

El dios en el cuerpo

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN*

Un otro frente a otros otros

Cierto día debí referirme brevemente a las concepciones de los mesoamericanos sobre su propio cuerpo. Mi ideología, herida desde siempre por el más tenaz materialismo, me condujo a escribir en la ocasión:

Calificamos fluidos, almas, humores, fuerzas, funciones y disfunciones, intrusiones y emanaciones, bendiciones y maleficios, para dar coherencia a la urgente respuesta cotidiana. En tal ejercicio nos desdoblamos; llegamos a la insoluble antinomia “soy yo y es lo mío”, misma que produce un improbable yo frente a un improbable otro: el cuerpo. Transformamos así nuestro cuerpo en dialogante juego, en el cual un espejo ficticio refleja dos imágenes virtuales de ninguna real. Al demarcar el cuerpo lo hacemos ajeno, morada transitoria con días de ocupación y desalojo. O también, desde una perspectiva opuesta, el cuerpo se convierte en mi gente, en mis semejantes, en mis antepasados, en mis descendientes, y soy yo el temporal, mero eslabón de una herencia prolongada.¹

Escribí amparado por los tiempos laicos. Mi posición estaba precedida por la de pensadores que a través de los siglos rechazaron el

* Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

¹ Alfredo López Austin, “La concepción del cuerpo en Mesoamérica”, en *Artes de México*, vol. 69, abril de 2004, pp. 18-20.

dualismo cuerpo-alma. Ya ellos habían pagado su impiedad con la marginación, el exilio o la pérdida de la vida; hombres como Fan Zhen, el sabio desterrado por rechazar la existencia de esos soplos trascendentes a la muerte corporal que dinamizan coyunturas, alojan sentimientos y producen inteligencias. Creí, pues, justo, repasar con mis palabras, como un homenaje, los pasos de los precursores.

Si mi opinión fue justa o no, no por ello fue oportuna. En aquel texto debía ceñirme a la tarea de entender, desde la difícil posición del extraño, cómo otros hombres, con otras concepciones del cosmos, en otros y remotos tiempos, explicaban la composición de las criaturas y la propia humana. Hoy vuelvo a abordar el tema de esas concepciones desde la perspectiva del historiador, las construidas durante milenios por la tradición mesoamericana que nos hablan de este mundo como la palestra donde interactúan los seres más diversos.

El mundo, sus pobladores divinos y sus criaturas

El mundo es complejo. Por una parte, hay aquí dioses que moran en un ámbito terrenal que les es propio. Otros residen en forma más o menos prolongada sobre la superficie de la tierra; pero están sujetos a ciclos que los obligan a alternar su estancia en el aquí-ahora con la que cumplen en el allá-entonces. De ellos hay los que irrumpen en forma de tiempo, lo impregnan todo, todo lo transforman, y se alejan dejando su huella. Otros más sólo transitan y llegan a maravillarse con sus milagrosas apariciones. En conjunto, los dioses son personas de variados talentos que con sus juegos y luchas originan los procesos mundanos; esos procesos que en otras tradiciones se denominan “naturales”.

Las criaturas poseen distintos atributos. Este, y sólo este, es su hogar. Son entes complejos con personalidades propias en la más vasta diversidad de lo mundano: montes, piedras, aguas, vientos, fuegos, astros, árboles y plantas, animales, hombres, todos con una conciencia que remite al prodigioso momento de la creación.² Y no

² En las religiones del Gran Nayar “todo lo que existe tiene vida, porque no existe el concepto de la materia inerte”; Johannes Neurath, “Momias, piedras, chamanes y ancestros”, en *Morir para vivir en Mesoamérica*, 2008, pp. 23-24. Esta concepción es común en la tradición mesoamericana, como lo comprueban las fuentes históricas y, cotidianamente, las etnográficas.

sólo los mencionados son criaturas: se unen a la lista los seres que otras tradiciones llaman “artificiales”. En efecto, para el pensamiento mesoamericano lo creado por las manos del hombre alcanza el rango de las criaturas y posee conciencia, pues sus clases proceden de la distante salida prístina del Sol.

Partiendo de esta idea, el hombre mesoamericano se ha concebido en su existencia mundana rodeado por seres con personalidades muy próximas a la suya: dioses, seres humanos ya fallecidos y la vasta diversidad de las criaturas. Todos están provistos de una interioridad divina que les proporciona percepción y sensibilidad, pensamiento, voluntad y poder de acción.

En resumen, el mundo del hombre —el ecúmeno— es imaginado como un conglomerado sumamente heterogéneo. Sus pobladores viven en trato continuo, intenso, siempre necesario.

Los dioses contenidos

Ya en las primeras décadas del siglo xvii Hernando Ruiz de Alarcón se interesó, intrigado, por estas concepciones. Encontró entonces una explicación suficiente: los indios creían en dos mundos de dos maneras de gentes; el primero existió cuando los astros y los animales tenían ánima racional; el segundo, cuando las criaturas ya habían adquirido su naturaleza presente.³ Dos décadas después, Jacinto de la Serna complementaba la explicación de Ruiz de Alarcón dando cuenta de la creencia del alma racional de los árboles, reafirmando la idea de los dos siglos y agregando que en el siglo primero los árboles habían sido hombres.⁴

Hoy el análisis de las antiguas fuentes documentales y el registro etnográfico, que insiste en la persistente personificación del entorno, nos aclaran el tránsito del primero al segundo de los siglos. En apretada síntesis, puede relatarse el proceso como la expulsión de una multitud de dioses de un paraíso inane. Fue necesario el pecado para romper la inercia divina, para convertir el mero movimiento en transformación. En algunos mitos se afirma que el pecado de los dioses fue la soberbia. La condena desterró a los rebeldes a la superficie de la tierra y a la región de la muerte. Fue éste

³ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, 1953, p. 56.

⁴ Jacinto de la Serna, *Manual de ministros*, 1953, [1629], p. 231.

el inicio del primer siglo del que hablaron Ruiz de Alarcón y De la Serna.

La existencia de los expulsos fue agitada, convulsa, en momentos terriblemente violenta, pues el ímpetu de las aventuras debía plasmarse en su ser proteico. La ductilidad llegó a su máximo en una febril excitación. En el momento culminante de los procesos formativos, el primer amanecer dio fin al caos, solidificó las formas y selló los destinos. El primer siglo fue el tiempo de la aventura, el tiempo del mito. El primer amanecer marcó su fin y arrancó con el siglo segundo, con el principio del mundo.

En ese tránsito el protagonista mítico fue el Sol. Con su propio ser marcó el camino a todos sus hermanos. Pereció en una hoguera; bajó al frío lugar de la muerte; tomó de las profundidades la riqueza, y resurgió en la superficie con su nueva capa de plumas amarillas. La capa radiante secaría los lodos, daría fin a las mutaciones y endurecería los cuerpos. Al volver por el oriente al mundo que se gestaba, el Sol oteó el camino que habría de recorrer y ordenó a todos sus hermanos dioses que siguiesen su ejemplo, entregándose al sacrificio general. Deberían bajar a las frías tinieblas de la muerte para adquirir la dura cáscara que los haría criaturas al volver a la superficie de la tierra, a la naciente vida mundana.

El Sol estableció la ley. El sino del Sol era regir el ámbito de las criaturas, regular el tiempo con su propio paso, dictar el orden de las transformaciones cíclicas y establecer el deterioro y la destrucción de las cáscaras mundanas. Pero la muerte que había sufrido, su descenso al inframundo y su lujosa capa de materia visible, pesada y envolvente, lo ciñeron al rigor de las leyes que él mismo había dictado. Una de las leyes establecía el deterioro de su envoltura. El trabajo realizado para cumplir su misión desgastaría su capa. Quedó regido por la precisión temporal de su paso y por la cíclica de su curso. En otras palabras, el dios se había vuelto mortal y cumplía con ello la sentencia dictada sobre los desterrados: existir alternadamente en la superficie de la tierra y en el inframundo.

La muerte lo convirtió en creador y en criatura. Todos los dioses tuvieron igual destino al someterse al sacrificio, pues de cada uno de ellos nació una clase de seres que poblarían cíclicamente el mundo. Estaban sujetos a la ley, al trabajo, a la jerarquía, al desgaste, a la muerte y al retorno a la vida. Cada dios fue una criatura; cada criatura fue un dios encascarado (fig. 1). Por esto todas las criaturas guardan a su creador dentro de la cáscara. Algunas cáscaras son tan



Fig. 1. Proceso de creación del mundo.

duras que ahogan sus movimientos; también sus voces, y las deforman como rugidos, silbos, trinos o gruñidos.⁵ Este creador es el “alma” que otorga la naturaleza a cada clase de criaturas. “Antes de nosotros hubo otro mundo: el de los antiguos, el primero creado. Cuando el Ajwalaltik Dyos (Señor Dios) hizo a los primeros hombres y cosas, a todos les dio corazón: a las piedras, a los árboles, y aun a las montañas”.⁶

Las personas del mundo, las personas del hombre

El ser humano ha sido cantor de prosopopeyas. Descubrió en sus gestos y palabras la vía más poderosa para afectar el entorno. Así, extendió su voz para imaginar oídos y conciencias, construyendo personas a partir de las voces animales y del sonido de vientos, fuegos, árboles y ríos. Creyó ser comprendido y comprender mensajes. Llevó más allá el diálogo para enlazar piedras y montañas. Socializó su mundo y, al abarcar ya lo que le era perceptible, siguió adelante y construyó en su imaginación conciencias, también sociales, con las que podía comunicarse.

El hombre es un ser sumergido en sociedades

Una vigorosa corriente de la antropología contemporánea recibe el nombre de perspectivismo. Centrada su atención en los recolectores-cazadores del Amazonas, los perspectivistas observan

⁵ Hollenbach relata la creencia de que cuando los dioses se transformaron en animales, sus voces descendieron hasta el vientre y ya no pudieron articular las palabras; Elena E. de Hollenbach, “El mundo animal en el folklore de los triques de Copala”, en *Tlalocan*, vol. 8, 1980, p. 459.

⁶ Victoriano Cruz *et al.*, “Los dos mundos”, en M.H. Ruz (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolobal*, 1981-1986, p. 15.

cómo los seres humanos han sido capaces de identificarse como una clase de personas mundanas y de atribuir percepciones y órdenes particulares del mundo a las otras clases que han delimitado y diferenciado. El mundo animal de los recolectores-cazadores se segmenta en grupos de seres personales según una taxonomía propia, y el hombre es uno más, un otro entre muchos otros, en la inmensidad de la selva. Bajo esta perspectiva, un perspectivista percibió el trabajo de un estudioso de la tradición mesoamericana y sus juicios dieron pie a un interesante texto que tituló “El Diablo en el cuerpo”.⁷ En reciprocidad, y motivado por dicho texto, me apropio ahora del título ajeno para parafrasearlo al escribir sobre los agricultores mesoamericanos y referirme así a quienes, sumergidos en sociedades pensadas, hicieron de cada clase mundana la conjunción del creador y la criatura.

Debo, sin embargo, hacer aquí una aclaración pertinente. La síntesis constriñe y simplifica. El agricultor de tradición mesoamericana —como el hombre de innumerables tradiciones a lo largo y a lo ancho del planeta— se ha concebido como una criatura asombrosamente compleja. Si bien proyectó su índole física, psíquica y social para socializar el mundo y crear otro mundo más allá, al volver a sí mismo se entendió como fractal de aquel mar de sociedades y dividió su intimidad para imaginarla como un conglomerado de entidades anímicas que, al fin y al cabo, son personas divinas. El hombre mesoamericano se ha concebido, pues, como una asociación de dioses envueltos por la misma cáscara corporal. Permanentes unos, pasajeros otros, forman en su conjunto la personalidad humana sin perder sus características propias. Cuando Marie-Nöelle Chamoux estudió una de estas almas, el *tonalli*, entre los nahuas actuales de la Sierra Norte de Puebla, se admiró al encontrar que era una entidad demasiado propia; que era demasiado independiente de la persona a la que “pertenecía”.⁸ Lejos de ser humanas, algunas de estas almas proceden del reino animal o del plano de los meteoros. No sólo esto, sino que pueden ser tan ajenas a la conciencia de su dueño que éste puede ignorar a qué especie pertenece su animal compañero.

⁷ Eduardo Viveiros de Castro, “El Diablo en el cuerpo”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 46, mayo-agosto de 2009.

⁸ Marie-Nöelle Chamoux, “La notion nahua d’individu”, en Dominique Michelet (coord.), *Enquêtes sur l’Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, 1989, p. 305.

El cuerpo humano debe ser comprendido, por tanto, como el recipiente de una heterogénea aglutinación divina en un juego que no siempre es armónico. Pero no es ahora ocasión de precisiones.⁹ En este trabajo haré abstracción de la complejidad de las almas contenidas en cada cuerpo y me referiré sólo a la principal, al alma del creador de la especie que mora en cada individuo desde la creación del mundo. Es el “alma-esencia” —en este caso la humana—, que en el ciclo vida/muerte desciende tras el deceso individual al inframundo frío para volver allí a su condición de “semilla-corazón”. Tras un doloroso proceso en que se limpia la historia del individuo, esta semilla-corazón es preparada para dar origen a otro ser de la misma especie sobre la superficie terrestre. Es el alma que recorre el arquetípico camino del maíz.

El problema

El hecho de que en este mundo los dioses desterrados estén contenidos en cuerpos de materia pesada, perceptible, erosionable y frágil, no los priva de sus formas propias. ¿Qué aspecto tienen los dioses descascarados? Si su sustancia no fuese imperceptible, ¿cómo los percibirían las criaturas? O tal vez, según la concepción de los creyentes, ¿cómo se perciben los descascarados entre sí?

El problema incluye el de la forma específica de percepción del mundo. En efecto, una de las características de todas las criaturas es que su cáscara no sólo los condenó al desgaste y a la muerte individual, y que redujo su poder de expresión, sino que disminuyó en forma notable la capacidad de sus sentidos, tanto que son incapaces de percibir buena parte del mundo. Los relatos míticos se refieren en particular a los sentidos de los seres humanos. En un principio fue necesario aumentar la distancia entre los hombres y los creadores, y para ello éstos disminuyeron la capacidad sensorial de sus criaturas.¹⁰ Las reducciones, sin embargo, fueron específicas. Algu-

⁹ En otros trabajos me he referido a esta pluralidad de entidades anímicas, a sus características, orígenes, funciones y destino tras la muerte del individuo, y a sus relaciones armónicas o no.

¹⁰ *Popol vuh*, 1964, p. 104-107. Para lacandones actuales, véase Robert D. Bruce, *El libro de Chan K'in*, p. 128-132. Para huicholes, *Wirrarika irratsikayari*, 1882, p. 35.

nas criaturas, entre ellas los perros y las aves de corral, superan a los hombres al advertir la presencia de ciertos seres numinosos.¹¹

De cualquier manera, el hombre tiene también recursos particulares para el conocimiento, pues no todo deriva de la percepción directa en estados normales de vigilia. Hay que recordar que la vanidad llevó al mesoamericano a considerar que el hombre era la criatura privilegiada. Era el ser caracterizado por la magnitud de su relación con los dioses. Su existencia misma tenía razón de ser en la reciprocidad. Los hombres colaborarían con los dioses para mantener al mundo.¹² Con los dones excepcionales de la inteligencia y del habla, y garantizada la permanencia por la reproducción sexual,¹³ el hombre puede comunicarse con los dioses para intercambiar el fruto de su esfuerzo —el del rito, el del trabajo—¹⁴ por los bienes y la protección divina.¹⁵ Debido a las facultades excepcionales, el saber humano cuenta con dos fuentes que deben ser tomadas en cuenta: la revelación, que arranca de la época auroral para llegar al presente por el legado de las generaciones, y la experiencia obtenida por el componente anímico de un individuo, liberado temporalmente para entrar en contacto con lo invisible.

Sin embargo, frente al problema del aspecto de los dioses descascarados no hay una solución única. A partir de las fuentes documentales, etnográficas e iconográficas se pueden encontrar, al menos, cuatro respuestas:

- a) Los dioses tienen la apariencia que alcanzaron al final de sus aventuras proteicas, cuando fueron solidificados por los primeros rayos del Sol.

¹¹ Entre mayas peninsulares actuales, Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, 1978, p. 298. Entre zapotecos, Julio de la Fuente, *Yalálag*, 1977, p. 268.

¹² Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, 1953, p. 23-25.

¹³ *Popol vuh*, 1964, p. 25-32, 103-104.

¹⁴ Véase la caracterización de Oxomoco y Cipactónal, dioses tomados como arquetipos para la creación del hombre, en *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1965, p. 25.

¹⁵ En los últimos años Good Eshelman ha estudiado las concepciones de la reciprocidad entre hombres y seres numinosos en los pueblos nahuas de Guerrero. Véase Catharine Good Eshelman, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001; “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, 2004, y la síntesis de sus conceptos *téquitl* y *chichahualiztli* en “La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica”, en *Morir para vivir en Mesoamérica*, 2008, pp. 300-301, 304.

- b) Los dioses son marcadamente antropomorfos.
- c) Los dioses tienen formas mutables.
- d) Los dioses tienen apariencias extrañas, muy diferentes a sus cáscaras mundanas.

Analicemos brevemente cada una de ellas según las distintas clases de fuentes. En un ejemplo documental, la primera respuesta se refiere específicamente al hombre. En el texto del *Códice Telleriano-Remensis* se afirma que el dios Quetzalcóatl fue quien hizo al primer hombre porque, a diferencia del resto de los dioses, tenía “cuerpo humano como los hombres”.¹⁶

Desde antes de su expulsión, los dioses poseían características y nombres propios; su condición proteica fue preparando su forma definitiva. En el *Popol vuh*, por ejemplo, el conejo y el venado se hicieron rabicortos cuando los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué trataron de capturarlos, agarrándolos por la cola.¹⁷ En muchos de los mitos actuales la aventura concluye cuando, instantes antes de la salida el Sol, el dios protocriatura adquiere la última de sus peculiaridades físicas. Pueden señalarse como ejemplos el de la armadilla y la tepezcuintla, que se hicieron respectivamente de sus placas dorsales y de las manchas blancas de su capa;¹⁸ el del venado, que robó los cuernos del conejo,¹⁹ y el del mono aullador, que mojó tanto sus escrotos que se le blanquearon.²⁰

Si nos guiamos por las imágenes que los hombres fabrican de sus dioses, éstas pueden corresponder a las formas de dichas especies, como lo afirma Tax al referirse a los quichés de Chichicastenango.²¹

¹⁶ *Codex Telleriano-Remensis*, 1995, fol. 8v. La glosa está testada en esta parte.

¹⁷ *Popol vuh*, 1964, p. 72.

¹⁸ Roberto J. Weitlaner y Carlo Antonio Castro, *Usila*, 1973, p. 203.

¹⁹ Otto Schumann G., “De cómo el venado se hizo de los cuernos del conejo”, en *Antropológicas*, núm. 3, 1993.

²⁰ Didier Boremanse (comp. y trad.), *Contes et mythologie des indiens lacandons*, 1986, p. 57.

²¹ Sol Tax, “Notes on Santo Tomás Chichicastenango” (manuscrito), 1947, p. 409: “Hay un santo (en el pueblo...) en forma de perro. Cuando un perro enferma, se va a poner velas y a hacer *costumbre* para que el perro sane. En la misma casa hay un santo en forma de murciélago; y cuando los murciélagos molestan a los animales, el dueño va allí y hace *costumbre* para que los murciélagos dejen de venir. En la casa de Santo Tomás hay dos santos en forma de águilas, y si las águilas roban animales, se hace *costumbre* para detenerlas. No hay santos en forma de cuervos o conejos, y cuando éstos dañan la milpa, la *costumbre* debe hacerse en los altares de las montañas, con los ídolos. En la casa de Jesús Nazarena hay un santo en forma de gallina; y cuando las gallinas mueren o no ponen, el dueño va a pedir ayuda. Hay un santo en forma de coyote en la casa de Rosario, y la gente va allí para protegerse de los coyotes”.

Sin embargo, no debe establecerse una necesaria correlación entre la figura del dios y el cuerpo que habita. Se dice en algunas fuentes etnográficas que en el principio —y aquí debemos entender antes de la salida prístina del Sol— los hombres y algunos animales tenían formas diferentes de las actuales.²² Hay que tomar en cuenta también que los dioses pueden elegir muy diferentes cáscaras para andar sobre la tierra. Su poder de nahualización es grande, y como nahuales se mueven por el mundo y se aparecen a los mortales. En la antigüedad se decía, por ejemplo, que Tezcatlipoca adoptaba con frecuencia la figura del zorrillo,²³ y hoy afirman los totonacos que el dios del maíz tiene entre sus formas terrenales la de la serpiente *kitsis-luwa*.²⁴ También es frecuente la aparición de algún dios con catadura singular de niño, de viejo o de extranjero, o plural de una pareja o de un par de mujeres.²⁵

La segunda respuesta también está suficientemente apoyada en las fuentes. Piénsese en la iconografía antigua, que nos muestra en abundancia a los dioses con características corporales humanas. El *Códice Florentino* contiene referencias tan anatómicas y fisiológicas del dios de la tierra que afirma que la sequía le afecta el hígado.²⁶ En la *Relación de Michoacán*, incluso, una testigo tarasca de Ucareo que, jinete de un águila blanca, fue llevada milagrosamente al monte Xanoata Hucazio para presenciar un concilio de los dioses, los describe como “todos muy hermosos”, por más que la pintura del documento los dibuja con rostros fieros, dientes agudos y a uno de ellos con cabeza reptiliana (fig. 2).²⁷ Fuentes mucho más antiguas corroboran la hermosura. Entre los mayas del Clásico destacan múltiples figuras de la diosa lunar, con un conejo en su regazo (fig. 3), y del

²² Entre los tzeltales, M. Esther Hermitte, *Poder sobrenatural y control social*, 1970, p. 23.

²³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2000, Libro V, cap. ix, v. I, p. 452.

²⁴ Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, 1973, p. 156.

²⁵ Entre nahuas, María Elena Aramoni Burguete, *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, 1990; Blanca Rebeca Noriega Orozco, “Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, 1997 p. 528; Taller de Tradición Oral del СРЕС y Pierre Beaucage, “Le bestiaire magique: catégorisation du monde animal par les maseuals (nahuats) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)”, en *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 20, núms. 3-4, 1990, p. 17; entre totonacos, Alain Ichon, *op. cit.*, p. 146; entre mixtecos, Neftalí González Huerta, *El Tupa. El mito de un ser fantástico en una comunidad mixteca*, 2003, pp. 53-55, etcétera.

²⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1979, Libro VI, cap. viii, fol. 29.

²⁷ Jerónimo de Alcalá, *Relación... de Mechuacán*, 2000, pp. 640, 643-644.



Fig. 2. Una mujer tarasca de Ucareo presencia un concilio de los dioses en el monte Xanoata Hucazio (*Relación... de Mechoacán*, lám. XLII).

apuesto dios maya del maíz, representado en su juventud. Según mitos actuales, los dioses, antes de ser creadores-criaturas, eran semejantes a los seres humanos, sobre todo porque hablaban como los hombres²⁸ y vivían en diálogo constante en una sociedad, tal vez rijosa, pero sociedad al fin. Según los chatinos, el Sol y la Luna eran gente que caminaba por el mundo;²⁹ según los huicholes, la Madre Tierra andaba entre las peñas;³⁰ según los nahuas, los cerros corrían,³¹ y según los mixes “todas las cosas —el venado, el temazate, el jabalí, la piedra, el palo, el agua— todo hablaba”.³²

Lo anterior, sin embargo, no debe llevarnos a creer en una semejanza total de los dioses desterrados con los hombres. Los huicholes afirman que existía una conjunción de dos aspectos: uno particular y otro generalizante por las atribuciones del aspecto humano: “Los

²⁸ Entre los mixes, Walter S. Miller, *Cuentos mixes*, 1956, p. 90; entre los chatinos, Miguel Bartolomé y Alicia M. Barabas, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, 1982, p. 108.

²⁹ Por ejemplo, Bartolomé y Barabas, *idem*.

³⁰ Por ejemplo, *Wirrarika irratsikayari*, 1982, p. 55.

³¹ Blas Román Castellón Huerta, “Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos”, en *Mitos cosmogónicos del México indígena*, 1987, pp. 201-202.

³² Walter S. Miller, *op. cit.*, p. 90.

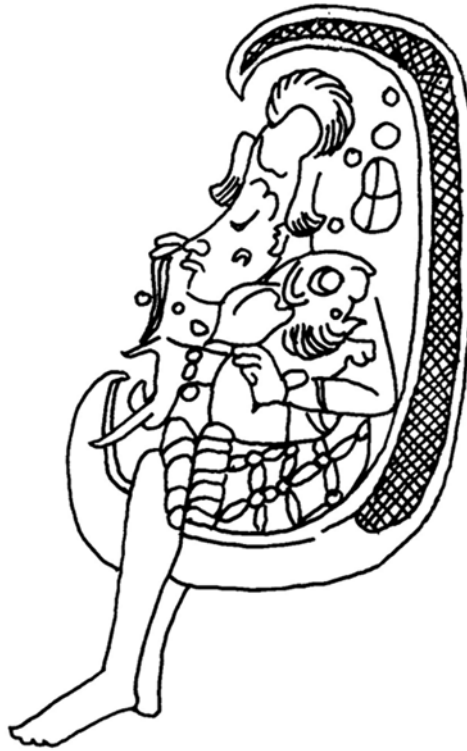


Fig. 3. Figura de la diosa lunar de los mayas en un vaso del periodo Clásico.

primeros seres del mundo no eran huicholes sino *héwi* y *nanáwata*, que eran personas y animales al mismo tiempo”,³³ lo que se corrobora con la doble designación cuando se dice que en el tiempo del mito existían el hombre-codorniz y el hombre-hormiga arriera.³⁴

En cuanto a la tercera respuesta, puede afirmarse que uno de los problemas difíciles es el relacionado con la paulatina transformación de los dioses. Esto sucede, en primer término, con la edad. ¿Es una la divinidad del maíz?, ¿son varias? Si es una, ¿cambian su figura y su personalidad conforme la planta germina, florece, espiga y endurece sus granos? La relación entre padre e hijo —como la del maíz muerto con Homshuk— ¿significa la transformación de un mismo dios cuando se encuentra en dos estados cósmicos dife-

³³ Marina Anguiano y Peter T. Furst, *La endoculturación entre los huicholes*, 1987, pp. 28-29.

³⁴ Wirrarika *irratsikayari*, 1982, pp. 31-35.

rentes? Y hay otras incógnitas: ¿qué debemos entender cuando las fuentes afirman que Tezcatlipoca se convirtió en Mixcóatl?; o ¿por qué Oxomoco se convirtió en Itzpapálotl?

Distinto asunto, pero que también forma parte del contexto de la tercera respuesta, es el iconográfico. Un ser divino puede ser representado visualmente con rasgos muy diferentes. Por ejemplo, el Monte Sagrado, en su expresión personificada, puede tener la figura del dios de la lluvia, asumir formas jaguarescas, ofídicas o ser un ente de aspecto teratomorfo.

Veamos por último lo tocante a las formas extrañas que asumen los dioses, la cuarta respuesta. Algunas descripciones de los antiguos nahuas no son laudatorias. Cuando el *tlatoani* mexica Motecuhzoma Ilhuicamina envió a un grupo de magos a visitar a la madre del dios patrono, que moraba en la Aztlán anecuménica, los emisarios encontraron una vieja de cara negra, sucia, la más fea que se pudiera pensar e imaginar.³⁵ Concuerta esta fealdad con la visión que tuvo el primer caudillo de los mexicas, quien, a semejanza de la mujer de Ucareo, viajó al mundo de los dioses montado en un ave portentosa. Él fue a la cumbre del monte Huei Colhua. Halló allí a los dioses “muy temibles, muy espantosos [...] a la manera de grandes fieras, *tzitzimime*, jaguares, grandes serpientes ponzoñosas, y algunos como murciélagos o seres alados”.³⁶

Las fuentes, podemos comprobarlo, nos dan respuestas no sólo diversas, sino aparentemente contradictorias entre sí. Esta discordancia la encontramos tanto en el antiguo pensamiento mesoamericano como en las actuales tradiciones indígenas. Como historiadores, hemos de enfrentarnos al problema de la incongruencia real o aparente de los datos y, en su caso, a las causas posibles de dicha incongruencia.

El problema no es, por supuesto, exclusivo de la tradición mesoamericana. En muchas religiones se diversifican las divinidades, y esto debido a diferentes causas. Una de ellas se origina en la pluralidad de las advocaciones. La variedad también puede deberse al cambio de edad de la persona divina, a la fase cósmica en que se encuentra o a su cambio de sexo. Es frecuente que la atención del

³⁵ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España*, 1984, vol. II, p. 220.

³⁶ Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, 1991, p. 150-151. La traducción es de Federico Navarrete, y de ella cambio sólo la palabra “ocelotes” por la palabra “jaguares”. El nombre de *tzitzimime* se daba a deidades terribles.

fiel enfatice determinadas acciones o poderes, o particulares desarrollos de la historia mítica. Correspondiendo a las concepciones, en las imágenes de los dioses son comunes las inserciones de alegorías, atavíos, emblemas, posiciones corporales o ambientes identificatorios, lo que suele presentar a los profanos buen número de problemas de identificación.

Si trasladamos analógicamente el caso de las imágenes visuales a las concepciones e imágenes de otro tipo, puede sugerirse que la primera de las cuatro posibles respuestas —la figura del dios en el momento de la creación— puede hacer referencia metafórica a las esencias particulares de las criaturas, que en esta forma son calificadas por la mención del aspecto de los creadores.

La segunda respuesta —el antropomorfismo de los dioses— puede tener también una fuerte carga metafórica. La prosopopeya inclina al hombre a imaginar a los dioses no sólo como entes de su misma especie, sino con pasiones y conductas nacidas del trato social; los dioses fueron imaginados en intercomunicación constante, misma que se interrumpió, al menos desde la percepción del hombre, cuando adquirieron su cáscara de criaturas. Pero es necesario tomar en cuenta que hay al menos una distinción fuerte entre los dioses y sus criaturas: aun el dios que se convirtió en alma esencial de la especie humana difiere del hombre. El dios es un ente unitario; el hombre es un compuesto, una combinación del alma esencial y otras almas que ocupan su cuerpo, y que también son divinidades.

La tercera respuesta —la mutabilidad de la figura de los dioses— exige dividir el asunto en dos partes. La primera atañe a las características que el fiel atribuye al dios; la segunda, a la representación iconográfica. ¿Cómo es el dios en el anecúmeno? En cuestión de edades, por ejemplo, ¿es niño?, ¿es joven?, ¿es un anciano? La respuesta puede buscarse en la diferencia de las dimensiones temporales: la dimensión del anecúmeno no es la misma de este mundo. El tiempo del mito es el presente permanente, la simultaneidad de la existencia total. El tiempo mundano es el devenir. El tiempo del mito se proyecta en el devenir del mundo desde cualquier etapa de sus procesos, algunas veces en forma tan rápida que la milpa naciente con el día posee divinidad infantil, y al ocaso ya ha envejecido.

Por lo que toca a la imagen visual, se debe enfatizar que la iconografía mesoamericana ofrece una gama de representaciones. Van éstas de la figura que remite a la percepción sensorial de un objeto —independientemente de su naturaleza real o imaginaria— a la

que apunta a la aprehensión conceptual del mismo.³⁷ El artista elige uno o varios caracteres específicos del dios para expresarse en su obra.

De la cuarta respuesta —la apariencia extraña—, podemos suponer también una buena carga metafórica: dicha apariencia enfatiza el carácter maravilloso, terrible, voluntarioso y soberbio de los dioses.

Elijo entre las cuatro respuestas esta última —la apariencia extraordinaria de los dioses—, y entre sus extrañas formas enfoco mi atención en las descripciones que se refieren a ellos en forma genérica. Es frecuente que los relatos míticos detallen dos etapas en las cuales los personajes divinos son reducidos a una misma imagen: la etapa inmediatamente anterior a la salida prístina del Sol y la etapa posterior a la muerte de los individuos mundanos. Ambas se refieren a “estados descascarados” de los dioses. En la primera etapa, los dioses apenas van a adquirir su cáscara; en la segunda, la van perdiendo poco a poco. Tras la destrucción del individuo, su interioridad divina marcha a la Región de la Muerte (fig. 4). Se ha contagiado de historia y es necesaria la lustración.³⁸ Los nahuas actuales hablan de la paulatina merma de la fuerza vital del alma del muerto. El alma “nueva” —la del difunto reciente— todavía es vigorosa. Puede auxiliar a las almas “viejas” en el recorrido anual que hacen los muertos para visitar a sus deudos. Pero la fuerza va decayendo, hasta desvanecerse por completo en un tiempo que corresponde al que sus deudos se encuentran con ellos en los sueños.³⁹ El olvido significa que han recorrido todo el proceso que va de ser un ente familiar, social, histórico, al de ser un ente divino, ya desprovisto de la memoria que adquirió en su estancia sobre la tierra. Limpio, regresa a ser semilla. En ninguno de los dos estados es un ser ocioso, separado del mundo de los vivos: empieza por ser el auxiliar de su propia familia; posteriormente, con su historia borrada es el auxiliar pluvial y germinal de todos los hombres.

³⁷ Me remito a lo que he argumentado anteriormente en “Ícono y mito, su convergencia”, en *Ciencias*, núm. 74, abril-junio de 2004, pp. 4-15, y “Mitos e íconos de la ruptura del Eje Cósmico. Un glifo toponímico de las Piedras de Tízoc y del Ex-Arzobispado”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 89, otoño de 2006, pp. 93-95.

³⁸ Véase la idea de la limpieza en Ximoayan según los antiguos nahuas, en Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994, pp. 222-223.

³⁹ Lourdes Baez Cubero, “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Morir para vivir en Mesoamérica*, 2008.

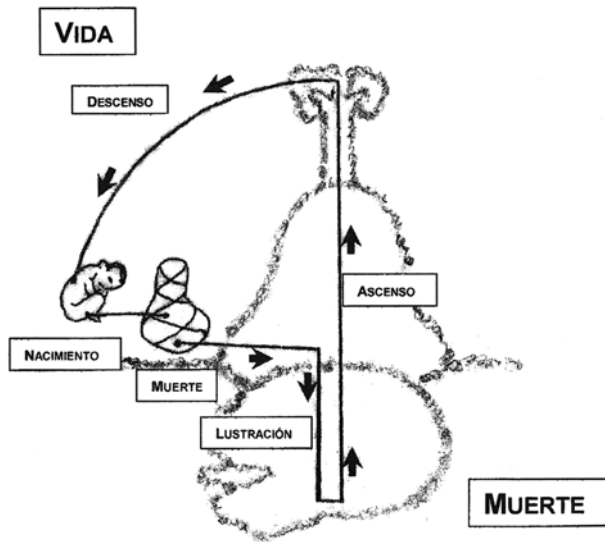


Fig. 4. Ciclo vida-muerte del ser humano.

Los muertos recuperan en su segundo estado su calidad de seres míticos, de protocriaturas. Vuelven a ser los “ancestros”, los “antiguos”, los “padres-madres”, los “xantilme”, los “dueños”, los “reyes”... y en esta condición existen en la región subterránea hasta que su destino cíclico los lanza de nuevo a cumplir su función de criaturas.

Dirijo mi búsqueda a los dos campos, el de la víspera del mundo y el de los dioses lustrados. Debo reconocer que al hacer esta delimitación eludo el tema de los o las *tzitzimime*, íntimamente vinculado al de los seres primigenios (fig. 5). El nombre —*tzitzímitl* en singular— es reacio al análisis filológico. Se suma a su oscuridad el abuso que los evangelizadores hicieron de la palabra, vertiéndola con la carga semántica propia de los demonios de los cristianos. Ya nos hemos topado con los o las *tzitzimime* poco más arriba, en la cita de un texto de Cristóbal del Castillo, precisamente donde se narra que los dioses tenían apariencia de “grandes fieras, *tzitzimime*, jaguares, grandes serpientes ponzoñosas, y algunos como murciélagos o seres alados”. En el texto original en lengua náhuatl no es muy claro si la figura de *tzitzímitl* incluía a las otras o si era una más de las apariencias citadas. Que el término pertenece a todos o a un sector de los seres primigenios es indudable, pues aparece con fre-



Fig. 5. Tzitzimitl [Códice Magliabechi, fol. 64 [76)].

cuencia en las narraciones actuales —nahuas y no nahuas— que tratan de los servidores del Dueño del Monte Sagrado —que es, precisamente, el repositorio de las semillas-corazones, o sea de los dioses descascarados—, y entre los quichés de Momostenango el mismo Dueño recibe por nombre Mam C'oxol, Tzimit o Tzitzimit.⁴⁰ Por otra parte, parece indudable que son *tzitzimime* los terribles Abuela Caníbal y Abuelo Caníbal de hoy, progenitores de la Madre Tierra. Sin embargo, la problemática propia de estos seres es tan ardua y abundante que excede los planteamientos de este trabajo.

Dos patrones míticos coloniales

Antes de iniciar la búsqueda de descripciones genéricas de los dioses en las referencias al tiempo inmediato anterior al primer orto solar y a la condición de las criaturas tras la muerte individual, es necesario hablar de cómo la colonia y la evangelización transformaron muchos relatos míticos.

⁴⁰ Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, 1982, pp. 147-148.

Los cambios producidos por la irrupción extranjera en la mitología mesoamericana se dio de manera muy heterogénea, por lo que toca tanto a la profundidad de incidencia como a las creencias y narraciones mismas. Nuevos personajes encubrieron o sustituyeron a los antiguos; algunos marcos de referencia fueron bíblicos; muchas aventuras se ajustaron a las narraciones de los evangelizadores, y el sentido mismo de las creencias y los relatos llegó a afectarse para cumplir nuevas funciones.

En este aspecto, la matriz mítica de la transformación de los dioses en creadores-criaturas siguió dos patrones coloniales en un número considerable de relatos. Podríamos distinguirlos como el patrón de los conversos y el patrón de los rebeldes. En ambos es importante la presencia de los dioses descascarados, ya como razas anteriores a la humana, ya como seres subterráneos. Los dos patrones tienen funciones muy diferentes, pero poseen coincidencias importantes y llegan a combinar algunos de sus componentes.

El primer patrón colonial enfatiza la importancia de la evangelización, equiparándola al principio del mundo (fig. 6). La extensión geográfica de este patrón hace sospechar que pudo haber existido una intervención consciente de los evangelizadores en la transformación mítica, pese a que en muchos casos los relatos no son glorificantes, sino neutros o adversos frente a la implantación de la nueva fe.⁴¹ El inicio del mundo está marcado por la figura de Cristo o por la presencia de un sacerdote cristiano. Toda la historia anterior pasa de inmediato a ser premundana, pues los pobladores del mundo se transforman con el nacimiento de Cristo, con su muerte o con la conversión de los paganos. No es extraño, por tanto, que en algunos mitos Cristo se encuentre presente en el tiempo premundano, haciendo milagros que determinarán la naturaleza de las futuras criaturas o de la próxima estructura del mundo. Hay mitos que enfatizan la disyuntiva de los indígenas entre aceptar o rechazar la conversión. Considerados protocriaturas, si aceptan la nueva fe se convierten en seres humanos; si la rechazan, serán los animales montaraces, se vuelven piedras o huyen al inframundo.

El segundo patrón es de resistencia. El personaje central es el rey huido, subterráneo, que en algunos pueblos indígenas actuales, entre ellos los zapotecos y los totonacos, recibe los nombres de

⁴¹ Véase, por ejemplo, el mito huave "Mijmeor Kaan", en Elisa Ramírez Castañeda, *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, 1987, p. 66.

Paradigma original	Evangelización	Paradigma colonial
El mundo empieza a existir cuando el Sol lanza sus rayos y empieza su curso	Los hombres del Nuevo Mundo se salvarán a partir de la evangelización	El mundo empieza con el nacimiento [o con la muerte] de Cristo, o con la bendición del sacerdote
Algunos protoseres mundanos, convertidos en criaturas, quedan en la superficie de la tierra	La recepción de los neófitos se marca con el símbolo de la cruz	Cuando el evangelizador hace el signo de la cruz se produce la gran transformación
Algunos de los protoseres mundanos se protegen de la luz solar y se van al mundo de la muerte	Los que no aceptan la evangelización huyen al monte. Son como animales que no aceptan la verdad. No alcanzarán la vida eterna	Los que no aceptan la señal de la cruz se hacen animales montaraces
Uno de los protoseres se transformó en criatura-mono		Entre los que no aceptan la señal de la cruz algunos se hacen monos
Los dioses hicieron al ser humano beneficiario de la carne de los animales		Los animales del monte son seres que el hombre puede comer
Los que están en el mundo de la muerte existen en un tiempo no mundano	Los antepasados de los hombres del Nuevo Mundo no alcanzarán la vida eterna	Los antepasados son seres anteriores a la existencia del mundo

Fig. 6. Patrón mítico de los conversos.

Montezuma o Montizón (fig. 7).⁴² Los relatos crean un nuevo tipo mítico en la tradición mesoamericana: el mito mesiánico. La invasión de los europeos también marca en ellos el inicio del mundo. Sin embargo, en algunos relatos no se menciona a los europeos, sino a los enemigos del rey. El rey es derrotado y huye de sus agresores por una cueva. Pasa a habitar el mundo subterráneo, como señor ctónico, en una capital insular comunicada con todo el mundo por medio de túneles. Allí se encuentra todavía. Rodeado por un numeroso ejército, espera la oportunidad para regresar a la superficie, recuperar el territorio perdido y liberar del yugo extranjero a sus súbditos fieles. Su ejército está constituido, precisamente, por los dioses descascarados que han vuelto a su condición de seres

⁴² Elsie Clews Parsons, *Mitla. Town of the Souls and Other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, México*, 1936, pp. 221-222, 289-292; Alain Ichon, *op. cit.*, pp. 146-147.

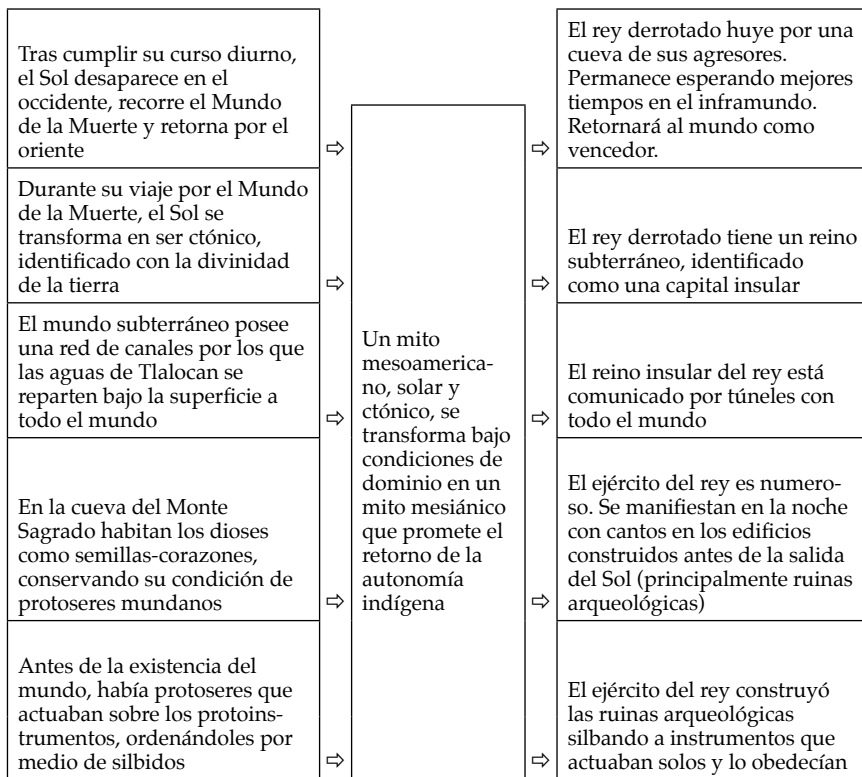


Fig. 7. Patrón mítico de los rebeldes.

ancestrales. Su presencia se manifiesta cotidianamente por las noches, principalmente en los sitios arqueológicos. Allí se escucha a estos dioses, identificados sobre todo por su música o por los ruidos que hacen.⁴³

Sumadas las fuentes de la antigüedad mesoamericana a la información de los relatos comprendidos en estos dos patrones y en patrones más tradicionales, se integra un enorme acervo mítico. El estudio de la mitología mesoamericana es arduo debido a la complejidad de muchos de sus textos, a la oscuridad de buen número de ellos y a una ingente variedad impuesta por la historia cultural, el medio y el tiempo. Sin embargo, la investigación cuenta a su fa-

⁴³ Desarrollo estas ideas en Alfredo López Austin, "Los reyes subterráneos", en *La quête du Serpente à plumes. Arts et religion de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich* (en prensa).

vor con considerables repeticiones, similitudes y equivalencias de símbolos; con préstamos de pasajes y aventuras entre las narraciones; con la repetición de los mitos en tiempos distantes y en grandes áreas y, sobre todo, con la existencia de una base mitológica común. Ello hace posible penetrar paulatinamente en el sentido nodal de los mitos y construir paradigmas cosmológicos útiles para la investigación de las bases del pensamiento mesoamericano.⁴⁴

Volviendo al tema particular de las formas de los seres primigenios, puede afirmarse que el volumen de la información es excesivo, disperso y demasiado rico en variantes. Por ahora simplemente buscaré, entre coincidencias y divergencias, algunas de las características de los dioses descascarados para ir perfilando una figura que lleve, en un indeterminado futuro, a un paradigma firme. Las coincidencias de la información llegan a ser fundamentales y obsesivamente presentes. Revelan la existencia de un sustrato arcaico, profundo y estructurante, propio del pensamiento de sociedades que por milenios han compartido historia, y que con base en sus relaciones han construido una peculiar y común visión del mundo. Las divergencias, por su parte, son la guía para entender la construcción de las cosmovisiones particulares y de las incluyentes. Las divergencias son claves para el estudio de la historia de la cultura. Una vez más se afirma que la cosmovisión no es —ni colectiva ni individualmente— la homogeneidad total en las percepciones e interpretaciones del cosmos, ni en los sentimientos y actitudes frente al cosmos. La cosmovisión es, en cambio, el ámbito en que el pensamiento heterogéneo de sus constructores puede establecer la comunicación, llana o ríspida, pero por necesidad inteligible. A esto se debe que la cosmovisión, como la comunicación misma, tenga sus grados, sus modos, sus diversas extensiones de comprensión, sus inclusiones y sus intersecciones.

Elijo sólo algunas características de los dioses descascarados; pero juzgo que serán suficientes para describir seres maravillosos, terribles, voluntariosos y soberbios. Debido a que sus nombres se

⁴⁴ El sentido nodal de los mitos se refiere a la referencia que hacen las aventuras del relato a los procesos cósmicos; Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, 1996, pp. 341-356. Sobre la construcción de paradigmas véase, del mismo autor, "Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías", en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, 1997, pp. 34-42; también Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, 2009, cap. 2.

multiplican aun dentro de una misma región, elijo arbitrariamente uno cualquiera para denominar a todos: hablaré de los *xantiles*, palabra náhuatl que deriva del español “gentiles”.

La apariencia de los xantiles

Entre las figuras de los xantiles predomina la de entes diminutos que habitan los espacios subterráneos. Son las semillas-corazones depositadas en la gran cavidad de las riquezas que es el vientre del Monte Sagrado; son los auxiliares del Dueño del Monte, siempre presentes e invisibles colaboradores en las tareas agrícolas; son en no pocas ocasiones los malhechores invisibles que se burlan de los hombres; forman el ejército del dios mesiánico que se espera para la liberación de los indios, y son quienes se negaron a aceptar la evangelización y huyeron para morar bajo la superficie de la tierra. Ancestros, antiguos, padres-madres, reciben peticiones, ofrendas, culto, insultos e imprecaciones de quienes los temen; pero que saben que les son indispensables en la brega cotidiana.

Por lo general son imperceptibles; pero su presencia se advierte en las noches o en los crepúsculos porque producen sonidos como tañidos de campanas, toques de corneta, redobles de tambor, aplausos, vocerío, cantos de gallo o silbidos. Principalmente silbidos, pues con ellos dirigen a los animales de caza, y con silbidos mueven portentosamente, sin tocarlos, haces de leña y piedras de construcción.⁴⁵ Así levantaron grandes edificios antes de la primera salida del Sol, y por ello moran en las ruinas arqueológicas.⁴⁶ Las figuras de esa gente antigua pueden verse como esculturas de piedra, porque en la dispersión que se produjo con la gran transformación unos penetraron al subsuelo y otros quedaron petrificados (fig. 8).⁴⁷

⁴⁵ Dado que los ejemplos son muy abundantes, en esta nota y en las siguientes las referencias bibliográficas y la bibliografía misma serán limitadas. Entre nahuas veracruzanos, Antonio García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 8, 1969, p. 294; entre mayas peninsulares, Alfonso Villa Rojas, *op. cit.*, p. 439.

⁴⁶ Entre zapotecos, Elsie Clews Parsons, *op. cit.*, pp. 221-222, 289-292; entre lacandones, Alfred M. Tozzer, *A Comparative Study of the Mayas and Lacandones*, 1907, p. 105; entre mayas yucatecos, J. Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, 1975, p. 408.

⁴⁷ Entre mayas, J. Eric Thompson, *idem*; entre mixtecos y zapotecos, Doris Heyden, “‘Uno Venado’ y la creación del cosmos en las crónicas y los códices de Oaxaca”, en *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, 1987, pp. 98 y 105.



Fig 8. Seres mixtecos de piedra (Códice Vindobonensis, lám. 50).

De su configuración destaca, como se ha dicho, su tamaño: son pequeños, como niños.⁴⁸ Algunas fuentes señalan que son muy morenos porque el Sol, en su viaje nocturno, quema su piel, ya que pasa muy cerca de su suelo; otras precisan que se ponen lodo en la cabeza para resguardarse de los rayos.⁴⁹ Sin embargo, son extraordinariamente fuertes, industriosos, ágiles y pueden llevar grandes pesos encima.⁵⁰ Sus cuerpos son deformes: excesivamente delgados por querer alimentarse siempre de dulces,⁵¹ contrahechos,⁵² sin articulaciones en sus miembros,⁵³ o de plano carentes de brazos y piernas.⁵⁴ Son torcidos o jorobados.⁵⁵ Sin embargo, son aptos sexual-

⁴⁸ Entre nahuas, Johanna Broda y Alejandro Robles, “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, 2004, p. 284; entre zapotecos, Elsie Clews Parsons, *op. cit.*, p. 231.

⁴⁹ Entre tzotziles y tzeltales, J. Eric Thompson, *op. cit.*, p. 415 y 417.

⁵⁰ Entre mayas, *ibidem*, p. 408, y Alfonso Villa Rojas, *op. cit.*, p. 439.

⁵¹ Entre lacandones, Mercedes de la Garza, “Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen”, en *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, 1987, p. 64.

⁵² Yolanda Lastra, *Los otomíes, su lengua y su historia*, 2006, p. 355.

⁵³ Entre tzeltales, M. Esther Hermitte, *op. cit.*, 1970, p. 23.

⁵⁴ Entre coras del siglo xvii, María Eugenia Olavarría, “La mitología cosmogónica del Occidente de México”, en *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, 1987, pp. 211-212. Esto concuerda parcialmente con la descripción de la primera pareja en un antiguo mito náhuatl; “Historia de México (Histoire de Mechique)”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo xvi*, 1965, pp. 91-92.

⁵⁵ J. Eric Thompson, *op. cit.* pp. 408-409.

mente, por lo que copulan y tienen hijos.⁵⁶ Los otomíes los definen como “diablos que hacen el amor”.⁵⁷ Guy y Claude Stresser-Péan se refieren a la significativa sexualidad cíclica de los *mâmlâb* huastecos, dioses que portan el trueno como arma resplandeciente, símbolo masculino del fuego. Dicen que

[...] cuando estos “abuelos divinos” empujan las nubes hacia los cerros, son en realidad jóvenes que están en busca del amor y se apresuran para llegar a las cimas de los cerros donde los esperan sus esposas... Las enamoradas de los pequeños dioses *mâmlâb* son mujeres sapo y croan en tiempo de calor haciendo un llamado a la lluvia... Una vez que los dioses del trueno han festejado sus amores con tambores, flautas y bebidas embriagantes, tienen que seguir su viaje.⁵⁸

El carácter y las costumbres de los pequeños seres nos indican su primitivismo. En los antiguos tiempos no hablaban. No sabían usar el fuego. No comían maíz ni tortillas. No usaban vestidos. No vivían en casas, sino debajo de los árboles. No sabían organizar fiestas. No tenían santos ni iglesias. Eran fieros y agresivos como los apaches. Eran caníbales y devoraban a sus propios hijos.⁵⁹ Su edad los lanza a los tiempos previos al gran amanecer. Los mitos de origen de los pueblos mayenses relatan varias etapas de la creación, en una de las cuales los habitantes del protomundo eran, precisamente, los enanos.⁶⁰ Sus costumbres pertenecen a una época previa a las leyes dictadas por el Sol para todas las criaturas del mundo, ya que estas leyes rigen a partir de que el dios inició su primer recorrido por el

⁵⁶ Entre tzotziles, Daniel Murillo Licea, “Encima del mar está el cerro y ahí está el Ángel”, en *Significación del agua y cosmovisión en una comunidad tzotzil*, 2005, p. 133; entre nahuas del Centro, William Madsen, *The Virgin's Children. Life in Aztec Village Today*, 1960, p. 183.

⁵⁷ Yolanda Lastra, *op. cit.*, p. 355.

⁵⁸ Guy Stresser-Péan y Claude Stresser-Péan, “El reino de Mâmlâb, viejo dios huasteco del trueno y la vegetación”, en *Espaciotiempo*, año 1, núm. 12, primavera-verano 2008, p. 8.

⁵⁹ Entre tzeltales, J. Eric Thompson, *op. cit.*, p. 417; entre tzotziles, Gary H. Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol*, 1979, p. 416, 427; entre mixes, Walter S. Miller, *op. cit.*, p. 115; entre totonacos, Elda Montesinos *et al.*, “El maíz en el municipio de Papantla, Veracruz”, en *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, 1982, vol. II, pp. 292-293; entre nahuas veracruzanos, Antonio García de León, *op. cit.*, p. 294; entre chontales de Oaxaca, Andrés Oseguera, “Los signos de un territorio oculto. Geografía social de la región chontal oaxaqueña”, en *Diálogos con territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 2003, vol. I, p. 242.

⁶⁰ Entre mayas peninsulares, J. Eric Thompson, *op. cit.*, p. 408, y Alfonso Villa Rojas, *op. cit.*, p. 439; entre tzotziles, William R. Holland, *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, 1963, p. 71.

cielo. Los enanos son del tiempo de la Abuela Caníbal y el Abuelo Caníbal, padres de la Tierra, abuelos de los pequeños gemelos Sol y Luna. Los gemelos mismos vivieron en aquellos días terribles; se salvaron milagrosamente de que sus abuelos los devoraran, y fueron, a su vez, asesinos de su abuelo y violadores de su abuela. Así lo cuentan algunos mitos actuales de la tradición mesoamericana.

Hay rasgos de los xantiles que evocan imágenes conocidas. Son ellos una muchedumbre de seres pequeños; viven hacinados en sitios ocultos; son muy fuertes y pueden cargar grandes pesos; son ágiles e industriosos; son jorobados y con extrañas articulaciones; son agresivos... Agréguese a lo anterior que habitan en un reino subterráneo, que se comunica por medio de túneles con todo el mundo. En resumen, en ellos se insinúa la naturaleza de los insectos; particularmente, insectos sociales; en forma más precisa, himenópteros. Las referencias mayas no dejan lugar a dudas. Por ello, cuando Thompson analiza la palabra *zayamuincob* con la que se los conoce, afirma:

[...] podría también tener relación con *zay*, "hormiga", porque hay una tradición yucateca de una raza antigua llamada *chac zay uincob*, "hombres hormigas rojas". Eran industriosos como las hormigas que extraen tierra roja y hacen caminos rectos por la selva. La gente anciana llamaba también a esos individuos *yichobe bei yichob colelcab*, "los que tienen los ojos como las abejas".⁶¹

La correlación concuerda con el respeto que se debe a las abejas en el territorio maya. Tax registra que para los quichés de Chichicastenango las abejas fueron gente de antes del diluvio. Cuando las aguas llegaron decidieron salvarse, bajando en cajas a las profundidades de la tierra. A dios no le agradó aquella huida y las transformó en animales. En la actualidad son particularmente "delicadas", por lo que merecen del hombre un trato especial.⁶²

La apicultura ha sido desde tiempos muy remotos una importante fuente económica entre los mayas peninsulares. Está acompañada de un comedimiento casi ritual hacia los insectos cuando se castran los panales. Se evita en lo posible lastimar o matar alguna abeja. Si una se moja en la miel durante el proceso, se la seca y libera. Si una muere, se la entierra en un pedazo de hoja.⁶³ Las abejas

⁶¹ J. Eric Thompson, *op. cit.*, p. 409.

⁶² Sol Tax, *op. cit.*, p. 465.

⁶³ Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom. A Maya Village*, 1934, p. 50.

tienen su propio dios, Hoh-un-cab o Kulubtún, quien vive en Mabén-tun, un lugar que es “como un cenote de miel” al que van a surtirse de su alimento.⁶⁴

Los cuidados en la apicultura no son exclusivos de los mayas. Para los nahuas también son seres “delicados”. Cuando Ruiz de Alarcón preguntó en el siglo xvii por qué los castradores de panales no deben acercarse a éstos si tienen pesares o enojos, los nahuas contestaron: “porque [las abejas] son dioses que están ocupados; porque proveen sustento a la gente; porque no quieren sufrimientos.”⁶⁵

Si la figura compleja de la colmena y las abejas sirve para referirse al mundo subterráneo del Dueño y su riqueza, hay que tomar en cuenta que el gran hueco interior del Monte Sagrado tiene para los nahuas veracruzanos manantiales de donde brota miel.⁶⁶ El propio Dueño recibe entre los tepehuas el nombre de “Dueño de las Abejitas”,⁶⁷ y los chinantecos lo imaginan cargando un panal sobre su espalda (fig. 9).⁶⁸

En el momento de la creación, el *axis mundi* —formado por el Monte Sagrado, el Árbol Florido y la Región de la Muerte— se pro-

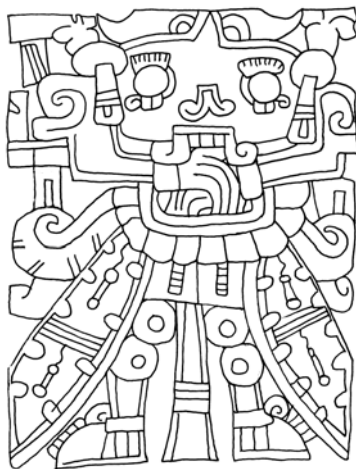


Fig 9. Abeja antropomorfa en un vaso de Isla de Sacrificios del periodo Clásico (British Museum).

⁶⁴ Alfonso Villa Rojas, *op. cit.*, p. 444.

⁶⁵ Literalmente: *ca teteo mochiuhticate, ca tetlayecoltia, auh amo netequipachtli quinequi*; Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 74.

⁶⁶ Antonio García de León, *op. cit.*, p. 294.

⁶⁷ Roberto Williams García, *Mitos tepehuas*, 1972, p. 43.

⁶⁸ Roberto J. Weitlaner, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, 1981, p. 112.

yectó hacia los cuatro rumbos para formar el gran aparato cósmico.⁶⁹ Uno de los relatos mayas que se refieren a los efectos de la proyección identifica cada uno de los cuatro rumbos con su color correspondiente. En cada rumbo —en cada punto de sostén del cielo— está una abeja:

La gran Abeja Roja es la que está en el Oriente. La rosa roja es su jícara. La flor encarnada en su flor.

La gran Abeja Blanca es la que está en el Norte. La rosa blanca es su jícara. La flor blanca es su flor.

La gran Abeja Negra es la que está en el Poniente. El lirio negro es su jícara. La flor negra es su flor.

La gran Abeja Amarilla es la que está en el Sur. El lirio amarillo es su jícara. La flor amarilla es su flor.

Cuando se multiplicó la muchedumbre de los hijos de las abejas, la pequeña Cuzamil, fue la flor de la miel, la jícara de la miel el primer colmenar y el corazón de la tierra.⁷⁰

Los cuatro postes tienen sus abejas. En el *Códice Madrid* aparecen fundidas con árboles cósmicos (fig. 10), igual que, muy lejos del

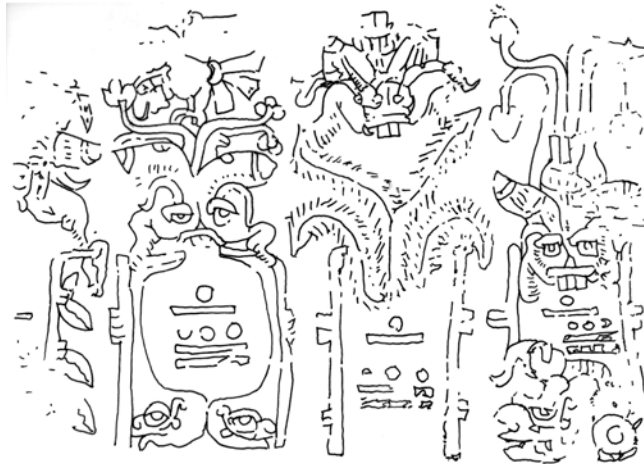


Fig. 10. Abejas-árboles cósmicos (*Códice Madrid*, lám. 110).

⁶⁹ Sobre el tema de la proyección del eje cósmico puede verse Alfredo López Austin, “Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano”, en *Antropología simbólica. Memorias del VI Coloquio Paul Kirchhoff* (en prensa).

⁷⁰ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1973, p. 5.

territorio maya, en el *Códice Borgia* cuatro insectos tienen los cuatro árboles cósmicos como parte de su cuerpo (fig. 11). Su identificación con los protoseres humanos también se desprende de la cita. Mediz Bolio, traductor del texto anterior, interpreta sabiamente “la muchedumbre de los hijos de las abejas” como “los hombres” (figs. 12 y 13).

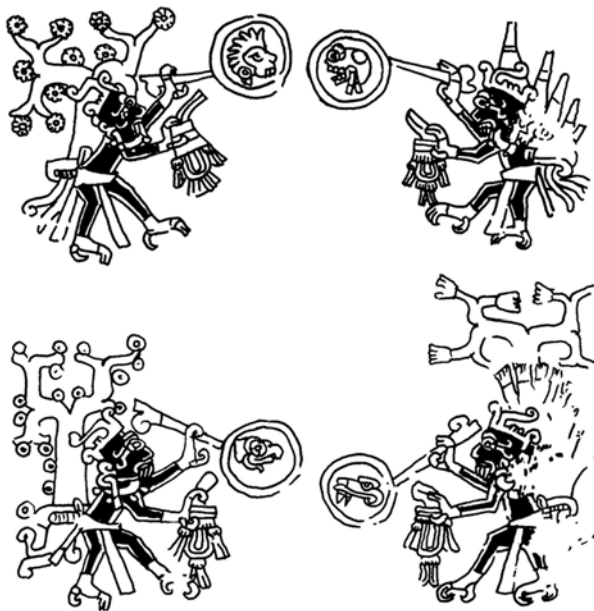


Fig. 11. Insectos-árboles cósmicos (*Códice Borgia*, lám. 30).



Fig. 12. Abejas (*Códice Madrid*, lám. 108).



Fig. 13. Abejas con rasgos antropomorfos (Códice Madrid, láms. 108-109).

Como es bien sabido, la tradición mesoamericana concibe los postes sustentantes del cielo no sólo como árboles, sino como dioses antropomorfos. Para los mayas peninsulares estos cuatro dioses son los *bacabob*. Thompson señala que uno de los posibles significados de la palabra *bacab* es “en torno a la colmena”, y propone que la palabra *Hobnil*, nombre del *bacab* principal, puede ser síncopa de *hobonil*, “de la colmena”. Además, identifica a los *bacabob* como dioses de las abejas y de las colmenas. Sus figuras —señala— son las de viejos porque son sobrevivientes del diluvio, y sus atavíos terminan en franjas ovaladas, ensombrecidas por líneas cruzadas, lo que puede deberse a que son alas de abeja (fig. 14).⁷¹

Árboles cósmicos, árboles-abejas, hemípteros, seres primitivos, gentiles y ejércitos del Montezuma subterráneo confluyen con sus figuras en la idea de los dioses descascarados. Galinier afirma que, entre los otomíes, los cuatro personajes que sostienen el cielo son “los *anše* o *moktesuma*, [y que] representan aún los dobles de los gigantes, los ancestros de linaje convertidos en piedra durante los ante-

⁷¹ J. Eric S. Thompson, *op. cit.*, pp 336-338. Sobre este tema, véanse también del mismo autor: “Skybearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion”, en *Contributions to American Archaeology*, 1934, vol. II, pp. 209-242, y “The Bacabs: Their Portraits and Their Glyphs”, en *Papers of Peabody Museum*, vol. 61, 1970, pp. 471-487.

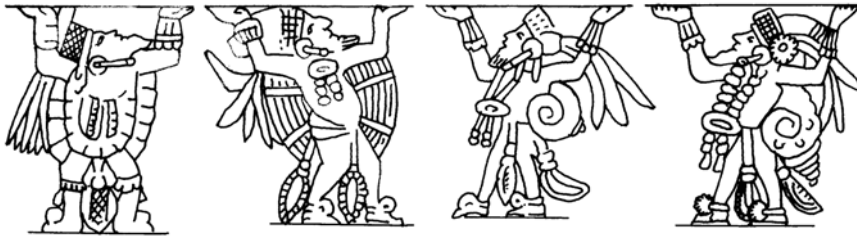


Fig. 14. Los cuatro *bacabob*.

riores diluvios".⁷² Además, los dioses descascarados son los auxiliares pluviales que, como distribuidores de los meteoros, parten desde los cuatro extremos del mundo para retumbar en el cielo y regar con sus cántaros o redes. Dadivosos o avaros con las aguas y la germinación, son los socios de los hombres en su trabajo cotidiano. Estos servidores del Dueño, ya lo vimos, son los sexuados perseguidores de las mujeres-sapos.

¿Por qué se igualó a los dioses de los extremos del mundo con los antiguos, las abejas y las semillas de las criaturas? La explicación debe partir de un principio cosmológico fundamental: para los mesoamericanos la conjugación del tiempo y el espacio causa que el presente se ubique en el *axis mundi*. A partir del centro la distancia hace que el tiempo retroceda, de tal manera que en los confines del mundo se encuentra la antigüedad extrema.⁷³ Aquí está el hoy; en el allá distante se encuentra el tiempo del inicio, lo salvaje, lo incivilizado, lo primitivo, lo ajeno, lo inhumano, que es lo rústico, lo canibalesco, lo salvaje de los *xantiles*.

Quedan así la colmena repleta de miel o el hormiguero como figuras del Monte Sagrado y su vientre de riquezas. Las semillas-corazones de todas las criaturas son insectos. Su variedad inmensa —sustancia divina de hombres, astros, meteoros, animales, plantas, rocas, elementos— se sintetiza en la multitud ingente de individuos inidentificables, homogenizados como hormigas, como abejas, en aquel hacinamiento de potencia de vida. Son protocriaturas, gérmenes, larvas, semillas; pero no en latencia, sino en la bulliciosa

⁷² Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 1990, p. 525.

⁷³ Esta idea persiste entre los tzotziles, quienes consideran que viven en el ombligo del mundo y que en los extremos se encuentra lo salvaje, primitivo e inhumano; Gary H. Gossen, *op. cit.*, pp. 27 y 50.

actividad de quienes conviven cotidianamente con los vivos, colaborando para mantener este mundo.

En nuestra pretensión de entender al otro, a los otros, nos refugiarnos en la ambigüedad del término “creencia”. Los xantiles *¿son abejas?, ¿son hormigas?, ¿son las abejas?, ¿son las hormigas?, ¿tienen apariencia de abejas o de hormigas?, ¿comparten cualidades o esencias con las abejas o con las hormigas?, ¿se comparan metafóricamente con las abejas o con las hormigas?* Lo más probable es que todas estas respuestas sean posibles. Pensemos en que el creyente goza de la misma ambigüedad en su creencia que nosotros gozamos frente al término. No generalicemos a los creyentes —como si fueran hormigas o abejas—, ni siquiera por tradiciones o por épocas; ni siquiera por grupos. Comprobemos en un espejo que cada individuo recorre con sus creencias toda la escala que existe entre la identidad y la metáfora. Reflexionemos en el saber que sólo podemos derivar de la poesía... o de los miedos.

Una extraña presencia

Más allá de las fronteras septentrionales que Kirchhoff marcó para Mesoamérica, aparece con persistencia un raro personaje. Su figura es encorvada, la de un jorobado casi siempre en marcha (fig. 15). Recibe el nombre de Kokopelli.⁷⁴ Fue ubicado originalmente en el Suroeste de Estados Unidos, pero recientes investigaciones le demarcan un nuevo territorio, ampliado hacia el sur, que llega hasta el Río Grande de Santiago. De esta forma, la presencia de íconos del Suroeste en el arte rupestre de tierras meridionales modifica nuestra percepción histórica. La cultura mesoamericana de Chalchihuites se enlaza de manera firme con las culturas Mogollón, Hohokam y

⁷⁴ Este personaje arqueológico ha sido identificado con el Kokopele o Kokopelli de los actuales indios Pueblo del Suroeste de Estados Unidos. La katchina de nuestros días se describe con un hocico largo y puntiagudo, una pluma negra erguida en su cabeza, la joroba y un falo prominente; Florence Hawley, “Kokopelli, of the Prehistoric Southwestern Pueblo Pantheon”, en *American Anthropologist*, vol. 39, 1937, p. 644. Hoy existe la doble figura de Kokopeltiyo, masculino, y Kokopelmana, femenina, también extraordinariamente sexual; Mischa Titiev, “The Story of Kokopele”, en *American Anthropologist*, vol. 41, 1939, p. 91. Sin embargo, Malotki rechaza la identificación de la figura arqueológica con la katchina actual, y niega la propiedad del nombre Kokopelli. Aclara, además, que los viejos hopis identifican la figura arqueológica con la katchina Maahu, “La Cigarra”; Ekkehart Malotki, *Kokopelli. The Making of an Icon*, 2000, pp. ix-xi, 1-13 y 136-138.

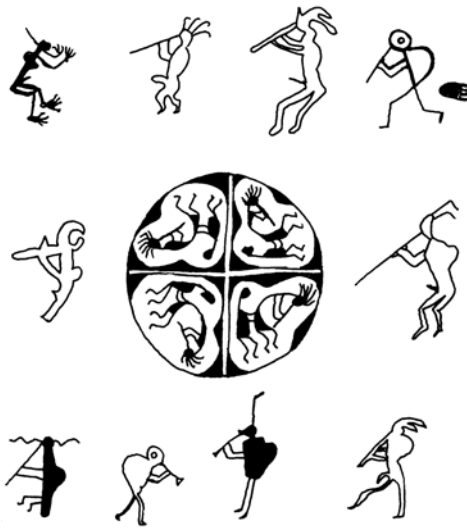


Fig. 15. Imágenes de Kokopelli.



Fig. 16. Imágenes duranguenses de Kokopelli (redibujado a partir de Carot y Hers).

Anasazi,⁷⁵ formando un amplio corredor de tradiciones. Entre los íconos recientemente descubiertos predomina, precisamente, la figura de Kokopelli (fig. 16).⁷⁶

⁷⁵ Patricia Carot y Marie-Areti Hers, "Epic of the Toltec Chichimec and the Purépecha in the Ancient Southwest", en *Archaeology Without Borders. Contact, Commerce, and Change in the U.S. Southwest and Northwestern Mexico*, 2008, pp. 325, n. 1, y mapa 17.1, donde resaltan las cadenas de relaciones entre los antiguos tarascos y el Suroeste de Estados Unidos. Véase también Marie-Areti Hers, "La música amorosa kokopelli y el erotismo sagrado en los confines mesoamericanos", en Arnulfo Herrera Curiel (ed.), *Amor y desamor en las artes*, 2001, mapa 7 y 8.

⁷⁶ Marie-Areti Hers, *ibidem*, p. 299 y n. 7; Patricia Carot y Marie-Areti Hers, *op. cit.*, pp. 316-320.

La figura arqueológica se identifica por sus delgados miembros, como los de un insecto.⁷⁷ En forma más precisa, parece una hormiga en la que con mucha frecuencia se encuentran las antenas. Su cabeza también puede estar coronada por un soberbio penacho o por abundante greña. Su sexualidad se manifiesta en su gran falo o en la cópula explícita.⁷⁸ Únicamente faltaría para considerarlo un xantil completo el silbido de los xantiles, pues lo conocemos en mudas imágenes rupestres y en pintura sobre cerámica.⁷⁹ Sin embargo, Kokopelli toca la flauta.⁸⁰

¿Vino Kokopelli del norte? ¿Viajó hacia allá? ¿Iba y venía por sierras, valles, desiertos y siglos?⁸¹ Él nos lo irá contando en sus próximas apariciones.

⁷⁷ Ha intrigado, desde muchas décadas atrás, su figura de insecto. Véase, por ejemplo, E.B. Renaud, "Kokopelli. Le nutiste bossu du Pantheon des Indiens Pueblo", (periode precolumbienne)", en *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, vol. 36, núm. 6, Juin de 1939, pp. 1, 4, 14-20.

⁷⁸ E.B. Renaud dice: "exagérément phallique, et même en certains cas impudiquement ithyphallique"; *ibidem*, p. 2. En las actuales narraciones del Suroeste, Kokopele enamora doncellas con la promesa de entregarles lo que lleva en su joroba o en su morral: nubes, niños, canciones, etcétera; Marie-Areti Hers, *op. cit.*, pp. 305-307. En un relato recogido en Oraibi a mediados del siglo pasado, Kokopele, con su enorme falo, copula a distancia con una bella joven, pasando su miembro por un largo tubo de cañas oculto en el suelo; Mischa Titiev, *op. cit.*, pp. 91-94. Von Berckefeldt sostiene que sus poderes se extienden mucho más allá de sus atributos de fecundidad; Susan von Berckefeldt, "The Humpback Flute-Player", en *The Masterkey*, vol. 51, núm. 3, julio-septiembre 1977.

⁷⁹ Una excepcional figura en tres dimensiones es una vasija tipo patojo (o *bird-form pitcher*) anasazi de 1000-1150 d.C.; Marjorie F. Lambert, "A Kokopelli Effigy Pitcher from Northwestern New Mexico", en *American Antiquity*, vol. 32, núm. 3, julio de 1967.

⁸⁰ La flauta no existe en la katchina Kokopele. Se ha justificado su ausencia diciendo que fue sustituida por el hocico largo y puntiagudo, mismo que puede ser un silbato. Se añade la explicación de que las katchinas "silban cuando vienen" a las poblaciones humanas; Florence Hawley, *op. cit.*, p. 645.

⁸¹ Patricia Carot y Marie-Areti Hers, *op. cit.*, p. 316.

Bibliografía

- Alcalá, Jerónimo de, *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.
- Anguiano, Marina y Peter T. Furst, *La endoculturación entre los huicholes*, México, INI, 1987.
- Aramoni Burguete, María Elena, *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Conaculta, 1990.
- Baez, Lourdes, "Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular / INAH, 2008, pp. 57-84.
- Bartolomé, Miguel y Alicia M. Barabas, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH-Centro Regional de Oaxaca, 1982.
- Boremanse, Didier (comp. y trad.), *Contes et mythologie des indiens lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*, París, Editions L'Harmattan, 1986.
- Broda, Johanna y Alejandro Robles, "De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán", en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 271-288.
- Bruce, Robert D., *El libro de Chan K'in*, México, INAH, 1974.
- Carot, Patricia y Marie-Areti Hers, "Epic of the Toltec Chichimec and the Purépecha in the Ancient Southwest", en Laurie D. Webster, Maxine E. McBrinn y Eduardo Gamboa Carrera (eds.), *Archaeology Without Borders. Contact, Commerce, and Change in the U.S. Southwest and Northwestern Mexico*, Boulder, University Press of Colorado/Conaculta-INAH, 2008, pp. 292-334.
- Caso, Alfonso, *El pueblo del Sol*, México, FCE, 1953.
- Castellón Huerta, Blas Román, "Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos", en Jesús Monjarás-Ruiz (ed.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, INAH, 1987, pp. 176-205.
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista* (trad. de Federico Navarrete), México, INAH-Proyecto Templo Mayor/GV Editores, 1991.
- Chamoux, Marie-Noëlle, "La notion nahua d'individu: un aspect du tonalli dans la région de Huauchinango, Puebla", en Dominique Michelet

- (coord.), *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, México, INAH/CEMCA, 1989, pp. 303-311.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Cruz, Victoriano, et al., "Los dos mundos", en M.H. Ruz (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, 4 vols., México, Centro de Estudios Mayas/IIFF-UNAM, 1981-1986, vol. I, pp. 15-17.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., 2ª ed., México, Porrúa, 1984.
- Fuente, Julio de la, *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, México, INI, 1977.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990.
- García de León, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 8, 1969, pp. 279-311.
- Garza, Mercedes de la, "Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen", en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, México, INAH, 1987, pp. 15-86.
- González Huerta, Neftalí, *El Tupa. El mito de un ser fantástico en una comunidad mixteca*, México, Conaculta/H. Ayuntamiento de Huajuapán, Oaxaca, 2003.
- Good Eshelman, Catharine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en J. Broda y F. Baez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CNCA/FCE, 2001, pp. 239-297.
- , "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 153-176.
- , "La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica", en L. Baez Cubero y C. Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular/INAH, 2008, pp. 299-322.
- Gossen, Gary H., *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, INI, 1979.
- Hawley, Florence, "Kokopelli, of the Prehistoric Southwestern Pueblo Pantheon", en *American Anthropologist*, vol. 39, 1937, pp. 644-646.
- Hermitte, M. Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.
- Hers, Marie-Areti, "La música amorosa de Kokopelli y el erotismo sagrado en los confines mesoamericanos", en Arnulfo Herrera Curiel (ed.), *Amor y desamor en las artes*, México, IIE-UNAM, 2001, pp. 292-335.

- Heyden, Doris, “‘Uno Venado’ y la creación del cosmos en las crónicas y los códices de Oaxaca”, en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, México, INAH, 1987, pp. 87-124.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (ed. de Ángel Ma. Garibay K.), México, Porrúa, 1965, pp. 21-90.
- (*Historia de México (Histoire du Mechique)*”, en Ángel María Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965, pp. 91-120.
- Holland, William R., *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, México, INI, 1963.
- Hollenbach, Elena E. de, “El mundo animal en el folklore de los triques de Copala”, en *Tlalocan*, vol. 8, 1980, p. 437-490.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, INI, 1973.
- Lambert, Marjorie F., “A Kokopelli Effigy Pitcher from Northwestern New Mexico”, en *American Antiquity*, vol. 32, núm. 3, julio de 1967, pp. 398-401.
- Lastra, Yolanda, *Los otomíes, su lengua y su historia*, México, IIA-UNAM, 2006.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel* (pról. y trad. de Antonio Mediz Bolio), México, UNAM, 1973.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- , *Los mitos del tlacuache*, 3ª ed., México, IIA-UNAM, 1996.
- , “Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías”, en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, Obra Social y Cultural Cajasur / Ayuntamiento de Montilla, 1997, pp. 19-43.
- , “La concepción del cuerpo en Mesoamérica”, en *Artes de México*, vol. 69, *Elogio del cuerpo mesoamericano*, abril de 2004, pp. 18-39.
- , “Ícono y mito, su convergencia”, en *Ciencias*, núm. 74, abril-junio de 2004, pp. 4-15.
- , “Mitos e íconos de la ruptura del Eje Cósmico. Un glifo toponímico de las Piedras de Tízoc y del Ex-Arzobispado”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 89, otoño de 2006, pp. 93-134.
- , “Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano”, en Rafael Pérez-Taylor (ed.), *Antropología simbólica. Memorias del VI Coloquio Paul Kirchhoff*, México, IIA-UNAM (en prensa).
- , “Los reyes subterráneos”, en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, *La quête du Serpent à plumes. Arts et religions de l’Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, París, École Pratique des Hautes Études (en prensa).

- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, IIA-UNAM/INAH, 2009.
- Madsen, William, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press, 1960.
- Malotki, Ekkehart, *Kokopelli. The Making of an Icon*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2000.
- Miller, Walter S., *Cuentos mixes*, México, INI, 1956.
- Montesinos, Elda, Rocío Aguilera, Eva Hernández Orea, Elia Vicente Celis, "El maíz en el municipio de Papantla, Veracruz", en *Nuestro maíz. Treinta monografías populares*, 2 vols., México, Museo Nacional de Culturas Populares/Consejo Nacional de Fomento Educativo/SEP, 1982, vol. II, pp. 177-211.
- Murillo Licea, Daniel, "Encima del mar está el cerro y ahí está el Ángel", en *Significación del agua y cosmovisión en una comunidad tzotzil*, México, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, 2005.
- Neurath, Johannes, "Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar", en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular/INAH, 2008, pp. 23-56.
- Noriega Orozco, Blanca Rebeca, "Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz", en B. Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, 1997, pp. 525-563.
- Olavarría P., María Eugenia, "La mitología cosmogónica del Occidente de México", en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, México, INAH, 1987, pp. 209-243.
- Oseguera, Andrés, "Los signos de un territorio oculto. Geografía social de la región chontal oaxaqueña", en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, INAH, 2003, vol. I, pp. 225-248.
- Parsons, Elsie Clews, *Mitla. Town of the Souls and Other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago, The University of Chicago Press, 1936.
- Popol vuh. Las antiguas historias del Quiché* (trad. de Adrián Recinos), 7ª ed., México, FCE, 1964.
- Ramírez Castañeda, Elisa, *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, México, INAH, 1987.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom. A Maya Village*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, 1934.

- Renaud, E.B., "Kokopelli. Le nutiste bossu du Pantheon des Indiens Pueblo", *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, vol. 36, núm. 6, Juin de 1939.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 vols., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. II, pp. 17-130.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 vols., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., México, Conaculta, 2000.
- Schumann G., Otto, "De cómo el venado se hizo de los cuernos del conejo", en *Antropológicas*, núm. 3, 1993, 2ª de forros y p. 1.
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 vols., México, Fuente Cultural, 1953, vol. I, pp. 47-368.
- Stresser-Péan, Guy y Claude Stresser-Péan, "El reino de Mâmlâb, viejo dios huasteco del trueno y la vegetación", en *Espaciotiempo*, año 1, núm. 12, primavera-verano 2008, pp. 7-18.
- Taller de Tradición Oral del CEFEC y Pierre Beaucage, Pierre "Le bestiaire magique: catégorisation du monde animal par les maseuals (nahuats) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)", en *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 20, núms. 3-4, 1990, pp. 3-18.
- Tax, Sol, "Notes on Santo Tomás Chichicastenango", Chicago, University of Chicago Library, Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, núm. 16 [1947].
- Tedlock, Barbara, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
- Thompson, J. Eric S., "Skybearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion", en *Contributions to American Archaeology*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, 1934, vol. II, pp. 209-242.
- , "The Bacabs: Their Portraits and Their Glyphs", en *Papers of Peabody Museum*, 1970, vol. 61, pp. 471-487.
- , *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1975.
- Titiev, Mischa, "The Story of Kokopele", en *American Anthropologist*, vol. 41, 1939, pp. 91-98.

- Tozzer, Alfred M., *A Comparative Study of Mayas and Lacandones*, Nueva York, MacMillan, 1907.
- Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI, 1978.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "El Diablo en el cuerpo", en *Dimensión Antropológica*, vol. 46, mayo-agosto de 2009, pp. 45-67.
- Von Berckefeldt, Susan, "The Humpback Flute-Player", en *The Masterkey*, vol. 51, núm. 3, julio-septiembre de 1977, pp. 113-115.
- Weitlaner, Roberto J., *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla* (selección, introd. y notas de María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro), 2ª ed., México, INI, 1981.
- Weitlaner, Roberto J. y Carlo Antonio Castro, *Usila (morada de colibríes)*, México, Museo Nacional de Antropología-INAH, 1973.
- Williams García, Roberto, *Mitos tepahuas*, México, SEP (Sepsetentas, 27), 1972.
- Wirrarika irratsikayari. Canciones, mitos y fiestas huicholes. Tradición oral indígena*, México, Conafe, 1982.

