

Katarzyna Mikulska Dąbrowska

LA COMIDA DE LOS DIOSES. LOS SIGNOS DE MANOS Y PIES EN REPRESENTACIONES GRÁFICAS DE LOS NAHUAS Y SU SIGNIFICADO

Resumen: El objetivo del trabajo es, primero, analizar y definir el significado al que se refieren los signos de manos y pies, pero también de otras partes del cuerpo humano (tales como ojos, cráneos, huesos, corazones, etc.) cuando aparecen en conjuntos en representaciones gráficas en manuscritos pictográficos o en formas líticas de los nahuas. El otro propósito es demostrar la importancia del contexto en el sistema nahua de la transmisión de información en forma gráfica, el cual puede determinar –y de hecho lo hace– el significado de los signos aplicados en dicho sistema. De tal forma, el significado de los conjuntos de distintas partes del cuerpo humano es diferente al significado de los signos de manos “plasmadas” en la cara de algunas deidades y de los signos de los pies de color negro colocados en hilera, así como difiere del simbolismo de los rituales del desmembramiento humano.

Palabras clave: cultura nahua, códigos, sistema gráfico de comunicación, contexto, “manos y pies”, comida

Title: The Food of the Gods. The Signs of Hands and Feet in the Nahua Graphic Representations and their Meaning

Abstract: Firstly the purpose of this paper is to analyze and define the meaning of the signs of hands and feet, but also of other parts of the human body (such as eyes, skull, bones, heart and others) when they appear together in a group in graphic representations either in the pictorial manuscripts or in lithic forms of the Nahua.

Secondly the paper is to show and prove the importance of the *context* in the Nahua system of graphic communication. The *context* may determine –and it does determine– the meaning of the signs applied in this system. Consequently the meaning of the groups of parts of human body is different of the meaning of the signs of hands placed on the face of some deities, and of the meaning of the signs of black feet put in line, and it is also different of the symbolism of the ritual of human dismemberment.

Key words: Nahua culture, codex, graphic systems of communication, context, “hands and feet”, food

El objetivo del presente trabajo es definir, en la medida de lo posible, el significado de los signos de “manos”, “pies”¹ y otras partes del cuerpo humano en distintas representaciones gráficas² de deidades prehispánicas (aunque también en otras imágenes) procedentes de la cultura nahua. Para acercarme a este significado, me baso en la metodología semiótica: un *concepto* o *idea* (*type*, según Charles Peirce 1986) se expresa por medio de diferentes *ocurrencias* o *expresiones* (*tokens*, según Peirce). El conocer las *expresiones* permite entender o formar la *idea* (cf. Eco 1999). Estas *expresiones* pueden ser de muy distinta índole, no solamente las gráficas, sino también las lingüísticas o bien las de carácter mítico o ritual. De éstas, vital importancia tienen las *ocurrencias* lingüísticas, dado que, como indica la conocida hipótesis de Sapir y Whorf, el lenguaje que hablamos determina nuestra manera de percibir el mundo y a la inversa, percibimos y comprendemos el mundo por medio de expresiones lingüísticas, figurativas y metáforas que existen en el idioma en el que pensamos. En otras palabras, “no es que nosotros hablemos la lengua, sino que somos hablados por la lengua...” (Eco 1996: 29). Por lo tanto, en el presente trabajo voy a referirme no solamente a las *expresiones* gráficas de las “manos” y “pies”, sino también a las lingüísticas, a episodios míticos o bien a comportamientos rituales. El segundo objetivo es demostrar la importancia del contexto en el que aparecen signos gráficos particulares, el cual puede de forma importante cambiar el significado al que remiten los signos en cuestión. Es decir, el contexto determina el significado de los signos de tal forma que de hecho se trata de diferentes *ocurrencias* remitentes a distintos *conceptos*. La aseveración de que el contexto siempre influye en y modifica el significado del signo, es un hecho conocido y aceptado, sobre todo por todos los que se ocupan de lenguajes orales. Empero, a pesar de ello, en algunas interpretaciones actuales de los elementos de la llamada escritura nahua, parece que este rasgo de cada lenguaje a veces pasa sin ser tomado en cuenta, de ahí la importancia que doy al contexto en este trabajo.

LOS SIGNOS DE CORAZONES Y SANGRE

Las partes del cuerpo que aparecen en representaciones gráficas son corazones, manos, ojos, pies, cráneos y –aunque no es precisamente una parte del cuerpo– la sangre chorreando. Estos elementos aparecen en muy diferentes combinaciones, es decir, corazones con sangre, manos con corazones, manos con pies, manos con corazones, cráneos y ojos, etc.

El significado de la primera de estas combinaciones –o sea la de los corazones con la sangre– es quizá la más evidente, aunque, como se verá más adelante, no es la más frecuente en representaciones gráficas. En las fuentes se encuentra la información sobre quién pide

¹ Este conjunto de signos, manos y pies, evoca tanto interés que incluso apareció un número de la *Arqueología mexicana* dedicado completamente a estos símbolos (2005: No. 71).

² Por “representaciones gráficas” entiendo no solamente las imágenes procedentes de los manuscritos pictográficos (códices), sino también las que aparecen en las esculturas, relieves o pintura mural.

las ofrendas de estos dos elementos y quién las debe proveer. En el mito de la creación del quinto Sol, Nanahuatl, después de subir al cielo, no se quiso mover hasta que no recibiera el alimento de sangre: “Dicen los dioses: pregúntale por qué no se mueve. Respondió el sol: porque pido su sangre y su reino” (*Leyenda de los Soles [LS]* 1975: 122). Mientras tanto, en el mito de la creación de la tierra, ella misma exige comer corazones y beber sangre, para lo cual “hicieron la guerra de donde pudiesen haberse corazones y sangre” (*Historia de los Mexicanos por sus Pinturas [HMP]* 1985: 34), lo cual se vuelve una condición imprescindible para que la tierra diera frutos³. Los encargados de la alimentación del sol y de la tierra eran los varones guerreros, pues hablando de sus funciones en la sociedad nahua, se repite casi siempre la información de que ellos eran los responsables de esta tarea. En los *huehuetlatolli* del Libro VI del *Códice Florentino [CF]* se menciona este deber tanto al principio de la vida, a la hora de cortar el cordón umbilical al niño varón:

...*tlachinolli molhuil, motequiuh: ticatlitiz, tictlaqualtiz, titlamacaz in tonatiuh in tlaltecuhtli...* (CF VI: 171)

La guerra es [tu merecimiento, tu tributo/trabajo]⁴, [darás bebida, darás comida], servirás a la mesa [al sol, a la tierra]...

como después de la muerte de un guerrero:

anoço qutoa, oquichtiz, quauhtiz, ocelotiz, tiacauhtiz, imac maniz in quauhxicalli, in quauhpiatzli, quauhpetlapan, ocelopetlapan iez, catlitiz, quitlamacaz in tonatiuh in tlaltecuhtli ... (CF VI: 198)

O bien lo dijo: será hombre/varón, [será águila, será jaguar] será valeroso hombre, en su mano pondrá [la vasija de águila, la vasija de águila]⁵ [en la estera de águila, en la estera de jaguar] estará, dará de beber, servirá a la mesa⁶, [al sol, a la tierra]...⁷

Vale la pena destacar que en los fragmentos citados los nombres del sol y de la tierra aparecen formando un difrasismo⁸ (*in tonatiuh in tlaltecuhtli*), lo cual, por el hecho de que a los elementos del difrasismo se refiere utilizando la forma gramatical del singular,

³ “... que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres” (*Historye du Mexique [HM]* 1985: 108).

⁴ Entre corchetes [] estoy poniendo los lexemas de un difrasismo, que es una forma lingüística compuesta por la yuxtaposición de dos o más lexemas, y cuyo significado “no se construye a través de la suma de sus partes, sino que remiten a un tercer significado” (Montes de Oca 1997: 31) y “la relación entre los dos términos se puede visualizar como oposición, sinonimia o complementariedad” (Montes de Oca 2000: 36). Es importante señalar que en muchos casos el significado global del difrasismo no está bien claro.

⁵ Este difrasismo está formado por los nombres de dos distintos tipos de calabaza.

⁶ La traducción más frecuente del verbo *maca* es “dar”. Compárese: *maca, nictē*, “dar algo a otro, o restituir” (Molina 1980: f. 50r), “dar algo a alguno” (1980: f. 36r), sin embargo, con el objeto indefinido *-tlase* traduce como “servir a la mesa”; por ejemplo: *tlamaca, nite*, “servir a la mesa, o administrar la comida y manjares” (1980: f. 125r); *tetlamacac*, “el que sirve a la mesa” (1980: f. 108v); *tetlamamacac*, “paje, o criado que sirve a la mesa o el que da recaudo a otros” (1980: f. 108v).

⁷ Más ejemplos concernientes al momento del bautizo del niño varón o la muerte de un guerrero en el *Códice Florentino* (CF VI: 11, 106, 171, 198, 203, 204).

⁸ Véase la nota 4.

confirma su unidad. Es decir, el sol y la tierra forman el mundo humano, o sea lo que está al alcance del hombre (Tomicki, comunicación personal, 2002) y lo que destaca es que el hombre alimenta lo que constituye su propio mundo.

La representación gráfica que mejor refleja esta idea es la del Hueso de Culhuacan (Fig. 1); en el dibujo, arriba, se ve el cielo con el disco solar con una supuesta figura antropomorfa del sol⁹, mientras la imagen de la tierra-monstruo o Tlaltecuhltli está abajo, y reciben algo que parece ser un líquido que “fluye” de dos personajes que se encuentran en medio de la escena. Este líquido, pintado totalmente en la estilística prehispánica, puede ser tanto agua, como sangre, pero por la presencia de los dibujos de círculos que remiten a las piedras preciosas, indican que se trata de *in chalchuihuilitl in atl*, el “agua preciosa”, o sea la sangre (cf. Batalla Rosado 1994: 48–49; Gutiérrez Solana 1983a: 50).

Uno de los personajes tiene el atavío en forma de un volátil, quizá entonces es un guerrero-águila; la imagen del segundo está muy deteriorada, pero se alcanza a ver que está vestido con la piel del sacrificado. Por la presencia del guerrero-águila considero que se trata de un contexto de guerra, constatación que se refuerza por las representaciones de flechas y escudos que, de hecho, es otro difrasismo (cf. Montes de Oca 2000: 253–254; Mikulska 2003a: 63–64, 286): *in mitl in chimalli* [flecha, escudo], cuyo valor semántico y simbólico remite a la “guerra”. Llama la atención que mientras el sol parece alimentarse solamente de sangre, la tierra recibe además corazones, que se pueden ver en sus manos-garras. Por lo tanto, en la interpretación existe la posibilidad de apreciar alguna diferencia en cuanto a la “materia” con la que se alimentaban el sol y la tierra (a lo cual regreso adelante)¹⁰.

En este ejemplo se puede ver en qué consiste el método utilizado en este análisis: el *concepto* de alimentar al sol y a la tierra tiene sus *representaciones* gráficas (el Hueso de Culhuacán), pero también las “mitológicas” y lingüísticas (la expresión “dar de beber, dar de comer” de los *huehuetlatolli*). Estas últimas definen quizá más explícitamente el *concepto* al que todas (junto con las representaciones gráficas) remiten, por lo cual gracias a ellas con frecuencia resulta más fácil comprender el significado de las *ocurrencias* gráficas. Así, se puede concluir que los signos gráficos¹¹ y lingüísticos de corazones y sangre se refieren a la ofrenda humana y el alimentar al universo humano para que siguiera

⁹ En este lugar el grabado está muy destruido, sin embargo, se puede identificar esta parte comparándola con el grabado de otro *omichicahuaztli*, encontrado en las excavaciones del metro de la ciudad de México; cf. Gutiérrez Solana (1983b: 47 y fig.1).

¹⁰ De manera parecida Gutiérrez Solana identifica la escena del fémur grabado procedente del metro, en el cual se aprecia el sol en el momento de recibir la sangre de sacrificio (1983b: 56). La idea de alimentar con sangre al sol y con las partes del cuerpo a la tierra se puede observar en el *Códice Borgia* (1993): en la lámina 71 hay una imagen del sol, Tonatiuh, quien recibe la sangre de una codorniz decapitada, mientras que la cabeza del ave se encuentra ya en las fauces del monstruo terrestre.

¹¹ Aparte del mencionado ya ejemplo del Hueso de Culhuacan, otros ejemplos serían, primero, la imagen de alimentar al sol (Tonatiuh) procedente del *Códice Borgia* (1993: lám. 49) en la cual sobre la pared del templo de esta deidad, aparecen corazones y el sol, que se encuentra dentro del edificio y está recibiendo su “alimento” en forma de sangre procedente de otro corazón. Otra escena parecida está en la lámina 12 del *Códice Selden* (1964), en la cual igualmente el sol bebe la sangre del sacrificado, que fluye directamente de los corazones sacrificados.

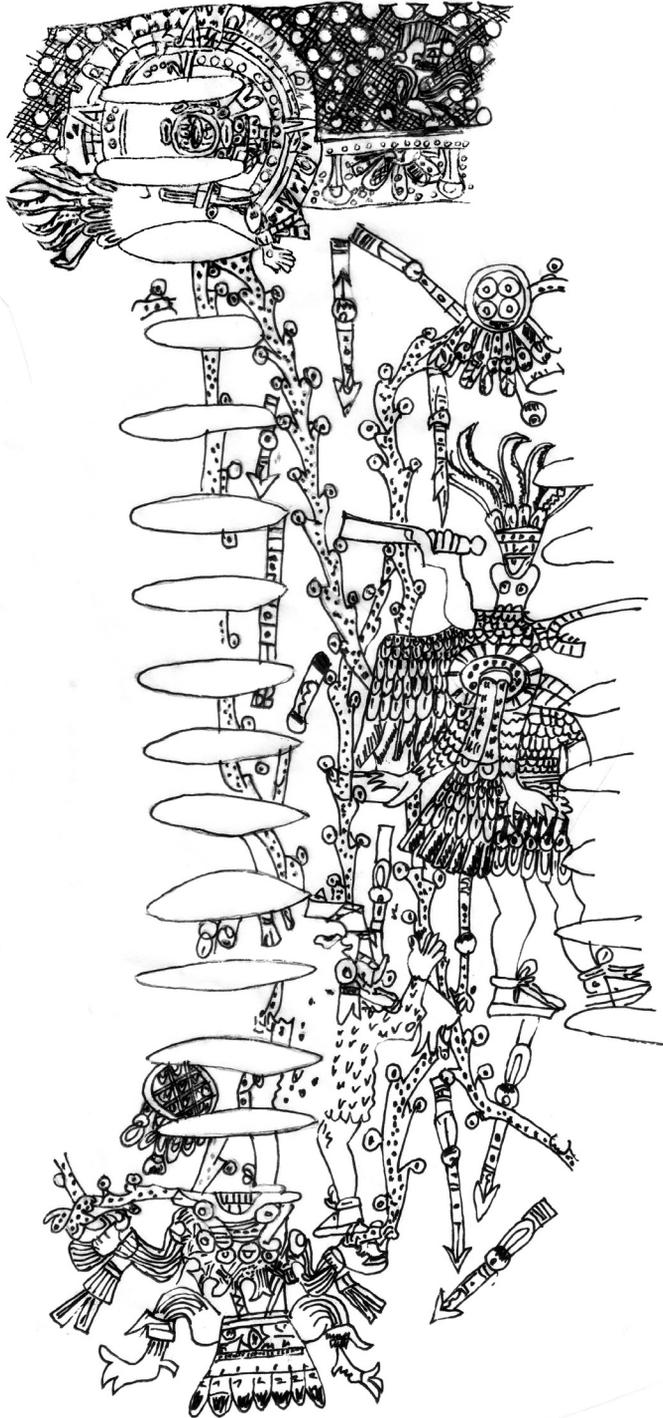


Fig. 1 Imagen grabada en el llamado Hueso de Culhuacan (redibujado de Hasso von Winnig [1968: fig. 396/397], por Nadezda Kryvda)

funcionando, una tarea por excelencia de los guerreros, quienes la cumplían muriendo en la batalla o en la piedra de los sacrificios.

Es imprescindible mencionar otro tipo de *ocurrencia* que se podría denominar “comportamientos rituales”, dado que el alimentar al universo humano –o sea al sol y a la tierra– se realizaba por medio de sacrificios rituales. El tipo más “popular” de ofrenda era la extracción del corazón de la víctima, acto realizado en la parte superior de las pirámides, dentro o delante del templo:

...tomaua el coraçón aquel verdugo en la mano y leuantáualo hazia el sol y haze el ýdolo, y poníanlo delante en vna *xical* de calabaza [...], y otra cogían la sangre. Y dauan de ella como de comer al ýdolo, vntándole los beços, y a los otros ýdolos y figuras del demonio (Motolinía 1996: 186).

El cuerpo del sacrificado era después tirado, rodado o bajado en brazos (*cf.* Motolinía 1996: 186; Durán 1984: v. I: 32-33; González Torres 1992: 199). Era, por lo tanto, una doble inmolación (Graulich 1988: 399-400): el corazón ofrecido al sol y el cuerpo echado de la pirámide a la “mesa”, “la piedra puesta tan junto a las gradas que no había ni dos pies de espacio entre la piedra y el primer escalón” (Durán 1984: v. I: 32-33)¹², en la cual se alimentaba la tierra. Sin embargo, cuando los sacrificios eran dedicados en primer lugar a la alimentación de la tierra, por ejemplo en ceremonias agrícolas de las veintenas de *Huei tecuilhuítl* u *Ochpaniztli*, cambiaba el orden de esta doble inmolación, pues primero se degollaba a la víctima. Este acto, juzgando por el tipo de utensilios utilizados, se realizaba cortando el cuello de la víctima, llegando al final a la columna vertebral, lo cual, al cortar las arterias y venas, producía un gran flujo de sangre con la que se irrigaba la tierra (Pijóan Aguade 1997: 247-248). Después de ello, se extraía el corazón de la víctima, el cual se ofrecía al sol (*i.e.* *Códice Veytia* 1986: f. 37v). Parece incluso que lo más apreciado del sacrificio era la sangre, hasta tal grado que no se atrevían a tocarla con las manos ni siquiera los sacerdotes. Para untar los labios de las figuras de los dioses, se utilizaba una caña para no tocarla y, a diferencia de otras partes del cuerpo, no la consumía nadie, ni los sacerdotes, ni los reyes (González Torres 1992: 116; *cf.* López de Gómara 1966: v. II: 429).

Aunque el ritual completo podía ser dedicado a otra deidad, indudablemente la ofrenda de los corazones era una ofrenda solar, tal como afirma Diego Durán: “[el corazón] se lo mostraba al sol, alzándolo con la mano, ofreciéndole aquel baho, y luego se volvía al ídolo y arrojándose al rostro...” (1984: v. I: 32-33) o Toribio Benavente de Motolinía (*vide supra*). Es importante saber qué se hacía con los corazones extraídos, ya que podían ser: a) colocados en vasijas *quauhxicalli* y así enterrados (Motolinía 1996: 186; Torquemada 1986: v. II: 118; *Códice Tudela* 1980: f. 21v); b) arrojados al “sumidero” de la laguna, cuando eran ofrecidos a Tlaloc (Durán 1984: v. I: 88; Torquemada 1986: v. II: 119); c) quemados, como sucedía en Tlaxcala durante rituales en honra a Tlaloc (Muñoz Ca-

¹² Graulich (1988: 399-400) considera que “la piedra” mencionada por Durán era uno de los *cuauhxicalli* especiales (como la Piedra de Tizoc), es decir, de mayor tamaño que los *cuauhxicalli* “tradicionales”, pero que también servía para depositar en ellos cuerpos (o sus partes) de los sacrificados.

margo 1998: 169-170) y d), comidos por los sacerdotes (Motolinía 1996: 186; Pomar 1986: 62; cf. González Torres 1992: 119). Por lo tanto, aunque era una ofrenda solar, en dos casos (cuando eran ahogados o enterrados) los corazones regresaban al interior de la tierra¹³, lo cual obviamente no podía ocurrir cuando eran comidos o quemados.

LOS SIGNOS DE MANOS, PIES, CORAZONES, CRÁNEOS, OJOS Y DE OTRAS PARTES DEL CUERPO HUMANO

Las representaciones gráficas de la alimentación del sol y de la tierra, así como de sangre y corazones, son relativamente escasas. En cambio, abundan las imágenes de deidades con corazones en las manos o en la boca, como si los fueran a comer, i.e. Itzpapalotl (*Tonalamatl de Aubin* 1938: f. 15), Xochiquetzal (*Códice Borgia* 1993: lám. 20), Mictecacihuatl (*Códice Tudela* 1980: f. 51r), y con más frecuencia Mictlantecuhtli, el dios gobernante del Mundo de los Muertos (*Códice Borgia* 1993: láms. 22, 23). En el *Códice Cospi* ésta, incluso, es la convención para representar a Mictlantecuhtli, siempre con el corazón en la boca (1968: lám. 13)¹⁴. Los corazones aparecen también en dos casos separados formando el adorno de cabeza de una deidad: de Cihuacoatl o más bien de su personificador (*Códice Borbónico* 1980: lám. 36) y de Tezcatlipoca (*Códice Telleriano-Remensis* 1995: f. 3v). Los signos de manos son todavía más frecuentes que los signos de corazones. Una orejera en forma de mano humana lleva el dios Mictlantecuhtli, el cual la tiene en la mayoría de sus representaciones (Fig. 2.a)¹⁵, perfectamente distinguible sobre todo en imágenes del tamaño más grande (por ejemplo en el *Códice Borgia* 1993: lám. 56). También la contraparte femenina de Mictlantecuhtli, más uno de los veinte signos de los días, *muerte*, tienen una orejera igual (*Códice Borgia* 1993: láms. 16, 11, respectivamente).

En cambio, los signos de distintas partes del cuerpo humano aparecen con frecuencia en conjuntos, como combinación de manos y/o corazones y/o cráneo, a veces incluso con otros elementos. Destacan aquí los adornos de la cabeza y los collares llevados por las llamadas *tzitzimime* de los códices *Tudela* y *Magliabechiano* (1980: f. 46r; 1983: f. 76r, respectivamente; Fig. 2d). El texto correspondiente del segundo manuscrito dice: “lo pintauan como a un hombre muerto ya descarnado. sino solo / entero en los huesos. Y lleno de coraçones y de manos alRededor del pes/cueço y de la cabeça” (*Códice Magliabechiano* f. 75v; paleografía de Batalla Rosado 2007: 138). En el collar, en medio de corazones y manos hay un cráneo, y es notorio que un collar igual aparece en algunas representaciones escultóricas. Aquí destacan dos estatuas monumentales del Templo Mayor, llamadas comunmente “Coatlicue monumental” – la primera, y “Yolotlicue monumental”

¹³ Acerca de la íntima relación entre la tierra y el agua, véase por ejemplo en: Sullivan (1974: 213-217), Gutiérrez Solana (1992: 24-25), Mikulska (2003a: 149-154).

¹⁴ Los corazones están también presentes en las imágenes de Venus, cuando está en la actitud de dañar o perjudicar, o sea, después de salir del Mundo de los Muertos (es decir, después de la conjunción inferior) – de allí su semejanza gráfica con Mictlantecuhtli (cf. *Códice Cospi* 1968: láms. 9-11).

¹⁵ *Códice Borgia* (1993: láms.: 7, 8, 13, 15, 16, 23, 52 – cuatro imágenes, 56, 57, 58, 70, 73), *Códice Fejérváry-Mayer* (1964-67: lám. 18).

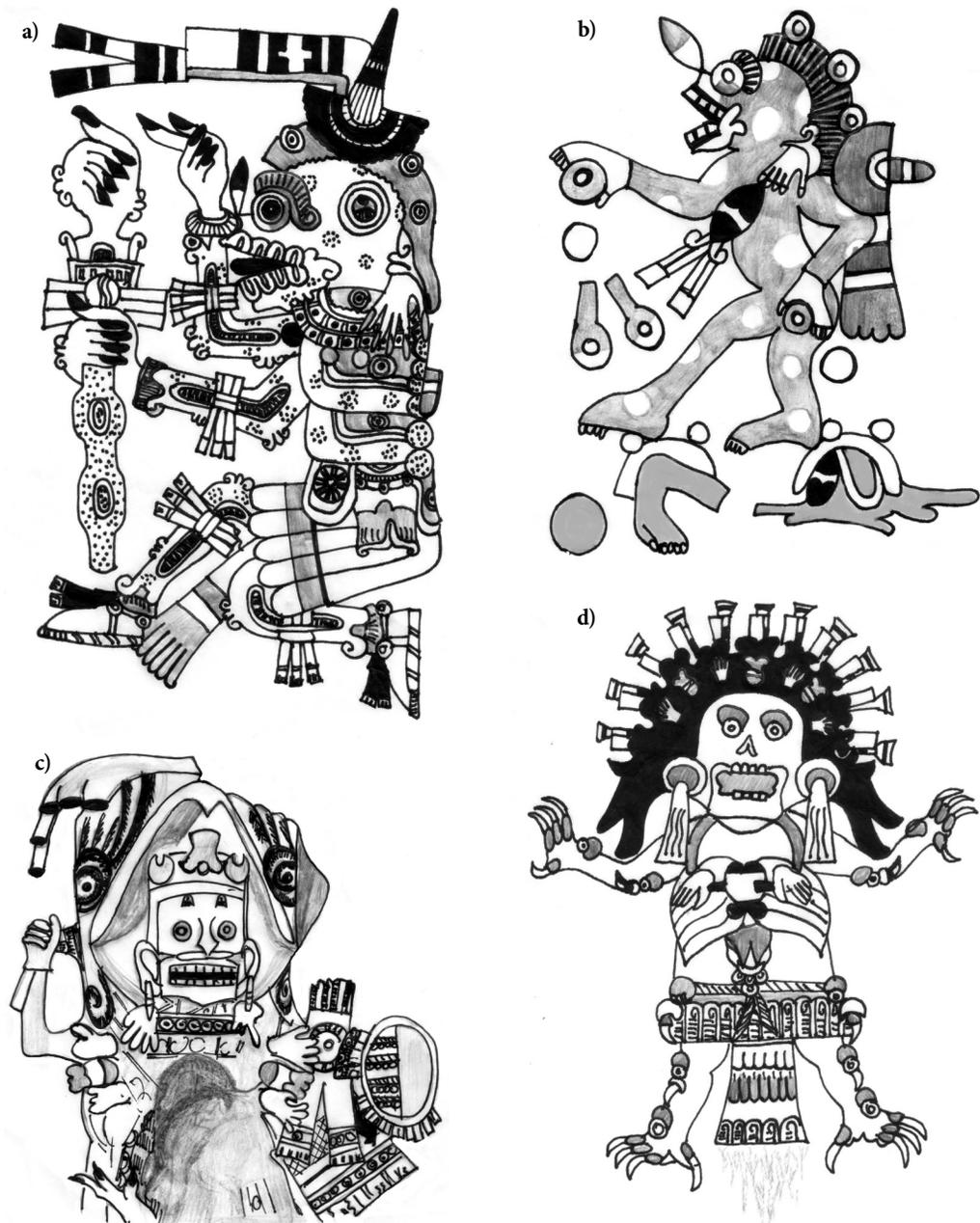


Fig. 2

Imágenes de deidades con elementos de manos, pies, cráneos y corazones:

- a) Mictlantecuhtli; *Códice Borgia*, lám. 56 (dibujo de Nadezda Kryvda)
- b) Mictlantecuhtli, al lado de él visibles un par de ojos y dos vasijas con una mano o un pie, y con un corazón; *Códice Borgia*, lám. 52 (dibujo de Nadezda Kryvda)
- c) Imagen del Mictlantecuhtli en un brasero, con visible collar de manos y corazones. Museo Nacional de Antropología (sala mexicana), México D.F. (dibujo de Nadezda Kryvda)
- d) Imagen de la llamada *Tzitzimil*; *Códice Tudela*, f. 46 (dibujo de Nadezda Kryvda)

– la segunda (Graulich 1991: 394), más las llamadas “Coatlicue del Metro” y la *cihuateotl* de Calixtlahuaca¹⁶, mientras que el collar de manos y corazones (sin el cráneo) se aprecia en algunas efigies de Mictlantecuhtli en braseros de barro (Fig. 2.c)¹⁷. Entre las representaciones tridimensionales que ostentan partes del cuerpo humano, hay que mencionar también la famosa “Piedra de Motecuhzoma” o “Monolito Sánchez Navas” (Palacio de Exarzubispado; México D.F.), en cuya banda superior e inferior aparecen signos de manos, corazones, huesos, cráneos, al lado de otros, tales como lagarto, escudo, pedernal, etc. (cf. Escalante Gonzalbo 2005: 24). Yendo más lejos del área nuclear mexicana, al Valle Puebla-Tlaxcala, en las pinturas murales de Tizatlan y Ocotelulco (Tlaxcala) también aparecen bandas de manos, corazones, cráneos y quizá ojos, entre otros elementos (cf. Caso 1927; Noguera 1996; Contreras 1994; Mikulska 2003a: 318-322). Las vasijas, hechas en el mismo estilo que las mencionadas pinturas murales, el llamado Mixteca-Puebla¹⁸, con frecuencia ostentan los mismos motivos, y además expuestos en forma de banda (cf. Escalante Gonzalbo 2005: 25).

Regresando a los códices, una combinación parecida de elementos del cuerpo humano, o sea de cráneos y manos, aparece en la falda de la deidad festejada durante el mes *Tititl* (independientemente de si a la diosa se la llama *llamatecuhtli* o *Cihuacoatl*) representada en el *Códice Tudela* (1980: f. 27), y aunque en sus siguientes copias (códices: *Magliabechiano* 1983: f. 45r; *Veytia* 1986: f. 17 e *Ixtlilxochitl* 1996: f. 102r) el diseño es de flores, sin embargo, tomando en cuenta la genealogía de los manuscritos que forman este grupo (cf. Batalla Rosado 2003: 354-359; 2007: 114-117), la imagen del *Tudela* debe ser tratada como más cercana a las posibles representaciones prehispánicas.

Por otro lado, en el repertorio de las partes del cuerpo humano que constituyen adornos de seres inframundanos, se encuentran también pies, ojos o huesos cruzados, si bien éstos aparecen asimismo en combinación con las anteriores. Como mejor ejemplo sirven aquí imágenes de la tierra en forma antropomorfizada procedentes del *Códice Borghia*, las cuales en el atavío tienen representados ojos (1993: láms. 32 y 39), cráneos (1993: lám. 43), huesos cruzados (1993: lám. 44), corazones (1993: lám. 45), siempre intercalados con pedernales. Estas imágenes de la tierra son prácticamente idénticas a Mictlantecuhtli y Mictēcacihuatl, la diferencia consiste en que las primeras están representadas en una característica postura, con los brazos y piernas abiertas¹⁹, colocadas en la orilla de la página, como si estuvieran formando una especie de marco; además están orientadas de forma diferente que otras imágenes de las mismas páginas. Esto induce a su

¹⁶ Aunque debo advertir que en el caso de la “Coatlicue del Metro” los elementos del collar bien visibles son el cráneo y las manos, mientras que viendo sólo las grafías es difícil decidir si los elementos faltantes son los corazones.

¹⁷ El brasero de Tenayuca se encuentra en el museo del sitio, dos braseros están en el Museo Nacional de Antropología y uno es del Museo del Templo Mayor, México D.F.

¹⁸ Una concisa explicación del origen y del significado del término “estilo Mixteca-Puebla”, el lector la encontrará en: Zagoya Ramos (2001; <http://swadesh.ia.unam.mx/actualidades/Arqueologicas/actualidades-arqueologicas/n4/www.Actualidades/Actualidades/26/texto/03zagoya.html>; 6.07.2007).

¹⁹ Esta postura fue bautizada por Selser “de sapo” o bien “con brazos y piernas abiertas” o *mamazouticac* (1963: v. I: 124, 147; v. II: 14-15, 42-43, 46, 241). Hay también un grupo de imágenes, que están representadas de lado, pero al cambiar la perspectiva uno se da cuenta de que en realidad es la misma postura (cf. Mikulska 2003a: 145-146; 2007).

identificación como la tierra, aunque la semejanza con los señores del inframundo hace pensar que serían más bien representaciones de los niveles del interior de la tierra, a diferencia de la imagen de la tierra en forma de monstruo, que remite al *tlalticpac*, “encima de la tierra”, o sea la superficie de la tierra (Mikulska 2003a: 129-194, 295). De ahí la diferencia en las representaciones gráficas: la tierra junto con el sol, *in tlalticpac in tonatiuh*, puede aparecer con los elementos de sangre y corazón como alimento que asegura el funcionamiento del universo humano, mientras que, en el caso de los seres relacionados con el inframundo, el repertorio de signos gráficos en forma de partes del cuerpo humano es mucho más amplio. Aquí también se debería incluir la llamada Piedra de Itzpapalotl, en la cual se ven manos, corazones (o hígados, dependiendo de la interpretación), cráneos, pies y huesos cruzados.

Pero, ¿realmente son los seres representantes de la parte “baja” del Otro Mundo quienes llevan este tipo de adornos? Mictlantecuhtli o el Señor del Mundo de los Muertos (Fig. 2.a-c), deidad femenina “descarnada” (Cihuacoatl/ Ilamatecuhtli/ Mictecacihuatl), las *tzitzimime* (Fig. 2.d), una mujer muerta en el parto; esporádicamente estarían Itzpapalotl, Tezcatlipoca y Xochiquetzal. Se podría aquí discutir si las *tzitzimime* efectivamente pertenecen a esta parte del cosmos nahua, dado que en la mayoría de las interpretaciones son comprendidas como estrellas²⁰, o sea, algo que podría pertenecer al mundo “celeste”. Sin embargo, en la opinión de algunos investigadores como Michel Graulich (1980: 260; 1990: 282) y Elżbieta Siarkiewicz (1982: 111, 245), el cielo nocturno/ la noche se identifica con el inframundo, idea que he intentado desarrollar y creo haber confirmado (Mikulska 2003a: 227-244)²¹. Las *tzitzimime* son seres que amenazan al género humano con devorarlo al final de la época del quinto sol (*cf.* HMP 1985: 69; CF VI: 37; *Historia General* [HG] VII: 490, VIII: 495; Muñoz Camargo 1998: 164), pero quizás, según la interpretación Elizabeth de Boone, ya lo habrán hecho en alguna de las épocas anteriores del mundo (1999: 204). En mi opinión, ellas pertenecen al mismo grupo de deidades que los señores de *Mictlan*, el Mundo de los Muertos, que tienen una función similar respecto a los hombres muertos.

Acerca de ello, hay un fragmento revelador en los *Primeros Memoriales*:

Mictlantevuhltli, Mictecacihuatl, in ompa quicua Mictlan xocpalli, macpalli: auh yn imul, pinacatl, in iatol temalli, ynic atli, cuaxicalli, in aqui çenca quicuaya tamalli yexixilqui, yn ompa quicua mictlan pinacatl, ynic yexixilqui in tamalli. In aquin nican tlalticpac quiquaya. Aiocomolli, yollotli yn ompa quiqua mictlan. Auh çan moch yehoatl in tequani xivitl yn ompa cuallo: yoan in ixquichtin yn ompa vi mictlan mochintin quicua chicalotl; yn ixquich nican tlalticpac amo quallo yn ompa mictlan cuallo... (PM 1997: 177).

²⁰ Así constata por ejemplo Muñoz Camargo (1998: 164), y con esta interpretación concuerdan Paso y Troncoso, Preuss, Seler (en: Graulich 1980: 265; Boone 1999: 191) y Thompson (1934: 228-232).

²¹ Al mismo tiempo ésta es la explicación del porqué todas las imágenes en cuestión aparecen con los “ojos nocturnos” (ojos que simbolizan estrellas; Seler 1963: v. I: 27; Mikulska 2003a: 244-248) colocados por todas partes.

Mictlantecuhtli, Mictecacihuatl, allí en *Mictlan* comen pies y manos: su guiso es de escarabajos bermejos, su atole está podrido, lo beben de calaveras. Quien comía muchos tamales, allí en *Mictlan* come escarabajos rojos hediondos como pedos, así come los tamales fétidos. Quien aquí en la tierra comía el guiso de frijoles, come corazones en *Mictlan*. Todas las hierbas que matan a la gente son comidas allí. Y los que van allá a *Mictlan*, todos comen hierbas con espinas. Todo lo que no se come aquí en la tierra, se come allí en *Mictlan*.

Como se puede observar, dentro de la comida de los señores de *Mictlan* aparecen tanto corazones como manos y pies. Dado que el original está escrito en náhuatl, es posible que las *manos* y los *pies* formen un difrasismo, *in maitl in icxitl*²². Según Mercedes Montes de Oca, esta expresión designa a la “persona”, refiriéndose a las extremidades del hombre y formando así una unidad (2000: 137-138). La mayoría de las veces remite a la actitud de descansar, pues el que descansa es toda la persona, y no solamente sus manos y sus pies (cf. *CF VI*: 62, 180, 191). Hablando del baño ritual de las niñas recién nacidas, la partera “*injc novian qujpapaca, in jmac, in jxcic*”: “así lo/la lavó en todas partes, su mano, su pie” (*CF VI*: 206). El ejemplo más evidente es, en mi opinión, uno de los adagios o refranes en el que se habla de la captura de un prisionero de guerra, cuando el guerrero “*cana ima anoço ixci*”: “lo atrapa de [su mano, su pie]” (*CF VI*: 224)²³.

De esta manera se llega a la *expresión* lingüística *in maitl in icxitl*, paralela a la *expresión* gráfica de manos y pies, lo cual, según mi hipótesis, ayudará a comprender el *concepto* al que ambas se refieren. Y para poder comprenderlo, se necesitan más *expresiones* que aparezcan en diferentes “medios”. En cuanto a las *expresiones* lingüísticas, me ocuparé primero de otros difrasismos que remiten al cuerpo humano. Éstos son: *in ixtli in yollotl* [el rostro/ojo²⁴, el corazón], *in ixtli in tentli* [el rostro/ojo, el labio], *in yollo in nacayo* [el corazón, la carne del cuerpo humano], *in omitl in nacatl* [el hueso, la carne]. Obviamente, el cambio del componente léxico en la expresión difrástica modifica lige-

²² En el texto del original los lexemas del difrasismo tienen otra forma gramatical, *xocpalli, macpalli*, hecho que confirma que es un difrasismo, dado que siempre sus lexemas aparecen en la misma forma (cf. Montes de Oca 2000: 37-38).

²³ Según algunos investigadores el significado de este difrasismo es un poco diferente. Para Anders, Janzen y Reyes García, *in maitl in icxitl* significa “la fuerza corporal” (1993: 136), y para López Austin el poder de obrar (1995: 200). Mi hipótesis es que cuando el difrasismo en cuestión aparece como complemento del verbo *aquia*, “trasponer árboles, hincar estacas o meter algo en agujero” (Molina 1980: 7v); “se ajusta, se mete, se esconde, cabe” (Karttunen 1980: 12), o bien, de su forma reduplicada, *ahaquia*, su significado efectivamente se refiere al trabajo y al esfuerzo de trabajo (cf. *CF VI*: 137, 195), pero no es necesariamente así en otras aplicaciones. Por ejemplo, cuando Quetzalcoatl le informa a Tezcatlipoca que se siente muy enfermo, dice: “*ca cenca noviã ninococova acan veli in momac, in nocxic, vel çoçotlaoa in nonacaio...*” (*CF III*: 18): “en todas partes estoy muy enfermo, en ninguna parte [está] mi mano, mi pie, mi cuerpo está bien cansado...”.

²⁴ En las lenguas mesoamericanas la segmentación del espacio corporal es distinta a la de las lenguas indoeuropeas: por ejemplo en el náhuatl los ojos y la cara pueden estar funcionando como un complejo topológico, “aquello que sobresale de la persona, la parte externa, aunque también es una parte que permite el entendimiento”, de ahí la traducción de *ixtli* por “ojo” o “cara” (Montes de Oca 2000: 136-137). Esta ambigüedad provocó en su tiempo una discusión entre López Austin y León-Portilla; en 1991 López Austin señaló esta doble traducción (1991: 319-325).

ramente su significado (por ejemplo, el difrasismo “el rostro/ojo, el labio” hace énfasis en las capacidades intelectuales de una persona, mientras que “el corazón, la carne del cuerpo” tiene una connotación más física; *cf.* Montes de Oca 2000: 135-144), pero lo importante es que todas ellas remiten metonímicamente al ser humano y todas están compuestas por nombres de diferentes partes del cuerpo humano.

Aquí vale la pena regresar a las *ocurrencias* gráficas –concretamente a la escultura de la “Coatlicue monumental”– acerca de la cual Montes de Oca sugirió que es un excelente ejemplo de una representación visual del difrasismo al dibujar sus partes constituyentes, o solamente uno de ellos. De acuerdo con su hipótesis, a veces es suficiente que aparezca solamente uno de los dos términos, porque la mente humana inmediatamente hace la conexión con el término faltante. Dado que el collar de la deidad representada consta de manos y corazones humanos, deberían entonces corresponder a dos difrasismos diferentes: *in maitl in ixcitl* [la mano, el pie] e *in ixtli in yollotl* [el rostro/ojo, el corazón], los dos designando a un ser humano, aunque por vía diferente (2000: 439).

Todo ello lleva a plantear la hipótesis de que las deidades del inframundo no comen solamente manos, pies o corazones, sino todo el cuerpo humano, lo cual es acorde con el destino final que esperaba al hombre: “... todos los diversos dioses se pusieron de acuerdo para conducirme, para que fuera allá, junto a ellos, al lugar llamado Ximohuayan, donde tienen casa en común todos los que mueren” (Castillo 2001: 117).

Precisamente el vocablo *Ximohuayan*, que Cristobal del Castillo da como otro nombre de *Mictlan* o del Mundo de los Muertos, es digno de atención. Esta palabra proviene del verbo *xima*: “afeitar”, “carpintear o dolar” (*cf.* Molina 1980: 159r; Karttunen 1992: 325), y significa “Lugar de Descarnar”, “place of the dead, realm where the human body is shaved free of flesh” (Karttunen 1992: 325). Durante el viaje al noveno piso del inframundo, el *teyolia* (la fuerza anímica residente en el corazón) quedaba “afeitado” o “pulido”, “dolado”, “raspado”, “rasurado”, “limpiado” del cuerpo y al mismo tiempo de los rasgos individuales del hombre (López Austin 1995: 222). De esta manera los hombres muertos –o más bien sus cuerpos– se volvían “comida” de los eternamente hambrientos dueños/deidades/habitantes del inframundo, cuya función era dejarlos “descarnados” y, dado que era un destino inevitable, este fin causaba un miedo justificado en los hombres. De esta forma, resultaría comprensible la presencia de las partes del cuerpo humano en las imágenes de Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl o bien de las *tzitzimime*, los que de alguna forma podían dañar, perjudicar o incluso destruir a los hombres. En el caso de estos habitantes del interior de la tierra, resulta también lógico que sus “alimentos” sean más “variados” que los “alimentos” del sol y de la tierra (*in tonatiuh in tlaltecuhtli*), dado que finalmente los primeros devoran el cuerpo humano después de la muerte, que es su papel y su obligación. Uno de los curanderos (que son las personas que viajan al inframundo) nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla indica que el Señor de la Muerte come la carne de los muertos enterrados, lo cual se resume en que “nos da de comer *talocan*²⁵, luego nos come *talocan*” (Knab 1991: 41–42, 1995: 66).

²⁵ El *talocan* es el inframundo en la nomenclatura de los nahuas contemporáneos de Puebla (*cf.* Knab 1991, 1995).

OTRAS EXPRESIONES COMPUESTAS POR LOS SIGNOS DE MANOS, PIES Y OTROS ELEMENTOS DEL CUERPO HUMANO

Parece entonces que ya se comprende el *concepto* expresado por medio de las partes del cuerpo humano, pero, para comprobarlo, faltaría revisar las *expresiones* de otro tipo, en este caso las correspondientes a las actividades rituales.

Los elementos del cuerpo humano aparecen en referencia a la comida de Cihuacoatl, una diosa sumamente hambrienta (Durán 1984: v. I: 131), que cada ocho días “moría del hambre”, por lo cual le ofrecían “un preso cautivo en guerra, para que la diosa comiese”. Aparte de los cautivos, a la diosa le gustaba “alimentarse” con otro tipo de comida: “la cual comida era de panes pequeños, como de bollos, de muchas figuras de pies, manos, rostros” (Durán 1984: v. I: 130). Resulta sorprendente que Huitzilopochtli compartiera los gustos alimenticios con Cihuacoatl:

La comida que al ídolo hacían eran unas tortillas pequeñas, hechas a manera de manos y de pies, y otras retorcidas como melcochas. Y llamaban este género de comida *macpatlaxcalli*, *xocpatlaxcalli* y *cocoltlaxcalli* [*sic*], que quiere decir “pan con manos, con pies y retorcido” (Durán 1984: v. I: 26).

Las palabras *macpatlaxcalli*, *xocpatlaxcalli* y *cocoltlaxcalli* (*sic*) igualmente se pueden traducir como “pan en forma de plantas de manos, en forma de pies, pan retorcido”. El único elemento diferente entre la comida de Cihuacoatl y de Huitzilopochtli es que en la comida de la primera aparecen también “panes” en forma de “rostros”²⁶, mientras que en la del segundo aparece el “pan retorcido” *cocoltlaxcalli*.

Resulta por lo menos desconcertante ver a Huitzilopochtli con los elementos que se acaban de asociar con las deidades del inframundo, mientras que este dios tradicionalmente parece estar más relacionado con el sol. Sin embargo, ya algunos investigadores observaron que Huitzilopochtli fue una deidad solarizada artificialmente por los mexicanos (Graulich 1990: 373-375; Tomicki 1990: 139-152, 293), perteneciendo anteriormente a la parte “baja” y “oscura” del cosmos (Uchmany 1979; en: Tomicki 1990: 293)²⁷. Huitzilopochtli ostenta también otros rasgos “típicos” de las deidades de la parte “baja” del Otro Mundo. Por ejemplo, entre los rasgos –llamémoslos– “físicos”, se incluiría el estar hecho de huesos y aparecer en la ceremonia de *chonchayotl* con la cabellera desmelenada (igual que las deidades del inframundo; *CF* II: 149, *PM* 1997: 65)²⁸, pero también, en-

²⁶ Sin embargo, hay que ser consciente de que si en la “Crónica X”, la supuesta fuente en la que se basaron Tezozomoc y Durán, la palabra en náhuatl era *ixtli*, igualmente podía referirse a los “ojos” (véase lo dicho en la nota 24).

²⁷ Por su parte, López Austin ya en 1973 (1998: 51-52) constató de que en el caso del dios tribal Huitzilopochtli, “hubo una fusión de una divinidad solar con una terrestre”, basándose en un episodio recopilado de la *Leyenda de los Soles* sobre Mexitli.

²⁸ Se podría incluir aquí una imagen más: en los *Primeros Memoriales* (*PM* 1993: f. 261r) aparece una imagen de Huitzilopochtli, en la cual el dios tiene el pendiente que se asemeja mucho a los dedos, ya sea de la mano, ya sea del pie, por lo que se asemeja mucho a los pendientes de Miclantecuhtli en forma de la mano

tre otras características, se deberían mencionar sus estrechos vínculos con Tezcatlipoca y con Opochtli (cf. HMP 1985: 47; Mikulska 2003a: 212-217; 269-280; 393-406; 2003b). Además, la comida en forma de manos y pies no es el único ritual dedicado a Huitzilopochtli en el que aparecen partes del cuerpo humano: su figura hecha de amaranto se cubría con “una xaqueta de tela labrada de uestos de hombres”, y después con una manta “en la cual estaban labrados los uestos y los miembros de una persona despedaçada”, llamada *tlaquaquallo* (escrito también *tlacoaquallo* o *tlacuacuallo*; cf. *Códice Florentino* en edición facsimilar, CF 1979 II: f. 33-34). El texto correspondiente en náhuatl precisa cuáles eran estos miembros despedazados:

Tzontecomatl, macpalli, queztepolli, amicicuilli, tlamitzli, matzotzopatzli, xocpalli, inic tlacuillo catca (CF II: 72)

Cabeza cortada y separada del cuerpo, palma de la mano, chueca del cuadril, las costillas, espinilla de la pierna, tabla del brazo [del codo hasta la muñeca], planta del pie, así era la pintura²⁹.

Como se puede observar, los “miembros” que aparecen en la manta son diferentes tipos de huesos más el cráneo, las palmas de manos y las plantas de pies³⁰. La prenda de Huitzilopochtli con el mismo nombre (*tlaquaquallo*) se describe con más detalle en la relación de la fiesta *Toxcatl* que presenciaron los españoles:

... *yoan in itilma in tlani quimoquentia, tzotzontecomaiio, oomicallo: auh in pani quil-molpilia, yoan ixicul: inic tlacuillo tlaquaquallo, ca much vnca icuiliuhtoc in tzontecomatl, nacatzli, iollotli, cuitlaxculli etlapachtli, tochichi, macpalli, xocpalli, yoan imaxtli: çan in maxtlatl, vellaçontlanqui: auh in itlamachio inic no tlaquaquallo inic tlaquittli* (CF XII: 52)

... y su tilma abajo, con la que se cubre, de calaveras y huesos. Y encima lo ata, y su *xicolli*, así pintado como *tlaquaquallo*, todo allí pintado de calaveras, orejas, corazones, entrañas, hígados, bofes, pies; y su *maxtlatl*, el *maxtlatl*, bien terminado abombado: su labor así también de *tlaquaquallo*, a manera de “cosa texida”.

Aunque en el Libro XII del *Florentino* hay cinco dibujos correspondientes al fragmento citado, en los cuales se puede ver tanto la tilma (*tilmatl*, un tipo de manta), como el *maxtlatl* (“taparrabos”) y el *xicolli* (un tipo de chaleco) descritos en el texto, sin embargo, el diseño como tal se puede distinguir solamente en el último, en el cual, aunque

(*vide supra*). Dado que la imagen de Huitzilopochtli es muy pequeña y, que yo sepa, la única con un detalle así, es difícil constatar que se trate de una mano o de un pie. Sin embargo, la descripción de dicho dios del *Códice Florentino* esclarece esta duda: “*auh in icoanachoch itech pipilcac in vitznaoaiotl, teucuitlatl xoxopiltic tlaxoxopiltectli*” (CF XII: 52): “Y de sus orejas en forma de serpientes colgaba el anillo dorado de espaldas, con dedos del pie, cortado en forma de dedos del pie”.

²⁹ Prácticamente la misma información –que el diseño de la manta *tlaquaquallo* era de “huesos y miembros de una persona despedazada”– la proporciona Torquemada (1986: v. II: 263-266), aunque es probable que copiase esta información de Sahagún.

³⁰ Sobre el problema de la traducción de las palabras *macpalli* y *xocpalli*, vuelvo más adelante.

con dificultad, se llegan a ver los dibujos de huesos y cráneos, y en un caso también una mano (CF 1979: XII: f. 31v; Fig. 3). No obstante, considero que el texto citado en náhuatl no deja lugar a dudas de cómo eran las prendas con el diseño *tlauquauallo* (cf. CF 1979: XII: f. 30v-32r).

En cuanto al nombre del diseño, *tlauquauallo*, es la forma del inalienable del verbo *cuacua* (reduplicación del verbo *cua*, “comer”), y este verbo presenta ciertos problemas de traducción, puede significar desde “dar bocados o roer” hasta “pacer el ganado”, de acuerdo con el *Vocabulario...* de Alonso de Molina (1980). En el diccionario de Frances Karttunen está: *tlacuahcua*, “pacer como oveja”; *cuahcua*, “dar bocados o dentelladas a otro, pacer el ganado”, mientras que en la entrada *cuacuā*, “mascar pan, carne, etc., o roer el ratón papel, manta”. Como observa Karttunen (1992: 56-57), Molina junta los dos verbos, *cuahcua* y *cuacua* en una sola entrada, e igualmente, esta diferencia entre el verbo con o sin saltillo (marcado por Karttunen con *-h-*) no aparece en el *Florentino*. Por lo tanto, en la obra de Sahagún se encuentra la aplicación de ambos verbos con el significado variable desde “buscar/ conseguir comida/ pacer” (hablando de animales) hasta simplemente “comer”³¹. De ahí que no se pueda determinar si el vocablo *tlauquauallo* viene de *cuacuā* o *cuahcua*, pero los significados de ambos verbos se acercan mucho, refiriéndose a alguna acción de “comer” o “alimentar”, y supongo que se trata de la alimentación de las deidades con las que está relacionada.

Por otra parte, hay rituales que evidentemente demuestran la relación existente entre la “comida” y diferentes partes del cuerpo humano: se trata de la antropofagia ritual. Aunque, como comprueba Barry Isaac (2005), las descripciones de éstos entre los autores indígenas o mestizos son relativamente escasas (a diferencia de los cronistas españoles), sin embargo, sí se daban casos del canibalismo, aunque con finalidades muy polisémicas y todavía no bien comprendidas. Lo importante para mi tema es la forma de preparar el cuerpo humano para este tipo de ritual: era cocido en forma de guisado o estofado, de tal forma que: “... prosiguiendo «en» su comida, luego hallaron «en» los basos cabeças como de criaturas y manos y pies de persona y tripas” (Tezozomoc 2001: 100) o bien “... todos los manjares [...] se les volvían, puestos delante de ellos, pies y manos de hombres, brazos, cabezas, corazones de hombres y asaduras, tripas” (Durán 1984: v. II: 106).



Fig. 3 Una de las imágenes de Huitzilopochtli en la fiesta *Toxcatl*; *Códice Florentino* (XII: f. 30v) (dibujo de Nadezda Kryvda)

³¹ Compárese en CF (XI: 5, 40, 42, 46, 60, 89, 98, 237, 254).

Por lo tanto, se puede considerar que el cuerpo del sacrificado destinado a ser comido por los humanos visualmente tenía una forma muy similar a la que los hombres atribuían a la comida de los dioses (en este caso, de los del inframundo).

Todo ello permite afirmar que el *concepto* al que se refieren las diferentes partes del cuerpo cuando aparecen en conjunto en representaciones gráficas, y que podría llamarse también *tlaquaquallo*, igual que el diseño de la prenda, concierne a la alimentación de las deidades del inframundo con el cuerpo humano.

LOS RITUALES DE CORTAR MANOS Y PIES

Hasta ahora los elementos del cuerpo humano aparecían siempre en forma “simbólica” y no real, es decir, como la forma en la que se hacían los panes, el motivo en el diseño o en la forma lingüística. La pregunta que surge es si los rituales de cortar manos y pies remitían al mismo significado.

Hay dos situaciones en las que se cortaba la mano o el brazo a alguien: a los cautivos en la fiesta de *Tlacaxipuehualiztli* (*Códice Tudela* 1980: f. 12r) y a la mujer muerta en el primer parto, llamada *cihuateotl*³². En ambos casos el miembro cortado era guardado, puesto que supuestamente transmitía algún poder mágico (cf. *CF X*: 39). Es probable que un simbolismo parecido pudieran tener las manos de un adulto colocadas en el entierro 25 de Teotihuacan (Serrano y Lagunas 1999: 55) al lado de un niño recién nacido, como supone Pablo Escalante Gonzalbo (2005: 22-23).

El hecho de que las manos cortadas de las *cihuateteo* o de los cautivos tuvieran algún poder mágico se confirma de mejor manera en un fragmento del *Códice Florentino*, donde se describe a *temacpalitoti*, *macpalitoti* o al que “baila con la mano de alguien, el que baila con la mano”, quien adquiere capacidades de un hombre con poderes sobrenaturales (*CF X*: 39). Ahora, si uno se fija en los nombres de este personaje, *temacpalitoti*, *macpalitoti*, resulta que están formados por la palabra *macpalli*³³. El sustantivo *macpalli*, según el análisis detallado de Alfredo López Austin, significa: “mano; palma, región palmar; palma de la mano”, a diferencia de *maitl*, que es: “brazo, mano; mano de hombre, la mano o los brazos”³⁴. La diferencia entre *maitl* y *macpalli* debe ser la misma que entre *icxitl* y *xocpalli*: el vocablo *icxitl*, López Austin lo traduce como “pierna, desde el cuadril; pie”, mientras que *xocpalli*: “pie, planta del pie” (1996: v. II: 162, 168, 196)³⁵. Resulta entonces que las palabras *macpalli* y *xocpalli* designaban partes más pequeñas de las extremidades (indudablemente debido a que uno de los componentes de ambos vocablos es *icpalli* – “assentadero”, Molina 1980: f. 33v), es decir serían las manos y los pies

³² En realidad lo intentaban hacer los guerreros jóvenes, mientras el marido defendía el cuerpo (*CF VI*: 161).

³³ *Temacpalitoti* (objeto indef. -te- – sust. *macpalli* – verbo *itotia*), *macpalitoti* (sust. *macpalli* – verbo *itotia*).

³⁴ Cf. López Austin (1996: v. II: 209-212, 221). Vale la pena recordar que la tipología del cuerpo humano en náhuatl es diferente que en los idiomas indoeuropeos; véase también la nota 24.

³⁵ Esta palabra deriva de otra raíz que el vocablo *icxitl* – del *xo*, cuya traducción según López Austin, es: “1. Pierna, entendiendo por tal la parte de la extremidad inferior del hombre que está abajo de la rodilla, o sea que comprende la pierna propiamente dicha, el tobillo y el pie. 2. pie” (1996: v. II: 196).

hasta las muñecas y hasta los tobillos, y aunque las palabras *maitl* e *icxitl* podían denotar estos mismos segmentos del cuerpo, no se daban casos contrarios, que las palabras *macpalli* y *xocpalli* denominaran los brazos y las piernas. En muchas representaciones gráficas los *macpalli* tienen forma de mano con dos círculos concéntricos, que Escalante Gonzalbo describe como una mano cortada en la muñeca, por lo cual se ve en ella también el hueso cortado (2005: 22, 24). De ahí que en la traducción del *Códice Florentino* sobre la manta *tlaquaquallo*, haya optado por “palma de la mano”, para no confundir la posible imagen definida como *macpalli* con el brazo (o parte del brazo).

Concluyendo, el segmento del cuerpo de la *cihuateotl* o mujer muerta en el parto, al cual se le asignaba un poder mágico, eran precisamente las manos cortadas a la altura de las muñecas. Si esta aseveración es correcta, sería un argumento favorable a la mencionada suposición de Escalante Gonzalbo (2005: 22-23), que el objetivo de enterrar las manos de un adulto (¿de la madre muerta en el parto?) al lado del recién nacido en el entierro 25 de Teotihuacan era “proteger” al niño; y si uno se fija en el croquis del entierro, resulta que sí, eran las manos cortadas en las muñecas (Serrano y Lagunas 1999: 55).

A continuación, vale la pena analizar si los rituales del desmembramiento tenían algo que ver con el concepto de *tlaquaquallo* o con el simbolismo de la mano cortada de la mujer muerta en el parto. Los vestigios de las actividades de cortar miembros humanos (manos, pies y cráneos) se encontraron, dentro de la región y época que me interesa, en los entierros de Tlatelolco, Cholula y Teopantzolco (Ojeda Díaz 1989: 52-53). En el osario de Teopantzolco se nota, por ejemplo, que los cráneos y huesos de manos y pies recibieron un tratamiento diferente al de otros huesos: fueron guardados en pequeñas vasijas y después enterrados (Lagunas y Serrano 1972: 431; González Sobrino *et al.* 2001: 524). Esto no explica en qué consistía el simbolismo de este ritual, aunque según María Ojeda Díaz (1989: 61-62), quien sigue en este caso a Yólotl González Torres, los entierros de Cholula estaban relacionados con el culto a las deidades tales como Tlaltecuhltli, Mayahuel y Cinteotl, de cuyos cuerpos enterrados, según los mitos, surgieron plantas útiles para el hombre. Empero, como se ha visto, ninguno de estos númenes aparece con el diseño *tlaquaquallo*. En las descripciones de fiestas indígenas no he encontrado, como tampoco González Torres (1992: 210), ninguna referencia a algún ritual de desmembramiento que haga referencia a este tipo de deidades, es decir, relacionadas con la fertilidad de la tierra, ya se tratara de una referencia explícita, ya del enterramiento ritual de partes del cuerpo, como lo sugeriría el ritual en función de la repetición del mito (*cf.* Davies 1984: 215).

Todo ello hace suponer que el desmembramiento era algo diferente a llevar “adornos” o recibir la comida en forma de partes del cuerpo humano. Lo confirmaría el hecho de que en la sociedad nahua el desmembramiento, o más bien la desarticulación (Botella *et al.* 2000: 44) era un horrible y humillante castigo a los espías y traidores (*cf.* Motolinía 1996: 479-480; *HG* VIII: 525; *CF* 1979: II: ff. 110r, 110v). Quizá a este mismo significado remite el acto del desmembramiento de Coyolxauhqui (“que murió hecha pedazos”; *HG* III: 203) y de sus cuatrocientos hermanos (véase la escena de batalla entre Huitzilopochtli y los sureños en la imagen del *Florentino*; *CF* 1979: III: f. 3v)³⁶.

³⁶ Las partes del cuerpo cortadas de Coyolxauhqui eran más bien los *maitl* e *icxitl* (*CF* III: 4) o sea eran “brazos” y “piernas”, y no *macpalli* y *xocpalli*, lo cual también se puede observar en la representación más

LAS MANOS Y LOS PIES EN OTROS CONTEXTOS

Queda por analizar el significado de los signos gráficos de la “mano” y del “pie” cuando aparecen en forma separada, o con otros elementos del cuerpo humano. Es decir, se verá si el significado de un signo gráfico se mantiene o se modifica cuando cambia el contexto en el que aparece.

Empezando por el “pie”, un signo de los más conocidos y mejor comprendidos, que aparece con mucha frecuencia refiriéndose por vía icónico-simbólica³⁷ al “camino” (i.e. *Códice Borgia* 1993: láms. 14, 72), a “caminar” y, en general, a la actitud de trasladarse (i.e. códigos: *Borgia* 1993: lám. 39; *Borbónico* 1980: lám. 29, *Magliabechiano* 1983: lám. 89; Figs. 4.a), mientras que como *índice* señala la dirección de algún movimiento (como en todos los ejemplos anteriormente mencionados). Un ejemplo de indicar la dirección sería probablemente la pequeña imagen de la lámina 8 del *Códice Borgia*, en la cual, al parecer, se aprecia un personaje en actitud de autosacrificio (punzón de hueso en la mano), cuando lo que es ofrendado (¿la sangre?) está cayendo en una vasija de ofrendas³⁸. Precisamente esta representación sirve para observar que los signos de los “pies”, cuando aparecen con el significado de camino/caminar/trasladarse/dirección, siempre son de color negro, mientras que, cuando aparecen en conjunto con otras partes del cuerpo humano, son de color rojo, rojizo o marrón (*Códice Borgia* 1993: lám. 5; Fig. 5). De ahí que se pueda constatar que tanto el color, como el contexto en el que aparecen los signos (en este caso, los signos de los pies en hilera o en conjunto con otras partes del cuerpo humano), forman un mecanismo que permite al lector comprender el significado de ambas representaciones.

Una situación similar se da con el signo de la “mano” el cual también puede aparecer en un contexto diferente de los analizados hasta ahora: en la cara (¿pintura facial?) de los dioses relacionados con el número cinco, Macuilxochitl (5-Flor) y Macuiltonchitli (5-Conejo). En *Primeros Memoriales*, el texto que acompaña las imágenes de ambas deidades, dice que *motēmacpalhuiticac*: tenían “una mano pintada sobre sus labios” (*PM* 1997: 109). Por otra parte, en el *Códice Borgia* (1993: láms. 10, 42, 47-48) y en el *Vaticano B* (1972: lám. 78) hay unas imágenes con un signo igual y utilizado en el mismo contexto: la mano plasmada sobre los labios (Fig. 4.b)³⁹. Algunas de ellas aparecen en conjuntos de cinco figuras (de diferentes colores), mientras que otras destacan por poseer las extremidades

conocida de esta diosa (la del Templo Mayor). Por otra parte, en el caso de Coyolxauhqui no se puede excluir la posibilidad de que el despedazar su cuerpo remita a los rasgos lunares de esta diosa – explicación que también se aplicaría a la imagen de Tlaltecuhitli de Santa Cecilia Acatlán (Ojeda Díaz 1989: fig.10).

³⁷ Utilizando la tipología de signos de Peirce (1986).

³⁸ Uno de los mejores ejemplos de la aplicación del signo de los pies son las escenas del *Manuscrito Aubin No. 20*, en las cuales, en la parte correspondiente al supuesto oriente, se observa el sol emprendiendo el camino marcado por huellas de pies, en mi opinión, saliendo del “cielo nocturno” o inframundo hacia el amanecer.

³⁹ De hecho, en otra imagen de los *Primeros Memoriales* (1993: f. 269r) las dos figuras, de Macuilxochitl y Macuiltonchitli, tienen una pintura facial que se asemeja al dibujo de la mano, aunque por el tamaño y la poca precisión del dibujo no puedo afirmarlo con toda la seguridad.

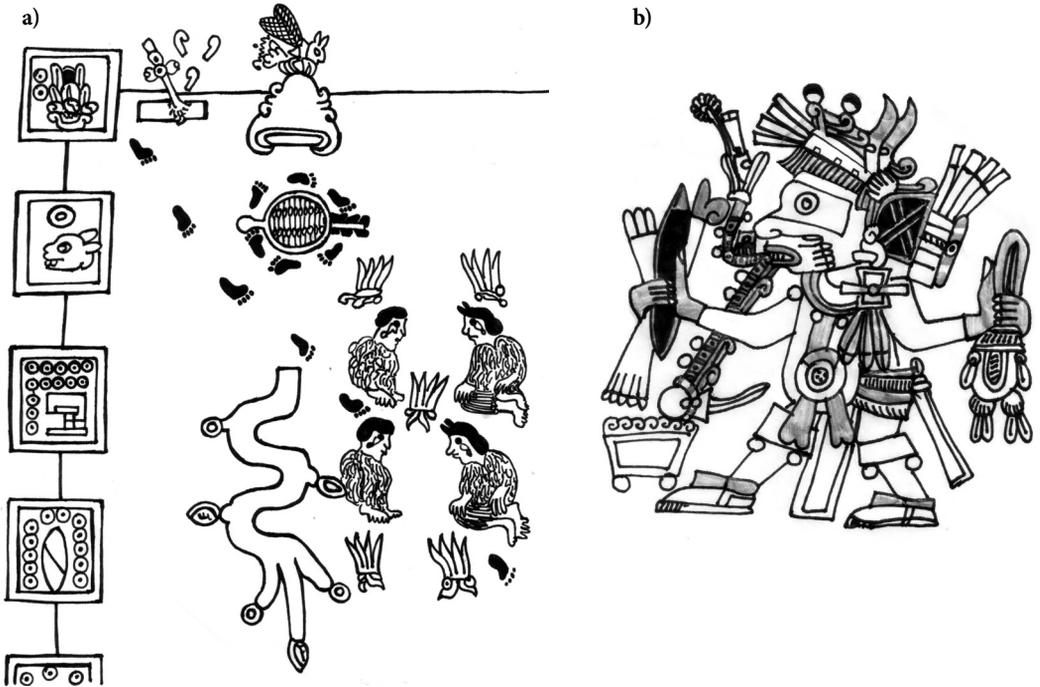


Fig. 4

Los signos de manos y pies en otros contextos:

- a) El signo de los pies con el significado de caminar, movimiento y de dirección; *Códice Boturini*, lám. 19 (dibujo de Katarzyna Mikulska)
- b) Uno de los cinco *macuiltonalleque*; *Códice Borgia*, lám. 48 (dibujo de Nadezda Kryvda)



Fig. 5 Imagen de un personaje cargando una vasija con *tlaquauallo* o partes del cuerpo humano; *Códice Borgia*, lám. 5 (dibujo de Katarzyna Mikulska)

del cuerpo torcidas. Mientras tanto, en la *Histoyre du Mexique* se dice que en el quinto cielo había “cinco dioses, cada uno de distinto color, por cuya causa se les llama *tonalleque*” (HM 2002 143). Este mismo nombre, o más bien con el añadido numeral *macuilli* (“cinco”), fue utilizado por Karl Nowotny y Henry Nicholson para calificar a las cinco deidades del sur y, entre ellas, a Macuilxochitl (en: Mönich 1969: 27). De una opinión muy similar es Bodo Spranz, aunque llama estas deidades “de la serie *macuilli*” y añade que Macuilxochitl sería el prototipo de esta serie (1982: 96-97).⁴⁰ Igualmente, Ferdinand Anders, Marteen Jansen y Luis Reyes García, consideran que las deidades, cuyos rasgos distintivos son la pintura facial en forma de una mano humana y las manos y pies torcidos, son los *tonalleque*, los cuales se asemejan al mismo tiempo a Xolotl y a Nanahuatzin, “el buboso y deforme que se sacrifica para convertirse al Sol” (1993: 101-102). Sin profundizar por ahora en este tema, el cual es muy amplio y se dirige hacia otros rumbos de interpretación⁴¹, quiero señalar únicamente que estas deidades constantemente aparecen en conjuntos de cinco figuras de diferentes colores y tienen la mano plasmada sobre la boca en las representaciones gráficas.

Es imprescindible observar que el vocablo *macuiltonalleque* (o bien *macuiltonalleque*) aparece en algunos conjuros recogidos por Hernando Ruíz de Alarcón (1953: 91, 114, 120, 127-128, 130, 134, 142, 146, 149, 151-152). Algunos de ellos aclaran que el nombre *tonalleque* o *macuiltonalleque* se refiere a los cinco dedos de la mano, por ejemplo:

[El conjuro para echar suertes]
 ... que aquí he traído a mis
 dioses del encanto (parece decirlo
 por los dedos), mis dioses blancos
 (por las uñas)... Ea acudid
 de vuestra parte, los cinco
 solares, los que os rematais en
 conchas de perlas y estais en vn
 solo mirador, y en vna sola
 vergeria (porque están juntos en
 la mano)...

*Ca oniquinhualhuicac
 nonahuatlteohuan, noztacteteohuan.
 Tla xihualhuian
 macuiltonalleque, tzonepitzizime,
 in çan ce imithual, çan de
 inchayanacauh...*

(Ruiz de Alarcón 1953: 127).

Se puede constatar entonces que el significado del signo de la “mano” en el caso de las deidades del tipo *macuilli* es distinto del significado de las partes del cuerpo humano que forman el diseño *tlauaquallo*. Lo más probable es que la mano en la boca remi-

⁴⁰ Para establecer este grupo, Spranz se basa en los símbolos de los días asociados con estas deidades, que son *tochtli* (conejo), *xochitl* (flor), *malinalli* (hierba), *cuetzapalin* (lagartija), *cozcacuauhtli* (zopilote), y que aparecen por ejemplo al lado de las cinco deidades masculinas de las láminas 47 y 48 del *Códice Borgia* (1993), las cuales son al mismo tiempo de cinco diferentes colores.

⁴¹ Anders, Jansen y Rene García comparan las mencionadas cinco deidades masculinas de las láminas 47 y 48 del *Códice Borgia* (1993) con las cinco *cihuateteo* que aparecen debajo de ellas. Las figuras femeninas son las mujeres muertas en el parto, mientras que los *tonalleque* son, según estos autores, guerreros muertos en batalla, deificados y relacionados con Xolotl y Nanahuatzin, por ser deidades patronas de “perros, gemelos, formas anormales de la naturaleza y del juego de pelota” (1993: 101-102, 140).

ta por vía fonético-ideográfica al significado de “cinco”. El contexto en el cual aparecen ambos tipos del signo de la mano también es diferente: la mano en las imágenes de deidades *macuilli* aparece en forma separada y está “colocada” en la boca de estos personajes, mientras que la mano como parte del diseño *tlacquauallo* aparece, primero, en conjunto con otras partes del cuerpo humano (y de hecho es intercambiable con ellas) o bien, cuando aparece por separado, tiene la forma de la orejera de la deidad.

CONCLUSIONES

El diseño *tlacquauallo*, formado por signos de manos, pies, cráneos, ojos, corazones, etc., caracteriza principalmente a las deidades procedentes de la parte “baja”, fría, oscura y nocturna del Otro Mundo, es decir, del inframundo. Los seres divinos que aparecen con los adornos en forma de partes del cuerpo humano son los que se encargan de “descarnar” al hombre fallecido, ya sea después de su muerte en el Mundo de los Muertos (como lo hacen los Señores de *Mictlan*), ya sea al final de una época cósmica (como lo hacen las *tzitzimime*). Esto explica el porqué de los rituales de “alimentar” a estos dioses con comida en forma de diferentes partes del cuerpo humano, como ocurría, por ejemplo, en el caso de Cihuacoatl. Una deidad que con relativa frecuencia aparece relacionada con los elementos de *tlacquauallo* es Huitzilopochtli, lo que confirma sus vínculos con el inframundo, anteriores al proceso de “solarización” por parte de los mexicas.

Los rituales de desmembramiento, en cambio, no remiten al mismo simbolismo; más bien considero que se trata de un humillante castigo. No obstante, habría que confrontar las manos, cortadas a la altura de las muñecas, que transmiten algún poder mágico (*vide supra*) (i.e. las manos de las *cihuateteo*), con las “manos” en forma de pendientes de las deidades inframundanas (Mictlantecuhtli) y posiblemente también de los dioses del pulque (*cf. Códice Tudela* 1980: ff. 44r, 45r), problema que todavía no he abordado.

Asimismo, en la comprensión de los signos utilizados en las representaciones gráficas de los nahuas de vital importancia es el contexto. Es decir, el mismo signo, al aparecer en diferentes contextos, puede remitir a significados diferentes, tal como se ha visto con las “manos” y los “pies”. En el caso de estos últimos, cuando los “pies” remitían al significado de la ofrenda o del alimento de deidades inframundanas, eran de un color diferente al negro y aparecían al lado de otras partes del cuerpo humano (*tlacquauallo*), mientras que cuando eran negros y colocados en hilera, remitían al camino/caminar/trasladar/dirección. Igualmente, los signos de manos, cuando aparecen por separado y plasmados en las caras de algunas deidades, por vía fonético-ideográfica remiten al número “cinco”, que forma parte de sus nombres. Por lo tanto, el color y el contexto funcionan como indicadores del significado, hecho que al mismo tiempo informa de la economía del sistema de transmisión de información en forma gráfica entre los nahuas, característica también de todo lenguaje.

Agradecimientos

Quisiera expresar mi más profundo agradecimiento a Lorenzo Ochoa por sus valiosos comentarios y la corrección de la primera versión del texto, así como por socorrerme desde México con materiales que me faltaban. Asimismo, quisiera agradecer a Barry Isaac, quien tuvo la amabilidad de enviarme sus artículos sin conocerme, más a Agnieszka Flisek, por la minuciosa revisión del texto final.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERS, Ferdinand, JANSEN Maarten, REYES GARCÍA Luis (1993) *Manual del Adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*. Introd. y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Códices mexicanos IV, Sociedad Estatal Quinto Centenario. España – Austria – México, Akademische Druck und Verlagsanstalt – Fondo de Cultura Económica.
- Arqueología mexicana (2005) *Manos y pies: símbolos prehispánicos* (CONACULTA – INAH – Editorial Raíces). No. 71.
- BATALLA ROSADO, Juan José (1994) “Datación del *Códice Borbónico* a partir del análisis iconográfico de la representación de la sangre”. *Revista Española de Antropología Americana* (Universidad Complutense de Madrid). No. 24: 47-74.
- (2003 [1999]) *El Códice Tudela o Códice del Museo de América y el Grupo Magliabechiano*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense. En: <http://www.ucm.es/BUCEM/tesis/19972000/H/0/H0038201.pdf> (6.07.2007)
- (2007) “El Libro Escrito Europeo del *Códice Magliabechiano*”. *Itinerarios* (Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos). No. 5: 113-142.
- BOONE, Elizabeth Hill (1999) “The «Coatlicues» at the Templo Mayor”. *Ancient Mesoamerica* (Cambridge University Press). No. 10 (2): 189-206.
- BOTELLA, Miguel C., ALEMÁN Inmaculada, RODRÍGUEZ Sylvia A. (2000) *Los huesos humanos. Manipulación y alteraciones*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- CASO, Alfonso (1927) “Las ruinas de Tizatlán, Tlaxcala”. *Revista Mexicana de Estudios Históricos* (México, Ed. Cultura). Vol. I (4): 139-172.
- CASTILLO, Cristóbal del (2001) *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*. Trad. y estudio introd. de Federico Navarrete Linares. México, CONACULTA.
- CÓDICE BORBÓNICO (1980 [1899]) *Códice Borbónico. Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon (Libro adivinatorio y ritual ilustrado)*. Publicado en facsímil. México, Siglo XXI, América Nuestra.
- CÓDICE BORGIA (1993) *The Codex Borgia. A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript*. Ed. de Gisele Díaz y Alan Rodgers, introd. y comentario de Bruce E. Byland. New York, Dover Publications, Inc.

- CÓDICE BOTURINI (1964) *Códice Boturini o Tira de Peregrinación*. En: Lord Kingsborough (ed.) *Antigüedades de México*. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público. Vol. 2.
- CÓDICE COSPI (1968) *Códice Cospi. Calendario Messicano 4095*. Comentario de K. A. Nowotny. Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- CÓDICE FEJÉRVÁRY-MAYER (1964-67) *Codex Fejérváry-Mayer*. En: Lord Kingsborough (ed.) *Antigüedades de México*. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público. Vol. 4: 185-176.
- CÓDICE FLORENTINO – ver SAHAGÚN
- CÓDICE IXTLILXOCHITL (1996) *Códice Ixtlilxochitl*. Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Luis Reyes García (introducción y explicación), *Códices mexicanos XI*. Austria – México, Akademische Druck und Verlagsanstalt – Fondo de Cultura Económica.
- CÓDICE MAGLIABECHIANO (1970) *Codex Magliabechiano. Codices Selecti, Phototypice impressi*. Vol. XXVIII, CL.XIII 3 (B.R. 232). Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- (1983) *The Codex Magliabechiano and the lost Prototype of the Magliabechiano Group*. Ed. de Elisabeth Hill Boone. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- CÓDICE SELDEN (1964) *Códice Selden*. Ed. de Alfonso Caso. México, Sociedad Mexicana de Antropología.
- CÓDICE TELLERIANO-REMENSIS (1995) *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Ed. de Eloise Quiñones Keber. Austin, University of Texas Press.
- CÓDICE TUDELA (1980) José Tudela de la Orden, *Códice Tudela*. Prólogo de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, reproducción de tablas Ferdinand Anders y S. Jeffrey K. Wilkerson. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto Nacional de Cooperación Iberoamericana.
- CÓDICE VATICANO B (1972) *Codex Vaticanus 3773*. Comentario de Ferdinand Anders. Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- CÓDICE VEYTIA (1986) *Códice Veytia. Mitos que los indios tenían para celebrar sus fiestas en tiempos de la gentilidad. Recopilados a expensas del liedo. Mariano de Echevarría y Veytia*. Estudio, transcripción y notas de Francisco Morales Padrón, *Tabula Americae*, 4. Madrid, Testimonio Compañía Editorial – Editorial Patrimonio Nacional.
- CONTRERAS MARTÍNEZ, José Eduardo (1994) “Los murales y cerámica policromos de la zona arqueológica de Ocotelulco, Tlaxcala”. En: H. Nicholson y E. Q. Keber (eds.) *Mixteca-Puebla: Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*. Lancaster, Labyrinthos: 7-24.
- DAVIES, Nigel (1984) “Human Sacrifice in the Old World and the New: Some Similarities and Differences”. En: Elisabeth P. Benson (org.), Elisabeth Hill Boone (ed.) *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica, a Conference at Dumbarton Oaks, October 13th and 14th, 1979*. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection: 211-226.
- DURÁN, fray Diego (1984) *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*. 2 vols. México, Ed. Porrúa.

- ECO, Umberto (1996 [1968]) *Nieobecna struktura [La struttura assente]*. Trad. de A. Weinsberg y P. Bravo. Warszawa, Wydawnictwo KR.
- (1999 [1997]) *Kant y el ornitorrinco [Kant e l'ornitorrinco]*. Trad. de Helena Lozano Miralles. Barcelona, Editorial Lumen.
- ESCALANTE GONZALBO, Pablo (2005) "Manos y pies en Mesoamérica. Segmentos y contextos", *Arqueología mexicana* (México). Vol. XII (No. 71): 20-27.
- GONZÁLEZ SOBRINO, Blanca Z., SERRANO SANCHEZ, Carlos, LAGUNAS RODRÍGUEZ, Zaid, TERRAZAS MATA, Alejandro (2001) "Rito y sacrificio humano en Teopantolco, Morelos. Evidencias osteológicas y fuentes escritas". *Estudios de Antropología Biológica* (México, UNAM: IIA – INAH – Asociación Mexicana de Antropología Biológica). Vol. X: 519-532.
- GONZÁLEZ TORRES, YOLOTL (1992 [1985]) *El sacrificio humano entre los mexicanos*. México, INAH – FCE.
- GRAULICH, Michel (1980) "L'au-dela cyclique des anciens Mexicains". En: *La Antropología Americanista en la Actualidad: homenaje a Raphael Girard*. México, Editores Mexicanos Unidos. Vol. I: 253-270.
- GRAULICH, Michel (1988) "Double Immolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual". *History of Religions* (University of Chicago). No. 27 (4): 393-404.
- (1990 [1987]) *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Istmo.
- (1991) "Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yolotlicue". En: Raquel Thiercelin (coord.) *Cultures et sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.
- GUTIÉRREZ SOLANA, Nelly (1983a) "Sobre un fémur con grabados perteneciente a la cultura mexicana". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* (México, UNAM: IIE). No. 52: 47-58.
- (1983b) *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*. México, UNAM: IIE.
- (1992) "Relieve del Templo Mayor con Tlaloc Tlaltecuhтли y Tlaloc". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* (México, UNAM: IIE). No. 61: 15-27.
- Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (1985 [1965]) En: Angel María Garibay (ed.) *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Ed. Porrúa: 21-90.
- Histoire du Mexique* (1985 [1965]) En: Angel María Garibay (ed.) *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Editorial Porrúa. 90-120.
- HISTORIA GENERAL* – ver SAHAGÚN
- ISAAC, Barry (2005) "Aztec Cannibalism. Nahuatl versus Spanish and Mestizo accounts in the Valley of Mexico". *Ancient Mesoamerica*. No. 16: 1-10.
- KARTTUNEN, Frances (1992 [1983]) *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman, University of Oklahoma.
- KNAB, Tim J. (1991) "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl* (México, UNAM: IIH). No. 21: 31-57.
- (1995) *War of Witches. A Journey into the Underworld of the Contemporary Aztecs*, preprint edition.

- LAGUNAS R. Zaid, SERRANO SÁNCHEZ, Carlos (1972) “Decapitación y desmembramiento corporal en Teopatzolco, Morelos”. En: Jaime Litvak King, Noemi Castillo Tejero (eds.) *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda. México, Sociedad Mexicana de Antropología. 429-433.
- Leyenda de los Soles* (1975) En: *Códice Chimalpopoca*, trad. de Primo Feliciano Velázquez (traducción). México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1991) “Cuerpos y rostros”. *Anales de Antropología* (México, UNAM: IIA). No. 28: 317-335.
- (1995 [1994]) *Tamoanchan y Tlalocan*. México, FCE.
- (1996 [1980]) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- (1998 [1973]) *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (1966) *Historia General de las Indias*. Pilar Guibelalde (modernización del texto antiguo), Emilio M. Aguilera (notas prolongales). Barcelona, Editorial Iberia.
- MANUSCRITO AUBIN NO. 20 (1996) en: Simonin Martine, *Le manuscrit Aubin n° 20, Codex Mexicanus n° 20 (Fonds mexicains de la Bibliothèque nationale de France, manuscrit mixtèque préhispanique). Étude et Analyse*. Thèse de doctorat. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- MIKULSKA, Katarzyna (2003a) *El lenguaje simbólico en las representaciones gráficas de escogidas deidades nahuas*. Tesis doctoral. Universidad de Varsovia, Facultad de Neofilología (inédita).
- (2003b) “¿El colibrí o los huesos? El análisis de dos rasgos distintivos de Huitzilopochtli”. *Quaderni di Thule III. Atti del XXV Convegno Internazionale do Americanistica*. Perugia, 9–11 mayo de 2003. Vol. 2: 43-52.
- (2007) “La tierra y el aspecto terrestre en representaciones gráficas de la cultura nahua”. En: Urszula Aszyk (coord.) *Reescritura e intertextualidad. Literatura – Cultura – Historia*. Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos – Museo de Historia del Movimiento Campesino Polaco: 263-290.
- MOLINA, Alonso de (1980) *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México, Ed. Porrúa.
- MÖNNICH, Anneliese (1969) *La diosa de la tierra en las religiones de Mesoamérica [Die Gestalt der Erdgöttin in den Religionen Mesoamerikas]*. Tesis doctoral. München. Wera Zeller, Maria Susana Cipoletti (traducción), Hanns J. Prem (adaptación).
- MONTES DE OCA VEGA, Mercedes (1997) “Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización”. *Amerindia*. No. 22: 31-46.
- (2000) *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*. Tesis doctoral. UNAM: Facultad de Filosofía y Letras, México (inédita).
- MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente (1996) *Memoriales. Libro de Oro, MS JGI 31*. Edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer. México, El Colegio de México.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego (1998) *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. Paleografía, introd., notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes

- García, en colaboración con Javier Lira Toledo. Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- NOGUERA, Eduardo (1996 [1927]) “Los altares de sacrificio de Tizatlán, Tlaxcala”. En: Angel García Cook, B. Leonor Merino Carrión (comps.), Lorena Mirambell S. (coord.) *Antología de Tizatlán*. México, INAH, Antologías – Serie Arqueológica: 71-120.
- OJEDA DÍAZ, María de los Angeles (1989) “Ritual de desmembramiento humano en Cholula prehispánica”. *Notas mesoamericanas. Memorias del simposio de Cholula* (Puebla, Universidad de las Américas). No. 11: 51-63.
- OLIVIER, Guilhem (2004 [1997]) *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca* [Moqueries at métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le « Seigneur au miroir fumant »]. México, FCE.
- PEIRCE Charles Sanders (1986) *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- PIJOAN AGUADE, Carmen María (1997) *Evidencias del sacrificio humano y canibalismo en restos óseos. El caso del entierro humano número 14 de Tlatelolco, D.F.* Tesis doctoral. UNAM: Facultad de Filosofía y Letras, México (inédita).
- POMAR, Juan Bautista (1986) *Relación de Tezcoco*. En: René Acuña (ed.) *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, t. 3. México, UNAM.
- PRIMEROS MEMORIALES – ver SAHAGÚN
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (1953) *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, por el. br. Hernando Ruiz de Alarcón año de 1629*. En: Jacinto de la Serna, et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso. México, Ediciones Fuente Cultural. T. XX: 17-180.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de (1950–1982) *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Ed. de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe, New Mexico, The School of American Research – University of Utah.
- (1979) *Códice Florentino (Testimonios de los Informantes de Sahagún)*. Facsímil elaborado por el Gobierno de la República Mexicana. México, Giunta Barbera.
- (1989 [1988]) *Historia general de las Cosas de Nueva España*. Ed. de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin. México, CONACULTA – Alianza Editorial Mexicana.
- (1993) *Primeros memoriales*, facsímil. Norman, University of Oklahoma Press.
- (1997) *Primeros Memoriales. Paleography of nahuatl text and English translation by Thelma Sullivan*. Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press in Cooperation with the Patrimonio Nacional and the Real Academia de la Historia, Madrid.
- SELER, Eduard (1963) *Comentarios al Códice Borgia [Eine altamexicanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide]*. Ed. de 1904, trad. de Mariana Frenk. México, FCE.
- SERRANO, Carlos, LAGUNAS Zaíd (1999) “Prácticas mortuorias prehispánicas en un barrio de artesanos (La Ventilla «B»), Teotihuacan”. En: Linda Manzanilla, Carlos Serrano (eds.) *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*. México: UNAM: Ins-

tituto de Investigaciones Antropológicas – Dirección General de Asuntos del Personal Académico.

- SIARKIEWICZ, Elżbieta (1982) *La muerte y su significado ritual en la cultura nahua*. Tesis doctoral. Cátedra de Estudios Ibéricos, Universidad de Varsovia, Varsovia (inédita).
- SPRANZ, Bodo (1982) *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*. Trad. de María Martínez Peñaloza. México, FCE.
- SULLIVAN Thelma D. (1974) “Tlaloc: a New Etymological Interpretation of the God’s Name and What It Revels of His Essence and Nature”. *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti, Roma-Genova, 3-10 Settembre 1972*. Tilgher-Genova. Vol. II: 213-219.
- TEZOSÓMOC, Hernando Alvarado (2001) *Crónica mexicana*. Ed. de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Móstoles (Madrid), Dastin, Crónicas de América.
- THOMPSON, J. Eric S. (1934) “Sky bearers, Colors, and Directions in Maya and Mexican Religion”. *Contribution to American Archaeology*. Washington, D.C., Carnegie Institute of Washington. Vol. 436 (10): 209-242.
- TOMICKI, Ryszard (1990) *Ludzie i bogowie. Indianie meksykańscy we wczesnej fazie konkwisty*. Wrocław – Warszawa – Kraków, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- TONALAMATL DE AUBIN (1981) *El tonalamatl de la colección de Aubin. Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de Paris (Manuscrit Mexicaines No. 18-19)*. Ed. de Carmen Aguilera. Reproducción de la facsimilar de E. Seler 1900-1907 (Berlín y Londres). Tlaxcala, Estado de Tlaxcala.
- TORQUEMADA, fray Juan de (1986) *Monarquía Indiana*. Introd. de Miguel León-Portilla. México, Ed. Porrúa.
- WINNING, Hasso von (1968) *Pre-Columbian Art of Mexico and Central America*. Texts and notes by Hasso von Winning. Selection of plates by Alfred Stendahl. New York, Harry N. Abrams, Inc. *Publishers*.
- ZAGOYA RAMOS, Laura Bety (2001) “El término Mixteca-Puebla”. En: <http://swadesh.iaa.unam.mx/actualidadesArqueologicas/actualidadesarqueologicas/n4/www.Actualidades/Actualidades/26/texto/03zagoya.html> (6.07.2007).