

# Históricas Digital

Guilhem Olivier

“También pasan los años por los dioses  
Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión  
mesoamericana”

p. 149-180

*El historiador frente a la historia  
El tiempo en Mesoamérica*

Virginia Guedea (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas

2004

236 + [XII] p.

Ilustraciones

(Serie Divulgación 5)

ISBN 970-32-1871-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 29 de junio de 2018

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/428/historiador\\_mesoamerica.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/428/historiador_mesoamerica.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2018, 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, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## TAMBIÉN PASAN LOS AÑOS POR LOS DIOSES. NIÑEZ, JUVENTUD Y VEJEZ EN LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA\*

GUILHEM OLIVIER

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

...después, siguiendo su razón el dicho Andrés [Mixcóatl]  
dijo: “mas nosotros que somos dioses nunca morimos”  
(*Procesos de Indios...* 1912: 64)

Durante la fiesta de la veintena de *Teotl eco*, “llegada del dios”, las jóvenes recluidas en el templo de Huitzilopochtli preparaban una masa de maíz que ponían en “una batea grande, muy pintada y galana” (Durán 1995: II, 157). Colocada frente a la estatua del dios, esta batea era objeto de una atención muy especial: Diego Durán afirma que “dejaban sus guardas y velas que velasen sobre la venida de su dios, y no hacían sino ir y venir a la batea, a ver si era ya venido”. Por fin, acontecía la señal tan anhelada:

Y a la hora de la media noche iban con sus lumbres a ver la señal que ya deseaban. Y yendo y viniendo, no parando, hasta que hallaban en la masa un pie de niño recién nacido allí impreso en ella y la masa desmoronada. En hallando aquel vestigio de niño, tocaban las bocinas y caracoles y flautillas y alzaban gran grito anunciando que ya era llegado y nacido el guerreador [...] y mostraban la señal, en la masa a todos, en la cual estaba la pisada del niño (*ibidem*: 157-158).

Según los informantes de Sahagún, Telpochtli, uno de los aspectos de Tezcatlipoca, era el primero en llegar; en efecto, “todavía es joven, todavía es fuerte, corre mucho, es poseedor de pantorrilla... (*ca oc*

\* Agradezco a Víctor Castillo Ferreras y a Michel Graulich por sus críticas y comentarios; a Concepción Asúar por la cuidadosa revisión del texto y a Rodolfo Ávila por la realización de los dibujos.

*telpochtli, oc chicoaac, tlacçani, cotze*). Un día después, aparecían Yacatecuhtli, dios de los *pochteca* o mercaderes, y Xiuhtecuhtli, el dios del fuego. De estos últimos se decía que “llegan solamente al último porque ya son ancianos (*ça qujoalcentzacujtivia: iehica ca ie uvetque*)” (CF II: 129).

Distintas eran entonces las edades que se atribuían a las figuras del panteón mexica y otros pueblos mesoamericanos, como veremos enseguida: podían aparecer como un niño que deja su huella en la masa, tener la apariencia de un joven con buenas piernas, podían ser ancianos de lento caminar; más aún, los dioses tenían indudables poderes sobre el tiempo: ¿no eran ellos quienes habían creado las diferentes maneras de medirlo, es decir, las cuentas calendáricas? Entre los nombres de la deidad suprema de los antiguos zapotecos encontramos a Pijetao, “el gran tiempo”, y a Pixe Xoo, “la fuente del tiempo” (Whitecotton 1985: 189). Los chontales de Honduras veneraban al dios Icelaca, cuyo dominio sobre el tiempo se manifestaba de esta manera: tenía “dos caras, atrás y adelante y [...] muchos ojos. Decían que éste era el dios que sabía lo presente y lo pasado, y veía todas las cosas” (García de Palacios en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala* 1982: 284). Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941: 210),<sup>1</sup> Quetzalcóatl y Huitzilopochtli “hicieron los días y los partieron en meses, dando a cada mes veinte días, y así tenían diez y ocho, y trescientos y sesenta días en el año”.<sup>2</sup> También se menciona la creación del mes de veinte días, el *uinal*, y de los días en el *Chilam Balam de Chumayel* (1973: 117). Los mitos que relatan el origen del ordenamiento del tiempo, si bien algo modificado, aún perduran en algunos grupos indígenas actuales. Los triquis del estado de Oaxaca, por ejemplo, cuentan que “unos ancianos”, el León, el Venado, el Tigre y el Lobo, se reunieron para preguntarse: “¿Cómo vamos a señalar para siempre los días en que nuestros hijos puedan trabajar y hallar qué comer?” Después de hablar mucho, decidieron que “todos los días van a ser domingos”, pero al final el Conejo, héroe cultural de los triquis, proclamó:

<sup>1</sup> En adelante citada como *HPM*.

<sup>2</sup> Sahagún (2000: 345) atribuye la invención del calendario a Quetzalcóatl.

No va a ser así, si todos los días son domingos, nuestros hijos no van a hallar qué comer. Tiene que haber lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábados. Y tiene que haber sólo un domingo. Así nuestros hijos van a poder trabajar para hallar qué comer [...] Así es que el León, el Venado, el Tigre y el Lobo se avergonzaron mucho [y] con esto el Conejo demostró ser muy inteligente (García Alcaraz 1997: 300-301).

Bien conocidos son los afanes de los mesoamericanos para medir los ciclos temporales y finalmente tener control sobre ellos. No puede extrañarnos que sus mitos coloquen a los dioses en el origen de la creación de esos ciclos: los vemos asociados con el tiempo, como patrones de días, trecenas, veintenas y hasta de ciclos cósmicos más amplios como las eras o soles. Sin embargo, pese a este dominio sobre el tiempo, varias fuentes manifiestan que “también pasan los años por los dioses”. ¿Cómo entender que los dioses crezcan, envejezcan y hasta mueran, cuando, al mismo tiempo, son seres que por esencia difieren de los hombres, sus criaturas mortales?

Los mitos nos proporcionan algunas respuestas, primero sobre la cuestión de la muerte de los dioses. Por falta de espacio y con el riesgo de simplificar las cosas, puede proponerse que las deidades mueren, por lo menos, de dos maneras: una sería para los númenes de tipo “dema”, la muerte que permite el surgimiento de la tierra, del cielo (desgarramiento de Tlaltéotl), de las plantas (Cintéotl, Mayahuel, etcétera) o de bebidas como el pulque (sacrificio de Ome Tochtli). Otras muertes sacrificiales de los dioses se debieron a una transgresión original que provocó el enojo de la pareja suprema; los transgresores fueron expulsados del “paraíso” de Tamoanchan. Fueron necesarios el sacrificio de Nanáhuatl y Tecuciztécatl, quienes se transformarían en Sol y Luna en Teotihuacan, y la posterior inmolación de los otros dioses, a fin de contribuir al movimiento de los astros, para que los dioses recobrasen su lugar en el cielo, al lado de la pareja suprema.<sup>3</sup> Aun así, esta “recuperación” del empiro solamente implica, al parecer, lo que se llamaría una “inmortalidad relativa”.<sup>4</sup> Relativa porque cíclica, pues —los sacrificios de

<sup>3</sup> Véanse las reflexiones de Graulich (1987: 122-125; 2000) y López Austin (1990: 67, 83-89).

<sup>4</sup> Según López Austin (1990: 179), “los dioses circulan; se recomponen; en síntesis: son inmortales”.

“imágenes” (*ixiptla*) de deidades lo demuestran— los procesos que aseguraban el renacimiento o la regeneración de los dioses mesoamericanos debían ser periódicamente reactualizados durante los ritos.<sup>5</sup> Por otra parte —ya regresaré sobre el tema al final de este artículo— la noción de eternidad de la divinidad, en el sentido de “fuera del tiempo”, “más allá del tiempo”, una de las bases de la religión cristiana, no aparece en las concepciones mesoamericanas.<sup>6</sup> Es significativa la reacción horrorizada de Torquemada (1976: III, 71) al describir al dios Telpochtli, el siempre joven Tezcatlipoca (figura. 1). Nos dice el franciscano que este “falso dios” quiso apropiarse de esta manera



Figura 1: Tezcatlipoca, el dios joven (*telpochtli*) (*Primeros memoriales* 1997: f. 261r)

de “uno de los atributos de Dios, de quien dice David: todas las cosas se acaban y como vestidura se envejecen, pero vos, Señor, permanecéis en un mismo ser y vuestros años no descaecen”.<sup>7</sup> Inútil insistir sobre lo erróneo de la comparación realizada por Torquemada; los dioses mesoamericanos sí padecían el paso de los años; ya veremos cómo el mismo Telpochtli, además de ser un joven apuesto, podía aparecer como un niño espantoso o un viejito burlón. Veamos con detenimiento esas etapas de las existencias divinas mesoamericanas.

En primer término, antes de abordar la cuestión de la edad de las deidades, convendría interrogarse sobre el concepto de edad en

<sup>5</sup> Al analizar los sacrificios de representantes de dioses en México, y en otras regiones del mundo, sir James George Frazer (1981-1984: III, 598) considera que “la práctica de matar al representante humano de un ser divino a menudo, quizás siempre, tenía como propósito la preservación del vigor juvenil de las deidades que de este modo quedaban al abrigo de las miserias y usuras del tiempo pues, en el caso de haber dejado expuestos los dioses a la muerte, habría terminado por devorarlos”.

<sup>6</sup> Sobre la noción de tiempo opuesta al concepto de eternidad en la obra de san Agustín, véase el agudo análisis de Paul Ricœur (1983: 21-64). Para Mesoamérica, se necesita considerar el complejo asunto de la pareja suprema. Aunque de manera demasiado breve, lo evoco al final de este artículo.

<sup>7</sup> “Tus años ni van ni vienen; subsisten simultáneamente” (san Agustín en Ricœur 1983: 57).

las sociedades mesoamericanas. ¿A qué edad se consideraba que un niño dejaba de serlo y entraba en la adolescencia? ¿A partir de cuándo una persona formaba parte del prestigioso grupo de los ancianos? Estas preguntas, que podrían parecer vanas, cobran mayor relevancia a la luz de algunos testimonios, aparentemente precisos, pero que requieren de mayores conocimientos. Tomemos un solo ejemplo: Durán (1995: II, 150) nos habla de una mujer “de edad de quarenta o de quarenta y cinco años” que representaba a la diosa Toci. ¿Se consideraba en aquel entonces a una mujer de esta edad como una persona todavía joven o ya como alguien maduro? De hecho, aun para los nahuas del Altiplano Central, seguramente el grupo mejor conocido en Mesoamérica, Alfredo López Austin (1980: I, 320) constata que “la información acerca de la división de las edades es lamentablemente escasa”. Ahora bien, a partir del análisis de los datos disponibles, el mismo López Austin nos proporciona importantes elementos al respecto, los cuales se tomarán en cuenta más adelante. Para otros grupos mesoamericanos, este tipo de análisis está aún por realizarse, a reserva de que existan fuentes pertinentes.<sup>8</sup>

Pero conviene regresar al complejo asunto de la edad de los dioses. Surge evidentemente la pregunta sobre posibles fechas de nacimiento para esas entidades sobrenaturales. Con su afán por registrar el paso del tiempo, no es sorprendente encontrar entre los mayas precisiones asombrosas al respecto. En Palenque, los epigrafistas han identificado a tres deidades, GI, GII y GIII, que conforman la llamada “Triada de Palenque” (Berlin 1963). Los antiguos mayas plasmaron en magníficos tableros sus fechas de nacimiento: 21 de octubre de 2 360 a. C. para GI; 25 de octubre de 2 360 a. C. para GII; y 8 de noviembre de 2 360 a. C. para GIII (Schele y Miller 1986: 60). En el Altiplano Central, y también en otras zonas mesoamericanas, tenemos fechas calendáricas que corresponden a la vez a los nombres de los dioses y a sus fechas de nacimiento (Caso 1959:

<sup>8</sup> Desde luego es preciso mencionar el excelente estudio de Mario Humberto Ruz (1992: 263-270) quien reconstruyó numerosos aspectos de la vida de los habitantes de Copanaguastla (Chiapas), a partir de dos diccionarios en lengua tzeltal elaborados en el siglo XVI. Incluye el autor una importante sección dedicada a los grupos de edad y estado civil, señalando que los tzeltales “reconocían cuatro edades: niñez, adolescencia y juventud, edad madura y vejez”.

77-79). Ahora bien, estas fechas pertenecen al calendario adivinatorio de 260 días, el *tonalpohualli* de los nahuas, el cual no proporciona “fechas absolutas” desde un punto de vista cronológico, en vista de la ausencia de una “cuenta larga” similar a la que usaban los mayas de la Época Clásica. Sabemos por ejemplo que el dios del maíz nació un día *Ce Xochitl* (1 Flor), pero ignoramos en qué ciclo de 260 días ubicar su fecha de nacimiento (Sahagún 1997: 145). Este tipo de fechas del *tonalpohualli* era motivo de varias celebraciones destinadas a conmemorar precisamente los “aniversarios” de los dioses (Graulich 1990-1991). Aun así, veremos que los mitos del Altiplano Central proporcionan datos cronológicos con respecto a los diferentes ciclos de creación coincidentes con el nacimiento de ciertas deidades.

Ahora bien, la apariencia de los seres divinos no se vincula obligatoriamente con tal o cual fecha de nacimiento. Los mitos del Altiplano Central nos narran que la pareja suprema creó primero a cuatro dioses: Tlatlahuqui Tezcatlipoca, Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli; 600 años más tarde, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli crearon a su vez a los señores del inframundo, Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, a la deidad de la tierra, a Tláloc y a Chalchiuhtlicue (HMP 1941: 210-211).<sup>9</sup> Los mexicas, sin embargo, no dudaban en considerar a los padres, es decir a Quetzalcóatl y a Huitzilopochtli, como seres divinos generalmente jóvenes mientras que los hijos, Mictlantecuhtli o Tláloc, aparecen a menudo como deidades ancianas.<sup>10</sup> Es más, en otras fuentes, se considera a Mictlantecuhtli y a Tláloc como progenitores respectivamente de Quetzalcóatl y de Huitzilopochtli! (*Códice Magliabechiano* 1970: f. 60v; *Códice Aubin* 1953: 40).<sup>11</sup> Otro caso es el de Xochipilli, padre de

<sup>9</sup> Para la creación de Tláloc, llamado aquí Tlalocatecuhtli, y de Chalchiuhtlicue, esta fuente precisa que “se juntaron todos cuatro dioses”, es decir que participaron Tlatlahuqui Tezcatlipoca, Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, los cuatro hijos de la pareja suprema.

<sup>10</sup> Mictlantecuhtli estaba representado por un anciano durante la veintena de *tlaxochimaco* (*Códice Tudela* 1980: f. 19r). Durante su viaje al Tlalocan, Quetzalpetlatl fue llevada frente a Tláloc: “Y luego llegaron donde vieron a una persona ya vieja, sin dientes (*auh niman itech açito in q'tac ie veve ollâcoco*)” (Sahagún 1997: 181).

<sup>11</sup> “la filiación divina parece ser muy importante en las relaciones míticas, aunque las contradicciones de las fuentes documentales en cuanto al parentesco de los dioses es frecuente” (López Austin 1994: 26).

Cintéotl, el dios del maíz según cierto mito, pero a quien otras fuentes designan como dios del maíz. Lo mismo sucede con Tezcatlipoca pues, según algunas crónicas, de su unión con Xochiquétzal nace Cintéotl o, a decir de otros autores, Tezcatlipoca, bajo el nombre de Itztlacolihqui, es el fruto de esta concepción y se identifica con el dios del maíz.<sup>12</sup> Si bien las fuentes podrían reflejar versiones diferentes según los pueblos, o reflejar contextos míticos específicos, esas tradiciones coexistían en Mesoamérica y en modo alguno implicaban contradicciones o conflictos para los indios. Los sistemas de parentesco indígenas, antiguos y actuales, indican pistas para resolver esas aparentes incongruencias en las genealogías divinas (Carrasco 1966; Gardner 1982). Por ejemplo, los tzutujiles actuales de Santiago Atitlán escogen los nombres de los abuelos para llamar a sus hijos, y en consecuencia los nietos tienen los mismos nombres que los abuelos. Cuando los padres hablan con sus hijos, les dicen “padre” o “madre”, mientras que los hijos llaman “hijo” o “hija” a sus propios padres, ya que se consideran la reencarnación de sus abuelos, padres de sus padres (Carlsen y Prechtel 1991: 28-29).<sup>13</sup>

Aparte de la importancia de las relaciones padres/hijos en las “familias divinas” mesoamericanas, las oposiciones mayor/menor desempeñaron un papel fundamental en las estructuras de los mitos antiguos y modernos, como lo demostró Michel Graulich (1997). Según los mayas del sur de Guatemala, después de que la pareja suprema hubo engendrado a trece dioses, en contra de la voluntad de sus padres, el primogénito y algunos de los otros decidieron a su vez hacer criaturas:

pero no pudieron, porque lo que hicieron fueron unos vasos viles de servicio como jarros y ollas y semejantes. Los hijos menores, que se llamaban Huncheven y Hunaham, pidieron licencia a su padre y madre para hacer criaturas; concediéronse la, diciéndoles que saldrían con ello porque se habían humillado. Y así, lo primero hicieron los cielos y planetas, fuego, aire, agua y tierra; después dicen que de la tierra formaron al hombre y a la mujer. Los otros que fueron sober-

<sup>12</sup> Véase Sahagún (1997: 140-141; *CF II*, 122); Thévet (1905: 30-31) y *HMP* (1941: 219). Eduard Seler (1963, I: 155-156) se dio cuenta de la identificación de Xochipilli a la vez con Cintéotl y con Piltzintecuhtli, padre del maíz. Sobre Itztlacolihqui, véase Olivier (2001).

<sup>13</sup> Asimismo, los otomíes de la Sierra de Puebla pueden aplicar la palabra *sihta*, “abuelo”, a los niños pequeños (Galinier 1990: 505).



bios presumiendo hacer criaturas contra voluntad de los padres, fueron en el infierno lanzados (Las Casas 1967: II, 505-506).

Asimismo, en numerosos relatos del nacimiento del Sol y de la Luna, el hermano mayor —a menudo calificado de rico, mujeriego y vanidoso— se enfrenta al menor, pobre, enfermo, pero valiente. Vencido, el mayor se transforma en Luna mientras que el menor, premiado por su valentía, adquiere el prestigioso papel de Sol. La misma estructura se encuentra en el relato del nacimiento de Huitzilopochtli, identificado con el Sol de los mexicas, quien lucha contra Coyolxauhqui y los cuatrocientos huitznahua, es decir contra su hermana y hermanos mayores (CF III: 1-5; Graulich 1997).

Considerados como padres o hijos, mayores o menores, los dioses se presentan a la vez como seres caracterizados por una cierta edad. GIII, el dios Jaguar del inframundo ya mencionado, aparece en una magnífica vasija bajo los rasgos de un niño jaguar (Schele y Miller 1986: 299, lámina 117a) (figura 2). Por su parte, los huicholes

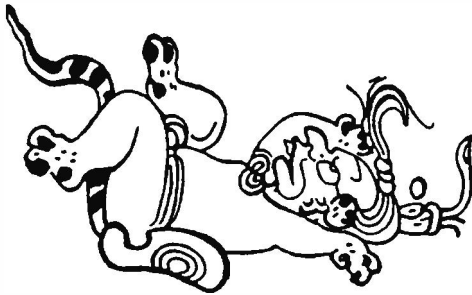


Figura 2: GIII, el dios Jaguar del inframundo, bajo los rasgos de un niño jaguar (Schele y Miller 1986: 299, lámina 117a)

de Tuxpan de Bolaños (Jalisco) cuentan que una pobre viuda y su hijo llegaron a la casa del dueño del maíz para pedir un poco del preciado cereal. “Durante cinco días el dueño del maíz habló con los niños-maíz para ver si alguno regresaba con la mujer” (Zingg 1998: 127). Finalmente una niña-

maíz aceptó acompañar a la viuda, se casó con su hijo y su casa se llenó de maíz. Otros númenes se presentan en los mitos como infantes. Escuchemos un relato de los totonacos de la Sierra: el Sol apareció primero como una yema de huevo la cual fue tragada por una joven huérfana. Al nacer, el niño ya hablaba, y al año caminaba. En los siguientes episodios, luchó contra la Luna, y se transfor-

mó en Sol después de precipitarse en una hoguera. El héroe se caracteriza siempre como niño (Ichon 1969: 55-59). De hecho, como lo señala Ichon, el Niño-Sol llega a confundirse con el Niño-Maíz. Un bello mito nos narra cómo el Niño-Maíz murió al nacer. Su madre lo enterró y sobre su tumba creció una magnífica mata de maíz. Hambrienta, la madre cosechó la mata y preparó una masa llamada *xambe*. Por su sabor agrio, la madre tiró el *xambe* al río. Llegó una tortuga que recogió un grano de *xambe* en su caparazón; de ese grano nació un niño. Este héroe emprende entonces una serie de hazañas: la creación del rayo, el hecho de enseñar las “costumbres” a su madre y una lucha contra los truenos que acaban por aprender cómo hacer llover. Al final del relato, el niño declara: “Yo, cada año, me voy a hacer muy chiquito y creceré” (*ibidem*: 63-70). El informante de Ichon concluye: “Es el maíz, nuestro maíz.” Este tipo de relato está muy difundido por toda Mesoamérica y varios estudiosos han destacado sus semejanzas con mitos antiguos del México central, como el ciclo de Quetzalcóatl, y con el *Popol Vuh* de los antiguos quichés (Graulich 1987; López Austin 1990). Sin extendernos sobre esas similitudes, vale la pena mencionar que dos deidades que incluyen las palabras *pilli*, “niño” o “noble” en sus nombres, Xochipilli y Piltzintecuhtli, estaban estrechamente vinculadas a la vez con el Sol y con el maíz.<sup>14</sup> En cuanto a Cintéotl, por las plantas cultivadas que salieron de su cuerpo enterrado, se le llamaba Tlazopilli, “niño amado” (Thévet 1905: 32).<sup>15</sup> Efectivamente, Cintéotl aparece bajo los rasgos de un niño en el *Códice Telleriano-Remensis* (1995: f. 14r) y en el *Códice Vaticano Latino 3738* (1996: f. 21r) (figura 3). Es más, varios grupos nahuas actuales llaman



Figura 3: Cintéotl como niño en el *Códice Telleriano-Remensis* (1995: f. 14r);

<sup>14</sup> Sahagún (1997: 141); *HMP* (1941: 212); Thévet (1905: 30-31).

<sup>15</sup> En un mito de los jicaques de Honduras, ese niño de cuyo cuerpo nacieron las plantas cultivadas se caracteriza por un rechazo obstinado por vestirse (Chapman 1978: 81-83). Resulta interesante precisar que la desnudez se consideraba precisamente como un signo distintivo del dios Itztlacoliuhqui, un aspecto de la deidad del maíz (*Códice Telleriano-Remensis* 1995: fol. 16v).

al dios del maíz Cinteopil, Niño-Dios-Maíz (García de León 1969: 300-304; Segre 1990: 173-174).<sup>16</sup>

El ejemplo de los niños sacrificados a menudo como “imágenes” de los dioses de la lluvia amerita un breve comentario. En efecto, como hemos visto, ciertos detalles sobre los “representantes” de las deidades en las fiestas permiten a veces determinar la edad atribuida a los seres divinos. Las ejecuciones rituales de infantes se practicaron en toda Mesoamérica; mencionaré escuetamente un ejemplo incluido en los *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuillán (1544-1546)* (1999: 183-184). Se interrogó a un sacerdote mixteco quien

especialmente tenía cuidado del diablo del agua, que se dice Zaguii [...] mató cuatro muchachos en veces porque se tardaban las aguas [...] él se iba a un cerro el más alto que había y llevaba su ídolo y la persona que había de sacrificar [...] y que a este demonio del agua no se ofrecían personas grandes sino niños y que sacrificado el dicho niño le sacaba el corazón por el pecho y lo ponía delante el ídolo.

Ahora bien, los tlaloque no se presentan en las fuentes como niños, sino como “ministros pequeños de cuerpo” (*HMP* 1941: 211). Por lo tanto, en este caso, no parece haber sido la edad la que determinara la elección de niños como *ixiptla* de las deidades, sino su tamaño diminuto. Conviene añadir que se hacían también sacrificios de niños para dioses como Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, a veces para augurar sobre el desenlace de una batalla.<sup>17</sup> Como sea, en cualquier circunstancia, el estado de pureza de los pequeños los convertía en víctimas agradables a los dioses (García de León 1969: 296; López Austin 1980: I, 324, 326).

Ahora bien, al parecer, algunas deidades y héroes culturales habrían tenido una niñez muy breve o hasta podrían haber carecido de ella. Los relatos antiguos y modernos nos hablan de seres excepcionales que crecen de manera muy rápida: Torquemada (1975: I, 384) menciona a un señor chichimeca de los totonacos

<sup>16</sup> A mi conocimiento el nombre Cinteopil no aparece en las fuentes antiguas.

<sup>17</sup> *Códice Magliabechiano* (1970: f. 36v); *Relación geográfica de Chimalhuacan Atoyac en Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (1985: 164); *Relación geográfica de Acapiztla en ibidem* (1985: 217); *Relación geográfica de Tolnacuchtle en Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (1986: 139).

llamado Xihuitlpopoca quien “no tuvo padre” y que “a los tres años que nació se hizo varón perfecto y tomó el gobierno de la señoría que los totonacos hermanos habían perdido”. Los mixes actuales narran que su mítico rey Kondoy —el cual, entre otras hazañas, llegaría a vencer a los soldados de Moctezuma—, nació de un huevo. “Creció pronto Kondoy. En dos, tres días era ya grande. Comía con provecho. Le traían por canastas su comida y lo acabó todo” (Miller 1956: 105).<sup>18</sup> Los casos más famosos son sin duda los de Quetzalcóatl y Huitzilopochtli: según el intérprete del *Códice Vaticano Latino 3738* (1996: f. 7r), Topiltzin Quetzalcóatl “luego que nació ha tenido uso de razón (*tanto che nacque hà havuto uso di raggion*)”. En cuanto a Huitzilopochtli, nació en el Coatepec ya como guerrero armado, listo para vencer a sus enemigos (*CF* III: 1-5). Aun así, el Colibrí Izquierdo conservó la huella de una niñez que no tuvo: se dice que ostentaba una “pintura facial de niño” (*ipilnechioal*), hecha con “excremento de niño” (*iconecujtl*) (*ibidem*: 4).<sup>19</sup>

Dioses jóvenes eran sin duda Tohil, Avilix y Hacavitz, los vigorosos dioses de los quichés, quienes, según el *Popol Vuh* (1985: 188; 1986: 129), “tenían la apariencia de tres muchachos”. Asimismo, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xipe Tótec y Xochiquétzal, entre otros, aparecen como númenes jóvenes. Los tres primeros, deidades guerreras, simbolizaban el vigor de los combatientes. Hemos visto que el término *tepochtli*, “joven”, era uno de los principales nombres de Tezcatlipoca. Aparece así como dios protector de las casas de jóvenes, *tepochcalli*, donde eran educados los futuros guerreros mexicas (Sahagún 1985: 22-23). Resulta sumamente significativo que el rey mexica, el *tlatoani*, adoptase este mismo título divino, el de Tepochtli, en algunas ocasiones (*CF* XII: 6).<sup>20</sup> Además,

<sup>18</sup> Isabel Kelly (1966: 396) menciona el caso del dios solar de los totonacas de San Marcos Eloxochitlan (Puebla) que “en cuatro días, el recién nacido era un muchacho crecido, en otros cuatro, un hombre adulto”.

<sup>19</sup> Seler (1963: I, 117) considera que esta pintura facial “caracteriza como dioses juveniles a ambas deidades, a Huitzilopochtli y a Tezcatlipoca”.

<sup>20</sup> En efecto, Tezcatlipoca era, junto con Huitzilopochtli, uno de los dioses tutelares del *tlatoani*. Según Cristóbal del Castillo (1991: 142-143) Tezcatlipoca era “el guía del gobierno, de la nobleza, del señorío, de la estera y de la silla. En él, en este joven, el enemigo, Tezcatlipoca, está el conocimiento, el conocimiento perfecto, y también es dios del gobierno (*in iteyacancauh in tlatocayotl in pillotl, in teucyotl, in pettall, in icpalli. Auh ca yehuatl in intepochtli yaotl Tezcatlipoca in llamachiliztli in tlaaciamachiliztli itech catqui, itech quiza, ihuan tlatocateotl*)”.

con el fin de conservar y fortalecer la juventud del rey, se realizaban sacrificios humanos:

también ellos, los cautivos, algunos de ellos morían allí. Se decía que por ellos Motecuhzoma se criaba como [si fuera un] niño; por ellos se fortalecía del *tonalli*; por ellos se erguía; por ellos aparecía [de otra forma]. Así se decía: como si otra vez por ellos aparecía como un niño; así llegará a ser viejo; por ellos es afamado, es honorado, se embravecía, así se hacía temible.

*no iehoan in mamaltin, cequjntin vncan mjquja, mjtoa: ca iehoan inca mozcaltiaia in motecuçoma, inca motonalchicaoaiia, inca moquetzaia, inca moqujxtiaia, iuh mjtoa: iuhqujn oc ceppa inca mopilqujxtiaia, ynjc vecaoaz, inca molleiotia, momamauhjzçotia, motequantlalia, ic mollamauhliia. (CF IV: 42).<sup>21</sup>*



Figura 4: La diosa de la Luna con el “rey buitre” en el *Códice de Dresde* (1983: 19)

Igualmente, ciertas diosas tienen apariencia joven. XT’actaní, diosa lunar de los mayas kekchi-mopán, muy vigilada por su abuelo, consiguió sin embargo escaparse con Kin, dios del Sol transformado en colibrí. Después de diversas aventuras, durante una de las cuales un venado creó su vagina al pisarla con su pezuña, XT’actaní tuvo relaciones sexuales con el Sol. Nos hacemos eco de las palabras de J. Eric S. Thompson (1930: 126-129), quien recogió este bello mito, “fue el primer coito del mundo” (*ibidem* 1985: 436). XT’actaní no se detuvo ahí y su reputación fue manchada por amores licenciosos con su cuñada, el dios del planeta Venus y hasta se fugó con el rey buitre (figura 4).<sup>22</sup> La

<sup>21</sup> Traducción mía. Luis Reyes (1979: 36) propone para el pasaje “*iuh mjtoa: iuhqujn oc ceppa inca mopilqujxtiaia*”, la traducción siguiente: “Así se dice que era así como si a costa de ellos otra vez se convirtiera en niño”; Dibble y Anderson (CF IV: 42) traducen “it was said that it was as if through them once more he were rejuvenated”; mientras que López Austin (1980: I, 241) propone: “Así se decía: como si una vez más se hiciera joven por ellos.”

<sup>22</sup> Probablemente en relación con este episodio, encontramos a la diosa de la Luna con el “rey” buitre en el *Códice de Dresde* (1983: 19).

mala fama de la joven diosa lunar, por supuesto complementada por sus poderes de fertilidad, era compartida por su deidad equivalente en el Altiplano Central. En el panteón nahua, Xochiquétzal, diosa terrestre y lunar, era el prototipo de las doncellas. Muñoz Camargo (1998: 165) la describe en Tamoanchan, como “tan linda y tan hermosa, que en lo humano no se podía más encarecer [...] siendo servida de otras mujeres como diosas, en grandes deleites”. Esposa de Tláloc, Xochiquétzal es seducida por Tezcatlipoca y termina por abandonar a su primer marido, quien, sin embargo, se consoló, según el mito, con Chalchiuhtlicue. Llama la atención que uno de los nombres de Xochiquétzal haya sido Ichpuchtli, “la joven”, mientras que su amante, Tezcatlipoca, se llamaba Telpochtli, “el joven” (*Códice Telleriano-Remensis* 1995: f. 6r).

En el México prehispánico y todavía en numerosas comunidades indígenas actuales, los ancianos gozan generalmente de una posición privilegiada.<sup>23</sup> Según López Austin (1980: I, 289): “El anciano era un *yolteotl*, como el artista, el inventor, el hombre muy sabio y el adivino, considerados como seres de facultades extraordinarias.” Los tzotziles actuales afirman que los ancianos han acumulado mucho calor por el conjunto de sus experiencias y por el desempeño de cargos. En efecto, “los funcionarios han estado en íntimo contacto con las deidades que gobiernan la vida y la muerte” (Guiteras Holmes 1965: 237).<sup>24</sup> De hecho, la palabra náhuatl *huehueltalia* (*nite*), “dar cargo y oficio honroso a otro”, se traduce literalmente por “yo asiento a alguien como anciano” (Molina 1970: f. 157r; López Austin 1980: I, 327). Esta “primacía del principio de antigüedad o más edad”, para retomar la afortunada expresión que utilizó Garry Gossen (1979: 66) al tratar de los tzotziles de San Juan Chamula, permea toda la cosmovisión mesoamericana. Por supuesto, hemos de encontrar también concepciones similares en los datos relativos a los dioses.

<sup>23</sup> Sin embargo, existen datos que matizan esta aseveración. Según Sahagún (2000: 958), los chichimecas ejecutaban a los ancianos que no podían cumplir con las actividades indispensables a la sobrevivencia del grupo. Los vocabularios náhuatl y tzeltal confirman la existencia de connotaciones negativas para la vejez (López Austin 1980: I, 327-328; II, 260, 272; Ruz 1992: 267-268). Sobre las sociedades africanas, véanse las reflexiones de Marc Augé (1982: 203-204), muy cercanas a los matices que se presentan aquí.

<sup>24</sup> García de León (1969: 288) explica que “según la edad de una persona y la experiencia adquirida, la sombra es cada vez más fuerte; por ello la mirada de una persona mayor puede enfermar a un niño”.



El dios viejo por excelencia era el dios del fuego, Huehuetéotl. Desde el Preclásico, existen representaciones de esta deidad como un anciano arrugado; por ejemplo, la cabeza recientemente encontrada por Patricia Carot (1997: 65) en Zacapu, Michoacán (figura 5). Se puede tal vez relacionar esta imagen con el dios de los uacusechas, Curicaueri, nombre que Cristina Monzón (2000) traduce como “el fuego que sale ardiendo”.<sup>25</sup> En toda Mesoamérica, encontramos abundantes testimonios relativos al viejo dios del fuego (Winning 1987: I, 111-114). Esta asociación de la vejez con el fuego aún persiste entre los indígenas actuales. Numerosos mitos nos hablan de un anciano o de una anciana, celosos propietarios del fuego, en los tiempos primigenios.



Figura 5: El viejo dios del fuego en Zacapu, Michoacán (Carot 1997: 65)

Escuchemos lo que cuentan los triquis acerca del origen del fuego: la abuela Ca'aj era la única persona que disponía del fuego en los tiempos pasados. Después de varios acontecimientos, los gemelos recogidos por la abuela mataron a su amante, el Venado. Para cocerlo en un horno, tuvieron que pedir auxilio al tlacuache:

y el tlacuache llegó bien y fue y se bajó no más en el agua y metió su cola en la lumbre del tenamaxtle y estaba sentado y estaba calentándose. “Tengo frío, abuelita; tengo frío, abuelita,” le dijo. [...] Después la sacó [la cola] de una vez y huyó mucho y se fue. Y: “¡Deja la lumbre! ¿Cómo te atreves tú, boca de gusano y boca de mosca, a hacer así? Vas a hacer que la lumbre se pegue a la ladera del cerro”, le dijo la viejita. La viejita lo regañó, gritando [...] Y el tlacuache se fue rápidamente de una vez; y el venado se hizo barbacoa (Hollenbach 1977: 164-166).

Por supuesto, la anciana, víctima de la burla, participa del festín. Es más, en las versiones mazateca y maya kekchi de este mito,

<sup>25</sup> Sus sacerdotes eran ancianos y se les decía *curicha* o *curacha* que significa “abuelos” (Corona Núñez 1957: 13).

los gemelos ofrecen a la abuela, dueña celosa del fuego, respectivamente los testículos y el sexo de su difunto amante (Portal 1986: 55; Thompson 1930: 121). Este mito puede esclarecer una práctica ritual muy peculiar, documentada en el diccionario cakchiquel de Tomás de Coto (1983: 502): “después de sacrificar los antiguos a algún hombre, despedaçándolo, si era de los que hauían cogido en guerra, que guardaban el miembro genital y testículos de tal sacrificado, y se los daban a una vieja que tenían por profeta para que los comiese”. Los cautivos de guerra eran considerados como presas de cacería —en los mitos el prototipo era el venado matado por los gemelos—. En cuanto a la “vieja profeta” cakchiquel, representaba sin duda en el rito a la anciana deidad de la tierra y del fuego. En otros casos, como en un mito otomí de la Sierra de Puebla, el dueño original es un anciano, “Viejo Padre”, engañado por un mono que distribuyó el fuego en el mundo de los hombres (Galnier 1990: 554-555). Lo interesante aquí es la característica de vejez de la deidad del fuego. ¿Por qué aparece esta asociación entre los dioses del fuego y la vejez? Una posible explicación sería la equivalencia entre la entidad anímica llamada *tonalli* y el fuego, por una parte, y el hecho de que la carga de *tonalli* aumenta con los años (López Austin 1980: 1, 236-237, 327). Dios del año, Xiuhtecuhtli era también Huehuetéotl, el dios viejo por excelencia ya que, al ser de fuego, cargaba con todas las combinaciones posibles del *tonalpohualli*. Por lo tanto lo encontramos en el centro del cosmograma del *Códice Féjervary-Mayer* (1901-1902: 1), rodeado por los signos del calendario adivinatorio.

Todos estos datos que acabo de mencionar, o casi todos, se pueden contradecir, pues necesitan ser complementados. Si bien es cierto que existen rasgos dominantes entre las deidades mesoamericanas, nunca se encuentran de manera absoluta. Así, el dios solar Tonatiuh aparece con numerosos atavíos de jade, símbolos de agua, y Xiuhtecuhtli, dios del fuego, patrocina el día “agua” (Thouvenot 1982: 306-307; *Códice Borgia* 1963: 13). Hasta el sexo de las deidades puede parecernos ambiguo, como en el caso del viejo Tláloc, que ostenta senos en un relieve del Templo Mayor, confundiéndose con la diosa de la Tierra, o con Quetzalcóatl, cuyo representante aparece como una hermosa virgen, pero con un peinado masculi-



no (Gutiérrez Solana 1990; *Códice Tudela* 1980: f. 14r-14v). Esta última deidad, creadora de la humanidad y héroe cultural por excelencia protegía a los *temacpalitotique*, ladrones y violadores notorios (CF IV: 101-106). En cuanto al temido Tezcatlipoca, que Sahagún (2000: 120) no dudó en identificar con el mismísimo Lucifer, sabemos que a los niños enfermos se les ataviaba con algunos de sus ropajes para sanar (Durán 1995: II, 57-58). Como lo expresa muy bien Thompson (1985: 13) al hablar de los dioses mayas —y es un juicio válido para todas las deidades mesoamericanas— “[presentan] dualidad de aspecto porque las deidades pueden ser a la vez benévolas y malévolas y, en ciertos casos, pueden cambiar de sexo. Esta dualidad se extiende también a la edad porque, en el caso de varios dioses, las funciones están compartidas entre un dios joven y un dios anciano”. Seres móviles, dinámicos, los númenes evolucionan y se transforman en función de complejos ciclos míticos y temporales. Precisamente en estos contextos podemos ir más allá de las descripciones que propuse con el fin de encontrar una lógica a los cambios de edad de los dioses. En efecto, ¿por qué los otomíes describen el maíz “ya sea con los rasgos de un viejo arrugado, semejante a las divinidades principales o, por el contrario, a imagen de una muchacha de cabello rubio (los pelos del elote, *stā*)”? (Galnier 1990: 579). Inclusive el viejo dios del fuego, Huehuetéotl, presentaba un “aspecto juvenil”, como lo demuestra el hecho de que se eligiese a un joven guerrero cautivo para representarlo, con el nombre de Xiuhtecuhtli, durante la fiesta de *izcalli* (Benavente o Motolinía 1971: 64).

Estos diferentes aspectos de una misma deidad se podían manifestar en un lapso de tiempo muy corto, como lo revela el *Título primordial de San Matías Cuixingo* (1702) (en López Caballero 2003: 280-281).<sup>26</sup> En este documento está descrito el “dios del monte” llamado Tlacotécatl o Acne: “por las mañanas estaba como una criatura de poca edad y al medio día se volvía un hombre hecho y derecho y cuando se iba metiendo el Sol se volvía [...] a su ser que era viejo de mucha edad”. Para los mazatecos actuales, la Señora Chumaje (Madre-Padre Rayo) es una “viejita [que] nace todos los

<sup>26</sup> Agradezco a Federico Navarrete quien me señaló este interesante documento.

días. En la mañana es una niña, crece durante el día y se muere en la noche” (Boege 1988: 151). Estos ejemplos demuestran la pertinencia del modelo del día como eje de la cosmovisión mesoamericana (Graulich 1987: 72). Este modelo se refleja también en el esquema de un año e incluso de una era. A lo largo de estos ciclos temporales, los dioses se ven afectados por procesos de cambios que se manifiestan por modificaciones físicas. Los mismos representantes de los dioses en las fiestas a veces reflejan esas transformaciones. Al principio de la fiesta de *quecholli*, Mixcóatl era personificado por un viejo sacerdote (figura 6) mientras que al final de esta veintena, otro *ixiptla* representaba al dios, llamado entonces Mixcoatontli, “Pequeño Mixcóatl”, destinado a ser sacrificado (Durán 1995: II, 82-84). Con el rito se trataba de representar el proceso de rejuvenecimiento de la deidad.

A escala de un año, ocurren fenómenos similares para los dioses del rayo de los huastecos de la región de Tampico (Stresser-Péan 1952). Esos dioses jóvenes llamados *mâmlâb* circulan por el cielo con sus machetes. Los rayos simbolizan a la vez sus peleas y sus actividades sexuales. En efecto, los *mâmlâb* penetran en las montañas donde, en una atmósfera de fiesta, música y borrachera, se unen a sus esposas, las diosas sapos, imágenes de la diosa de la tierra. Cansados, ebrios, ya viejos, los que los huastecos llaman entonces *oçel*, es decir “degenerados”, se dejan llevar entonces por los ríos hasta el mar. Pero la ebriedad de los *oçel*, su decrepitud, en sentido inverso, conlleva una promesa de renacimiento. Una vez llegados al mar, recobran su naturaleza de jóvenes dioses del rayo y se inicia un nuevo ciclo.



Figura 6: Iztac Mixcóatl, ancestro de los pueblos (Códice Borgia 1963: 24)

Si pasamos ahora a la dimensión temporal de las edades o soles, encontramos procesos similares. Tomemos el ejemplo del Cuarto Sol, el de los toltecas, que empieza con el nacimiento del Sol-Quetzalcóatl-Nanáhuatl en Teotihuacan (*Leyenda de los soles* 1992: 88-89 [147-149];<sup>27</sup> Graulich 1987: 120). En su juventud, Quetzalcóatl aparece como un conquistador al lado de su padre Mixcóatl. Después de la muerte de este último, Quetzalcóatl se venga de sus tíos asesinos en el Mixcoatépetl. Finalmente encontramos a Quetzalcóatl, ya viejo, como rey-sacerdote de Tollan. Interviene entonces Tezcatlipoca quien multiplica las estrategias para vencer a su eterno contrincante. Nada más quisiera mencionar tres episodios de esta lucha.

Un niño blanco, rubio, muy hermoso apareció en las afueras de Tollan: “y al niño demonio comenzó a podrirse la cabeza, y del mal olor se moría mucha gente” (Alva Ixtlilxóchitl 1985: I, 278). En otra versión del mismo acontecimiento, el “muchacho” que causa la fetidez se llama *tlacanexquimilli*, es decir, “envoltorio de cenizas de hombres” (*Leyenda de los soles* 1992: 95 [155]). Se trata de una de las apariciones que podía utilizar Tezcatlipoca para espantar a los hombres (Sahagún 1969: 52-53).<sup>28</sup> En cuanto a la fetidez, significa la irrupción de la muerte en el “paraíso” de Tollan.<sup>29</sup>

Durante el segundo episodio, Tezcatlipoca, ahora con los rasgos de un joven (*teipochtli*), llega al palacio de Quetzalcóatl y anuncia que mostrará al rey su cuerpo a través de un espejo. De inmediato, Quetzalcóatl se espanta al ver su rostro hinchado y sus ojos hundidos. Seguramente sus súbditos toltecas también se espantarían al verlo. Tezcatlipoca se mofa de su víctima y el dios coyote Coyotlináhuatl adorna al viejo rey de Tollan con varios atavíos (*Anales de Cuauhtitlan* 1992: 9-10 [31-32]). El espejo de Tezcatlipoca revela el destino de Quetzalcóatl como rey de Tollan y como Sol de su era a punto de desaparecer. Como joven, Tezcatlipoca enfatiza su burla del viejo

<sup>27</sup> 88-89 corresponde a la paleografía de Bierhorst del texto náhuatl y [147-149] a su versión al inglés.

<sup>28</sup> La identidad del niño con Tezcatlipoca está comprobada por la manera que utilizan los toltecas para intentar sacarlo de su ciudad. Lo amarran con ocho sogas (*Leyenda de los soles* 1992: 95 [155]). Al final de la era mexicana, cuando se acercan los españoles, Tezcatlipoca aparece como un chalca ebrio, con ocho sogas amarradas en el pecho, para anunciar la destrucción de México-Tenochtitlan (CF XII: 33-35).

<sup>29</sup> Véanse también los comentarios de Graulich (1987: 198) y Olivier (1997: 182-186).

Quetzalcóatl. Además, las burlas del “Señor del espejo humeante” significan la imposición de un destino (Olivier 1997: 31-35). Recordemos que el espejo de Tezcatlipoca es un espejo de dos haces. Por lo tanto, los dos personajes, eternos contrincantes de la mitología, aparecen lógicamente como el joven Tezcatlipoca de un lado del espejo, y como el viejo Quetzalcóatl del otro lado. El hecho de “mostrar” a Quetzalcóatl “su cuerpo” implica la manifestación de una transgresión, probablemente de naturaleza sexual. Bien sabemos que los antiguos nahuas consideraban que los excesos sexuales aceleraban el proceso de envejecimiento (CF VI: 116).

Más adelante, Tezcatlipoca, ahora como un anciano, ofreció pulque a Quetzalcóatl (figura 7). También anunció el viejito al rey-sacerdote de Tollan su partida a Tlillan Tlapallan, donde se encontraría con un hombre viejo; a su regreso volvería a ser un niño. Después de tomar cinco tazas, el rey-sacerdote se emborrachó y tuvo relaciones culpables con su hermana Xochipétlatl. Avergonzado, Quetzalcóatl decidió abandonar la ciudad de Tollan. Se dirigió a Tlillan Tlapallan donde se inmoló en una hoguera (*Anales de Cuauhtitlán* 1992: 11-12 [33-35]; CF III: 17-18).

Sabemos que sólo a las personas de edad les estaba permitido consumir bebidas alcohólicas, lo que podría explicar que Tezcatlipoca aparezca de esta forma. En otro mito, Tezcatlipoca inmortalizó al dios del pulque, Ome Tochtli, sacrificándole: a partir de entonces los hombres pueden consumir esta bebida que antes era un veneno. Se dice que después de su muerte, Ome Tochtli quedó “sano y bueno” (*Relación de Metztlán en Relaciones geográficas del siglo XVI: México* 1986: 62). Otros



Figura 7: Titlacahuan como anciano ofrece pulque a Topiltzin Quetzalcóatl (*Códice Florentino* 1979: I, libro 3, f. 12r)

elementos permiten proponer que, del mismo modo, al emborrachar al rey de Tollan, el “Señor del espejo humeante” contribuyó al renacimiento de Quetzalcóatl-Venus. En efecto, la embriaguez de Quetzalcóatl, más allá de la transgresión ética, constituía una promesa de rejuvenecimiento, e inclusive de renacimiento (Olivier 2000). Recordemos que Tezcatlipoca anuncia el regreso de Quetzalcóatl convertido en un niño. Asimismo, en el transcurso de su viaje, Quetzalcóatl se deja resbalar por la laderas de un cerro para rejuvenecer.<sup>30</sup>

Ahora bien, el esquema que acabamos de presentar plantea un importante problema temporal. En efecto, por una parte, Quetzalcóatl sigue un “patrón” de envejecimiento vinculado con el desarrollo del Sol o era, y acaba por renacer; un mismo patrón se puede encontrar con Tezcatlipoca en la era anterior —la de Tamoanchan— e inclusive en la posterior —el Quinto Sol que acaba con la llegada de los españoles—. En efecto, ambas deidades alternan como Sol o dios patrón de las eras.<sup>31</sup> Sin embargo, hemos visto que durante la misma era de Tollan, Tezcatlipoca se presenta bajo varios aspectos, como niño, joven o anciano, aparentemente sin que las etapas de los ciclos afecten sus transformaciones. ¿Ardides del dios brujo, del *trickster* —para retomar la expresión de Paul Radin— por excelencia de la mitología mesoamericana? O bien, ¿capacidad de los dioses cuyas metamorfosis obedecían a diferentes lógicas temporales? Veamos también el caso del “hombre-dios”, Martín Océlotl que se hacía llamar Telpochtli. Se comentó que llegó a anunciar a Motecuhzoma la llegada de los españoles. Es más:

el dicho Martín le decía al dicho Motezuma que no le tenía miedo ni se le daba nada por él: que aunque lo matase y le hiciese pedazos, no moriría ni podía morir; y que el dicho Motezuma [...] le mandó hacer pedazos y muy pequeños los huesos y molérselos, y que así hecho pedazos el dicho Martín se levantó como antes estaba, sano y bueno, delante del dicho Motezuma (*Procesos...* 1912: 26).

Además de ser capaz, como los gemelos del *Popol Vuh*, de resucitar a partir de su cuerpo descuartizado y molido, Martín tenía

<sup>30</sup> Véase también el comentario de Graulich (1988: 178-179, 189).

<sup>31</sup> *HMP* (1941: 212-214); Graulich (1987: 72-98); Olivier (1997: 157-190).

otros poderes. De él se decía: “cuando se quiere hacer muchacho se hace, y cuando viejo también” (*ibidem*: 31).<sup>32</sup> Esta capacidad de cambiar de edad, aparentemente desvinculada de los ciclos temporales, volvemos a encontrarla actualmente con el santo patrón de la ciudad de Cancuc (Chiapas):

una mujer vio a alguien bañándose en el río, a quien a primera vista tomó por un *kirinko*, un gringo, pero que era en realidad San Juan; en seguida desapareció. En 1994, poco después de la insurrección zapatista, un hombre mayor se encontró con un niño en el camino y éste le comunicó que los cancuqueros no debían temer la guerra porque él, San Juan, les protegía; desapareció a continuación. En un suceso muy comentado, se vio cómo un hombre anciano, de largas barbas blancas y ropas andrajosas, un “castellano”, se introdujo en la iglesia y desapareció frente a la imagen de San Juan (Pitarch 2000: 140-141).

El santo tiene entonces la capacidad de intervenir aquí en la tierra bajo diversas apariencias, niño, anciano vagabundo, y hasta la de un “gringo” que podemos imaginar como un turista joven.<sup>33</sup>

Por toda Mesoamérica, entonces, deidades, santos, hombres-dioses son perfectamente capaces de rebasar los límites temporales de su propio ser. Sabemos que todos estos seres sobrenaturales tenían también el poder de transformarse en animales o fenómenos atmosféricos; no es posible dejar de mencionar el conocido y debatido concepto de nahualismo (López Austin 1980: I, 416-423; Navarrete

<sup>32</sup> De Cecilio Chi, uno de los más importantes dirigentes mayas de la llamada Guerra de Castas, se aseguraba que: “Se conducía con la ingenuidad de un niño y, al mismo tiempo, con la malicia de un zorro [...] Descubría la falsedad en los ojos y le bastaba oír la voz de cualquier sujeto para adivinar su intención. Nadie lo encontró dormido, y ni sus más íntimos amigos supieron nunca dónde amarraba su caballo ni dónde tenía su refugio. Disfrazado no lo reconocía nadie. Muchas veces, fingiéndose viejo, se mezcló entre su tropa y ninguno de sus hombres se dio cuenta del engaño” (Abreu Gómez 1986: 39).

<sup>33</sup> No encontramos en el mundo occidental apariciones de santos tales como las que se reportan para san Juan en Cancuc (Pierre Ragon, comunicación personal). Nada más quisiera mencionar el caso de fray Pablo de Acevedo, “martyr” de los indios de Sinaloa, quienes lo mataron debido a falsos testimonios en su contra: “sólo el cuerpo del siervo de Dios Fr. Pablo de Acevedo hallaron entero, que no tocaron en él; mas tan revenido y encogido, que parecía cuerpo de algún niño, siendo hombre corpulento y de muchas carnes” (Mendieta 1980: 761). El franciscano explica que: “Quiso Nuestro Señor mostrar en esto, que había guardado ileso el cuerpo de su siervo por su inocencia” (véase también Torquemada 1979: VI, 456).

2000). Cabe preguntarse si esta capacidad de cambiar de edad se puede incluir en el marco de este concepto, ya que supone la proyección de una entidad anímica, el *ihiyotl*, hacia otro ser o fenómeno.<sup>34</sup> Como sea, el poder de los seres sobrenaturales sobre su propia edad, descuidado por los especialistas, ameritaría investigaciones más pormenorizadas.

Regresemos, a manera de conclusión, sobre la supuesta contradicción señalada al principio de este trabajo, a saber: cómo combinar el aparente dominio del tiempo por parte de los dioses y el hecho de que estén, de alguna manera, sujetos a este mismo tiempo. Me voy a limitar a proponer algunas pistas e interrogantes. De antemano, conviene tratar aparte el caso tan particular de la pareja suprema en los panteones mesoamericanos. En efecto, según algunas fuentes, parecería que la pareja creadora no estaba afectada por el paso de los años. Se mencionan sus acciones, “cuando aún era de noche”, es decir, según Miguel León-Portilla (1979: 176), “más allá de todo tiempo”. Como sea, otras deidades mesoamericanas parecen tener más cercanía con los hombres que, por ejemplo, los dioses de los sistemas monoteístas. Además, los dioses mesoamericanos forman parte de un universo en movimiento en el cual se integran como actores y componentes. No se encuentran más allá o fuera de este orden. Creadores del tiempo e inclusive identificados con segmentos de este tiempo, los dioses no se sustraen a su curso. Por lo tanto, crecen y envejecen como todas las criaturas del universo.<sup>35</sup> Vale la pena mencionar que, según los mixtecos actuales, “las rocas, las colinas y las montañas no solamente están vivas sino que crecen como las plantas y los animales. Así la gente dice que los bloques de piedra fueron alguna vez guijarros, y que las montañas eran pequeñas colinas” (Monhagan 1995: 98). Ahora bien, existen mecanismos rituales y míticos que permiten a los dioses rebasar la naturaleza mortal de los seres mundanos. En efecto, a través de sacrificios y otras muertes simbólicas como la ebriedad, los dioses renacen para cumplir con sus

<sup>34</sup> Sin embargo, según Galinier (1990: 505), “Ser nahual es poder transformarse ya sea en ancestro (ir hacia atrás, remontar el tiempo), ya sea en criatura omnipotente, desbordante de vida (ir hacia el futuro) ya que transformar es de alguna manera ‘crear algo viejo’.”

<sup>35</sup> “Si los dioses se encuentran inmersos en un proceso cíclico, su naturaleza se va transformando conforme recorren su camino o discurren en el tiempo” (López Austin 1994: 27).



papeles en los siguientes ciclos.<sup>36</sup> Cuando los sacerdotes nahuas confirmaron a los frailes durante el famoso *Coloquio de los doce*, que sus dioses habían muerto (*teteu in omjcque*), no por esto esa muerte se consideraba como definitiva (Sahagún 1986: 148-149). De hecho, inmediatamente después, se preocupan por su posible enojo en caso de que se interrumpiese la costumbre de dedicarles ofrendas: “Que los dioses no se enojen con nosotros, no sea que en su furia, en su enojo incurramos. (*Ma techtlaueliti in teteu, ma intlauel, ma iqualan ypan tiatin*)” (*ibidem*: 152-153). Varias fuentes coloniales nos hablan del “regreso de los dioses” y de las esperanzas indígenas respecto al advenimiento de una nueva era. En el año de 1563, en Guatemala, se decía que “los españoles que eran advenedizos se habían de acabar, y que después de ellos muertos enviar han estos dioses otro nuevo Sol que alumbrase a quien los siguió” (Ruz 1995: 165).<sup>37</sup>

Dioses que vivían, morían y renacían cíclicamente; a la par, tenían el dominio de su edad: se manifestaban ora como niños, ora como jóvenes, a veces como ancianos. Estos apuntes nos invitan a ahondar en el estudio de las deidades mesoamericanas, a explorar sus múltiples poderes, capacidades e incluso debilidades. Entre tantas dudas que nos generan estos dioses, y en vista de la temática que acabo de exponer, surge evidentemente el problema de la naturaleza de los cuerpos divinos: ¿Cómo interpretar esta aseveración sobre Quetzalcóatl: “éste solo tenía cuerpo humano [...] y los demás dioses no tenían cuerpo” (*Códice Telleriano-Remensis* 1995: f. 8v)? ¿No se decía de “una yerba que dicen *piciatl* (y los españoles llaman tabaco), la tenían algunos por cuerpo de una diosa, que nombraban Cihuacóatl?” (Mendieta 1980: 108)? Y, ¿por qué afirma Huitzilopochtli del *izcahuiltli*, un gusano de color rojo, que “es mi cuerpo y sangre?” (Alvarado Tezozómoc 1980: 232).

<sup>36</sup> Convendría contrastar estas facultades de los dioses mesoamericanos con las que se atribuían a los miembros de panteones de otros pueblos politeístas. Para mencionar un solo ejemplo, las deidades griegas, inmortales, podían sin embargo, en caso de derrota o de transgresión, encontrarse en un estado de sueño o estupor que los apartaban de la comunidad del Olimpo: “sin estar muertos, porque inmortales, los [dioses] culpables están puestos entre paréntesis, fuera de juego” (Vernant 1986: 42).

<sup>37</sup> Se podrían citar otros numerosos ejemplos durante la época colonial. Los zapotecas sublevados en 1550 afirmaron que “ya había venido su dios [¿Quetzalcóatl?] que había de redimirlos” (*Códice Vaticano-Latino 3738* 1996: f. 9v). En 1737, los guaymas de Sonora esperaban el regreso del “dios” Moctezuma. Después de la destrucción de la tierra, nacería un nuevo mundo y empezaría una nueva era de felicidad para los indios; se devolvería la juventud a los ancianos y los muertos resucitarían (Mirafuentes 1992: 124).





LISTA DE LAS ABREVIATURAS

|        |   |
|--------|---|
| ADV    | Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz.                              |
| CF     | Véase Sahagún, <i>Florentine Codex</i> .                                |
| CEMCA  | Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.        |
| CIESAS | Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. |
| ECN    | <i>Estudios de Cultura Náhuatl</i> , UNAM, México.                      |
| EHN    | <i>Estudios de Historia Novohispana</i> , UNAM, México.                 |
| FCE    | Fondo de Cultura Económica.   |
| HMP    | <i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i> .                     |
| IIA    | Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.              |
| IIE    | Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.                   |
| IIH    | Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.                  |
| INAH   | Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.                  |
| INI    | Instituto Nacional Indigenista, México.                                 |
| JSA    | <i>Journal de la Société des Américanistes</i> , Paris.                 |
| SEP    | Secretaría de Educación Pública.  |
| UNAM   | Universidad Nacional Autónoma de México.                                |

BIBLIOGRAFÍA

- ABREU GÓMEZ, Ermilo  
1986 [1958] *La conjura de Xinum*, México, SEP.
- Anales de Cuauhtitlán  
1992 Véase *Códice Chimalpopoca*.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de  
1985 *Obras históricas*. 2 v., ed. Edmundo O’Gorman, México, UNAM, IIH.
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando  
1980 [1878] *Crónica mexicana*, México, Porrúa.
- AUGÉ, Marc  
1982 *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.
- BENAVENTE o MOTOLINÍA, Fray Toribio  
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. Edmundo O’Gorman, México, UNAM, IIH.
- BERLIN, Henrich  
1963 “The Palenque Triad”, en *JSA*, v. 52, p. 91-99.



BOEGE, Eckart

1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI.

CARLSEN, Robert S. y Martin Prechtel

1991 "The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture", en *Man*, v. 26-1, p. 23-42.

CAROT, Patricia

1997 "À propos de la découverte d'un lot de sculptures sur le site de Loma Alta, Zacapu, Michoacán", en *Trace*, v. 31, p. 64-69.

CARRASCO, Pedro

1966 "Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico", en *ECN*, v. 6, p. 149-166.

CASAS, Bartolomé de las

1967 *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 2 v., ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH.

CASO, Alfonso

1959 "Nombres calendáricos de los dioses", en *El México antiguo. Homenaje al doctor Hermann Beyer*, v. 9, p. 77-100.

CASTILLO, Cristóbal del

1991 *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, ed. y trad. Federico Navarrete Linares, México, INAH.

*Códice Aubin*

1953 ed. y trad. Charles E. Dibble, Madrid, Porrúa.

*Códice Borgia*

1963 ed. Eduard Seler, México, FCE.

*Códice Chimalpopoca*

1992 *The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, ed. John Bierhorst, Tucson y London, The University of Arizona Press.

1992b *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, trans. John Bierhorst, Tucson y Londres, The University of Arizona Press.

*Códice de Dresde*

1983 ed. J. Eric S. Thompson, México, FCE.

*Códice Féjervary-Mayer*

1901-1902 ed. Eduard Seler, Berlín y Londres.



*Codex Magliabechiano*

1970 CL. XIII.3 (BR 232). Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ed. Ferdinand Anders, Graz, ADV.

*Códice Telleriano-Remensis*

1995 *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. Eloise Quiñones Queber, Austin, University of Texas Press.

*Códice Tudela*

1980 ed. José Tudela de la Orden, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano.

*Códice Vaticano-Latino 3738*

1996 *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, ed. Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Graz, México, ADV, FCE.

CORONA Núñez, José

1957 *Mitología tarasca*, México, FCE.

COTO, Thomas de

1983 *Thesaurus Verborum. Vocabulario de la lengua Cakchiquel v(el) Guatemalteca, Nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trabajo y erudición*, ed. René Acuña, México, UNAM, IIF.

CHAPMAN, Anne

1978 *Les Enfants de la Mort: Univers Mythique des Indiens Tolupean (Jicaque), Honduras*, México, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique (Études Mesoaméricaines, v. 4).

*Chilam Balam de Chumayel*

1973 [1933] *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, ed. y trans. Ralph L. Roys, Norman, University of Oklahoma Press.

DURÁN, Fray Diego

1995 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., José Rubén Romero y Rosa Camelo (eds.), México, CNCA (Cien de México).

FRAZER, James George

1981-1984 *Le rameau d'or*, 4 v., Paris, Robert Laffont.

GALINIER, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, CEMCA, INI.

GARCÍA ALCARAZ, Agustín

1997 [1973] *Tinujei. Los triquis de Copala*, México, CIESAS.

- GARCÍA DE LEÓN, Antonio  
1969 “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, en *ECN*, v. 8, p. 279-311.
- GARCÍA DE PALACIO, Diego  
1982 “Carta dirigida al rey por el licenciado Diego García de Palacio, tocante a las provincias de Guazacapán, Los Izalcos, Cuzcatlán y Chiquimula”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, ed. René Acuña, México, UNAM, IIA, p. 249-287.
- GARDNER, Brant  
1982 “A Structural and Semantic Analysis of Classical Nahuatl Kinship Terminology”, en *ECN*, v. 15, p. 89-124.
- GOSSEN, Garry H.  
1979 *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, INI.
- GRAULICH, Michel  
1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie Royale.  
1988 *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek v. z. w.  
1990-1991 “Fêtes mobiles et occasionnelle des Aztèques”, en *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, v. 99, p. 31-37.  
1997 “Autóctonos y recién llegados en el pensamiento mesoamericano”, en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, ed. Garrido Aranda, Córdoba, Obra Social y Cultural Cajasur, Ayuntamiento de Montilla, p. 139-155.  
2000 “Aztec Human Sacrifice as Expiation”, en *History of Religions*, v. 39, n. 4, p. 352-371.
- GUIERAS HOLMES, Calixtla  
1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.
- GUTIÉRREZ SOLANA, Nelly  
1990 “Relieve del Templo Mayor con Tláloc-Tlaltecuhltli y Tláloc”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 61, p. 15-27.  
*Historia de los mexicanos por sus pinturas*  
1941 en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, ed. Joaquín García Icazbalceta, México, Salvador Chávez Hayhoe, p. 209-240.
- HOLLENBACH, Elena E. de  
1977 “La creación del Sol y de la Luna. Cuatro versiones en el trique de Copala”, en *Tlalocan*, v. 7, p. 123-170.



ICHON, Alain

1969 *La religion des Totonques de la Sierra*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.

KELLY, Isabel

1966 "World View of a Highland-Totonac Pueblo", en Antonio Pompa y Pompa (ed.), *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weillaner*, México, INAH, SEP, p. 395-411.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

1979 [1956] *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, IIH.

*Leyenda de los soles*

1992 Véase *Códice Chimalpopoca*.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, UNAM, IIA.

1990 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

LÓPEZ CABALLERO, Paula (ed.)

2003 *Los títulos primordiales del centro de México. Introducción y catálogo*, México, CONACULTA ( Cien de México).

LÓPEZ de GÓMARA, Francisco

1965-1966 *Historia general de las Indias*, 2 v., ed. Pilar Guibelalde y Emiliano M. Aguilera, Barcelona, Editorial Iberia.

MENDIETA, Gerónimo de

1980 [1870] *Historia eclesiástica indiana*, ed. Joaquín García Icazbalceta, México, Porrúa.

MILLER, Walter S.

1956 *Cuentos mixes*, México, INI.

MIRAFUENTES GALVÁN, José Luis

1992 "Agustín Aschul, el profeta de Moctezuma. Milenarismo y aculturación en Sonora (Guaymas, 1737)", en *EHN*, v. 12, p. 123-141.

MOLINA, Alonso de

1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa.

MONHAGAN, John

1995 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, University of Oklahoma Press.



MONZÓN, Cristina

- 2000 “Los dioses principales tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, ponencia presentada en el *50 Congreso Internacional de Americanistas*, Varsovia.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

- 1998 *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, ed. Luis Reyes García con la colaboración de Javier Lira Toledo, México, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/CIESAS/Universidad Autónoma de Tlaxcala.

NAVARRETE, Federico

- 2000 “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM, IIH, CEMCA, p. 155-179.

Olivier, Guilhem

- 1997 *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*, Paris, Institut d'Ethnologie, CEMCA.

- 2000 “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del “México antiguo”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM, IIH, CEMCA, p. 101-121.

- 2001 “¿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 *Códices y Documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, Constanza Vega Sosa (ed.), México, INAH, p. 335-353.

PITARCH, Pedro

- 2000 “Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales”, en *JSA*, v. 86, p. 129-148.

*Popol Vuh*

- 1985 trad. Denis Tedlock, New York, published by Simon & Schuster.

- 1986 [1947] trad. Adrián Recinos, México, FCE.

PORTAL, Ana María

- 1986 *Cuentos y mitos en una zona mazateca*, México, INAH.

*Procesos de indios idólatras y hechiceros*

- 1912 ed. Luis González Obregón, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Publicaciones del Archivo General de la Nación, III.

*Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuillán (1544-1546)*

- 1999 ed. María Teresa Sepúlveda y Herrera, México, INAH.



REDFIELD, Robert y Alfonso Villa Rojas

1934 *Chan Kom, a Maya Village*, Washington D. C., Carnegie Institution of Washington, pub. 448.

*Relaciones geográficas del siglo XVI: México*

1985 Tomo primero, ed. René Acuña, México, UNAM, IIA.

*Relaciones geográficas del siglo XVI: México*

1986 Tomo tercero, ed. René Acuña, México, UNAM, IIA.

REYES GARCÍA, Luis

1979 “La visión cosmológica y la organización del imperio mexica”, en *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, ed. Barbro Dahlgren, México, SEP, INAH, p. 34-40.

RICŒUR, Paul

1983 *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil.

RUZ, Mario Humberto

1992 [1985] *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, México, INI, CNCA.

1995 “Les fruits du chêne. Les Mayas face à la christianisation”, en Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot (coords.), *Mille ans de civilisation mésoaméricaine. Des Mayas aux Aztèques. Danse avec les dieux*, Paris, L'Harmattan, p. 165-185.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

1950-1982 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, ed. y trad. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah.

1969 *Augurios y abusiones*, ed. y trad. Alfredo López Austin, México, UNAM, IIH.

1985 *Educación mexicana. Antología de textos sahuaguntinos*, ed. y trad. Alfredo López Austin, México, UNAM, IIA.

1986 *Coloquios y Doctrina Cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*, ed. y trad. Miguel León-Portilla, México, UNAM, IIH.

1997 *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*, trad. Thelma Sullivan, completed and revised, with additions, by Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber and Wayne Ruwet, Norman, University of Oklahoma Press.



- 2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., ed. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, CNCA (Cien de México).
- SCHELE, Linda y Mary Ellen Miller  
1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, New York, Kimber Art Museum.
- SEGRE, Enzo  
1990 *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano: narrativa náhuatl de la Sierra de Puebla*, México, INAH.
- SELER, Eduard,  
1963 *Comentarios al Códice Borgia*, 2 v., México, FCE.
- 1990-1998 *Collected works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 v., ed. Charles P. Bowditch, Culver City, California, Labyrinthos.
- STRESSER-PÉAN, Guy  
1952 “Montagnes calcaires et sources vauclusiennes dans la religion des Indiens Huastèques de la région de Tampico”, en *Revue de l’Histoire des Religions*, v. 141, n. 1, p. 84-90.
- THÉVET, André  
1905 “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI<sup>e</sup> siècle”, ed. E. de Jonghe, en *JSA*, Nouvelle Série, v. 2, p. 1-41.
- Thompson, J. Eric S.  
1930 *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*, Chicago, Field Museum of Natural History, Anthropological Series 17, n. 1.
- 1985 *Maya Hieroglyphic Writing. An introduction*, Norman, University of Oklahoma Press.
- 1986 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI.
- THOUVENOT, Marc  
1982 *Chalchihuitl. Le jade chez les Aztèques*, Paris, Institut d’Ethnologie.
- TORQUEMADA, fray Juan de  
1975-1983 *Monarquía Indiana*, 7 v., Miguel León-Portilla (dir.), México, UNAM, IIH.
- VERNANT, Jean-Pierre  
1986 “Corps obscur, corps éclatant”, en *Corps des dieux*, ed. Charles Malamoud y Jean-Pierre Vernant, Paris, Gallimard, p. 19-45.
- WHITECOTTON, Joseph W.  
1985 [1977] *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, FCE.





**WINNING, Hasso von**

1987 *La iconografía de Teotihuacán. Los dioses y los signos*, 2 v., México, UNAM, IIE.

**ZINGG, Robert M.**

1998 *La mitología de los huicholes*, México, El Colegio de Jalisco/El Colegio de Michoacán/Secretaría de Cultura de Jalisco.