhyotecuhtli* por “señor del número nueve”, mientras yo opto por la traducción “Señor Calidad de Nueve”, tomando en cuenta que el nombre está formado por el numeral en su forma abstracta, o sea, con la terminación *-yo*, *chicnauhyo*.

brazo del paciente medido con la mano del conjurador para conocer el origen de la enfermedad. Este procedimiento conocido como “subir la escalera preciosa” —*tlatlecahuia in chalchiuhecahuaztli* (V-1)—,³⁹ pero el mismo Ruiz de Alarcón indica que “nuestra escalera preciosa” —*tochalchiuhecahuaz*— puede decirse *tomicatlan ecahuaz*, “nuestra escalera [a] Mictlan” (V-1). Es notorio que *ecahuaztli* significa “escalera de palo para alcanzar algo”, como explica Molina (2005: 2, f. 28r), no se trata de gradas como en un edificio, sino de un utensilio.

Otro “conocedor de Mictlan, conocedor de arriba”, *mictlan mati*, *topan mati* (II-3), es el tabaco, invocado en la mayoría de los conjuros como una sustancia imprescindible en el contacto con la esfera divina. Obviamente, se podría recurrir de nuevo a la interpretación “de contrarios” —“Mictlan” remite al espacio de abajo y *topan* al de arriba—, que en conjunto, por medio de oposiciones denominan todo el espacio más allá. Sin embargo, lo que llama la atención es que el tabaco también es denominado en los conjuros siempre y por doquier con el número nueve. Usualmente el conjurador une dos de tres “nombres” que le corresponden: 9-Crujido con Piedra —*chiucnauhtlatecapanilli*—, 9-Aporreado con Piedra —*chiucnauhtlatetzotzonalli*— y 9-Desmenuzado entre las Manos —*chiucnauhtlatlamatelloli*—. ⁴⁰ Quiero subrayar que cada uno de estos nombres se trata de un número cardinal, en ningún caso se habla de veces —nueve veces—, como se traduce con frecuencia, también Ruiz de Alarcón. El número nueve aparece en otras denominaciones: las que remiten al lugar de origen (Haly, 1992: 289). Se trata de las expresiones *Chiucnauhtlihuican* o “9-Monte” y *Chiucnauhixtlahuatl* o “9-Llano” (*Annals of Cuauhtitlan*, 1992: 23),⁴¹ que designan el sitio del que salen los chichimecas para emprender su

³⁹ Ésta es la reconstrucción de la expresión apuntada con error por Ruiz de Alarcón en forma personal como *tla totoconecahuican tochalchiuhecahuaz* (V-1), que Andrews y Hassig corrigen por *tlā tocontlehcahuicān tochālchiuhecahuāz* (Ruiz, 1984: 145). Véase su discusión en Ruiz (1984: 355, nota 14).

⁴⁰ Véase Tavárez (2003: 7), cuyas traducciones difieren ligeramente. Este autor indica también que en un caso la segunda parte del difrasismo se construye del verbo *patlani*, “volar”.

⁴¹ Mis traducciones difieren de las de Bierhorst, quien traduce “nine hills” y “nine fields” (*Annals of Cuauhtitlan*, 1992: 23); sin embargo, las palabras en náhuatl que no se refieren a algo animado no pueden precisar el número singular o plural.

peregrinación.⁴² Ahora bien, en Mesoamérica los lugares de origen por excelencia son las cuevas y sería difícil enumerar a todos los autores que abundaron sobre este punto (entre otros, Heyden, 1975; López, 1995: 167-229; Nielsen y Brady, 2006: 206-208; Mikulska, 2008a: 143-150; Martínez y Núñez, 2009: 43 y ss.). En la *Historyre du Mechique* se menciona que la primera creación tuvo lugar en una cueva de Tamoanchan (2002: 148-149). Ésta es la residencia de los ancestros. De forma arquetípica se presentan como una pareja (*Códice Vaticano A*, 1996: ff. 4v, 6r-6v) conocida entre los nahuas como Oxomoco y Cipactonal —lámina 21 del *Códice borbónico* (1991); relieve de Yauhtepec, Morelos; pintura del Templo Calendárico de Tlatelolco; Boone (2007: 24-25)—, que con frecuencia puede significar el acto sexual como acto creativo (Nielsen y Brady: 2006).⁴³ La cueva es lo que designa a la matriz tanto a nivel gráfico —imagen de la Diosa de Tepantitla de Teotihuacan, en López Austin (1995: fig. IV.17)— como conceptual. En un *huehuetlatolli* una mujer dice: “nosotras, que somos mujeres [...] en nosotras está la cueva, la caverna” (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 118), cuya conceptualización es mucho más universal.⁴⁴ La “cueva” forma parte de otra designación de Mictlan: *in atlan in oztoc*, “en el agua, en la cueva”. Este difrasismo se usa justamente para denominar el lugar al que van los muertos:

in oquinpolo,
in oquintlali totecujo [...]
ca oquinmotlatili in totecujo,
â ca oquinmotoptemili,

los destruyó,
los escondió, nuestro señor [...]
los puso, nuestro señor,
llenó con ellos la caja

⁴² Una mención más de *Chiucnauhnepanihqui* aparece en la *Leyenda de los soles*, en el mito de la creación del Quinto Sol. Dice que cuando Tlahuizcalpanctecuhltli disparó al sol con sus flechas como llamas para que se moviera, su cara fue cubierta por “el 9-Confluído”, “el 9-Juntado” o “el 9-Cruzado” —*chiucnauhnepanihqui*, traducción propia— (*Leyenda de los soles*, 2002: f. 78, en Bierhorst, 1992: 91). Llama la atención el comentario de Bierhorst al respecto: “‘Nueve capas’ se refiere a los cielos en la línea 4: 46 arriba. Pero también puede referirse al inframundo” (1992: 149, n. 34).

⁴³ Compárese con las concepciones de los tarascos, para quienes todo lo que aparece al principio de la creación, los dioses, la tierra, montes, animales y plantas, es engendrado (Martínez, 2013: 81-82).

⁴⁴ Por ejemplo, Martínez y Núñez (2009: 43) mencionan un dato recopilado por Romero López, que indica que los nahuas de la Sierra Negra llaman al útero “cueva”.

ca oquinmopetlacaltemili,
ca oquinmihoali in atlan
in oztoc
in mictlan

llenó con ellos la petaca
los envió adentro del agua,
a la cueva
al Mictlan

(Sahagún, 1950-1982: libro 6, 195.)

Allí los muertos son desprovistos de su cuerpo y de su individualidad, y se quedan con los puros huesos (López, 1995: 222; Mikulska, 2008a: 227; Martínez y Núñez, 2009: 45; entre otros) como los “gobernantes” de este lugar, Mictlantecuhtli y Mictēcacihuatl. En su caso, sin embargo, los huesos no sólo indican su calidad de muertos, sino también su capacidad creadora. Éste es el concepto de hueso en Mesoamérica, como han indicado múltiples autores. El hueso remite a la muerte y la siguiente recreación, resurgimiento y renacimiento (Furst, 1982; Haly, 1992: 278-290; Mikulska, 2008a: 217-225; Martínez y Núñez, 2009: 45-46, entre otros). Los huesos “generan vida”, en palabras de López Austin (1995: 173-174), por eso las deidades creadoras son huesudas —los mixtecos Señor 1-Venado y Señora 1-Venado en la lámina 51 del *Códice vindobonensis* (*Codex vindobonensis mexicanus* 1, 1974)—. La tierra y las diosas terrestres responsables de la reproducción tienen la mandíbula descarnada y con frecuencia las faldas adornadas con huesos (*Der Codex Borgia*, 1976: láms. 49-53; Mikulska, 2008a: 256-260). Las plataformas para celebrar el fin de los ciclos de 52 años están adornadas con cráneos y huesos cruzados —como el famoso Altar de la calle de Escalerillas (Mikulska, 2008a: 254-256)—. Huitzilopochtli es una deidad por excelencia “huesuda” o “hecha de huesos”, pues él mismo muere y renace (Mikulska, 2008a: 263-274). La ropa del nuevo *tlatoani* en la ceremonia de entronización está adornada con huesos, puesto que él sufre una muerte ritual (Towsend, 1987; Olivier, 2008; Mikulska, 2008a: 262-263). Podríamos seguir con más argumentos.

Como se ha visto, la calidad creativa de la pareja Mictlantecuhtli y Mictēcacihuatl se manifiesta en sus nombres *motechiuhcauh* o “tu progenitor”, *in tlacachioani*, *in tlacaiolitiani*, *in tlacapeoaltiani*, “el que crea, engendra, da comienzo a los hombres” (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 4, 195) y en su actividad, descrita con expresiones que incluyen los verbos *itoa* e *iocoya*, “decir” y “fabricar/componer” (Sa-

hagún, 1950-1982: libro 6, 2, 31, 49; Mikulska, 2008a: 227-229, 2008b: 154-155).⁴⁵ Uno de los mejores comentarios acerca de la pareja Mictlantecuhtli y Mictēcacihuatl es de Richard Haly:

Estoy intentando abatir nuestra resistencia de ver a la deidad que creó la vida como el “Señor del Mundo de los Muertos”. Esta distinción es más fácil para nosotros si disociamos la figura esquelética de Omitēuctli/Mictlantēuctli de la personificación de la muerte [europea]. El “Señor del Mundo de los Muertos” no es la “muerte” en sí. O si lo es, al mismo tiempo es la “vida”. En Mesoamérica, la muerte precede a la vida (Haly, 1992: 286).⁴⁶

Se ha visto que Mictlan y Omeyocan presentan más semejanzas que diferencias, como lugares de creación (Haly, 1992: 288-289). Si bien al hablar de los muertos sólo se menciona Mictlan, que en este contexto puede llamarse *Chicunamjctlan* o “9-Mictlan” (Sahagún, 1950-1982: libro 3, 44), no está claro a qué lugar —Mictlan u Omeyocan— se refiere la designación *Chiuhnepaniuhcan*, que de por sí remite a un espacio fuera del mundo humano. El lugar de origen por excelencia es Chicomoztoc, traducido siempre como “siete cuevas”, pero llama la atención el hallazgo de Michel Oudijk (2011: 158): en los textos zapotecos se designa ese lugar con los nombres *Billegaa* y *Billehegache*, “cueva siete” y “cueva nueve”. Oudijk subrayó con toda claridad que no se trata de palabras que signifiquen “siete” o “nueve cuevas” (2011: 169, nota 9). Podemos añadir que en el vocablo Chicomoztoc no está marcado ningún plural, lo cual es imposible tanto porque *oztotl*, “cueva”, es un sustantivo inanimado y no se pluraliza, como porque Chicomoztoc es un locativo. Lo que es relevante, en mi opinión, es que los números incorporados en los nombres tienen la función de transmitir cierto valor semántico más que indicar una cantidad, por eso con-

⁴⁵ Debe ser significativo también que Mictlantecuhtli, según la descripción de *Histoire du Mexique*, vive en el “sexto cielo” (2002: 143; Mikulska, 2008a: 236).

⁴⁶ “I am trying to overcome our resistance to seeing the deity who created life as the ‘Lord of the Land of the Dead’. This distinction is easier for us if we disassociate the skeletal figure of Omitēuctli/Mictlantēuctli from that of the Grim Reaper. The ‘Lord of the Land of the Dead’ is not ‘Death’ itself. Or if he is, he is also ‘Life’. In Mesoamerica, death precedes life”.

sidero que pluralizar los sustantivos que forman los nombres compuestos cambia la idea original de ellos.

Sin seguir con el análisis de la combinación de los números siete y nueve, considero evidente que *in atlán in oztoc*, “en el agua, en la cueva”, otro nombre del Mundo de los Muertos, dominio de Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, confirma que es un sitio más allá, fuera del mundo de los humanos, y como tal puede ser tanto un lugar de muerte, como de origen y creación. Aunque la denominación “dentro del agua, dentro de la cueva” podría reubicar al Mundo de los Muertos en un “abajo” (Mikulska, 2008a: 234), al ser un lugar de antepasados y descarnados, parecería ser el mismo espacio-tiempo que el interior de la tierra y la noche. Al llamarlo “en el agua, en la cueva”, se destacan sus características principales: un lugar de humedad o de agua y de oscuridad, propias de una cueva. Los mismos informantes de Sahagún describieron la cueva de esta manera: “*Oztotl: [...] temauhtica, temamauhtica, mjctlan: ic mjtoa mjctlan, ca mjcovaiia, tlaioaia, tlaioa, tlâtlaiovaticac*” (Sahagún, 1950-1982: libro 11, 276): “La cueva [...] es un lugar espantoso, lugar temeroso, lugar de los muertos; así se llama el Lugar de los Muertos, porque allí hay muerte; allí entró la noche, está de noche”. Las cuevas son lugares siempre oscuros y siempre húmedos, allí se encuentran las fuentes de los arroyos y, a nivel conceptual, de la vida y la fertilidad. Estas aseveraciones coinciden con lo expresado por Neurath (en este volumen) acerca de la identidad ontológica del cielo nocturno con el lugar de eterna fertilidad —o eterno lugar de la fertilidad—, fuente de la vida, que es al mismo tiempo la oscuridad, la noche y la época de lluvias.

Para concluir esta parte, considero evidente que el numeral nueve remite al espacio divino, o bien no humano, por lo general inaccesible a los humanos y al que sólo los especialistas, quienes van allá a conocer el destino, pueden acceder de noche y durante los sueños. Por eso es también un tiempo-espacio. Esta conclusión recuerda los datos recopilados por Laureano Reyes Gómez acerca de la visión zoque del “inframundo”: los tres “espacios” fuera del mundo humano son tiempos marcados por el recorrido del sol, en los cuales el tiempo no avanza o lo hace muy lentamente, y a donde pueden acceder sólo los especialistas rituales durante el sueño o ciertos individuos capacitados (Reyes, 2008: 100-106). Aunque

en el modelo gráfico elaborado por Reyes Gómez se aprecia el camino del sol colocado de noche en un abajo, en las versiones antiguas este espacio puede aparecer tanto dentro de los montes, las cuevas o la tierra, como arriba o abajo como un cielo nocturno, porque es un tiempo-espacio nocturno hecho de la misma “sustancia” que el interior de la tierra, como diría Graulich (1990: 76) o en palabras de Neurath (en este volumen), ontológicamente diferente del cielo diurno. Por lo tanto, Mictlan o el Mundo de los Muertos, que es al mismo tiempo el cielo nocturno, es en esencia un espacio más allá, fuera de la consciencia de los humanos, que al menos en un lapso temporal, que es la noche, se encontraría arriba debido a su naturaleza dinámica, o quizá habría que comprender que el todo abarcador espacio creador y nocturno desaparece con el cielo diurno o del sol.

LOS RUMBOS DEL UNIVERSO

*El lugar de los cuchillos, el lugar de los esqueléticos:
el norte y el sur*

La falta de separación evidente o permanente entre el “arriba” y el “abajo” se deja ver también en las descripciones de otro lugar o lugares presentes en los supuestos pisos del universo. Así, en la imagen del *Códice Vaticano A* (1996: ff. 1v-2r) la glosa que describe uno de los supuestos “pisos celestes” dice *Yztapal nanazcaya. q[uasi] d[icat] cielo delle rose...* (*Códice Vaticano A*, 1996: 44-45). La parte en italiano traduce erróneamente el náhuatl por “cielo de rosas” (*Códice Vaticano A*, 1996: 42). Eduard Seler interpreta aquellas palabras por “el cielo que cruje” (*Códice Vaticano A*, 1996: 42, n. 3),⁴⁷ López Austin por “[l]ugar que tiene esquinas de lajas de obsidiana” (1996: I, 63), Anders y Jansen por “lugar de los cuchillos” (*Códice Vaticano A*, 1996: 42) y Díaz por “donde crujen las lajas de obsidiana” (2009: 10). La imagen correspondiente presenta un “ser-cuchillo” colocado entre dos cuchillos (fig. 30a), que por su forma gráfica podrían ser identificados como pedernales.

⁴⁷ Esta traducción funcionaría si el nombre fuera *in ilhuicatl in nanatzca*.

Sin profundizar ahora en las connotaciones simbólicas de la obsidiana y el pedernal (Olivier, 2000: 199-202; Mikulska, 2010: 127-129), quiero subrayar que las diferencias entre ellos son menos que las semejanzas y que con frecuencia hay un intercambio simbólico entre uno y otro. Por ejemplo, el dios Itztl, “Obsidiana”, está pintado en forma de pedernal, así como la diosa Itzpapalotl, “Mariposa de Obsidiana”, nace de cuchillo de pedernal, y éstos marcan sus alas en las representaciones gráficas. Por lo tanto, esta supuesta “capa celeste”, más que relacionarse con la obsidiana en sí, debería ser considerada como un “lugar de cuchillos”.

En el mismo códice se marcan dos “niveles” de la supuesta parte inferior del universo que tienen algo que ver con cuchillos. El cuarto tiene la glosa *iztepetl* –posiblemente *Itztepetl*–, que sería “el cerro de obsidiana”. La glosa del quinto dice *yee hecaya*, que sería *Itzhecayan* o *Itzehecayan*, “lugar del viento de obsidiana” (López, 1996: I, 63; *Códice Vaticano A*, 1996: 47). Una imagen representa a un hombre entre dos montes marcados con cuchillos (fig. 30b) y la otra a un hombre al lado de un monte con tres cuchillos, posiblemente de obsidiana (fig. 30c). En mi opinión, se trata de imágenes conceptualmente similares a las del supuesto octavo cielo de la parte del universo de “arriba” (Mikulska, 2008a: 236; Díaz, 2009: 26). Sin duda, estos lugares de cuchillos hacen pensar en la Casa de los Cuchillos de Xib’alb’a (Nielsen y Sellner, en este volumen). Subrayo que la correspondencia ocurre, en mi opinión, también con la supuesta capa celeste, descrita “donde crujen las lajas de obsidiana”. Ahora bien, ¿es conocido otro lugar semejante? La respuesta es sí. En una de las escasísimas descripciones de Mictlan que se encuentra en *Primeros memoriales*, se dice que en el Mundo de los Muertos:

<i>Itzli ecatoco</i>	los <i>cuchillos de obsidiana</i> son llevados
<i>Xalli ecatoco</i>	por el viento
<i>Quavitl ecatoco</i>	la arena es llevada por el viento
<i>Tzivactli</i>	los árboles son llevados por el viento
<i>Tecpatl ecatoco</i>	[hay] magueyes <i>tzihuactli</i>
<i>Nequametl</i>	los <i>cuchillos de pedernal</i> son llevados por
<i>Netzolli</i>	el viento
	[hay] abrojos
	[hay] arbustos espinosos

Çenca çeva
Teucomitl...

hace mucho frío
[hay] biznagas...⁴⁸

(Sahagún, s. f.: f. 84r; 1997: 177-178) (Cursivas mías.)

El frío, el viento y los tipos de cactus mencionados en esta descripción hacen pensar en el norte desértico de México, al menos durante la época de secas o en invierno. Quetzalpetlatl, cuñada de Moquihuix, entrerrada después de una paliza, parece haber pasado por un lugar así en su travesía en el más allá en compañía de un *xolotl* (Contel, 1999: 151-158; 2008: 343-344; Mikulska, 2008a: 2020). El *xolotl*, o el personaje deforme, la llevó por “*mictlāpa, quitztiltitia ça vei in quitocti ixatlvatl çacatla atle calli*” (Sahagún, 1997: 181), “el lugar de los muertos; la hizo pasar por grandes llanos, praderas sin casas”.⁴⁹ Como bien notan Nielsen y Sellner (en este volumen), la travesía de Quetzalpetlatl abarca también otros lugares, pero no se indican movimientos hacia abajo o hacia arriba, es decir, la mujer parece moverse en un plano horizontal. Sin embargo, el lugar desértico que atraviesa Quetzalpetlatl se parece notablemente a la descripción del norte que dan los sanmiguelenses de la Sierra de Puebla, uno de los cinco lugares “aparentemente fijos”, que Tim Knab llama “direccionales” (1991: 38), entre todos los que forman el “inframundo” o *Talocan*. Según estos nahuas, el norte es “un lugar de viento y muerte, representa la media noche o la parte del día más fría y peligrosa” (Knab, 1991: 39). Al mismo tiempo, es el Lugar de los Muertos o *Miquitalan*, y Lugar de los Vientos o *Ejecatan*, o más bien es un lugar dividido en dos “subpartes” gobernadas por los señores *Miquitagat* y *Ejetagal*, respectivamente:

es un lugar del frío y oscuridad como la media noche y es el lugar de donde salen los vientos que llevan la muerte [...]. Los dueños de esta zona son el *ejecatagat* y *miquitagat*, el Señor de los vientos y el Señor de la muerte, los que cuidan las almas de los muertos durante su

⁴⁸ “the *obsidian knives* are carried off by the wind / the sand is carried off by the wind / the trees are carried off by the wind / [there are] *Cereus garambullo* cacti / the flintstone knives are carried off by the wind / [there are] mexican agaves / [there are] brambles / it is very cold / [there are] *ferrocactli*...” (Sahagún, 1997).

⁴⁹ “the land of the dead; he made her follow the great plains, houseless grasslands” (Sahagún, 1997).

primer año en el inframundo [...]. De la cueva de los vientos salen los malos aires, los *ajmocualli ejecat*, la sombra de la muerte, *miqui sihual*, y los vientos de la muerte, los *miqui ejecat* [...]. Una vez que los muertos están enterrados se empiezan a parecer como el Señor de la muerte: “puro hueso” (Knab, 1991: 41-42).

Si regresamos a las descripciones antiguas del rumbo norte, resulta que Molina y Sahagún registraron el nombre del norte como *Mictlampa* (Molina, 2005: 1, f. 89r; Sahagún, 1950-1982: libro 7, 14) y Muñoz Camargo como *Mictlan* (1998: 149). La descripción de Sahagún de esta dirección es similar a la de la parte norte del “inframundo” de los nahuas contemporáneos:

<p><i>Inic occā oallauh, moteneoa mictlampa: auh inin motocaiotia mictlampa ehecatl. In hin uel imacaxo, uellamauhtia: [...] In oquittaque, ca mictlampa ehecatl in omoquetz: ic cenca motenmati, motequipachoa...</i></p>	<p>El segundo lugar de donde venía [el norte] se llamaba Mictlampa. Este se llamaba Viento de Mictlampa [Lugar de los Muertos]. Este era muy temido y causaba mucho miedo. [...] Cuando vieron que el viento de Mictlampa se levantaba, tenían miedo del mal y estaban afligidos.⁵⁰</p>
--	--

(Sahagún, 1950-1982: libro 7, 14.)

Parece que el “Mundo de los Muertos” colocado en el norte, según los nahuas antiguos y contemporáneos, es lo que para otros grupos —por ejemplo, los mixtecos— sería el sur, ya que las representaciones gráficas de esta región en los códices del Grupo Borgia están repletas de “muertos” y “esqueletos”, aunque el lugar de procedencia de los códices *Borgia*, *Cospi* y *Vaticano B* no es claro.⁵¹ De cualquier manera, entre los nahuas la ubicación de los muertos y esqueléticos en el norte no siempre era tan unívoca. Por ejemplo,

⁵⁰ “The second place whence it came [the north] was called Mictlampa; and this was named the wind from the land of the dead. This was much feared and caused much terror. [...] When they saw it was Mictlampa ehecatl which arose, then they feared evil and were troubled” (Sahagún, 1950-1982: libro 7).

⁵¹ En este texto no profundizo en los argumentos ni pormenores de la discusión al respecto. Remito al lector interesado a los textos de Sisson (1983) y Boone (2007: 211-230), por elegir dos de varios que tratan el tema. Una reciente aportación importante acerca del tema es de Laurencich-Minelli (2011), quien reconstruye datos de la llegada y del camino de los códices del Grupo Borgia en Europa. Agradezco a Michel Oudijk la información sobre este artículo.

Alvarado Tezozomoc, sobre de la estatua de Huitzilopochtli, dice: “estaua mirando el ydolo a la parte del sur, <que> llaman los yndios *mictlampa*, mirando hazia el Marquesado”, es decir, a Cuauhnahuac o Cuernavaca, al sur de Tenochtitlan (2001: 305; Mikulska, 2008a: 203). Ya habíamos visto que Huitzilopochtli era un dios “huesudo” (HMP, 2002: 25, 1985: 80; Haly, 1992: 278-283; Mikulska, 2008a: 263-273) y, como se sabe, su templo estaba en la parte sur del Templo Mayor. Por otro lado, un grupo nahua contemporáneo de la Huasteca meridional –noroeste de Veracruz– llama al sur –que es negro– *Mihcaohltli*, “camino de muertos”, *tlazcuitla*, “bajo la tierra”, o incluso *yoalcalco*, “casa de la noche” (Báez-Jorge y Gómez, 2000: 82-83). En mi opinión, se trata de la oposición entre los ejes norte-sur y este-oeste, que implica la oposición entre luz y oscuridad, vida y muerte (Jansen, 2002: 296). Quizá habría que tomar en cuenta también la oposición derecha-izquierda (Mikulska, 2008a: 203-204). Más adelante regresaré a la cuestión de la presencia de los “muertos” en el sur, pero de momento busquemos un “lugar de cuchillos” y veamos cómo se representan estos dos rumbos en los códices.

Las representaciones gráficas prehispánicas de estos espacios, que he nombrado “rumbos cósmicos”,⁵² aparte de la conocida y

⁵² Dehouve (2011a: 77-78) nota con razón que la nomenclatura inadecuada causa que las conceptualizaciones indígenas de los cuatro rumbos se vean bajo la concepción occidental de las direcciones cardinales. Según su opinión, en el caso mesoamericano se hablaría de los “puntos solsticiales” que marcan los lugares de la salida y la puesta del Sol en el horizonte durante los dos solsticios. Los “rumbos”, por lo tanto, serían los espacios entre estos puntos. En cambio, los “puntos cardinales” de las conceptualizaciones occidentales derivan de una construcción cartográfica en la que efectivamente lo que cuenta son los puntos en el horizonte. Por eso Dehouve critica el uso de denominaciones como “puntos cardinales” e “intercardinales” respecto de los rumbos y los puntos solsticiales mesoamericanos. Agradezco a Danièle Dehouve la traducción del fragmento correspondiente de su libro para mi investigación.

Para los fines de este trabajo es relevante que, como se sabe, el tiempo estaba “inscrito” en el espacio, es decir, unidades particulares de tiempo estaban adscritas a rumbos cósmicos particulares. Aunque estas unidades podían ser diferentes (Dehouve, 2011a: 78), las asignadas con más frecuencia a los cuatro rumbos son las trecenas. Por ejemplo, los signos de los días que marcan el comienzo de las trecenas aparecen colocados en diferentes rumbos en la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer* (*Codex Fejérváry-Mayer*, 1971). Esta información se repite en los comentarios en letra latina en el *Códice Vaticano A* (1996: ff. 11 r-12r; 95-103). La misma división se mantiene en las primeras ocho láminas del llamado *tonal-*

bien explorada imagen del frontispicio del *Códice Fejérváry-Mayer*, incluyen: 1) *Códice Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976: láms. 49-52), que contiene escenas compuestas de partes que en otros códices aparecen en secciones diferentes; 2) *Códice Vaticano B* (*Codex Vaticanus B 3773*, 1972: láms. 19-20), con secciones de los portadores del cielo y de las ofrendas en los templos; 3) *Códice Cospi* (*Codex Cospi*, 1968: láms. 12-13) en la sección de las ofrendas en los templos, y 4) *Manuscrito Aubin núm. 20*, que contiene la imagen de los cuatro rumbos y el centro, con una pareja en cada uno.

Como he dicho, las representaciones gráficas del sur están llenas de “muertos” y “esqueletos” (fig. 32). El dios cargador del cielo es Mictlantecuhtli (*Der Codex Borgia*, 1976: lám. 52; *Codex Vaticanus B 3773*, 1972: lám. 22). Una deidad esquelética —negra en el *Códice Cospi*, roja en el *Borgia*— lleva la ofrenda al templo, construido todo de huesos —costillas, huesos de cadera y huesos largos— y otras partes del cuerpo humano —corazones, pulmones, cabello enmarañado, ojos y sangre—, o sea, representa todo el complejo *tlaquauallo*, que por excelencia remite al Mundo de los Muertos. La pareja copulando, que aparece en todas las escenas de los rumbos del *Borgia*, es también esquelética y está dentro de un recinto de huesos —cuya parte forma el cuerpo seccionado— y la cubre una manta de pulmones o hígados. En el *Manuscrito Aubin núm. 20* el rumbo sur está marcado por la pareja adornada con huesos: ambos tienen las mandíbulas descarnadas, él tiene el cabello adornado con una hilera de cráneos, huesos cruzados y cráneo en el faldellín, y ella tiene el ojo salido como muerta. El templo se asemeja a los correspondientes de los códices *Borgia* y *Cospi* porque está hecho de huesos de varios tipos, cráneos y ojos.

A continuación, en las escenas correspondientes de los códices *Borgia* y *Cospi*, el rumbo norte se caracteriza como frío y lleno de cuchillos (fig. 33). Así, en estos dos manuscritos, la deidad que lleva la ofrenda es Itztlacoliuhqui, el Dios del Frío y de las Heladas, reconocible por su gorro encorvado blanquinegro en ambos códices y ojos cegados en el *Cospi*. El templo del *Códice Cospi* es el templo de oscuridad, pero en la parte inferior parece haber un cuchillo

pohualli in extenso de los códices *Borgia*, *Vaticano B* y *Cospi*, aunque en su caso la adscripción a rumbos cósmicos no es explícita.

blanquirrojo. Entre tanto, la escena compleja del *Borgia* está repleta de cuchillos: éstos remarcen el templo, uno está dentro de la imagen de la luna, que se encuentra en el interior del templo remarcado con cuchillos, el fuego nuevo es extraído de un cuchillo de pedernal —lo que no se representa así por lo general (Mikulska, 2010: 133)— y el árbol de este rumbo cósmico crece encima de la figura de la tierra en el disfraz del dios Itztli o Dios-cuchillo. El árbol mismo está lleno de espinas y, si bien el del sur también las tiene, el del norte es evidentemente un cactus de dos colores. En mi opinión, esta representación gráfica es muy cercana a las descripciones nahuas del siglo XVI del Mictlan, en cuanto a la presencia de cuchillos y del lugar desértico, y a la contemporánea nahua del rumbo norte, que recrea un lugar muy frío y de oscuridad. Quiero subrayar, sin embargo, que a nivel gráfico no puede establecerse una frontera “impermeable” entre los rumbos norte y sur, ya que tienen elementos en común. Por ejemplo, la mujer de la pareja copulando del rumbo sur en el *Códice Borgia* porta el disfraz de cuchillo o del dios Itztli, mientras el acompañante del cargador del cielo del rumbo norte es Mictlantecuhtli. Por lo tanto, se trata de la oposición entre el eje norte-sur, que es frío, oscuro y amenazante, y el eje oriente-poniente, claro, fértil y favorable (Jansen, 2002: 296; 1998: 142). A diferencia del norte y el sur, los rumbos oriente y poniente se muestran colmados de joyas y flores en los árboles y en los templos, en señal de lo precioso y de la riqueza agrícola, lo que remite a un augurio favorable para los ciclos temporales adscritos a estos rumbos cósmicos. Las mismas oposiciones se repiten en otras partes de los códices, por ejemplo, en la lámina 27 del *Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976), donde Tlaloc en diferentes manifestaciones rige el ciclo de 260 días dividido en cuatro periodos de 65 días, adscritos a diferentes espacios (Anders, Jansen y Reyes, 1993: 167-168). Aquí también el oriente y el poniente son benévolos: el agua es abundante y las gruesas nubes aseguran el buen crecimiento del maíz; mientras que el norte y el sur son nefastos y presentan periodos de sequía y plagas. Podría mencionar otras oposiciones similares,⁵³

⁵³ Por ejemplo, la que se presenta entre dos pares de templos en el *Códice Vaticano B* (*Codex Vaticanus B* 3773, 1972: láms. 13-14 y 15-16), aunque en este caso los signos de los días adscritos no parecen dar pautas relacionadas con direcciones cósmicas. Cada par consta de un templo “de tecolote”, como los de

pero me interesa destacar estos rasgos recurrentes en los códices prehispánicos analizados, que representan al sur como un lugar de muertos y esqueletos y al norte como un lugar frío y de cuchillos, características indicadas por la presencia de Itztlacoliuhqui y tal vez por el agua en el *Borgia*. Datos etnográficos mencionados anteriormente, antiguos y contemporáneos, ofrecen una descripción semejante del norte: lugar frío y de cuchillos.⁵⁴ Sugiero la posibilidad, por lo menos en la región central de Mesoamérica, de que los lugares de cuchillos presentados en el *Vaticano A* tanto “arriba” como “abajo” sean eco de una imagen original del rumbo norte colocado en la organización vertical del universo, la cual, según Díaz (2009), es una “compleja reelaboración” de las ideas prehispánicas dispuestas de acuerdo con las ideas europeas.

El poniente y el oriente

Podríamos preguntarnos si el “segundo cielo” descrito en el documento colonial *Historia de los mexicanos por sus pinturas* corresponde al rumbo poniente original, que además del nombre *icalaquian tonatiuh*, “lugar donde entra el sol” (Molina, 2005: 1, f. 97v; Muñoz, 1998: 149), se llamaba también *Cihuatlampa*, “Hacia el lugar de las mujeres” (Sahagún, 1950-1982: libro 7, 14) o *Ciuatlan* (*Códice Vaticano A*, 1996: f. 12r). A diferencia de las representaciones gráficas benévolas de este rumbo en los códices, en las descripciones

norte y sur del *Códice Cospi* (*Codex Cospi*, 1968: láms. 12-13), hecho de partes del cuerpo humano —cráneos, huesos, costillas, corazones que parecen podridos—, y un templo “de guacamaya” hecho de joyas, que representa un augurio positivo, como los templos de oriente y poniente del *Códice Cospi* (*Codex Cospi*, 1968: láms. 12-13). Si los techos de los templos son una imagen del cielo, es notorio que los techos de los “templos de tecolote” parezcan ser del cielo nocturno, con estrellas como “ojos salidos” y cuchillos.

⁵⁴ Sin embargo, podría objetarse que en el mencionado *Manuscrito Aubin núm. 20* un lugar marcado con una hilera de cuchillos es el oriente. En mi opinión, esto indica el peligro de elaborar un modelo todo abarcador, sin tomar en cuenta las diferencias regionales. Es decir, si bien en este códice el sur es representado igual de “esquelético” que en los códices *Borgia* y *Cospi*, también hay notables diferencias entre éste y los otros, puesto que en el *Manuscrito Aubin núm. 20* los rumbos del universo son identificables como lugares concretos de la Mixteca (Jansen, 1998: 129-139).

nahuas aparece como atemorizador por la presencia de las mujeres peligrosas. En el *Códice florentino*, donde se describen los vientos procedentes de los cuatro rumbos cósmicos, se dice acerca de esta dirección:

Inic escan oallauh: moteneoa cioatlāpa, motocaiotia, cioatecaiotl, cioatlampa ehecatl [...] iece cenca itztic, uel tetecmiti...

El tercer lugar a donde llegó: se llamaba Cihuatlampa, se llamaba Cihuatecayotl, el viento Cihuatlampa [...] Pero era muy frío, los hacía temblar mucho.⁵⁵

(Sahagún, 1950-1982: libro 7, 14.)

La descripción que dan los nahuas de la Sierra Norte de Puebla es más amplia:

En el occidente está el lugar que llaman *tonalan* en el cual hay una montaña donde se para el sol en su viaje cotidiano. [...] donde viven las mujeres peligrosas, *cihuawchan*, donde se encuentran la *miquicihuaw*, mujer de la muerte, la *ejecacihuaw*, mujer de los vientos, y, a veces, la *acihuaw*, a quien algunos identifican con la llorona. [...] La dueña de los vientos, la *ejecihuaw*, suelta los vientos húmedos y suaves que llevan la lluvia a las milpas, pero estos vientos pueden también llevar las almas (Knab, 1991: 44).

En los códices calendárico-religiosos el poniente es el lugar al que están adscritas las treceñas 1-Venado, 1-Lluvia, 1-Mono, 1-Casa y 1-Águila. Esto se aprecia en las tablas del *tonalpohualli*, en las láminas 5 y 6 al principio de los códices *Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976), *Vaticano B* (*Codex Vaticanus B 3773*, 1972) y *Cospi* (1968), que organizan los días del *tonalpohualli* por treceñas y las distribuyen entre los cuatro rumbos cósmicos. Los días que daban comienzo a estas treceñas tienen los mismos signos que el *Códice Vaticano A* señala como pertenecientes al rumbo poniente (1996: f. 12r) y son los mismos en los que las *cihuateteo* podían bajar a la tierra a perjudicar a los niños (Sahagún, 1989: libro 4, caps. 3, 11, 22, 27, 33; *Codex Telleriano-Remensis*, 1995: ff. 18v, 22v; Mikulska, 2008a:

⁵⁵ “The third place whence it came [the west] was known as Cihuatlampa: it was named Cihuatecayotl and Cihuatlampa ehecatl. [...] It [the wind] made them shiver; it was deadly” (Sahagún, 1950-1982: libro 7).

253). Ellas están representadas en los códices *Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976: láms. 47-48) y *Vaticano B* (*Codex Vaticanus B 3773*, 1972: láms. 77-79) con las mismas fechas.

La descripción del “segundo cielo” en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* dice: “ay unas mugeres que no tienen carne sino guesos; y dízense teçauçigua, y por otro nonbre çìçimime; y éstas estavan allí para quando el m[un]do se acabase, que aquéllas avían de comer a todos los hombres” (*HMP*, 2002: 80). El nombre *teçauçigua* debe ser la forma tergiversada de *tetzauhcihua(tl)*, de *tetzahuítl*, “espanto-maravilla”,⁵⁶ y *cihuatl*, “mujer”. *Çìçimime* son las *tzitzimime*, seres esqueléticos y estrellas que en ciertos momentos amenazaban al género humano con devorarlo. Demuestran su cercanía conceptual con las *cihuateteo* por la característica de bajar periódicamente a la tierra y ser unos seres muertos.⁵⁷ Estas similitudes permiten suponer que podrían haberse considerado “habitantes” de un mismo espacio.

Si regresamos a la descripción de la caminata de la Quetzalpetlatl muerta por el más allá, resulta que en su recorrido no sólo atraviesa el norte o Mictlampa, también el lugar de las mujeres o

⁵⁶ Véase la entrada *tetzahuítl* en Thouvenot (2005). Este concepto guarda cierto parecido con la categoría *numinosum* de Rudolf Otto (1923). Debo y agradezco la discusión acerca de esta idea en el mundo nahua a Ryszard Tomicki.

⁵⁷ Según varios datos novohispanos, las *tzitzimime* podían bajar durante los eclipses solares o cuando terminaba el ciclo de 52 años (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: f. 4v; Sahagún, 1989: libro 7, 490; Seler, 1963: I, 139). Estos seres fueron demonizados por los evangelizadores y hasta hoy su identificación es difícil (Taube, 1993: 5; Boone, 1999; Klein, 2000; Mikulska, 2008a: 181, 184, 245-254; Pharo, 2014; nota 14 de este capítulo). Como se ha dicho, algunos datos indican que las *tzitzimime* también tenían responsabilidades constructivas para el mundo y la humanidad: eran “sostenedores del cielo” (Alvarado Tezozomoc, 2001: 176) y “traían las llubias, aguas, truenos, rrelánpagos, rrayos” (Alvarado Tezozomoc, 2001: 262). Además, eran “compañeras de vivienda” del Dios de los Muertos Tzontemoc (Del Castillo, 2001: 117-119; De la Serna, 1953: 229) y de vez en cuando, no necesariamente cada 52 años, descendían a la tierra (*Manuscrito Aubin núm. 20*, f. 40r, en Pharo, 2014). Recientemente, Lars Kirkhusmo Pharo (2014) mostró la fuerte influencia europea en las supuestas ideas escatológicas concernientes al final de los ciclos de 52 años, entonces lo que parecía distinguir claramente a las *tzitzimime* de las *cihuateteo* —que las primeras podían descender cada 52 años y las segundas cada 52 días (Mikulska, 2008a: 184)— debe ser puesto en duda. Quizás por esta razón a las *tzitzimime* se les asignó otra relación con un ciclo de 52 durante la época colonial.

Cihuatlampa, el poniente. Es decir, después de pasar por el desértico “Lugar de los Muertos” y por un sitio que se caracteriza por la presencia de lagartijas: “Más adelante, atravesaron por donde a ambos lados había mujeres tejiendo”⁵⁸ (Sahagún, s. f.: f. 84r; 1997: 181, trad. de Sullivan), llegó con su guía a Tlallocan:

Y luego la llevó a Tlalocan. Allí pasaron por donde había ranas, como en primavera. Estaban sentadas sobre una pared, dos ranas había allí. Allí se extendían papeles manchados de hule, con los que se terminaba el camino. Luego entraron en donde vieron, más adelante, la niebla que parecía estar rodeando a los que acababan de morir, golpeados por un rayo durante una tormenta (Sahagún, s. f.: f. 84r; 1997: 181).⁵⁹

Sin duda, la descripción del último lugar corresponde a las de Tlallocan, el espacio de Tlaloc, el dios que Quetzalpetlatl y su guía encuentran a continuación (Contel, 1999: 151-158; Mikulska, 2008a: 222, 351; Contel y Mikulska, 2011: 28-29). La ubicación de este espacio en algún rumbo cósmico puede ser problemática, ya que pueden encontrarse argumentos de que el Tlallocan se extiende por todo el más allá (López, 1995: 182-193, 224-225; Contel, 1999: 92-158). Sin embargo, arquetípicamente estaría ubicado en el oriente (López, 1995: 190; Contel, 2000: 623). La descripción del viento de este rumbo en el *Códice florentino* dice:

*vmpa in iquičaiampa tonatiuh,
quitoaia tlalocā: inin ehecatl, vmpa
oallauh, quitocaiotiaia tlalocaiotl.*

[el lugar] de donde el sol salía,
llamaban Tlalocan: este viento que
venía de allí, era nombrado el
Tlalocaiotl.⁶⁰

(Sahagún, 1950-1982: libro 7, 14.)

⁵⁸ “farther on, they traversed [where] on both sides there were women who were weaving” (Sahagún, 1997).

⁵⁹ “And then he took her to Tlalocan. Then they traversed where frogs, as in the springtime. They were seated on a wall, on it were two frogs. From it lay extended rubber-spotted steamers with which the road ended. Then they entered where they saw that, farther on, a mist seemed to lie surrounding those who, struck by lightning when it thundered somewhere, had thus died” (Sahagún, 1997).

⁶⁰ “from which the sun arose, which they named Tlalocan. This wind came from there they gave the name of the Tlaloc wind” (Sahagún, 1950-1982: libro 7).

Aunque los sanmigueleños utilizan la palabra *Talocan* para nombrar todo el “inframundo”, para ellos la parte oriental está llena de agua y de vegetación abundante. Se llama “*apan* y es de allí de donde sale el sol del inframundo en su viaje cotidiano. *Apan* es un gran lago en el inframundo que se une con el mar profundo donde vive el *atagat* o Señor de las aguas [...]. En el oriente se encuentran los seres sobrenaturales asociados con el agua [...] es un lugar donde hay abundancia de todo en las milpas, las huertas, los jardines, etc.” (Knab, 1991: 43).

El oriente es entonces un lugar de abundancia y de riquezas, del dominio de Tlalloc, lo que coincide con sus representaciones gráficas y con las del poniente. Con base en datos, a veces contradictorios, que señalan el mundo de riqueza y abundancia como el Cincalco, situado en el poniente, también muy lunar (Graulich, 1990: 219-220; López, 1995: 190-191; Contel, 1999: 255-262; Rago, 2000: 141-147), quiero subrayar de nuevo que se trata de un eje cuyos extremos tienen características similares. Ahora bien, en el *Códice Vaticano A* el primer “nivel celeste” se describe como *Ylhui-catl tlalocaypanmetzli*, “cielo de la luna en el Tlallocan” —traducción de Contel (2000: 620)—. José Contel explica la asociación novohispana que identifica a Tlallocan como un cerro de la luna (nota 2 en este capítulo), efecto de una concepción occidental que colocaba el Edén en la cumbre de una montaña altísima que llegaba hasta el cielo de la Luna (2000: 618-621; 1999: 260-262).

En concordancia con las conclusiones de Nielsen y Sellner (en este volumen), mi hipótesis es que en la reelaboración colonial de la organización del universo —que dio como resultado la famosa imagen del *Vaticano A* (Díaz, 2009) y las descripciones de los cielos que se encuentran en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y en la *Histoyre du Mechique*— los espacios que originalmente caracterizaban ciertos rumbos cósmicos fueron recolocados en alguna de las “capas” del universo vertical. Llama la atención que en las dos fuentes alfabéticas no hay descripciones de los supuestos pisos inferiores que aparecen en el *Vaticano A*. En este caso en particular se trata de una reelaboración bien trabajada y adaptada a las ideas europeas, según las cuales había incluso “pisos” en el “infierno” (Nielsen y Sellner, en este volumen). En cambio, algunos elementos del supuesto “inframundo” se repiten en el nivel celeste, como

el lugar de los cuchillos. Por otra parte, en las fuentes alfabéticas las descripciones de los pisos celestes aparecen justo después de las explicaciones del calendario indígena y sabemos que tanto los días como los ciclos calendáricos en el pensamiento nativo estaban organizados en función de rumbos cósmicos y representados con un diagrama radiante hacia cuatro direcciones, como se aprecia en la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer* (*Codex Fejérváry-Mayer*, 1971) y en las páginas 75-76 del *Códice Madrid* (*Codex Tro-Cortesianus*, 1967) (Véanse figuras 12a y 12 b).⁶¹ A continuación profundizo en otro rumbo cósmico o el supuesto cielo y su relación con el tiempo.

Los cinco/400 sureños y las caminatas del sol

En las fuentes en las que aparece alguna descripción de las “capas celestes” llama la atención la presencia de dioses de cinco colores. En *Historyre du Mechique* se dice que en el “quinto cielo” había “cinco dioses, cada uno de distinto color, por cuya causa se les llama tonaleque” (*Historyre du Mechique*, 2002: f. 83r, 143).⁶² En *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, donde también hay una descripción “vertical” del espacio celeste, se dice: “En el tercero estaban los 400 hombres que hizo Tezcatlapuca, y era de cinco colores: amarillos, negros, blancos, azules, colorados; y éstos guardavan el cielo” (*HMP*, 2002: 81). Afortunadamente la *Historyre du Mechique* (2002) proporciona el nombre de estas deidades. En las fuentes pictóricas —en concreto los códices *Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976: láms. 47-48) y *Vaticano B* (*Codex Vaticanus B 3773*, 1972: láms. 77-79)— aparecen series de cinco deidades masculinas, cada una de un color. Hace años investigadores como Karl A. Nowotny, Alfonso Caso y Henry Nicholson (en Mönnich, 1973: 65) los identificaron como los *tonaleque* o *macuiltonaleque* por ser cinco y porque

⁶¹ La presencia de los “cielos” de colores en el *Códice Vaticano A* podría ser una reminiscencia de los cuatro o cinco colores de rumbos cósmicos particulares. Igualmente, el cielo diurno suele representarse con franjas de colores (*Der Codex Borgia*, 1976: láms. 33-34; antropónimo de Moctezuma Ilhuicamina en *The Essential Codex Mendoza*, 1997: f. 7v; Mikulska, 2008a: 239, 2008b: 162-164, 167; y los ejemplos de Díaz y su discusión en este volumen), lo cual explica Élodie Dupey en este volumen.

⁶² Del significado de este nombre hablaré más adelante.

sus nombres, indicados al lado izquierdo de cada casilla, incluyen el número cinco: 5-Lagartija —*cuetzpalin*—, 5-Zopilote —*cozcaquauhтли*—, 5-Conejo —*tochtli*—, 5-Flor —*xochitl*— y 5-Hierba —*malinalli*—. Estos nombres son en realidad el día cinco de cada trecena. Los otros días están marcados en forma de puntos rojos, excepto los primeros y, en el caso del *Borgia*, los decimoterceros. Los primeros días con nombres “explícitos” —1-Flor, 1-Hierba, 1-Lagartija, 1-Zopilote y 1-Conejo— son obviamente los que inician las trecenas y todas se relacionan con el rumbo sur (*Codex Fejérváry-Mayer*, 1971: lám. 1, tablas del *tonalpohualli*; *Der Codex Borgia*, 1976; láms. 7-8 de *Codex Vaticanus B 3773*, 1972, y *Codex Cospi*, 1968). Por eso los cinco dioses se asocian con el sur (Spranz, 1982: 96; Anders, Jansen y Reyes, 1993: 247-248; Pohl, 2007).

Por lo regular, los cinco dioses sureños van acompañados en los códices de cinco mujeres *cihuateteo*. En las láminas mencionadas de los códices *Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976: láms. 47-48) y *Vaticano B* (*Codex Vaticanus B 3773*, 1972: láms. 77-79) aparecen justo debajo de ellos. Hay una correspondencia —aunque no exacta— entre el primer *macuiltonaleque* con la primera *cihuateteo*, el segundo con la segunda, etcétera, expresada en el color de la pintura de su cuerpo. Como se ha dicho, las *cihuapipiltin* o *cihuateteo*, mujeres muertas en el parto, marcaban las trecenas pertenecientes al poniente y durante los primeros días solían bajar a la tierra (Sahagún, 1950-1982: libro 1, 19; 72; libro 4, 41, 107). En estos códices tienen aspecto de muertas por los ojos desorbitados y parecen haber estado embarazadas por el vientre flojo. También comparten algunos atributos con Tlazolteotl —banda y orejeras de algodón—, por lo que parece viable denominarlas también *cihuateteo*. Algunos autores, como Karl Taube, prefieren llamarlas *tzitzimime*, mientras que John Pohl indica que *tzitzimime* abarcaba a las *cihuateteo* y a los *macuiltonaleque* (Pohl, 2007). También destaca funciones semejantes entre ambos, como la predicción del futuro (Pohl, 2007). Es llamativo que en los mitos nahuas se percibe la analogía entre estos dos grupos.

Como se ha visto, los *tonaleque* están colocados en el “tercero” o “quinto cielo”. Lo que llama la atención es que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* nos dice que ellos eran los 400 dioses hechos por Tezcatlipoca. En los mitos pueden rastrearse más huellas

de la afinidad entre los cinco y los 400 dioses relacionados con unas cinco mujeres. Según el mito de la creación relatado en esta fuente, antes de la creación del sol los dioses crearon la guerra: “Y en este t[iem]po Tezcaclipuca hizo quatrocientos ombres y cinco mugeres, porque oviese jente para que el sol pudiese comer, los quales no vibieron sino quatro años los ombres, y las cinco mugeres quedaron bibas” (HMP, 2002: 38). El mismo grupo es mencionado en esta obra cuando se relatan los acontecimientos posteriores a la creación del sol. Se dice que de esas cinco mujeres procedía la madre de *Ce Acatl* (HMP, 2002: 42), o sea, Chimalma, madre de Quetzalcoatl. Más tarde, en el mito del nacimiento de Huitzilopochtli incorporado al de la peregrinación, leemos:

Desta estancia vinieron a un çerro que está antes de Tula, que se llama Coatebeque, do estuvieron nueve años. Y como llegaron, los maçeguales trayan en mucha veneración las mantas de las *cinco mugeres que hizo Tezcatlipuca y fueron muertas el día que fue hecho el sol*, como está dicho; y de las mantas *resuçitaron las dichas cinco mugeres*, y andavan haziendo penitencia en este çerro, sacándose sangre de las lenguas y orejas. Y pasados quatro años de su pen[itenc]ia, la una, que se dezía Quatlique, seyendo virgen tomó unas pocas de plumas blancas e púsolas en el pecho, y enmpreñóse sin ayuntami[ent]o de varón; y *naçio della Uchilobos otra vez, allende de las otras vezes que avía naçido*, porque como era dios hazía y podía lo que quería. Y aquí *resuçitaron los quatrocientos ombres que Tezcatlipuca hizo y murieron antes de que el sol se hiziece*; y como vieron que estava preñada Catlique, la quisieronla quemar, y Uchilogos *naçio della armado*, y mató a todos estos quatroçientos (HMP, 2002: 48, 50, cursivas mías).

Este fragmento indica que tanto los 400, como las cinco mujeres y Huitzilopochtli, murieron, resucitaron y murieron otra vez al ser matados por Huitzilopochtli. Parece entonces que una de las características de los 400 hombres y las cinco mujeres es que mueren y renacen (Mikulska, 2008a: 267-269).

En mi opinión, estos 400 hombres son los mismos 400 o cinco que están en uno de los cielos, según las descripciones de *Historia de los mexicanos por sus pinturas* e *Histoyre du Mechique*. Recordemos que aunque en *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se habla de 400 hombres, son de cinco colores (HMP, 2002: 81). Por otra

parte, los cuatrocientos del mito de nacimiento de Huitzilopochtli son los *huitznahua*, “sureños”, fuertemente relacionados con este rumbo tanto ellos como todo el acontecimiento. Así son nombrados explícitamente en el mito del nacimiento de Huitzilopochtli relatado en el *Códice florentino*: primero se dice que Coatlicue era madre de los *centzonhuitznahua* o “cuatrocientos sureños”. Luego, cuando Huitzilopochtli empieza a matarlos: “Y el dicho Huitzilopochtli no quiso ni les consintió hasta que casi todos los mató, y muy pocos escaparon y salieron huyendo de sus manos, y fueron a un lugar que se dice Huitztlanpa” (Sahagún, 1989: libro 3, 204). *Huitztlanpa* es “sur, o del sur, o hacia el sur”, según Molina (2005: 2, 157v).⁶³ En la *Leyenda de los soles* se relata el mito del nacimiento de Quetzalcoatl precedido por el encuentro de su madre Chimalma con Mixcoatl. En otra fuente (HMP, 2002) ella es nombrada como una de las cinco mujeres creadas por Tezcatlipoca, junto a los 400 hombres. En la *Leyenda de los soles* se narra cómo Mixcoatl flechó a Chimalma dos veces, la emparejó y así nació Quetzalcoatl. Lo relevante es que todo aconteció en Huitznahuac (*Leyenda de los soles*, 2002: 191), “al lado de las espinas”, que es una variante del nombre del sur. En el mismo episodio, narrado por Muñoz (1998: 84), el padre se llama Mixcoatl-Camaxtle, la madre es Cohuatlicue y quien nace es Quetzalcoatl, pero todo ocurre también en el sur, llamado aquí *Teohuitznahuac*, “*Huitznahuac* divino”. Podría tratarse de otro mito, pero en mi opinión es el mismo modelo mítico adaptado a otras circunstancias históricas (Graulich, 2002: 91-96). Así, se sabe que el mito del nacimiento de Huitzilopochtli fue construido sobre el esquema del mito del nacimiento de Quetzalcoatl (Graulich, 1990: 179-220), en el que una de las principales acciones es la matanza de los 400. En la versión de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* son llamados 400 *chichimeca*, y el dios Camaxtle, “o por otro nombre Mixcoatl”, que inventa el pulque con el cual ellos se emborrachan, los manda matar “para que el sol toviere corações para comer” (HMP, 2002: 40; Taube, 1993: 3).

⁶³ Esta palabra viene de *huitztli*, “espinas”, locativo *tla* y sufijo direccional *pa*. *Huitztlanpa* significa literalmente “hacia el lugar de las espinas”. Al mismo tiempo, el sur es el lugar relacionado con Huitzilopochtli y con el colibrí, *huitzitzilin*. No profundizaré en el vínculo entre estas dos palabras, pero remito al lector a otro texto (Mikulska, 2008a: 266-267).

La constante de la borrachera de los 400 hace pensar en los 400 muchachos del *Popol Vuh*, que tuvieron el mismo fin. Obviamente, estamos tratando con los mitos procedentes de diferentes regiones y tiempos, pero lo que importa es el modelo mítico: debe haber una combinación de 400 hombres-guerreros con cinco guerreros o mujeres que tienen que morir. Algo relevante es que todos los 400 se convierten en estrellas y lo que sigue a su muerte es el nacimiento o la salida del sol —nacimiento de Huitzilopochtli, los gemelos del *Popol Vuh* se convierten en sol y luna, etcétera (Graulich, 1990: 242-243; Taube, 1993: 3)—. Otra indicación que confirma esta conexión con el sur⁶⁴ son los rituales de la veintena *Panquetzalitzli*, en los que se celebraba la victoria del sol Huitzilopochtli sobre los 400 *huitznahua*, “sureños”. Sus representantes procedían del barrio Huitznahua y a los cautivos se les mataba en el templo llamado *Huitznahuac Teocalli*. Por todo ello, aunque en los mitos siempre se habla de los 400 y los *tonaleque* o *macuiltonaleque* de los códices supuestamente sean sólo cinco, hay varios indicadores que confirman que se trata de los mismos grupos:

- La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* habla de los 400 hombres de cinco colores, que están en uno de los “cielos” (HMP, 2002: 81).
- Los 400 de los mitos de creación y los cuatrocientos de la “capa” del cielo son creados por Tezcatlipoca para que el sol pueda comerlos.
- Los 400 de los mitos están estrechamente vinculados con “cinco mujeres”, como los cinco *tonaleque* con las cinco *cihuateteo* en los códices.
- Los cuatrocientos de los mitos mueren o son asesinados antes del salida del sol.

⁶⁴ Hay que subrayar también que a los 400 *mimixcoa* se les relaciona con el norte. Hemos visto que el sur y el norte muestran una fuerte cercanía conceptual. Tal vez en el mito sobre los *mimixcoa* se destaca su carácter de cazadores, de ahí la modificación del mito básico. En estas versiones del mito también es importante la creación del fuego nuevo después de la matanza de los 400 (Graulich, 1990: 367). Acerca de las variantes míticas que siguen un esquema básico, véase Neurath (2004: 48).

- Los 400 de los mitos se relacionan con el sur: son de allí y mueren allí.
- Las cinco deidades masculinas de uno de los “cielos” y los *macuiltonaleque* de los códices son de diferentes colores y son sureños.

Por todo ello, en mi opinión los *macuiltonaleque*, o sea, los cinco *tonaleque*, son los mismos que los 400 *huitznahua*. Que los números sean diferentes no es excluyente en absoluto. Como indica Dehouve (2011a: 172), se trata de la asociación de un número cuantitativo —400, que indica “innumerable”— con uno cualitativo, cinco. El cinco, por ser el número que consta de cuatro —rumbos— y uno —el centro—, tiene el valor semántico de “completo” o incluso de “demasiado”, de ahí su conocida connotación con el exceso. El cinco, según Dehouve, es el número que designa las estrellas (2011: 172). La investigadora francesa se basa en el ejemplo de los “405 *mimixcoa*”, que también confirma mi conclusión acerca de la identidad de los 400 y los cinco (Dehouve, 2011a: 172). Los 405 eran los 400 *mimixcoa* creados para hacer la guerra y alimentar al sol (*Leyenda de los soles*, 2002: 184-187; *HMP*, 2002: 40-43) y antes o después de ellos —depende de la versión— fueron creados cinco *mimixcoa*, de los cuales uno es mujer. Aunque en el mito de los *mimixcoa* al parecer se habla de dos grupos, todos, los 400 y los cinco, se convierten en estrellas —además, los 400 “alimentan” al sol gracias a su muerte—. Como señala Dehouve (2011: 172), se trata de una adición de dos numerales, que por distintas vías —cuantitativa y cualitativa— designan a los mismos seres.

Cabe mencionar que hace años Henry Nicholson se preguntó si los *centzonhuitznahua* serían también los *macuiltonaleque* (1971: 431), mientras que Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes vincularon a los dioses nombrados con el número cinco y las cinco *cihuateteo* con “humanos deificados por morir en la batalla” (1993: 252; Mönnich, 1973: 66). Graulich explicó que Macuilxochitl, 5-Flor, era representante de los dioses de cinco colores, que eran los mismos *huitznahua* o *mimixcoa*, los 400 hombres creados para la guerra (1990: 279). Mi precisión en cuanto a esta identificación es que, más que seres relacionados con el oriente, se trata de seres sureños, como indica el nombre *huitznahua*, “sureños”, y

otras asociaciones de su historia mítica con el sur. Esto coincide con los *macuiltonaleque* de los códices *Borgia* y *Vaticano B* adscritos al rumbo sur en la distribución del tiempo en el espacio horizontal. Por ello considero que los *tonaleque*, los cinco dioses colocados según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Histoyre du Mechique* en uno de los “cielos” verticales, fueron recolocados en un espacio por excelencia sureño en un esquema vertical.

La creencia nahua es que los guerreros muertos en la batalla y las mujeres muertas en el parto-batalla acompañaban al sol en su camino diario, ellos desde el amanecer hasta el mediodía y ellas desde el mediodía hasta el ocaso (Sahagún, 1950-1982: libro 6, 162; libro 3: 49). Hombres y mujeres aparecen en las láminas 33 y 34 del *Códice Borgia* (Mikulska, 2008a: 239) (figs. 15 y 16), una de las pocas imágenes prehispánicas que los muestra “en el cielo”, donde aparecen dos templos con techos característicos. En Mesoamérica se puede encontrar una identificación simbólica entre el techo de ciertos templos y el cielo (Graulich, 1990: 274; Anders, Jansen y Reyes, 1993: 181; Ichon, 1973: 116; Galinier, 1990: 148; Gutiérrez, 2010: 134; Neurath, en este volumen).⁶⁵ Ahora bien, este dato gráfico y los del *Códice florentino* acerca de los guerreros muertos y las *cihuateteo* que acompañan al sol evidentemente indican que estos personajes están en algún “arriba”, o más bien, en el espacio del sol diurno. Mientras la segunda fuente debe tomarse con cautela por ser colonial, la primera muestra “estratos” presentes en los techos-cielos. Lejos de confirmar la idea de los 13 pisos del cielo y los nueve niveles del inframundo asociados cada uno a deidades particulares, me interesa saber si hubo en algún momento alguien o algo que se moviera hacia algún arriba o algún abajo por la supuesta bóveda celeste. No obstante, como vimos y como subrayan Nielsen y Sellner en este volumen, esto no sucedía en el caso de las “caminatas” de los humanos —o de los “super-humanos”, como proponen llamarlos Jansen y Pérez (2010: 78)— por el otro mundo, como Quetzalpetlatl, los gemelos del *Popol Vuh* o los especialistas rituales contemporáneos. La cosa cambia con el sol.

⁶⁵ Graulich, de hecho, propone la llamativa hipótesis de que los cráneos en las construcciones reales o en las maquetas de templos “presentan tejados cubiertos de estrellas y de calaveras” (Graulich, 1990: 274).

Datos procedentes de varias sociedades indígenas contemporáneas indican que para moverse en el cielo, el sol “sube” y “baja” por una escalera o escalones. Por ejemplo, los mitos de los huicholes y los coras indican que en los tiempos de creación el Padre Sol subió por una escalera –*imumui*– desde el inframundo (Zingg, en Jáuregui y Magriñá, 2007: 70). Como subraya Neurath en este volumen, el sol necesita y usa esta escalera, objeto ritual cuya presencia se hace real para que el astro pueda efectivamente realizar su caminata. Entre los coras se elabora una escalera o pirámide con escalones de materiales efímeros, como arena, para el solsticio de invierno, para que el sol pueda renacer y salir desde el mundo de la noche-el mundo de abajo (Jáuregui y Magriñá, 2007: 70-71). Además, la figura del sol puede representarse con la escalera.⁶⁶ Aunque hace años Preuss interpretó que varios dioses necesitan esta escalera para subir al cielo (Neurath, en este volumen; Jáuregui y Magriñá, 2007: 72), me parece que es indispensable para el sol.

Acerca del ascenso del sol por el cielo en su camino diario, los tsotsiles hablan de ciertos niveles percibidos como “vigas” del techo que el astro va alcanzando. Aunque el modelo para este camino es la casa (Köhler, 1995: 1007), podemos suponer que en tiempos antiguos el modelo era el templo. Varios informantes confirman que el mundo es como una casa y que el sol llega a la punta del techo al mediodía. Uno de ellos dice que por la noche el astro camina en su interior (Köhler, 1995: 105-106, 110). Si bien Köhler rechaza el modelo del universo en forma de pirámide entre los indígenas actuales –véase el estudio crítico del modelo de pirámide de Díaz, en este volumen– y señala que no hay testimonios en fuentes prehispánicas o coloniales tempranas que confirmen la presencia de escalones en el “inframundo”, “divididos en una escalera descendente y otra ascendente” (Köhler, 1995: 113), algunas imágenes precoloniales llaman nuestra atención. Me refiero a las representaciones de la tierra o del monstruo terrestre cuya boca se dibuja en forma “escalonada” y geométrica, como se aprecia en dos

⁶⁶ Por ejemplo, una figura de cerámica del sol con una escalera procedente de Tuxpan de Bolaños, un petrograbado de la Pila de los Monos, la imagen de una pintura en estambre de Ramón Medina Silva (Jáuregui y Magriñá, 2007: 70, 72).

imágenes del *Códice Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976: lám. 53 sup. der.; lám 8 inf.) (figs. 34a y c) y en una del *Vaticano B* (*Codex Vaticanus B 3773*, 1972: lám. 23) (fig. 34b). En las imágenes se ve la boca del monstruo y un personaje humano que baja a su interior. Encontramos una figura similar en la trecena 1-Casa en los códices *Vaticano B* (*Codex Vaticanus B 3773*, 1972: lám. 63) (fig. 34f) y *Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976: lám. 66 sup.) (fig. 34e). Este último contiene la misma información mántica: el personaje muerto y la tierra representada por medio de sus escalones. Igualmente, en la imagen del *Vaticano B* (*Codex Vaticanus B 3773*, 1972: lám. 8) (fig. 34d), paralela a la del *Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976: lám. 8) (fig. 34c), sólo aparecen escalones. Además, la gran Tlaltecuhltli descubierta en 2006 en el Templo Mayor se encontraba debajo de una construcción con lo que parecían gradas de una pirámide invertida (López Luján, comunicación personal, 2009).⁶⁷ Destaco en estas imágenes lo que parece un movimiento hacia el interior y el elemento “nocturno” que acompaña o forma la imagen de la tierra (figs. 43c y d). Esto indicaría de nuevo que hay una relación dinámica entre la tierra y el cielo nocturno, lo de abajo y lo de arriba, que en ciertos momentos pueden intercambiarse o, incluso, ser consustanciales.

Lejos de confirmar las ideas de los estratos del cielo y el interior de la tierra, puedo identificar una noción de la época prehispánica parecida a las concepciones tsotsiles y huicholas contemporáneas acerca de escalones o escaleras para el astro diurno. El que tendría que “subir” o “bajar” sería el sol. Esto no indica que la composición o la naturaleza del cielo sea estratificada, así como las vigas de la casa no implican que el techo esté dividido en niveles, sino que la escalera serviría al sol para subir.

Ahora bien, tanto en el caso tsotsil como en el huichol hay una relación entre la escalera o los escalones⁶⁸ y las unidades del tiem-

⁶⁷ En 2009 con Leonardo López Luján tuvimos ocasión de intercambiar opiniones acerca de la colocación de la gran Tlaltecuhltli y de las representaciones de la tierra en los códices del grupo Borgia, por lo que el lector encontrará reflexiones similares en López Luján *et al.* (2012)

⁶⁸ Por lo regular, la escalera tiene cinco escalones (Neurath, en este volumen; Jáuregui y Magriñá, 2007: 70). Pueden ser seis o siete, lo cual indica la transformación del cosmograma nativo (Jáuregui y Magriñá, 2007: 70).

po (Köhler, 1995: 103-105; Neurath, en este volumen). Como indica Köhler, entre los tsotsiles el día y la noche son medidos según los puntos que ha alcanzado “nuestro padre” el sol, la división en horas se utiliza para hablar con ajenos. Es importante mencionar que el tiempo que recorre el astro no se divide en periodos con la misma duración (Köhler, 1995: 103-105). Esto recuerda los datos acerca de la imaginería del inframundo de los zoques contemporáneos, recopilados por Reyes (2008: 97-106), que indican que los tres espacios del más allá están determinados por el tiempo y la caminata del sol. Cada espacio tiene un color particular, como los rumbos cósmicos en las representaciones prehispánicas. Adicionalmente, John Pohl subraya que en la mayoría de las lenguas mesoamericanas el término “sol” es igual a “tiempo”, pero un “tiempo” concreto, como parte del día, y no una noción abstracta (1998: 138, 141). Un ejemplo sobresaliente viene de una comunidad de la Mixteca Baja, en la que el término nativo se perdió y se usa la palabra española “ora”, que denota también al sol (Pohl, 1998: 138).

Es evidente que el sol marca el transcurso de tiempo en Mesoamérica, pues a partir del surgimiento del astro diurno se crea el calendario y el tiempo empieza a marchar. Si el tiempo marca los rumbos cósmicos, como se aprecia en los diagramas del universo del *Códice Fejérváry-Mayer* (*Codex Fejérváry-Mayer*, 1971: lám. 1) y el *Códice Madrid* (*Codex Tro-Cortesianus*, 1967: 75-76), entonces también el sol, o la posición en su camino celeste, determina cada uno de ellos. Es decir, Pohl indicó que el sol marca las orientaciones espaciales en Mesoamérica y que las direcciones “cardinales”⁶⁹ describen la posición del sol⁷⁰ (1998: 138; Dehouve, 2011a: 77-78; nota 54 de este capítulo). En otras palabras, el tiempo-sol determina el espacio o son interdependientes, concepción que parece mesoamericana. Graulich indica explícitamente: “Espacio y tiempo se hallan indisolublemente atados”, dice que las “moradas” del más allá están estrechamente vinculadas a “las tres partes del día o del año” (Graulich, 1990: 288, 434-435). Esto se confirma con detalles como las terminaciones locativas *-yan* y *-can* que marcan

⁶⁹ El mismo Pohl usa la palabra “cardinales” entre comillas.

⁷⁰ O la orientación ideal del cuerpo de acuerdo con el movimiento del sol, lo cual es importante en las curaciones (Pohl, 1998: 138).

también un valor temporal (Sullivan, 1992: 135-136, 155-156). Por ejemplo, la segunda forma parte del nombre de Tlallocan, que Contel define no sólo como un espacio del dios Tlalloc, sino también como el tiempo de su dominio (2008: 167).⁷¹

En tal caso, los *macuiltonaleque* y las *cihuateteo*, como los conocemos de los códices *Borgia* y *Vaticano B*, no sólo son los seres que acompañan al sol en su caminata, quizá su función abarca también alguna forma de organizar el tiempo. Es probable que a esto se deba que las trecenas que rigen a los grupos de sur y poniente sean tan sobresalientes en los códices *Borgia* y *Vaticano B*, a diferencia de las trecenas del este y del norte (*Der Codex Borgia*, 1976: lám. 22; *Codex Vaticanus B 3773*, 1972: lám. 77) que, al menos en estos dos códices, parecen tener menor importancia por estar acumuladas en sólo dos casillas con imágenes de un venado flechado. Luego, si la función de los *macuiltonaleque* y las cinco mujeres —que de manera tentativa y aún hipotética se podrían denominarse “guardianes del tiempo”— después de su muerte consistiera en ayudar al sol a organizar el tiempo, la pregunta sería: ¿“cooperan” con el movimiento diurno del astro, como indican datos del siglo XVI del área de la cuenca, o con el movimiento de periodos más largos? Esta segunda solución, más lógica, coincidiría respecto de los pares de *macuiltonaleque* y *cihuateteo* como “guardianes” de rumbos cósmicos particulares en el *Manuscrito Aubin núm. 20*, pero también porque son los “patronos” de trecenas y no sólo de días específicos.

CONCLUSIONES

Sin llegar a las conclusiones definitivas, presento las contribuciones viables elaboradas en este artículo. Primero, hay más semejanzas que diferencias entre el supuesto mundo celeste, o los cielos, y el “abajo”, Mictlan o Mundo de los Muertos que solemos llamar “in-

⁷¹ Intentamos elaborar un modelo gráfico y compacto sobre la adscripción de los rumbos cósmicos a espacios concretos en referencia al movimiento del sol. Sin embargo, corremos el riesgo de reconceptualizar las nociones indígenas según la lógica analista (Díaz, en este volumen) en la búsqueda de un modelo explicativo (consideraciones de Neurath, en este volumen).

framundo”. Datos gráficos y textuales de fuentes alfabéticas confirman la cercanía conceptual entre Mictlan y Omeyocan, ambos como sitios de creación, aunque el primero es también el lugar de los muertos, lo cual es causa también de su capacidad creativa. Si hay alguna diferencia, parece ser temporal. Mientras el cielo diurno está en la bóveda celeste durante el día, este lugar es ocupado durante la noche por el cielo nocturno, lleno de muertos: estrellas o antepasados míticos. Lo más probable es que se trate de espacios ontológicamente diferentes: el cielo diurno como el espacio organizado por el tiempo y el nocturno como una eterna fuente de creación, fertilidad, enigmático, desordenado y peligroso “caos” primordial. Tal vez podría comprenderse como un “ultramundo” que existe fuera del mundo humano y al mismo tiempo como un espacio onírico, alcanzable en los sueños para los especialistas durante el contacto con el mundo divino.

El mundo fuera del alcance de los humanos, en condiciones normales, se denomina con frecuencia con el número nueve. Así se forman nombres que designan el último destino del muerto, fuente de huesos creadores y lugar onírico, *Chicunauhmicltan* o 9-Mictlan; el lugar de creación y residencia de la pareja creadora, *Chicnauhnepaniuhcan* o “lugar de nueve confluencias”; el borde entre el mundo humano y el divino, *chicunavatenco* o “9-al borde del agua”, y el lugar de origen de los humanos, *Chiucnauhtilihuican* o “9-Monte” y *Chiucnauhixtlahuatl* o “9-Llano”. Es posible que el *Chicnauhnepaniuhcan* o “lugar de nueve confluencias” remita también a la totalidad de los espacios-rumbos cósmicos, como se aprecia en la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer* (*Codex Fejérváry-Mayer*, 1971), que forman la división principal del tiempo-espacio en el pensamiento indígena antiguo.

Por su parte, los espacios direccionales o rumbos cósmicos sufrieron un cambio conceptual por la reelaboración de la imagen del universo indígena incorporado a la visión europea en la época colonial, que resultó en la presentación “vertical” del universo, en la cual, sin embargo, se dejan ver algunos “elementos” o zonas similares arriba y abajo. Tanto en el *Códice Vaticano A* como en las descripciones de los “cielos” en las fuentes alfabéticas parece tratarse —al menos en algunos casos— de lo que antes eran espacios o rumbos cósmicos, aunque la conceptualización indígena difiere de la occidental.

Así, según la imaginería de los nahuas del centro y de los autores o usuarios del *Códice Borgia*,⁷² el “lugar de cuchillos” posiblemente era el norte, un lugar frío donde se “enfriaban” o “descansaban” —verbo *cehuia*— los muertos. En mi opinión, en el caso del “cielo” de los cinco o 400 *macuiltonaleque* es evidente que se habla del sur. Dado que los *macuiltonaleque* al mismo tiempo eran los acompañantes del sol en su camino hasta el mediodía, quizás allí estaba colocado el sur según las concepciones prehispánicas, aunque en general el sur y el norte no tenían una ubicación unívoca en la imaginería indígena (Ichon, 1973: 43-50; Galinier, 1990: 481-491; Graulich, 1990: 99; Mikulska, 2008a: 198-199). Es posible que el concepto indígena de que los sureños *macuiltonaleque acompañan al sol* haya causado que los colocaran en uno de los “cielos” en la reelaboración colonial de la imagen del universo. Lo mismo pudo haber ocurrido con los “habitantes” de otros rumbos en la época prehispánica, como las mujeres *cihuateteo* y tal vez las *tzitzimime* asignadas sin duda al rumbo poniente (*Der Codex Borgia*, 1976; *Codex Vaticanus B 3773*, 1972). Prácticamente todos estos lugares fueron redistribuidos en uno de los nueve, 11, 12 o 13 “pisos” verticales, según la fuente, en la imagen reconstruida en la realidad colonial, además se llenaron “huecos” con otros “habitantes”. Los colores asignados a los rumbos corrieron con la misma suerte y fueron colocados en los sucesivos pisos verticales (*Códice Vaticano A*, 1996: f. 1r).

Por último, concuerdo con Nielsen y Sellner en que no tenemos datos que confirmen que en las travesías de los gemelos del *Popol Vuh* en el más allá, de la Quetzalpetlatl muerta, de los curanderos de la Sierra Norte de Puebla, etcétera. se realice algún movimiento en sentido vertical. El único “ser” que parece exhibir este movimiento es el sol que, de acuerdo con datos de varios grupos indígenas contemporáneos, se sirve de una escalera, escalones o gradas para trasladarse, aunque esto no significa que el cielo o el interior de la tierra estuvieran estratificados. Posiblemente por eso sus “acompañantes” —los *macuiltonaleque* y las *cihuateteo* en la época

⁷² No quiero usar esta coincidencia como un argumento a favor de la procedencia nahua del *Códice Borgia*, porque hay elementos que lo asocian con el área mixteca (Sisson, 1983; Boone, 2007: 211-230).

antigua— pueden aparecer como “vigas” del cielo-pirámide-techo del templo, como en el *Códice Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976: láms. 33-34) (figs. 15 y 16). Podemos decir que el oriente y el poniente en la imaginería prehispánica están donde se levanta y se pone el sol. Como bien se sabe, no son “puntos” en el horizonte sino espacios determinados por su movimiento anual, que al mismo tiempo forman un eje relacionado con la fertilidad, la abundancia, la riqueza, la preciosidad y el buen pronóstico. El eje norte-sur posee las connotaciones de frío o demasiado calor, austeridad, peligro de muerte y cambio cósmico. Para este texto no elaboré un modelo gráfico que asignara los rumbos cósmicos a espacios concretos por el riesgo de convertir las conceptualizaciones prehispánicas en algo propio de la mente “analista” (Díaz, en este volumen). Antes de que logremos una comprensión más plena, dentro de lo posible, de las nociones originales mesoamericanas, considero que es más seguro basarse en modelos elaborados por los mesoamericanos mismos, como la imagen de la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*, el *Manuscrito Aubin núm. 20*, las extensas escenas de particulares rumbos cósmicos de las láminas 49-52 del *Códice Borgia* (*Der Codex Borgia*, 1976) y algunas otras.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO TEZOSOMOC, Hernando. (2001). *Crónica mexicana*. Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro (eds.). Madrid: Dastin (Serie Crónicas de América).
- Anales de Cuauhtitlan*. (1975). En *Códice Chimalpopoca*. Primo Feliciano Velázquez (trad.) México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 3-118.
- Annals of Cuauhtitlan*. (1992). En *Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*. John Bierhorst (ed.). Tucson: University of Arizona Press, 1-84.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García. (1991). *El libro del cihuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice borbónico*. México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.

- . (1993). *Los templos del cielo y de la oscuridad; oráculos y liturgia: libro explicativo del llamado Códice Borgia*. México: Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- . (1996). *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- BÁEZ-JORGE, Félix y Arturo Gómez Martínez. (2000). “Los equilibrios del cielo y de la tierra. Cosmovisión de los nahuas de Chicontepec”. En *Desacatos. Revista de Antropología Social*, n. 5, 79-94.
- BIERHORST, John. (1992). *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*. Tucson: University of Arizona Press.
- BOONE, Elizabeth Hill. (1999). “The ‘Coatlicues’ at the Templo Mayor”. En *Ancient Mesoamerica*, v. 10, n. 2, 189-206.
- . (2007). *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- CASTILLO, Cristóbal del. (2001). *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*. Federico Navarrete Linares (trad. y estudio introductorio). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Codex borbonicus. Tonalamatl, ou calendrier religieux et divinatoire mexicain.* (s. f.). Ms. Y 120. París: Bibliothèque de l’Assemblée Nationale.
- Codex borbonicus.* (1991). Graz, México: Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Codex Borgia, Der.* (1976). Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Codex Borgia.* (1993). Graz, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- Codex Cospi.* (1968). Karl Anton Nowotny (intr.). Colonia: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Codex Fejérváry-Mayer.* (1971). Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Codex Laud.* (1966). Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group, The.* (1983). Elisabeth Hill Boone (ed.). Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press.

- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript.* (1995). Eloise Quiñones Keber (ed.). Austin: University of Texas Press.
- Codex Tro-Cortesianus (Codex Madrid).* (1967). Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Codex Vaticanus B 3773.* (1972). Ferdinand Anders (introd.). Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Codex Vindobonensis Mexicanus 1.* (1974). Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Códice Nuttall. Lado 1: La vida de 8 Venado.* (2006). Manuel A. Hermann Lejarazu (estudio introductorio e interpretación de láminas). En *Arqueología Mexicana*, ed. especial 23.
- Códice Nuttall. Lado 2: La historia de Tilantongo y Tezacoalco.* (2007). Manuel A. Hermann Lejarazu (estudio introductorio e interpretación de láminas). En *Arqueología Mexicana*, ed. especial 29.
- Códice Tudela o del Museo de América.* (s. f.). Documento 70 400. Madrid: Museo de América.
- Códice Vaticano A. Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos.* (1996). Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.). Graz, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- CONTEL, José. (1999). *Tlálloc: l'Incarnation de la terre. Naissance et métamorphoses.* Tesis de doctorado del tercer ciclo. 2 vols. Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail.
- . (2000). “Visiones paradisiacas: extrañas analogías entre *Tlallocan* y ‘Paraíso Terrenal’ en la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún”. En Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas (coords.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*. León: Instituto Leonés de Cultura/Universidad de León: 617-630.
- . (2008). “Tlálloc, el cerro, la olla y el *chalchihuitl*. Una interpretación de la lámina 25 del *Códice borbónico*”. En *Itinerarios*, n. 8: 153-183.
- . (En prensa). “De la nube sigmoidea de Chalcatzingo al xonecuilli. Signos selectos e intemporales de la iconografía mesoamericana”.
- y Katarzyna Mikulska. (2011). “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’. Ensayo sobre tlamacazqui: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio?” En Katarzyna Mikulska y José ConTEL (coords.), *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus superviven-*

- cias. Varsovia: Universidad de Varsovia-Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos/Universidad de Toulouse-Institut de Recherches Intersites Études Culturelles (Encuentros, V), 23-65.
- CRAVERI SLAVIERO, Michela Elisa. (2004). *El arte verbal k'iche'. Las funciones poéticas de los textos rituales mayas contemporáneos*. México: Praxis.
- DAKIN, Karen. (1996). "‘Huesos’ en el náhuatl: etimologías yutoaztecas". En *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 26, 309-325.
- DEHOUE, Danièle. (2009). "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis". En Sylvie Peperstraete (ed.), *Image and Ritual in the Aztec World: selected papers of the "Ritual Americas" conferences*. Oxford: Archaeopress, 19-33.
- . (2011a). *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes (Colección Histoire des religions).
- . (2011b). "Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana". En *Itinerarios*, n. 14, 153-184.
- DÍAZ, Ana. (2009). "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*, año 31, n. 95, 5-44.
- DUPEY GARCÍA, Élodie. (2010). *Les couleurs dans les pratiques et les représentations des nahuas du Mexique central (XIVe-XVIIe siècles)*. Tesis de doctorado en Historia de las Religiones y Antropología Religiosa. París: École Pratique des Hautes Études.
- DURÁN, Diego. (1984). *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*. 2 vols. México: Porrúa.
- Essential Codex Mendoza, The*. (1997). Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt (eds.). Berkeley: University of California Press.
- FREIDEL, David, Linda Schele y Joy Parker. (1999) [1993]. *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FURST, Leslie. (1982). "Skeletonization in Mixtec Art: A Re-Evaluation", en Elizabeth Benson (ed.), *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 207-225.
- GALINIER, Jacques. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.

- GARIBAY, Ángel María. (2007) [1953-1954]. *Historia de la literatura náhuatl*. Miguel León-Portilla (pról.). México: Porrúa.
- GRAULICH, Michel. (1980). “L’au-delà cyclique des anciens Mexicains”. En *La antropología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, t. I. México: Editores Mexicanos Unidos, 253-270.
- . (1990) [1987]. *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid: Istmo.
- . (2002). “Los reyes de Tollan”. En *Revista Española de Antropología Americana*, v. 32, 87-114.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, Arturo. (2010). *Las danzas del Padre Sol*. México: Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Autónoma Metropolitana/El Colegio de San Luis.
- HALY, Richard. (1992). “Bare Bones: Rethinking Mesoamerican Divinity”. En *History of Religions*, v. 31, n. 3, 269-304.
- HEYDEN, Doris. (1975). “An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico”. En *American Antiquity*, v. 40, n. 2, 131-147.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas (HMP)*. (2002). En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Rafael Tena (trad.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 15-114.
- Histoyre du Mechique*. (2002). En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Rafael Tena (trad.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 115-167.
- HUNT, Eva. (1977). *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*. Londres: Cornell University Press.
- ICHON, Alain. (1973). *La religión de los totonacas de la sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- IWANISZEWSKI, Stanisław. (2009). “Algunos rasgos de las cosmografías y cosmologías chamánicas”. En Gustavo Aviña Cerecer y Walburga Wiesheu (eds.), *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*. México: Programa de Mejoramiento del Profesorado/Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- JANSEN, Maarten. (1998). “La fuerza de los Cuatro Vientos. Los manuscritos 20 y 21 del *Fonds Mexicain*”. En *Journal de la Société des Américanistes*, v. 84, n. 2, 125-161.
- . (2002). “Una mirada al interior del Templo de Cihuacoatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica”. En Carmen

Arellano, Peer Schmidt y Xavier Noguez (eds.), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*. México: El Colegio Mexiquense/Katholische Universität Eichstätt, 279-326.

____ y Gabina Aurora Pérez Jiménez. (2010). "Mixtec Cultural Vocabulary and Pictorial Writing". En Eithne B. Carlin y Simon van de Kerke (eds.), *Linguistics and Archaeology in the Americas. The Historization of Language and Society*. Leiden, Boston: Brill: 45-82.

JÁUREGUI, Jesús y Laura Magriñá. (2007). "La escalera del Padre Sol en la Judea de los coras". En *Arqueología Mexicana*, v. 14, n. 85, 69-74.

KLEIN, Cecelia F. (2000). "The Devil and the Skirt. An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime". En *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 31, 16-71.

KNAB, Tim J. (1991). "Geografía del inframundo". En *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 21, 31-57.

KÖHLER, Ulrich. (1995). *Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

LAKOFF, George y Mark Johnson. (2007) [1980]. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

LAURENCICH-MINELLI, Laura. (2011). "From the New World to Bologna, 1533. A gift for Pope Clement VII and Bolognese collections of the sixteenth and seventeenth century". En *Journal of the History of Collections*, v. 24, n. 2, 1-14.

Leyenda de los soles. (2002). En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Rafael Tena (ed.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 173-206.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (1995). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

____. (1996) [1980]. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

____. (2003). "Difrasismos, cosmovisión e iconografía". En *Revista Española de Antropología Americana*, v. extraordinario, 143-160.

Manuscrito Aubin núm. 20 (Le culte rendu au soleil, document sur la théogonie et l'atonomie des anciens Mexicains). (s. f.). Fondo Mexicano, ms. 20. París: Biblioteca Nacional de Francia.

- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. (2013). *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- _____ y Luis Fernando Núñez. (2009). “La carne pegada al hueso: planteamiento sobre la concepción del cadáver en el Posclásico tardío, con énfasis en el México central”. En *Diario de Campo*, 40-48.
- MENDIETA, Gerónimo de. (1993) [1870]. *Historia eclesiástica indiana*. México: Porrúa.
- MIKULSKA, Katarzyna. (2008a). *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad de Varsovia-Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos.
- _____. (2008b). “El concepto de *ilhuicatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices”. En *Revista Española de Antropología Americana*, v. 38, n. 2, 151-171.
- _____. (2010). “¿Cuchillos de sacrificio? El papel del contexto en la expresión pictórica mesoamericana”. En *Itinerarios*, v. 12, 125-154.
- _____. (En prensa). “Destronando a Ometeotl: unicidad, dualidad y trinidad de los dioses supremos de los nahuas y sus vecinos”.
- MILBRATH, Susan. (1999). *Star Gods of the Maya. Astronomy in Art, Folklore, and Calendars*. Austin: University of Texas Press.
- MOLINA, Alonso de. (2005) [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. En Marc Thouvenot, *Gran diccionario náhuatl*. Centre National de la Recherche Scientifique/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad de Toulouse. Disponible en línea: <http://www.sup-infor.com>.
- MÖNNICH, Anneliese. (1973). “Las deidades mexicanas llamadas Tona-leque, ‘Señores de los signos de los días’”. En *Indiana*, n. 1, 65-73.
- MONTES DE OCA, Mercedes. (2013). *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego. (1998). *Historia de Tlaxcala*. Luis Reyes García (paleografía, introd., notas, apéndices e índices analíticos). Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- NEURATH, Johannes. (2004). “El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio”. En *Journal de la Société des Américanistes*, v. 90, n. 1, 93-118.

- NICHOLSON, Henry B. (1971). "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico". En Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), *Handbook of Middle American Indians*, v. 10, parte 1. Austin: University of Texas Press, 395-446.
- NIELSEN, Jesper y James E. Brady. (2006). "The Couple in the Cave: Origin Iconography on a Ceramic Vessel from Los Naranjos, Honduras". En *Ancient Mesoamerica*, v. 17, 203-217.
- NIELSEN, Jesper y Toke Sellner Reunert. (2009). "Dante's Heritage: Questioning the Multi-layered Model of the Mesoamerican Universe". En *Antiquity*, v. 83, n. 320, 399-413.
- OLIVIER, Guilhem. (2000). "¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia punitiva? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui, deidad del México prehispánico". En Constanza Vega Sosa (ed.). *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 335-353.
- _____. (2008). "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexicana. Reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico". En Guilhem Olivier (coord.). *Símbolos de poder en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 263-291.
- OTTO, Rudolf. (1923) [1917]. *The Idea of the Holy*. An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. Oxford: Oxford University Press.
- OUDIJK, Michel. (2011). "Elaboration and Abbreviation in Mexican Pictorial Manuscripts: Their Use in Literary Themes". En Elizabeth Hill Boone y Gary Urton (eds.). *Their Way of Writing: Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 149-174.
- PÉREZ CASTRO, Ana Bella. (2012). "Los muertos en la vida social de la Huasteca". En *Itinerarios*, v. 15: 205-236.
- PHARO, Lars Kirkhusmo. (2014). *The Ritual Practice of Time. Philosophy and Sociopolitics of Mesoamerican Religious Calendars*. Leiden: Brill.
- PITARCH, Pedro. (2006) [1996]. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- POHL, John. (1998). "The Person, Destiny, and the Construction of Difference in Mesoamerica". En *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 33, 137-146.
- _____. (2007). *Sorcerers of the Fifth Heaven. Nahua Art and Ritual of Ancient Southern Mexico*. Princeton University Art Museum. Dispo-

nible en línea: <http://mcis2.princeton.edu/sorcerers/index.html>, consultado el 27 de junio de 2012.

- PONCE DE LEÓN, Pedro. (1985). "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad". En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Ángel María Garibay (ed.). México: Porrúa, 121-140.
- PREUSS, Konrad Theodor. (1960). "La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el mito actual". En *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, n. 10, 6-10.
- _____. (1982). *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. Elsa Ziehm (ed. e introducción). México: Instituto Nacional Indigenista.
- RAGOT, Nathalie. (2000). *Les au-delàs aztèques*. Oxford: British Archaeological Reports (International Series, 881).
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa. (2002). "Nuxi', trampeador de topos". En *Arqueología Mexicana*, v. 10, n. 55, 17.
- REYES GÓMEZ, Laureano. (2008). "La visión zoque del inframundo". En *Revista Española de Antropología Americana*, v. 38, n. 2, 97-106.
- RICOEUR, Paul. (1995) [1976]. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Universidad Iberoamericana/Siglo XXI Editores.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. (1953). *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, v. XX. Francisco del Paso y Troncoso (ed.). México: Ediciones Fuente Cultural de la Librería Navarro, 17-180.
- _____. (1984). *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians Native to this New Spain, 1629*. J. Richard Andrews y Ross Hassig (trads.). Norman: University of Oklahoma Press.
- RUZ BARRIO, Miguel Ángel. (2013). "La estructura del contenido de los Manuscritos matritenses de fray Bernardino de Sahagún". En *Los manuscritos de la Historia general de las cosas de la Nueva España de Bernardino de Sahagún. El Códice matritense de la Real Academia de la Historia*. Madrid: Ministerio de la Educación, Cultura y Deporte, 33-50.
- SAHAGÚN, Bernardino de. (s. f.). *Códice matritense de la Real Academia de la Historia*. En *Historia universal de las cosas de la Nueva España*. Manuscrito 9-c-103. Madrid: Real Academia de la Historia.
- _____. (1950-1982). *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún*. Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trads.). Santa Fe: University of Utah-The School of American Research.

- _____. (1989). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (eds., introducción, paleografía, glosario y notas). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza.
- _____. (1997). *Primeros memoriales*. Thelma Sullivan (paleografía y traducción). Oklahoma: University of Oklahoma Press/Patrimonio Nacional/Real Academia de la Historia.
- SCHELE, Linda y David Freidel. (1990). *A Forest of Kings: Untold Stories of the Ancient Maya*. Nueva York: William Morrow and Company.
- SCHWALLER, John. (2006). "The *Ilhuica* of the Nahuatl: Is Heaven Just a Place?" En *The Americas*, v. 62, n. 3, 391-412.
- SELER, Eduard. (1963) [1904]. *Comentarios al Códice Borgia*. 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1990-2000). *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. J. Eric S. Thompson, Charles P. Bowditch y Frank E. Comarato (eds.). 6 vols. Culver City: Labyrinthos.
- SERNA, Jacinto de la. (1953). *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, v. X. Francisco del Paso y Troncoso (ed.). México: Ediciones Fuente Cultural, 47-368.
- SIARKIEWICZ, Elżbieta. (1982). *La muerte y su significado ritual en la cultura nahua*. Tesis de doctorado. Varsovia: Universidad de Varsovia-Cátedra de Estudios Ibéricos.
- SISSON, Edward B. (1983). "Recent Work on the Borgia Group Codices". En *Current Anthropology*, v. 24, n. 5, 653-656.
- SPRANZ, Bodo. (1982). *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*. María Martínez Peñalosa (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- SULLIVAN, Thelma. (1992) [1976]. *Compendio de la gramática náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- TAUBE, Karl Andreas. (1993). "The Bilimek Pulque Vessel". En *Ancient Mesoamerica*, v. 4, n. 1, 1-15.
- TAVÁREZ, David Eduardo. (2003). "Reproducción social de las prácticas rituales del Posclásico tardío en la época colonial temprana del centro de México". Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos. Disponible en línea: <http://www.famsi.org/reports/96039es/index.html>, consultado el 2 de enero de 2012.

- THÉVET, André. (s. f.). *Fragments d'André Thévet sur les Indes occidentales et sur le Mexique (Histoyre du Mechique)*. Fondo Francés, ms. 19 031. París: Biblioteca Nacional de Francia.
- THOUVENOT, Marc. (2005). *Gran diccionario náhuatl*. Disponible en línea: <http://www.sup-infor.com>.
- TORQUEMADA, Juan de. (1976). *Monarquía indiana*, Miguel León-Portilla (intr.). 3 vols. México: Porrúa.
- TOWNSEND, Richard F. (1987). "Coronation at Tenochtitlan". En Elisabeth Hill Boone (ed.), *The Aztec Templo Mayor, A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1983*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 371-409.
- WRIGHT CARR, David Charles. (2009). "Semasiografía y glotografía en las inscripciones de dos esculturas mexicas". En Benjamín Valdivia (ed.), *Estudios acerca de las artes*. Morelia: Universidad de Guanajuato/Azafrán y Cinabrio, 226-253.

UNAM - IIH