

Cielos e inframundos

Una revisión de las cosmologías mesoamericanas

Coordinación
Ana Díaz



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Élodie Dupey García

“IV. Cosmología y color en las tradiciones náhuatl y
maya del posclásico”

p. 175-200

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

Ana Díaz (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

Ilustraciones

(Serie Antropología 24)

Primera edición impresa: 2015

Primera edición electrónica en PDF: 2016

ISBN versión impresa 978-607-02-7226-4

<http://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0
Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

© 2019: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en:

<http://ru.historicas.unam.mx/page/terminosuso>

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de
lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros
fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

IV. COSMOLOGÍA Y COLOR EN LAS TRADICIONES NÁHUATL Y MAYA DEL POSCLÁSICO*

ÉLODIE DUPEY GARCÍA

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

En el México antiguo era frecuente que el color se vinculara con las ideas acerca del orden y la forma del mundo. Grupos de cuatro y cinco colores en particular aparecen constantemente en los mitos cosmogónicos y en las imágenes del universo que nos legaron las fuentes documentales, prehispánicas y coloniales. Desde los inicios del americanismo científico esta característica de la cosmología indígena llamó la atención de los estudiosos, pero por lo general sus trabajos se enfocaron en un solo aspecto de este rasgo cultural mesoamericano: la distribución de colores en los cuadrantes y en el centro de la tierra (Dupey, 2010a, 1: 137-147). Además, los investigadores que participaron en las discusiones sobre la definición cromática del plano terrestre carecían de originalidad en sus planteamientos, pues la mayoría se limitó a retomar los análisis de los pioneros en este campo: Eduard Seler (1901-1902; 1963), Eric Thompson (1934), Alfonso Caso (1936; 1973) y Jacques Soustelle (1979).

Para remediar este desequilibrio e intentar ofrecer una mirada renovada sobre los vínculos entre cosmología y color en Mesoamérica, este ensayo habla de la presencia de colores no sólo en los espacios terrestres, sino también en los celestes e inframundanos en la tradición náhuatl y en algunos contextos mayas.¹ Por otra

* Agradezco a Ana Díaz, Katarzyna Mikulska y Guilhem Olivier por sus comentarios, así como a Ruth García-Lago por su cuidadosa revisión del texto.

¹ Aun cuando el rol del color en la cosmología está registrado en otras áreas mesoamericanas, en especial la Mixteca y la región purépecha, mi estudio se concentra en el material iconográfico elaborado durante el Posclásico en México central y en la zona maya, así como en los documentos coloniales procedentes

parte, las siguientes páginas proponen un análisis del mito del descubrimiento del maíz, en el que se plantea que la versión náhuatl de este episodio reúne en un solo relato dos sucesos de la historia mítica: por un lado, la instauración del sistema de distribución de los alimentos por parte de las divinidades y, por el otro, la instalación de los cuatro pilares coloreados cuya función era sostener la bóveda celeste.

UNA GÉNESIS A COLOR: ORDENACIÓN, DIFERENCIACIÓN Y COLORACIÓN DE LAS PARTES DEL COSMOS NÁHUATL Y MAYA

Los mitos nahuas cuentan que al principio la tierra y sus criaturas no existían y que las divinidades vivían en un lugar ideal, probablemente situado en la parte superior del cielo. A raíz de una transgresión, sucedió una ruptura y los dioses fueron expulsados de ese sitio paradisiaco. Forzados a tomar el destino en sus manos, se entregaron a la tarea de formar el universo y de engendrar a sus habitantes. Más tarde, la historia de este primer mundo creado por los dioses fue interrumpida porque los hombres actuaron de manera indebida. Después de que el universo fuera destruido y los hombres aniquilados o transformados en otras criaturas, comenzó de nuevo el proceso cosmogónico y, según este esquema de destrucción-creación dominado por un principio de perfectibilidad, vieron la luz varios ciclos que corresponden a las edades anteriores a la época en la que pensaban vivir los hombres del Posclásico (*Annals of Cuauhtitlan*, 1992: 25-26; *Códice Vaticano A*, 1996: 4v-7r; *HMP*, 1941: 212-213; *Legend of the Suns*, 1992: 142-144; Thévet, 1905: 23).²

de las mismas regiones, que describen o ilustran creencias y prácticas prehispánicas, porque contienen los datos más numerosos y ricos para estudiar este tema.

² Esta concepción de la historia del mundo como una sucesión de eras fue compartida por los mayas yucatecos y quichés, como lo demuestran varios textos elaborados en la época colonial a partir de testimonios indígenas y material iconográfico prehispánico (*Popol Vuh*, 1960; *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 1933: 99-100; *Codex Pérez*, 1979: 119). En el México contemporáneo, dicha concepción persiste entre varios grupos indígenas (Galinier, 1990: 509-510; Holland, 1963: 71-72; Ichon, 1969: 43 s.; Redfield y Villa Rojas, 1934: 330-331; Ruz, 1981: 1, 15-16; Thompson, 1997: 403-417).

Los acontecimientos memorables de estas génesis sucesivas son conocidos gracias a los relatos que se refieren a uno de los renacimientos del mundo, el que siguió al diluvio. Después de este cataclismo, las divinidades y los eventuales sobrevivientes se hallaban hundidos en las tinieblas y la tierra estaba cubierta de agua, ya que el cielo se había desplomado. Todo se encontraba en suspenso, en calma, en silencio, inmóvil, dice el *Popol Vuh* (1960, 23-24). Según ciertos mitos, en un momento dado la pareja primordial tomó la decisión de actuar. Engendró una hermandad a la que encargó crear y organizar el universo, así como velar por su existencia y buen funcionamiento (*HMP*, 1941: 209-210, 214-215). En otras narraciones míticas el sol aparece como el gran creador y orquestador (*Códice Vaticano A*, 1996: 18v; Durán, 1995: 2, 117; Mendieta, 1993: 81; Thévet, 1905: 12),³ puesto que la primera aparición de su luz significa la salida de las tinieblas y desemboca en la diferenciación entre los seres que pueblan el mundo (*Popol Vuh*, 1960: 24).

El proceso cosmogónico se define entonces como el momento en que los dioses se ponen en movimiento para ordenar el cosmos. Los antiguos nahuas creían, en efecto, que para salir del estado caótico que resultó de la caída del cielo sobre la tierra la acción de los demiurgos se había orientado hacia una recreación de los tres territorios que estructuraban tradicionalmente su universo: el cielo, la tierra y el inframundo (*HMP*, 1941: 210; Graulich, 1983). Al mismo tiempo, las divinidades se ocuparon de organizar el mundo horizontalmente: cual arquitectos, extendieron la cuerda de medir “en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones” (*Popol Vuh*, 1960: 21) y determinaron, de paso, la ubicación de los cuatro rumbos y del centro de los espacios celeste y terrestre. Los datos míticos relativos a la restauración del mundo revelan además que los antiguos nahuas y mayas se imaginaban esta gran empresa de ordenación y de diferenciación como una génesis a color.

Así, en los códices del llamado Grupo Borgia (*Códice Borgia*, 1993: 3-6, 23, 27-28, 49-52; *Códice Cospi*, 1994: 6; *Códice Fejérváry-*

³ Esta creencia sigue vigente entre ciertos grupos indígenas actuales, por ejemplo, los tsotsiles (Gossen, 1980: 43-45) y los totonacos, quienes piensan que el astro creó al mundo “escribiendo, de pie en el este” (Ichon, 1969: 52, 61, 63).

Mayer, 1994: 33; *Códice Laud*, 1994: 8; *Códice Vaticano B 3773*, 1993: 4-6, 19-22, 41-44, 46, 69), las imágenes del cielo, diurno o nocturno, se componen por lo general por tres o cuatro capas verticales, que se distinguen por sus colores y a veces por sus diseños (Dupey, 2003: 110; Mikulska, 2008: 161-164) (figs. 22 y 23).⁴ Este recurso de series de capas verticales para evocar el cielo indígena se encuentra también —aunque sin alusión a sus colores— en algunas fuentes alfabéticas redactadas en la época colonial a partir de manuscritos prehispánicos y de exégesis indígenas, las cuales describen el espacio celeste como una superposición de regiones (HMP, 1941: 234; Thévet, 1905: 22-23, 31).⁵ La topografía celeste que se aprecia en el código colonial conocido como *Vaticano A* (1996: 1v) respeta esta convención prehispánica⁶ y representa los pisos celestes como rectángulos sobrepuestos, a veces coloreados (Mikulska, 2008: 164; Díaz, en este volumen) (fig. 1). Las glosas en náhuatl de este manuscrito señalan que los nombres de cinco de estos estratos incluían epítetos cromáticos: el sexto cielo se conocía como “Lugar del cielo negro”, *Ylhuicatl. yayauhca*, y el séptimo como “Lugar del cielo azul-verde”, *Ylhuicatl. xoxouhca*, mientras que el noveno, décimo y undécimo se nombraban respectivamente “Lugar del dios blanco”, *Teotl. yztacca*; “Lugar del dios amarillo”, *Teotl. coçauhca*, y “Lugar del dios rojo”, *Teotl. tlatlahuca*.⁷

Para explicar el origen de esta coloración celeste, las mitologías totonaca y tepehua contemporáneas proporcionan una pista interesante. Comparan la obra cosmogónica con la pictórica e identifican a los demiurgos con pintores, que después del diluvio “allá

⁴ El *Códice Borgia* (1993: 33, 34) (figs. 15 y 16) cuenta asimismo con dos imágenes de los pisos celestes representados como un conjunto de niveles verticales en el interior de los techos de dos templos que figuran el cielo diurno (Anders, Jansen y Reyes, 1993: 207; Mikulska, 2008: 162-163; Díaz, 2009: 22-25).

⁵ Cabe mencionar que estas descripciones no concuerdan en el número de estratos, en lo que contienen o a quiénes albergan.

⁶ En otros aspectos, no obstante, la imagen de los cielos en este manuscrito se guía por el modelo cosmológico renacentista, difundido en el México colonial por los dominicos, como Pedro de los Ríos, probable orquestador de la confección del *Códice Vaticano A* (Nielsen y Reunert, 2009: 407-411; Díaz, 2009: 35-41, y en este volumen).

⁷ El uso de una terminología cromática específica para nombrar estos cielos es analizado en trabajos que he dedicado a la denominación del color en náhuatl clásico (Dupey, 2010a, 2: 225-367; Dupey y Olivier, 2014: 191-193).

arriba [...], estaban ocupados a rehacer el mundo, a pintar el cielo” (Ichon, 1969: 45; Williams, 1972: 79).⁸ Por otro lado, la única exégesis antigua relativa a la policromía de los pisos celestes atribuye sus colores a los cometas. Se trata de una glosa explicativa del *Códice Vaticano A* (1996: 1v) que dice: “los hombres nacidos en esta Nueva España [...] tenían en sus pinturas que existían nueve causas superiores —que nosotros llamamos cielos— [...]. Estas nueve causas o cielos las distinguían por los cometas que veían y, conforme al color que distinguían en el cometa, ponían el nombre a aquella causa o cielo”.⁹

Esta alusión al vínculo entre cometas y colores celestes demuestra que la coloración de los cielos fue parte del esfuerzo emprendido por las divinidades para salir de lo indiferenciado, ya que el nacimiento de los astros nocturnos constituyó una de las etapas iniciales de la obra cosmogónica¹⁰ y se asociaba con el momento en que la bóveda celeste fue colocada en su sitio. Bartolomé de las Casas (1967: 2, 506) explica que, a ojos de los mayas, la creación de los cielos y de los planetas representaba el primer acto de la génesis.¹¹ En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941:

⁸ Esta comparación de la empresa cosmogónica con la creación de una obra pictórica no es aislada. Mientras los mitos totonacos y tepehuas describen a los demiurgos como artistas que aplican colores sobre la tela celeste o que modelan la tierra como una vasija de barro (Ichon, 1969: 36, 130), el *Códice vindobonensis mexicanus 1* (1992: 48; Jansen, 1982: 1, 143, 145) presenta al equivalente mixteco del dios creador Quetzalcoatl —el Señor 9-Viento— como un pintor de códice. Por su parte, los mayas reconocían en Ix Chebel Yax a la diosa patrona de los pintores, que aplicó sus colores a la tierra, a las hojas, a la corteza de ciertos árboles y a la cresta del pájaro carpintero con un pincel remojado en pintura roja (López de Cogolludo, 1957: 1, 256; *Ritual of the Bacabs*, 1965: 55; Thompson, 1997: 256-257). La mitología de los hopis —grupo indígena del suroeste de Estados Unidos que comparte muchos rasgos con las culturas mesoamericanas— cuenta cómo los hombres y los Hermanos de la Guerra pintaron el mundo de cuatro colores con los restos de las pinturas destinadas a decorar el sol (Pérez, 1998: 93).

⁹ La traducción al español de la glosa en italiano es de Anders y Jansen (1996: 44-45).

¹⁰ Incluyo a los cometas en la categoría de los astros nocturnos porque los antiguos nahuas los percibían como “estrellas que humean”, *citlalín popoca* (Sahagún, 1953-1982: libro 7, 13).

¹¹ Ana Díaz señala en este volumen que las arañas, símbolos de las *tzitzimime* y, por ende, de las estrellas en el pensamiento náhuatl, fueron las primeras criaturas engendradas por la deidad primigenia, según la cosmogonía pintada en el *Códice Borgia* (Boone, 2007).

214) se menciona que el cielo se encontraba repleto de estrellas cuando fue levantado por dioses metamorfoseados en árboles. La *Leyenda de los soles* (*Legend of the Suns*, 1992: 144-145) da a entender que el firmamento fue asegurado en su lugar porque, después del diluvio, Tezcatlipoca creó las estrellas al encender fuegos en el cielo.¹²

Asimismo, la glosa del *Códice Vaticano A* incita a establecer un nexo entre la policromía del cielo y las creencias mesoamericanas —prehispánicas y contemporáneas—, según las cuales los astros nocturnos y los dioses estelares son entidades de varios colores o se escinden en avatares coloreados. Datos recolectados entre los totonacos contemporáneos permiten aprehender mejor estas concepciones. En su estudio etnográfico de algunos grupos de la Sierra Madre Oriental, Alain Ichon (1969: 94, 99) advierte la existencia de estrellas de colores violeta, rojo, blanco y verde, cada una colocada en una de las esquinas del mundo, desde donde tiran flechas para favorecer la salida del sol. Ahora bien, es probable que estas estrellas matutinas, armadas y coloreadas, hayan formado parte del imaginario de los antiguos mexicanos, puesto que en su descripción de las fiestas de Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli, Diego Durán (1995, 2: 106, 153) se refiere a cuatro personajes llamados Aurora, vestidos de blanco, verde, amarillo y rojo, que intervenían en los ritos con los dioses astrales y flechadores del panteón náhuatl.¹³

La iconografía de los códices prehispánicos, por su parte, corrobora la variabilidad cromática que afecta a los seres estelares y nocturnos, a la vez que asienta su distribución en el cielo de acuerdo con un esquema cuatrimpartita. En la lámina 35 del *Códice Borgia* (1993), se aprecian cuatro avatares de Yoaltecuhtli, el Señor de la Noche, cada uno con el cuerpo pintado de un color. Están sentados en los ángulos de un cuadrado que, según las convenciones pictóricas del estilo Mixteca-Puebla, presenta todos los atributos de la noche (fig. 35). De lo anterior se deduce que estos personajes se

¹² La relación entre el fuego encendido por Tezcatlipoca y la creación de las estrellas fue establecida por Michel Graulich (1987: 100-103), que apunta que los dos hitos acontecieron durante el año 2-Caña que siguió al diluvio.

¹³ La existencia de un vínculo entre las estrellas y las cuatro Auroras de estos rituales fue señalada por Graulich (1999: 117), que insiste sobre el hecho de que las divinidades personificadas en estos ritos están armadas con proyectiles.

encuentran en las cuatro esquinas del cielo nocturno,¹⁴ una propuesta defendida por Elizabeth Boone (2007: 190-192), que los identifica como los espíritus que simbolizan las direcciones de la noche. En la lámina 45 del mismo manuscrito, cuatro individuos con rostros de distintos colores, que presentan el motivo característico de la pintura facial de Tlahuizcalpantecuhtli —la personificación de Venus matutina para los antiguos nahuas—, se distribuyen alrededor de una tela desplegada y adornada con cabezas que lucen los mismos colores y diseños (fig. 36). En su análisis del conjunto iconográfico al que pertenece esta composición, Seler (1963, 2: 59) y Boone (2007: 207) han interpretado esta pieza textil como una imagen del cielo estrellado, justo antes del amanecer.¹⁵ Desde esta perspectiva, es posible emparentar a los personajes venusinos y multicolores apostados alrededor del lienzo celeste con las Auroras mencionadas por Durán o con las estrellas de las direcciones en las que creen los totonacos.

En resumen, parece que en las culturas náhuatl y maya del Posclásico se pensaba que la coloración del espacio celeste sucedió al mismo tiempo que la restauración del cosmos y se desplegaba en un eje vertical, pero también horizontal de acuerdo con el trazo de las cuatro regiones del cielo instaurado por los dioses. Lo mismo sucedía en la superficie terrestre cuyos colores se distribuían horizontalmente. Así, relatos mitológicos mayas yucatecos cuentan que el establecimiento de la tierra y del cielo se acompañó de la emergencia de árboles de diferentes colores y de doble función: debían consolidar la instalación de la bóveda celeste para evitar que se desplomara de nuevo y señalaban el ordenamiento de la tierra a partir del esquema del quincunce. El *Chilam Balam de Maní* (Codex Pérez, 1979: 119) lo señala con toda claridad:

¹⁴ La concepción prehispánica del cielo como un plano que consta de cuatro rumbos está presente en algunos testimonios recopilados durante la época colonial (*Popol Vuh*, 1960: 21, 106; Alvarado Tezozomoc, 1944: 396). Es sugerida también por la utilización del signo de la cruz en la iconografía maya prehispánica para simbolizar el espacio celeste y definirlo como un lugar donde se cruzan ejes (Díaz, 2009: 20-22; López Austin y López Luján, 2009: 133).

¹⁵ Esta representación del cielo estrellado como una tela es apoyada por la creencia huichola, según la cual el águila real que sostiene el mundo viste una capa de estrellas (Lumholtz, 1945: 2, 18).

Después de este cataclismo [el diluvio], el árbol Imix rojo fue erecto [en el este], porque era uno de los soportes del cielo y el signo de la aurora. Éste es el bacab que se volteó. Kan Xib, el padre, plantó el árbol Imix blanco en el norte, y Zac Xib Chaac dijo que era el símbolo de la destrucción. El árbol Imix negro fue plantado en el oeste del Petén para que el ave *pixoy* [de garganta negra] se pose. El árbol Imix amarillo fue plantado en el sur del Petén por el ave *pixoy* [de garganta amarilla]. El árbol Imix verde fue plantado en el centro de la tierra, como recuerdo de la destrucción del mundo.¹⁶

Este pasaje subraya, por añadidura, la identificación entre los soportes vegetales del cielo y los bacab'oob, una hermandad divina caracterizada por sus colores e implicada, según otras fuentes, en el levantamiento y el sostenimiento de la bóveda celeste. De acuerdo con el *Chilam Balam de Chumayel* (*The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 1933: 99-100), estos dioses colocaron o plantaron árboles en las cuatro esquinas del mundo, idea respaldada por la alusión al papel desempeñado por Kan Xib y Zac Xib Chaac en el surgimiento de estos pilares vegetales, según el extracto del *Chilam Balam de Maní* ya citado. En efecto, los nombres Xib o Xib Chaac, asociados con términos cromáticos, son otra manera de llamar a los bacab'oob. Diego de Landa (1994: 139-140) los presenta como los pilares “a los cuales puso Dios, cuando crió el mundo, a las cuatro partes de él sustentando el cielo [para que] no se cayese”. Añade que también recibían los nombres de “Pauhtun” o “Xib Chaac” precedidos de los adjetivos *kan*, “amarillo”; *chac*, “rojo”; *zac*, “blanco”, y *ek*, “negro”, utilizados para diferenciarlos.¹⁷ Estas descripciones de la presencia de dioses multicolores en las cuatro

¹⁶ Los añadidos entre corchetes se basan en los datos que brindan algunos pasajes de los demás libros de *Chilam Balam*, en especial el de *Chumayel* (*The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 1933: 64, 99-100) y el de *Tizimín* (*The Ancient Future of the Itza*, 1982: 47-49). La versión en español del texto del *Chilam Balam de Maní* que propone la autora se basa en la traducción del maya al inglés de Craine y Reindorp (*Codex Pérez*, 1979: 119).

¹⁷ Datos parecidos se encuentran también en el *Chilam Balam de Chumayel* (*The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 1933: 110), en el texto conocido como *Ritual of the Bacabs* (1965: 48, 61-62) y en la obra de Diego López de Cogolludo (1957: 1, 197). Vale la pena subrayar que la creencia en dioses Xib Chaac'oob y Pauhtun'oob de diversos colores seguía vigente en la década de los treinta del siglo pasado en el pueblo yucateco de Chan Kom (Redfield y Villa Rojas, 1934: 115-116).

esquinas del mundo para sostener el cielo encuentra eco en algunos cantos del *Ritual de los bacab'oob* (*Ritual of the Bacabs*, 1965: 23-29, 64-65), en los que se menciona la existencia de cuatro formas cromáticas de los dioses creadores Itzam Na e Ixchel vinculadas con los rumbos cósmicos.¹⁸

En la tradición cultural náhuatl, ningún relato mítico se refiere explícitamente a pilares multicolores que sostienen los cielos.¹⁹ Sin embargo, no cabe duda de que la definición cromática del plano horizontal que acontece cuando son separados los espacios celeste y terrestre formaba parte de las concepciones cosmológicas en el México central, pues en la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer*, los árboles direccionales y los portadores del cielo vienen pintados en medio de trapecios coloreados que figuran los rumbos cósmicos (fig. 12a).²⁰ Por otra parte, un conjuro para cazar venados recogido por Hernando Ruiz de Alarcón (1984: 99-100) alude a las divinidades pluviales nahuas —conocidas como Tlaloque— apostadas en las cuatro esquinas del mundo, donde soportan el peso de la bóveda celeste. Aun cuando ningún testimonio escrito lo establece, parece lógico que, al igual que los bacab'oob, estas entidades se hayan diferenciado por sus colores. De hecho una lámina del *Códice Borgia* (1993: 27) muestra a los Tlaloque coloreados instalados en

¹⁸ A partir de estos datos, Thompson (1997: 263-265) formula la hipótesis de que los cuatro avatares coloreados del dios iguana Itzam Na constituirían los muros y el techo del mundo, que suele compararse con una casa.

¹⁹ En cambio, está presente la creencia en dioses y árboles que mantienen el cielo a distancia de la tierra (*HMP*, 1941: 214; Thévet, 1905: 25). La idea según la cual la recreación del cosmos se acompaña de la diferenciación de los seres y de las cosas aparece también en los textos míticos y en los códices relacionados con la cultura náhuatl prehispánica. Debe mencionarse que si bien no se diferencian por sus colores, los árboles-pilares del cielo pintados en los códices de estilo Mixteca-Puebla se caracterizan por su morfología, la cual sugiere que pertenecen a varias especies (*Códice Borgia*, 1993: 30, 49-53; *Códice Fejérváry-Mayer*, 1994: 1; *Códice Vaticano B 3773*, 1993: 17-18). Véase también *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941: 214).

²⁰ El trapecio del este es rojo; el del norte, amarillo; el del oeste, azul y el del sur, verde. Otros códices del llamado Grupo Borgia cuentan con elementos iconográficos, en especial encrucijadas de caminos y canchas de juego de pelota, que simbolizan el plano terrestre y aparecen segmentados en áreas de colores diferentes para aludir a los cuatro rumbos (*Códice Borgia*, 1993: 1, 5, 14, 35, 42, 72; *Códice Vaticano B 3773*, 1993: 95; Selser, 1990-1998, 5: 5, 29; Taladoire, 1981: 106, 108-109, 117; Dupey, 2010a, 1: 132-133; 3, 16-19).

los cuatro cuadrantes del mundo, desde donde rigen el clima de los años *ácatl*, *técpatl*, *calli* y *tochtli*, asociados respectivamente con el este, el norte, el oeste y el sur. Como se verá a continuación, los Tlaloque aparecen como cuatro entidades coloreadas en un contexto relacionado con el sostenimiento ya no del cielo, sino de la tierra.

El inframundo fue otro espacio instaurado en la época de la refundación del cosmos. De una fuente a otra se lee que fue creado por los hijos de la pareja primigenia, por Mictlantecuhtli —Señor del Lugar de los Muertos— o que se estableció al ser enviado Tlahuizcalpantecuhtli a las entrañas de la tierra cuando salió el sol (*HMP*, 1941: 210; *Legend of the Suns*, 1992: 149; Thévet, 1905: 26; Graulich, 1987: 122, 134-136). Respecto a su dimensión cromática, la documentación procedente del México central no registra colores en el sector infraterrestre —Mictlan en náhuatl— y los materiales iconográficos y textuales dejan entender que, después del ordenamiento cósmico, las tinieblas primitivas se replegaron en este lugar, concebido como oscuro y caótico.²¹ La oscuridad que reina en el inframundo contrasta con las representaciones conceptuales que los antiguos nahuas y mayas elaboraron acerca del cielo y de la superficie terrestre —pensados como espacios coloreados—, a la vez que alimenta la idea de que el mundo de los muertos es una inversión del mundo de los vivos (López Austin, 1996: 97-99; Ragot, 2000: 104-105).

Pese al carácter dominante de esta imagen, otros testimonios revelan la ambivalencia que caracterizaba al inframundo mesoamericano. Muestran que esta primera forma de concebirlo coexistía con una creencia en la organización del espacio inferior en cuatro sectores, a veces diferenciados por sus colores.²² Así, el interior de la tapa del pequeño *tepetlacalli* de Tizapan —una caja de piedra es-

²¹ En Sahagún (1953-1982: libro 3, 42; libro 6, 21; libro 11, 277) la oscuridad característica del Mictlan suele evocarse con una metáfora que lo describe como un lugar del que el humo no se escapa porque no cuenta con ninguna abertura.

²² Sin mencionar sistemáticamente colores, ciertas fuentes antiguas y varios estudios etnográficos se refieren a una organización del inframundo mesoamericano que sigue el modelo del quincunce, en particular porque en cada una de sus esquinas y a veces en su centro hay árboles, pilares o portadores que sostienen ya no el cielo, sino la superficie terrestre (*HMP*, 1941: 214; *Popol Vuh*, 1960: 54, 79-80; Alvarado Tezozomoc, 1944: 505; Alcorn, 1984: 57; Bierhorst, 1990: 150; Coe, 1975: 89; Furst, 1975: 50-53; Gossen, 1980: 43; Holland, 1963: 27, 92; Incháus-

tucada y pintada procedente de los alrededores de México Tenochtitlan— pone en escena a los Tlaloque coloreados, con los brazos alzados y las piernas dobladas, alrededor de un círculo del que emergen plantas (fig. 37b). Esta forma circular representa sin duda la superficie terrestre y su vegetación, mientras las divinidades aparecen pintadas en una postura que sugiere que, desde el mundo inferior, levantan y cargan la tierra.²³ Esta composición recuerda una creencia totonaca, en la que los cuatro dioses Trueno visten cada uno un color y, cual Atlas mesoamericanos, sostienen el mundo (Ichon, 1969: 120).

Para cerrar esta primera parte de la exposición y volver sobre la proximidad de los sistemas de pensamiento en el centro y en el sur de Mesoamérica, cabe señalar que la representación pictórica de los dioses de la lluvia nahuas como pilares multicolores que soportan el plano terrestre se repite en ciertos análisis dedicados a los supuestos sostenes del mundo de la tradición maya. En efecto, frente a la multiplicación de los patronímicos que los yucatecos atribuían a estos soportes divinos, varios estudiosos consideran que los nombres Bacab, Pauah tun y Xib Chaac remitían a tres series de deidades direccionales, instaladas en cada nivel del cosmos. Es el caso de Jean Genet (De Landa, 1929, 2: 14-15, nota 232), para quien los seres subterráneos que soportaban el peso de la tierra eran los pauah tun' oob, en tanto que los bacab' oob eran los postes del cielo y los chaac' oob, por ser dioses de la lluvia, residían en este espacio superior.²⁴ Por su parte, Ralph Roys (*The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 1933: 172) ubica a los pauah tun' oob en la región celeste,²⁵ propuesta apoyada por la iconografía de un vaso maya

tegui, 1977: 11, 34; Knab, 1991: 37-38; Lammel, 1997: 162; Lupo, 2001: 343; Thompson, 1997: 416).

²³ La presencia de los Tlaloque en el interior de la tierra como portadores del mundo no es inusual. El patronímico Tlaloc pudo significar “El que está hecho de tierra” o “El que es la personificación de la tierra” (Sullivan, 1974: 217; Klein, 1980; Broda, 1991). Además de soportar el plano terrestre bajo la forma de pilares multicolores, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2009: 82; Alcina, 1995) consideran que los Tlaloque se encontraban también en el interior de los cuatro montes de los extremos del mundo, que funcionaban como sostenes del cielo.

²⁴ La última parte de la propuesta de Genet encaja a la perfección con las creencias de los mayas yucatecos de Chan Kom, como se verá a continuación.

²⁵ Roys argumenta que estas deidades son dioses del viento (*The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 1933: 110; López de Cogolludo, 1957: 1, 197). Conviene

del Clásico tardío, que muestra a estas entidades cargando un trono, símbolo del cielo (Taube, 1992: 94, fig. 47a). Para los mayas de Chan Kom, pauhtun es otro nombre de los Xib Chaac'oob, los cuatro dioses de la lluvia (Redfield y Villa Rojas, 1934: 116). Ahora, si éstos son pensados en la época contemporánea como seres celestes, no debe excluirse la posibilidad de que algunos de sus avatares multicolores hayan portado la tierra, como supone Genet²⁶ y como invita a creerlo el que sus primos nahuas, los Tlaloque, se encarguen de esta importante misión en el interior de la caja de Tizapan.

Pese al carácter hipotético de esta última propuesta, podemos concluir que al distribuir cuatro o cinco colores —vertical u horizontalmente— en los tres espacios que conformaban su universo, pero también al aplicar esta gama cromática a los dioses encargados del ordenamiento cósmico, los mayas y nahuas hicieron de estos grupos de colores símbolos del mundo organizado. Es probable que este uso del color para subrayar el contraste entre el caos y el orden cósmico obedeciera a que las relaciones de oposición y de complementariedad —que inevitablemente ocurren en el seno de una asociación de cuatro o cinco matices— se prestaban particularmente bien a los ojos de los antiguos mesoamericanos para establecer la diferencia entre los seres y las cosas cuando fueron disipadas las tinieblas primitivas, así como para insistir en la complejidad del mundo recién creado por las divinidades (Dupey, 2003: 187-192).

EL DESCUBRIMIENTO DEL MAÍZ: OTRA HISTORIA DE COLOR Y COSMOLOGÍA

Para profundizar en la cuestión de la presencia de dioses pluviales y multicolores en los estratos del cosmos, vale la pena evocar otro episodio de la mitología náhuatl que relata cómo estas entidades

recordar, sin embargo, que en Mesoamérica el viento se asocia con el mundo inferior, puesto que emerge del corazón de las montañas a través de las cuevas (Taube, 2001: 104-107).

²⁶ Es también la opinión de Karl Taube (1992: 94), que recurre a datos antiguos y contemporáneos para argumentar que los bacab'oob y los pauhtun'oob son los mismos dioses y sostienen el cielo, pero también la tierra porque son, en sentido más general, portadores del mundo.

contribuyeron a la organización del plano terrestre. Se trata del mito del descubrimiento del maíz en el interior de la Montaña del Sustento —*Tonacatepetl*, en náhuatl—, que narra cómo el cereal fue extraído y arrebatado por los Tlaloque de colores. Conocemos esta historia gracias al documento colonial la *Leyenda de los soles*²⁷ y a numerosas narraciones recopiladas por etnólogos, que complementan y explican oportunamente la variante más antigua del mito.²⁸ El cotejo de las profusas versiones de esta historia conduce, por un lado, a comprobar que el color era definitivamente la herramienta privilegiada por los mesoamericanos a la hora de evocar la diferenciación de los componentes del cosmos y, por el otro, a descubrir que los dioses Tlaloque de los nahuas estaban en el origen —al igual que los bacab'oob de los mayas— del levantamiento de los árboles coloreados y cardinales que soportaban los cielos desde la superficie de la tierra.

La aventura mítica del descubrimiento del maíz narra la búsqueda de los alimentos para asegurar el sustento de los seres humanos. Los dioses creadores, como Quetzalcoatl, o las criaturas mismas pueden emprender esta búsqueda, que conlleva varias etapas. Después de localizar el escondite del cereal y de fracasar en el intento de apoderarse de él por sus propios medios, los protagonistas suelen solicitar a los dioses de la lluvia que hagan una apertura en el Tonacatepetl por medio del rayo.²⁹ En numerosas versiones de esta historia, en particular en la que nos legaron los antiguos nahuas, la operación es un éxito y el maíz de cuatro colores —con otros alimentos— surge del Monte del Sustento. En la *Leyenda de los soles* leemos:

²⁷ Una historia parecida a la consignada en la *Leyenda de los soles* aparece en el altar O de la ciudad maya de Quiriguá, un monolito esculpido que data del Clásico tardío (Taube, 1986: 57).

²⁸ Al mencionar los aportes de la mitología contemporánea en materia de explicación del relato del descubrimiento del maíz conservado en la *Leyenda de los soles*, me refiero a que permite despejar la duda acerca de la identidad de los autores del robo del cereal, como lo han demostrado López Austin y López Luján (2004).

²⁹ En la versión antigua del mito, el dios que interviene para abrir el Tonacatepetl se llama Nanahuatl (*Legend of the Suns*, 1992: 146-147), nombre con el que en ciertas comunidades indígenas actuales se denomina a la principal divinidad de la lluvia y del rayo (López Austin y López Luján, 2004: 416).

Nuevamente, [los creadores] dijeron: “Dioses, ¿qué comerán [los seres humanos]? Busquemos alimento”. Entonces la hormiga fue y sacó un grano de maíz del Tonacatépetl. Y Quetzalcóatl se encontró con la hormiga y le dijo: “¿Dónde lo encontraste? Dime”. Ella no se lo quiso decir. Él insistió. Entonces ella dijo: “Allí”, y le enseñó el camino. Entonces Quetzalcóatl se convirtió en hormiga negra. Ella le enseñó el camino y él penetró en el interior [del Tonacatépetl]. Luego, lo sacaron [el maíz] juntos. Parece ser que fue la hormiga roja la que le enseñó el camino a Quetzalcóatl. Éste dejó los granos de maíz en el exterior [del Tonacatépetl], antes de llevárselos a Tamoanchan. Luego, los dioses los mascaron y los pusieron en nuestra boca. Así fue como nos fortificamos. A continuación dijeron: “¿Qué haremos con el Tonacatépetl?” Fue entonces cuando Quetzalcóatl fue e intentó cargarlo, lo ató con cuerdas pero no pudo levantarlo [...]. Entonces Oxomoco y Cipactonal dijeron: “Nanáhuatl va a golpear el Tonacatépetl” [...]. Luego, todos los Tlaloque se reunieron, los Tlaloque azules, los Tlaloque blancos, los Tlaloque amarillos, los Tlaloque rojos. Y Nanáhuatl golpeó [la montaña] y los alimentos fueron robados por los Tlaloque. El maíz blanco, negro, amarillo y rojo, los frijoles, el amaranto, la chíca, el amaranto llamado *michihuauhtli*, todos los alimentos fueron robados (*Legend of the Suns*, 1992: 146-147).³⁰

En las variantes recopiladas entre los mayas k'ekchi, mopanes y tojolabales, un detalle adicional permite entender que el proceso de extracción provocó la coloración del maíz. Se dice que el calor del rayo descargado contra el monte pintó los granos, que en un inicio eran todos blancos. Estas tradiciones mitológicas cuentan que, a raíz del golpe, algunos granos fueron parcialmente carbonizados, otros ahumados, mientras que unos más escaparon al daño, de manera

³⁰ Por su complejidad, este pasaje ha dado lugar a múltiples traducciones y discusiones, sobre todo por la identidad de los responsables del robo del maíz (López Austin y López Luján, 2004). La versión en español que se propone aquí se apoya en las traducciones de Primo Feliciano Velázquez (*Leyenda de los soles*, 1945) y John Bierhorst (*Legend of the Suns*, 1992), así como en los comentarios de López Austin y López Luján (2004). En cuanto a las versiones contemporáneas, véanse en particular los trabajos de Bierhorst (1990: 141), Nash (1970: 44), Neff (1997: 302), Petrich (1985: 160), Rodríguez (1971: 176, 178, 180), Schumann (1970: 311; 1988: 215), Slocum (1965: 4-5), Turner (1972: 46-47) y Valladares (1957: 240-241). El lector puede acudir también a la lista exhaustiva de trabajos etnográficos que contienen una versión del mito, recopilada por López Austin y López Luján (2004: 419-421).

que aparecieron cuatro variedades de mazorcas: negra, roja, amarilla y blanca, respectivamente (Ruz, 1981: 1: 17; Schumann, 1970: 310-311; 1988: 215; Thompson, 1930: 134; 1966: 271-273; 1997: 419). De lo anterior se deduce que si el maíz era todo igual cuando se hallaba en las entrañas de la tierra, el proceso que lo trajo al mundo se acompañó de una aplicación de colores, los cuales se afirman de nuevo como el señalamiento ideal de la diferenciación que implica la tarea cosmogónica.

Asimismo, merece formularse la tesis de que la aparición del maíz de varios colores es una variante del ordenamiento del espacio mediante la instalación de árboles y dioses en los ángulos del plano terrestre, como relatan los mitos mayas. Varios indicios contribuyen a conectar estas historias, tan diferentes a primera vista. Entre ellos destaca que ambos episodios ocupan la misma posición en la cronología mítica. Los relatos cosmogónicos mayas sitúan el levantamiento de los árboles coloreados y la intervención de los bacab'oob en el momento de la restauración del cielo después del nacimiento del hombre y antes de la salida del sol.³¹ Lo mismo sucede en la *Leyenda de los soles* (*Legend of the Suns*, 1992: 145 s.), pues se obtienen los alimentos cuando concluyen las recreaciones del cielo, la tierra y el género humano, justo antes del primer amanecer (Graulich, 1987: 117; López Austin y López Luján, 2004: 430).

Otro vínculo entre nuestros mitos descansa en la conducta de los Tlaloque después de la extracción del cereal de su escondite. La apertura del Tonacatepetl no es el fin en sí de la búsqueda del maíz, la historia continúa con la institución de la agricultura (López Austin y López Luján, 2004: 422-429; Stross, 1994: 20). Aun cuando esta narración en la *Leyenda de los soles* omite el final de la aventura, gracias a la mitología contemporánea sabemos que después de la ruptura del monte los dioses de la lluvia de diversos colores se apoderaron de los granos de maíz multicolores y los plantaron en sus respectivos territorios (Petrich, 1981: 9, 15; Rodríguez, 1971: 174, 177-179; Schultze, 1977: 18-19, 27-29; Thompson, 1930: 134;

³¹ Según el *Chilam Balam de Tizimín* (*The Ancient Future of the Itza*, 1982: 48) y la traducción que Antonio Mediz Bolio propone para un pasaje del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (1998: 88-89; López Austin, 1997: 89), los bacab'oob nivelaron la tierra después del diluvio, antes de instalarse en las cuatro esquinas del mundo para ordenar a los hombres amarillos.

1997, 421-422).³² De acuerdo con la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941: 211) y Sahagún (1953-1982: libro 6, 40), dichos territorios se sitúan en los cuatro sectores del universo,³³ lo cual pone de relieve la proximidad de las acciones y de los movimientos de las entidades que nos ocupan: mientras los bacab'oob se instalan en las cuatro esquinas de la tierra y plantan árboles para asegurar el mantenimiento de la bóveda celeste, los Tlaloque se dirigen hacia sus dominios en los cuatro rumbos cósmicos y llevan consigo el maíz para plantarlo.³⁴

A la luz de esta analogía,³⁵ propongo que las plantas de maíz con mazorcas coloreadas que los Tlaloque cultivan en sus milpas en las cuatro partes del universo gozan, a ojos de los antiguos nahuas, del mismo estatus que los árboles de diferentes colores plantados por los bacab'oob, cuya vocación era soportar el cielo y sugerir el ordenamiento de la superficie terrestre. Esta interpretación encaja con la equivalencia de la planta de maíz y del árbol cósmico o la

³² De acuerdo con López Austin y López Luján (2004: 429), esto constituye el sentido profundo del mito y la moraleja de la historia: el maíz no es entregado a los hombres, sino a las deidades pluviales, quienes lo administran y lo distribuyen desde los espacios que controlan.

³³ La versión maya k'ekchi' del descubrimiento del cereal indica que los dioses Rayos que intervinieron en el proceso de apertura de la montaña procedían de las cuatro esquinas del mundo (Schumann, 1988: 215). Según ciertos nahuas de Guerrero, el maíz coloreado crece en las cuatro grutas donde moran los gigantes dioses del aire, quienes controlan el trueno (Sepúlveda, 1973: 11). Otros relatos contemporáneos no mencionan a los Tlaloque, pero sí los inicios de la agricultura o de la distribución del maíz en todas las direcciones (Bierhorst, 1990: 141; Boege, 1988: 100; Slocum, 1965: 5-6; Weitlaner y Castro, 1973: 202).

³⁴ Una idea similar, pero basada en un argumento diferente, es defendida por López Austin y López Luján (2004: 429), quienes ven en la variedad cromática de los granos de maíz y de los dioses de la lluvia una manera de insinuar que los Tlaloque se llevan el cereal hacia las cuatro esquinas del mundo, cuyo símbolo es precisamente un grupo de cuatro colores. Igualmente, hay que notar que en su interpretación de la Placa de Dallas, Brian Stross ve en los cuatro granos de maíz repartidos alrededor de un árbol cósmico esculpidos en esta pieza olmeca una alusión a la manera en que los granos son plantados en las cuatro direcciones cósmicas, en una "recreación del evento cósmico que llevó al descubrimiento y uso del maíz por los seres humanos" (Stross, 1994: 20).

³⁵ Para apoyar esta proximidad entre los Tlaloque y los bacab'oob, vale la pena mencionar que en la cultura maya yucateca del Posclásico éstos aparecen como responsables indirectos de la producción de los alimentos, puesto que se les designa, al igual que los Tlaloque, como los regentes del clima de cada año (De Landa, 1994: 139-140; Dupey, 2010b: 355-356).

sustitución del árbol por el cereal que se observa en ciertas imágenes mesoamericanas desde el Preclásico medio (Stross, 1994; Taube, 2000; López Austin y López Luján, 2009: 44, 96). Respecto a la tradición maya del Clásico tardío y del Posclásico, los vegetales que sostienen los estratos celestes se conciben y se representan como ceibas, símbolos de la abundancia (*The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 1933: 64, 99-100; Thompson, 1971: 70-72), o como plantas de maíz, por ejemplo, los árboles de los sectores cósmicos esculpidos en algunos templos de Palenque (Thompson, 1997: 259-260, 405; Taube, 2000: 315). Lo mismo sucede en el centro de México, donde los pilares del cielo adoptan la forma de plantas de maíz, como en la lámina 53 del *Códice Borgia* y en el interior del gran *tepetlacalli* de Tizapan (figs. 37a, 38).³⁶ También en el *Códice Borgia* (1993: 30; Boone, 2007: 181) aparecen cuatro personajes con la pintura corporal negra y la mandíbula características de Tlaloc junto a los árboles de los sectores del cosmos (fig. 10). Por último, no podemos dejar de advertir que, mientras la mitología náhuatl de origen prehispánico cuenta que los hombres recién creados fueron alimentados con maíz (*Legend of the Suns*, 1992: 147), los Itza de Tayasal creen que lo hicieron del primer árbol del mundo (Thompson, 1971: 70-72). De lo anterior se concluye que si la creencia en cuatro plantas de colores, cuyo papel era soportar el cielo y aludir al ordenamiento espacial, es patente en el sistema de pensamiento de algunos mayas del Posclásico, numerosos datos apuntan a que era compartida por los nahuas del centro de México, aunque éstos preferían, al parecer, contar en una sola historia la búsqueda de los alimentos destinados al hombre y el origen de los vegetales coloreados que mantenían la bóveda celeste. Además de corroborar la idea de Alfredo López Austin (1996: 66) —según la cual las antiguas cosmologías y cosmogonías mesoamericanas se exhibían en una gran diversidad de formas que no eran excluyentes entre sí, mientras que una sola narración mítica podía englobar una, dos, tres o más creaciones— los argumentos presentados revelan que el mito

³⁶ En el fondo de esta caja volvemos a encontrar el mencionado círculo que representa la tierra, del que emergen cuatro pares de vegetales compuestos por plantas de maíz y árboles bicolors que “trepan” por las paredes de la caja. En conjunto, la composición evoca sin ambigüedad la presencia de los árboles cósmicos alrededor del plano terrestre.

del descubrimiento del maíz conjuga en un mismo relato la instauración del sistema de distribución del alimento por parte de las divinidades y la colocación, en las cuatro esquinas del mundo, de pilares multicolores encargados de sostener el cielo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCINA FRANCH, José. (1995). "Tláloc y los tloques en los códices del México central". En *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 25, 29-43.
- ALCORN, Janis B. (1984). *Huastec Mayan Ethnobotany*. Austin: University of Texas Press.
- ALVARADO TEZOSOMOC, Hernando de. (1944). *Crónica mexicana*. Manuel Orozco y Berra (ed.). México: Leyenda.
- Annals of Cuauhtitlan*. (1992). En *Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*. John Bierhorst (ed.). Tucson: University of Arizona Press, 1-84.
- Ancient Future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimín, The*. (1982). Munro S. Edmonson (trad.). Austin: University of Texas Press.
- ANDERS, Ferdinand y Maarten Jansen. (1996). *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- , Maarten Jansen y Luis Reyes García. (1993). *Los templos del cielo y de la oscuridad; oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. México: Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- BECQUELIN, Pierre. (1991). "Les quatre directions du monde maya". En Alain Breton, Jean-Pierre Berthe y Sylvie Lecoin (eds.), *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala réunies à la mémoire de Nicole Percheron*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 35-46.
- BIERHORST, John. (1990). *The Mythology of Mexico and Central America*. Nueva York: William Morrow and Company.
- (ed.). (1992). *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*. Tucson: University of Arizona Press.
- BOEGE, Eckart. (1988). *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI Editores.
- Book of Chilam Balam of Chumayel, The*. (1933). Ralph L. Roys (trad.). Washington, D. C.: Carnegie Institution of Washington.

- BOONE, Elizabeth H. (2007). *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- BRODA, Johanna. (1991). "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica". En Johanna Broda, Stanisław Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Astronomía, 461-500.
- BROTHERSTON, Gordon. (1992). *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through their Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CASAS, Bartolomé de las. (1967). *Apologética historia sumaria*. Edmundo O'Gorman (ed.). 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- CASO, Alfonso. (1936). *La religión de los aztecas*. México: Imprenta Mundial.
- _____. (1973). *El pueblo del sol*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Codex Pérez and the Book of Chilam Balam of Maní, The*. (1979). Eugene R. Craine y Reginald C. Reindorp (trads.). Norman: University of Oklahoma Press.
- Códice Borgia*. (1993). Graz, Madrid, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Cospí*. (1994). Graz, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Fejérváry-Mayer*. (1994). Graz, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Laud*. (1994). Graz, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano A*. (1996). Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.). Graz, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano B 3773*. (1993). Graz, Madrid, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- Códice vindobonensis mexicanus 1*. (1992). Graz, Madrid, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.

- COE, Michael D. (1975). "Death and the Ancient Maya". En Elizabeth P. Benson (ed.), *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 87-104.
- DÍAZ, Ana. (2009). "La primera lámina del Códice Vaticano A. ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena?" En *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, año 31, n. 95, 5-44.
- DUPEY GARCÍA, Élodie. (2003). *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.
- . (2010a). *Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (XIVe-XVIe siècles)*. Tesis de doctorado en Historia de las Religiones y Antropología Religiosa, 2 vols. París: École Pratique des Hautes Études.
- . (2010b). "Les métamorphoses chromatiques des dieux mésoaméricains: un nouvel éclairage par l'analyse de leur identité et de leurs fonctions". En *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 76, n. 2: *Nuove prospettive sul politeismo in Mesoamerica*, 351-371.
- y Guilhem Olivier. (2014). "Serpientes, colores y dioses en el Libro XI del Códice florentino de fray Bernardino de Sahagún". En Pilar Máynez y José Rubén Romero Galván (eds.), *El universo de Sahagún, pasado y presente. Tercer coloquio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 185-200.
- DURÁN, Diego. (1995). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- FURST, Peter T. (1975). "House of Darkness and House of Light: Sacred Functions of West Mexican Funerary Art". En Elizabeth P. Benson (ed.), *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 33-68.
- GALINIER, Jacques. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl. (1975). *El culto a los astros entre los mexicas*. México: Secretaría de Educación Pública (SepSetentas).
- GOSSEN, Gary H. (1980). *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- GRAULICH, Michel. (1983). "Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico". En *Current Anthropology*, v. 24, n. 5, 575-588.
- . (1987). *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale de Belgique.
- . (1999). *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas (HMP)*. (1941). En Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, v. 3. México: Salvador Chávez Hayhoe, 207-240.
- HOLLAND, William R. (1963). *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- ICHON, Alain. (1969). *La religion des Totonagues de la Sierra*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- INCHÁUSTEGUI, Carlos. (1977). *Relatos del mundo mágico mazateco*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- JANSEN, Maarten. (1982). *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex vindobonensis mexicanus 1*. 2 vols. Ámsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.
- KLEIN, Cecelia F. (1980). "Who was Tlaloc?" En *Journal of Latin American Lore*, v. 6, n. 2, 155-204.
- KNAB, Tim. J. (1991). "Geografía del inframundo". En *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 21, 31-57.
- LAMMEL, Annamária. (1997). "Los colores del viento y la voz del arco iris: percepción del clima entre los totonacos (México)". En Esther Katz, Marina Goloubinoff y Annamária Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Quito: Abya-Yala, v. 2, 153-175.
- LANDA, Diego de. (1929). *Relation des choses de Yucatan*. Jean Genet (ed.). 2 vols. París: Les Éditions Genet.
- . (1994). *Relación de las cosas de Yucatán*. María del Carmen León Cázares (ed.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Legend of the Suns*. (1992). En *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*. John Bierhorst (ed.). Tucson: University of Arizona Press.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. (1968). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

- Leyenda de los soles*. (1945). En *Códice Chimalpopoca*. Primo Feliciano Velázquez (trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. (1998). Antonio Mediz Bolio (trad.). 2a. ed. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (1996). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- . (1997). “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”. En *Monografías del Jardín Botánico de Córdoba*, v. 5, 85-98.
- y Leonardo López Luján. (2004). “El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz”. En María Teresa Uriarte y Leticia Staines Cicero (eds.), *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 403-455.
- . (2009). *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- LÓPEZ DE COGOLLUDO, Diego. (1957). *Historia de Yucatán*. 2 vols. México: Academia Literaria.
- LUMHOLTZ, Carl. (1945). *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*. 2 vols. México: Herrerías.
- LUPO, Alessandro. (2001). “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”. En Johanna Broda y Felix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 335-389.
- MENDIETA, Gerónimo de. (1993) [1870]. *Historia eclesiástica indiana*. México: Porrúa.
- MIKULSKA, Katarzyna. (2008). “El concepto de *ilhuiacatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices”. En *Revista Española de Antropología Americana*, v. 38, n. 2, 151-171.
- MONTOLÚ VILLAR, María. (1972). “Estudio comparativo de los mitos del origen del maíz entre los mayas y los nahuas”. En Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica. XII mesa redonda*. México: Sociedad Mexicana de Antropología, 343-347.
- NASH, June. (1970). *In the Eyes of the Ancestors. Belief and Behavior in a Maya Community*. New Haven: Yale University Press.

- NEFF NUIXA, Françoise. (1997). "Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en el estado de Guerrero (México)". En Esther Katz, Marina Goloubinoff y Annamária Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, v. 1. Quito: Abya-Yala, 297-315.
- NIELSEN, Jesper y Toke Sellner Reunert. (2009). "Dante's Heritage: Questioning the Multi-layered Model of the Mesoamerican Universe". En *Antiquity*, v. 83, n. 320, 399-413.
- PÉREZ, Patrick. (1998). *Le monde au-delà du bambou. Analyse et interprétation de quelques représentations de l'espace chez les Hopi d'Arizona (E. U.)*. Tesis de doctorado en Antropología y Etnología. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- PETRICH, Perla. (1981). "El origen del maíz en Guatemala: lectura semiótica de mitos mayas". En *Tradiciones de Guatemala*, v. 15, 7-51.
- . (1985). *La alimentación mochó: acto y palabra (estudio etnolingüístico)*. San Cristóbal de las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas-Centro de Estudios Indígenas.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. (1960). Adrián Recinos (trad.). 2a. ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- RAGOT, Nathalie. (2000). *Les au-delàs aztèques*. Oxford: British Archaeological Reports (International Series, 881).
- REDFIELD, Robert y Alfonso Villa Rojas. (1934). *Chan Kom, a Maya Village*. Washington, D. C.: Carnegie Institution of Washington.
- Ritual of the Bacabs*. (1965). Ralph L. Roys (trad.). Norman: University of Oklahoma Press.
- RODRÍGUEZ ROUANET, Francisco. (1971). "El maíz y el indígena guatemalteco". En *Guatemala Indígena*, v. 4, n. 2-3, 172-186.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. (1984). *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians Native to this New Spain, 1629*. J. Richard Andrews y Ross Hassig (trads.). Norman: University of Oklahoma Press.
- RUZ, Mario Humberto. (1981). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. 4 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Florentine Codex. (1953-1982). General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (eds.). 12 vols. Santa Fe: University of Utah-The School of American Research.

- SCHULTZE JENA, Leonhard. (1977). *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*. San Salvador: Ediciones Cuscatlán.
- SCHUMANN, Otto. (1970). "El origen del maíz en maya-mopan". En *Tlalocan*, v. 6, n. 4, 305-311.
- . (1988). "El origen del maíz (versión k'ekchi')". En *La etnología: temas y tendencias. I Coloquio Paul Kirchhoff*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 213-218.
- SELER, Eduard. (1901-1902). *Codex Fejérváry-Mayer. An Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums (12014/M)*. Berlín, Londres: T. and A. Constable.
- . (1963). *Comentarios al Códice Borgia*. 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (1990-1998). *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. 2a. ed. 7 vols. Culver City: Labyrinthos.
- SEPÚLVEDA, María Teresa. (1973). "Petición de lluvias en Ostotempa". En *Boletín del INAH*, v. 2, n. 4, 9-20.
- SLOCUM, Marianna C. (1965). "The Origin of Corn and Other Tzeltal Myths". En *Tlalocan*, v. 5, n. 1, 1-45.
- SOSA, John R. (1991). "Las cuatro esquinas del mundo. Un análisis simbólico de la cosmología maya yucateca". En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Astronomía, 193-201.
- SOUSTELLE, Jacques. (1979). "La pensée cosmologique des anciens Mexicains". En Jacques Soustelle, *L'Univers des Aztèques*. París: Hermann, 85-170.
- STROSS, Brian. (1994). "Maize and Fish. The Iconography of Power in Late Formative Mesoamerica", en *Res. Anthropology and Aesthetics*, v. 25, 9-35.
- SULLIVAN, Thelma D. (1974). "Tlaloc: A New Etymological Interpretation of the God's Name and what it Reveals of his Essence and Nature", en *Atti del XL Congresso Internazionale Degli Americanisti, Roma-Genova 1972*, 2 vols. Ginebra: Thilger, v. 2, 213-219.
- TALADOIRE, Éric. (1981). *Les Terrains de Jeu de Balle (Mésoamérique et sud ouest des Etats Unis)*. México: Mission archéologique et ethnologique française au Mexique (Études Mésoaméricaines, Série II).

- TAUBE, Karl A. (1986). "The Teotihuacan Cave of Origin. The Iconography and Architecture of Emergence Mythology in Mesoamerica and the American Southwest". En *Res. Anthropology and Aesthetics*, v. 12, 51-82.
- . (1992). *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- . (2000). "Lightning Celts and Corn Fetishes: The Formative Olmec and the Development of Maize Symbolism in Mesoamerica and the American Southwest". En John E. Clark y Mary E. Pye (eds.), *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica*. Washington, D. C.: National Gallery of Art/Yale University Press, 297-337.
- . (2001). "The Breath of Life. The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest". En Virginia M. Fields y Victor Zamudio-Taylor (eds.), *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland*. Los Ángeles: Los Angeles County Museum of Art, 102-123.
- THÉVET, André. (1905). "Histoyre du Mechique (Traduicte de spannol)". En Édouard de Jonghe, "Histoyre du Mechique. Manuscrit français inédit du XVII^e siècle". En *Journal de la Société des Américanistes*, v. 2, 1-41.
- THOMPSON, J. Eric S. (1930). *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Chicago: Field Museum of Natural History.
- . (1934). *Sky Bearers, Colors, and Directions in Maya and Mexican Religion*. Washington, D. C.: Carnegie Institution of Washington (Contributions to American Archaeology, 10), 209-242.
- . (1966). *The Rise and Fall of Maya Civilization*. Norman: University of Oklahoma Press.
- . (1971). *Maya Hieroglyphic Writing: An introduction*. Norman: University of Oklahoma Press.
- . (1997). *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI Editores.
- TURNER, Paul R. (1972). *The Highland Chontal*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- VALLADARES, León A. (1957). *El hombre y el maíz. Etnografía y etnopsicología de Colotenango*. México: Costa-Amic.
- WEITLANER, Roberto J. y Carlo Antonio Castro. (1973). *Usila (morada de colibríes)*. México: Museo Nacional de Antropología.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto. (1972). *Mitos tepehuas*. México: Secretaría de Educación Pública (SepSetentas).

