

**XV Congreso AHILA  
Leiden 2008**

**SIMPOSIO**

**EL MUNDO PRECOLONIAL Y SUS TRANSFORMACIONES  
A PARTIR DEL CONTACTO CON LOS EUROPEOS**



**Maarten E.R.G.N. Jansen (Leiden)  
V́ctor Hugo Ruiz Ortiz (Ḿxico)  
coordinadores**

**Leiden 2009**

## Juegos de Palabras, Juegos de Imágenes Una Mirada a la Expresión Pictográfica Nahuatl

Katarzyna Mikulska Dąbrowska  
Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos  
Universidad de Varsovia

---

### RESUMEN

El objetivo del trabajo es comprender la lógica de ciertas imágenes “desconcertantes” que aparecen a veces en los códices de carácter calendárico-religiosos, o sea en los que se espera un registro particular de expresión gráfica, de manera similar como ocurría en la expresión oral a la hora de comunicarse con el *sacrum*. Se pretende lograr dicho objetivo mediante la defición (al grado posible) del concepto metafórico mental que permitió la creación de tales representaciones gráficas, así como ciertas expresiones orales, entre ellas metáforas, difrasismos, juegos de palabras y adivinanzas.

**Palabras clave:** expresión gráfica, códices mesoamericanos, nahuatl, metáfora, difrasismo

---

Trabajando con los códices mesoamericanos, el investigador contemporáneo varias veces encuentra alguna imagen que parece no seguir las “normas” conocidas de la expresión visual indígena. Aunque los *tlacuiloque* disponían de cierto repertorio de signos y de sus reglas de combinación, estas imágenes “desconcertantes” pueden ser el efecto de cierta “libertad” de expresión que poseían, siempre y cuando el resultado final cuadraba dentro de los conceptos indígenas.

Antes de presentar casos concretos, es necesario subrayar que la sociedad mesoamericana en vísperas de la conquista dominaban rasgos de la oralidad,<sup>114</sup> a pesar de la existencia de la escritura, pues por una parte, ésta era utilizada por un grupo limitado de personas,<sup>115</sup> y por otra, no era precisamente lineal (por lo menos la nahua y la mixteca), por lo cual es difícil hablar del desarrollo hacia la linearidad propia de la sociedad de escritura. Uno de los rasgos característicos de la oralidad es la existencia de un registro particular del lenguaje para la comunicación con el *sacrum* –en el sentido amplio de esta palabra, es decir, utilizado en cualquier tema vinculado con aquella esfera (por ejemplo en los mitos)–, llamado por Paul Zumthor “sagrado”, “erúdito” o “poético”.<sup>116</sup> En la cultura nahua desde hace años hay trabajos sobre este registro, empezando por el estudio de Alfredo López Austin, quien lo llamó *nahuallatolli*,<sup>117</sup> basándose en la denominación de los “vocablos metafóricos” o *nahualtocaitl (sic)*, registrada por Hernando Ruiz de Alarcón.<sup>118</sup> Luego Maarten Jansen en su trabajo de 1985 observó la existencia de

---

<sup>114</sup> Cf. Ong, 1992; Zumthor, 1982, pp. 35-37.

<sup>115</sup> Craveri 2004, p. 29.

<sup>116</sup> 1986, p. 53. Ver también Zumthor, 1982, pp. 14, 54 y Craveri 2004, pp. 53-56.

<sup>117</sup> 1967, p. 1.

<sup>118</sup> 1953, pp. 124.

estos “lenguajes divinos” entre los nahuas, mixtecos y mayas.<sup>119</sup> En la actualidad siguen utilizándose estos registros particulares del lenguaje en discursos rituales, como, por ejemplo, el *yectlatolli*, “habla correcta”, entre los nahuas de Estado de México y de Puebla,<sup>120</sup> o bien el *sahu* o “parangón” mixteco.<sup>121</sup> Los investigadores que trabajan sobre estos registros destacan su rasgo muy particular de Mesoamérica: el uso de los difrasismos.<sup>122</sup>

Otra de las características propias de la oralidad es el “tono (carácter) *agónico*”, que sitúa “la sabiduría dentro del contexto de la rivalidad entre los hombres”, ya que los conocimientos se transmiten mediante dichos y adivinanzas; al mismo tiempo los adversarios entran en competición quién conoce más adivinanzas, quién sabe contestar con un dicho más puntual, etc.<sup>123</sup> Aquí encaja perfectamente el mesoamericano “lenguaje de Suyua Tan” o “lenguaje de figuras”, del que habla el *Chilam Balam de Chumayel*,<sup>124</sup> cuyo conocimiento era imprescindible para poder recibir el cargo de gobernante en el Yucatán posclásico. Dicho registro estaba formado por metáforas, que al mismo tiempo formaban bases para construir sobre ellas adivinanzas que los candidatos tenían que resolver. Algunas de ellas transcribe el mismo *CHBCH*, como por ejemplo “hay cenote, y son muy profundas sus aguas, no hay piedrecitas en su fondo, y hay un arco en la entrada”, y la respuesta es el templo.<sup>125</sup> Aunque no tenemos una descripción tan explícita de alguna competencia similar en el México central, llaman la atención los pasajes del Libro VI del *Códice Florentino*, que contienen adivinanzas, refranes, adagios y “metáforas”.<sup>126</sup> Estos permiten suponer que también en aquella región el conocimiento de estas “fórmulas” era objeto de rivalidad. Como ejemplo de la importancia de comprender bien una “adivinanza” basta recordar el famoso mito del rey tolteca Huemac y los *tlaloque*, con los que jugó a la pelota, apostando “chalchihuites y [...] plumas de *quetzall*”. Como es sabido, Huemac cometió un error en comprender literalmente lo que se jugaba: como piedras verdes y plumas del ave quetzal, rechazando lo que en realidad estos nombres designaban, es decir, mazorcas y hojas del maíz, provocando así una gran hambruna.<sup>127</sup> Casi de inmediato un lector educado en la cultura occidental puede asociar esta historia con la Esfinge de la mitología griega, quien pronunciaba una adivinanza (procedente también de una deidad), y el solucionarla bien o mal decidía de la vida o muerte del que intentaba resolver el enigma.

En mi opinión, se puede ir aún más lejos en esta comparación, puesto que se trata de las sociedades que están más o menos en las mismas circunstancias en lo referente al desarrollo sobre el eje oralidad-escritura. Según Giorgio Colli,<sup>128</sup> la adivinanza tiene un origen divino, y al principio era el método con el que los dioses se comunicaban con el hombre, dado que éstos nunca se expresan de forma directa. Por lo mismo, solamente las personas de ciertos dones eran capaces de “comprender” lo que decía la deidad, es decir,

---

<sup>119</sup> Este registro de la cultura maya (“lenguaje de Zuyua”) parece ser más investigado que los correspondientes registros de otras culturas mesoamericanas, por ejemplo por Hofling, López de la Rosa, Martel, Lacadena y Hull (apud Craveri, 2004, pp. 73-77) y de Arzápalo (1989, pp. 375-393; 1999, pp. 105-116).

<sup>120</sup> Peralta, 2004, p. 175.

<sup>121</sup> López García, 2007; Jansen y Pérez Jiménez, 2008, pp. 88.

<sup>122</sup> Peralta, 2004, p. 171-191. Ver también López Austin, 1967; Jansen, 1985; Sullivan, 1992, p. 16; Montes de Oca 2000, pp. 43-47; Garibay y León-Portilla apud Peralta, 2004, pp. 172-173.

<sup>123</sup> Ong, 1992, p. 70 (traducción mía).

<sup>124</sup> *CHBCH*, 2002, pp. 78, 112. Ver también Jansen, 1985.

<sup>125</sup> *Ibidem*, pp. 78-89, 112-119.

<sup>126</sup> *CF*, lib. VI, pp. 219-260.

<sup>127</sup> *Leyenda de los Soles [LS]* 1975, p. 126. Ver también Jansen, 1985, p. 5.

<sup>128</sup> 1994, pp. 25-31, 52-62, 70-78.

los que podían resolver los enigmas eran los más sabios. Éstos entraban en una competencia agónica, rivalizando entre sí. Lo importante en la construcción de la adivinanza es que está basada en una aparente contrariedad,<sup>129</sup> puesto que funciona sobre las palabras comprendidas no de acuerdo con su significado literal, sino metafórico. Dado que los efectos de sentido metafórico abarcan desde “la catacresis o la metáfora cuya fuerza figurativa pasa desapercibida, porque forma parte del léxico cotidiano” hasta los parecidos inesperados que causan la creación de nuevos sentidos,<sup>130</sup> la adivinanza se situaría en este segundo extremo. De ahí que el uso de la adivinanza –y por consiguiente de la metáfora nueva– está estrechamente vinculado con el origen de la sabiduría.<sup>131</sup>

Hablando de la metáfora, me baso en la teoría de George Lakoff y Mark Johnson, según la cual el sistema conceptual humano es en gran medida metafórico, es decir, dentro de él están los conceptos metafóricos. Éstos “no son solamente cuestión del idioma, o sea cuestión de palabras [...] los procesos de pensar son metafóricos”, dado que “nuestro sistema conceptual está formado por metáforas y se expresa de forma metafórica”. Por consiguiente, al estar arraigados en nuestra experiencia, los conceptos metafóricos forman sistemas coherentes organizados en torno a ciertas conceptualizaciones, que reciben una cierta estructura sólo porque los comprendemos gracias a las “metáforas”, y como tales las expresamos en la lengua.<sup>132</sup> Siguiendo la teoría de Lakoff y Johnson, M<sup>a</sup> del Carmen Herrera dice:

Estas prácticas y sistemas conceptuales pueden adoptar la forma de cosmologías, mitologías o modelos teóricos que constituyen el universo de categorías a partir del cual las distintas culturas sustentan sus creencias y sus formas de aprehender el mundo. Y aunque los enunciados metafóricos no son el único factor que interviene, la capacidad de la metáfora para articular estructuras conceptuales dispares, permite comprender, dar coherencia, explicar y delimitar el origen, la causa o el desarrollo de las cosas y de los comportamientos humanos, que de otra manera serían radicalmente inaprehensibles.<sup>133</sup>

Por lo mismo, “las conceptualizaciones principales de una cultura son coherentes con la estructura metafórica de las nociones fundamentales existentes en esta cultura”.<sup>134</sup> Acerca de esta interrelación entre mitología, cosmovisión y lenguaje, comentó también Ernst Cassirer,<sup>135</sup> diciendo que el universo humano está formado por una complicada red simbólica, creada por los hilos del mito, el arte, la religión y el lenguaje.

Esta coherencia, en mi opinión, es visible en distintas manifestaciones de conceptos mentales, obviamente en mitos y rituales, pero también en distintas formas de la expresión oral, entre los cuales destacan los difrasismos, formados con base en procesos metafóricos o metonímicos.<sup>136</sup> Otras “exteriorizaciones” de estos conceptos son las visuales, es decir, imágenes plasmadas en códices, esculturas, relieves, pintura mural, o

---

<sup>129</sup> Colli, 1991, p. 59.

<sup>130</sup> Herrera, 2004, pp. 101-102.

<sup>131</sup> Colli, 1991, pp. 59, 70-78.

<sup>132</sup> 1988, pp. 28, 39-42.

<sup>133</sup> Herrera, 2004, p. 103.

<sup>134</sup> Lakoff y Johnson, 1988, p. 45. Por eso, al comprender y percibir la “disputa” (ing. argument) en términos bélicos, utilizamos este tipo de vocabulario no solamente en riñas y discusiones, sino en realidad las percibimos como “guerras”, recurriendo a amenazas, intimidación, ofensas o acuerdos (pp. 25-28, 88).

<sup>135</sup> 1971, p. 47.

<sup>136</sup> Montes de Oca, 2000, p. 17.

sea, en cualquier forma “gráfica”. Estas “manifestaciones” serían entonces el resultado de una “transmutación”, utilizando la nomenclatura de Roman Jakobson para hablar de la traducción de signos entre dos sistemas semióticos diferentes.<sup>137</sup> En otras palabras, muchas de las imágenes “gráficas” o de los signos visuales no son una representación directa de concretos signos lingüísticos, sino son el resultado “visual” de ciertos conceptos mentales, igual como las expresiones lingüísticas son el resultado “oral” de estos mismos. En algunos casos, empero, la representación gráfica corresponde perfectamente con la expresión verbal, por ejemplo, en algunos difrasismos, tales como los referentes a la “guerra”: *in atl in tlachinolli* [“agua, quemazón”], *in mitl in chimalli* [“flecha, escudo”]; a la autoridad: *in petlatl in icpalli* [“petate, asiento”], al sacrificio: *in tizatl in ihuitl* [“gis, pluma”],<sup>138</sup> para dar sólo los ejemplos más conocidos.

*“¿Qué cosa y cosa que en un día se empreña?”*

Aunque la definición de la adivinanza de Colli fue formulada para la realidad clásica del Viejo Mundo, funciona también dentro del ámbito mesoamericano. Entre las adivinanzas recogidas por Sahagún hay una que dice: “¿Qué cosa y cosa que en un día se empreña? Es el huso con la mazorca”.<sup>139</sup> El concepto metafórico expresado en esta adivinanza está basado en la idea que a la hora de hilar el huso se vuelve redondo-gordo o “productivo”, igual como una mujer embarazada. La existencia de este concepto metafórico “mental” – de percibir el hilar y el llevar el embarazo como algo similar– expresó ya en 1982 Thelma Sullivan,<sup>140</sup> con referencia a la diosa Tlazolteotl, la “Gran Hilandera y Tejedora”. El rasgo distintivo de esta deidad en sus representaciones gráficas es el huso.<sup>141</sup> De esta forma se nota como un concepto mental puede ser “transmutado” a la forma visual, ya que esto ocurría tanto a nivel gráfico (en los códices), como simbólico a la hora de ataviar a esta diosa (o su representante) con husos y adornos de algodón.<sup>142</sup> Este mismo concepto metafórico debió formar la base para una expresión lingüística –uno de los difrasismos más frecuentes– que designaban a una mujer: *in malacatl in tzotzopaztli*, [huso, palo de tejer]. Así, Alonso de Molina explica *temalacac tetzotzopaz* como “el efficio o obra de las mujeres el hilar y texer”.<sup>143</sup>

Al concepto metafórico “huso–hilar–embarazo–creación de vida” también entra la araña, como un animal “hiladero” por excelencia. Las funciones de este arácnido en las conceptualizaciones mesoamericanas son múltiples, pero las que vale la pena destacar por el tema de este apartado son: es creador (de objetos, conceptos o humanos), es deidad de la fertilidad de humanos y de plantas, y cuadra perfectamente dentro del complejo simbólico de la madre tierra.<sup>144</sup> Lo confirma la evidencia etnográfica contemporánea: por ejemplo, entre los totonacas la que “hila” el destino humano –“teje el ombligo del niño”– en el mito del nacimiento del Maíz es la araña, siendo también la

---

<sup>137</sup> Apud Herrera, 2004, p. 114.

<sup>138</sup> Montes de Oca, 2000, p. 432-451. Ver también Jansen, 1985, pp. 3-13.

<sup>139</sup> Historia General [HG] de Sahagún, lib. VI, p. 452.

<sup>140</sup> 1982, p. 14.

<sup>141</sup> Mikulska, 2001, pp. 94-97, 2008, pp. 93-104. Todo este complejo conceptual es convergente con el complejo simbólico de Eliade (1966, pp. 156-187), de Luna–agua–lluvia–vegetación–regeneración periódica–fertilidad–mujer–contar–hilar.

<sup>142</sup> Durán, 1984, vol. I, pp. 144. Ver también Primeros Memoriales [PM] de Sahagún, 1993, f. 251v; Códice Borbónico, lám. 30; Códice Tudela, f. 21, etc.

<sup>143</sup> Ver también Montes de Oca, 2000, p. 152; CF, lib. VI, p. 205; Códice Mendoza, f. 58r.

<sup>144</sup> Kelley, 1972, p. 227.

asistente de las parteras.<sup>145</sup> No extraña, entonces, que en algunas representaciones gráficas las arañas aparezcan con caras de la diosa Tlazolteotl: con el algodón sin hilar colgante de las orejas, banda de algodón en la cabeza, narigueras en forma de media luna y colores de la pintura facial (Figs. 1.a-b),<sup>146</sup> a pesar de que la convención “normal” de dibujar este animal era más sencilla.<sup>147</sup>

Empero, los conceptos metafóricos pueden ser ampliados, siempre y cuando sus componentes están en coherencia entre sí.<sup>148</sup> Así, el concepto mental de hilar – tejer la tela o el destino humano puede ser “manifestado” en forma del huso, pero también en forma de la fibra –como el algodón sin hilar, pero también el maguey, otra planta de la que se extraía la fibra.<sup>149</sup> La diosa de este succulento, Mayahuel, está representada casi igual como Tlazolteotl, siendo distinguible sólo por llevar o por estar plasmada sobre el maguey.<sup>150</sup> Ambas ostentan el objeto que es la “manifestación” del concepto de maguey–pulque: el *yacametzli* o media luna,<sup>151</sup> igual como las deidades del pulque<sup>152</sup> y los recipientes para este alcohol.<sup>153</sup> Por lo tanto, en dos lugares del *Códice Borgia* se encuentran representaciones del pulque que “salen de lo común”, pero están perfectamente de acuerdo con todo el concepto descrito: normalmente el pulque se representa como un líquido sin color (o blanco) con puntitos (que indican lo espumoso),<sup>154</sup> mientras que en la lámina 58 el pulque aparece “decorado” con dos medialunas (que normalmente aparecen colocadas sobre el recipiente), y luego en la lámina 45 la vasija ostenta la cara de Tlazolteotl, con la nariguera en forma de medialuna, algodón sin hilar como banda en la cabeza y como orejas, más la pintura facial (Fig. 1.c). Se nota entonces que el *tlacuilo* dispone de cierta libertad de combinar las “unidades de significado”, en este caso las referentes al concepto metafórico más amplio, de “pulque–maguey–algodón–fibra–hilar–huso–embarazo–creación de vida”.<sup>155</sup>

*“¿Qué cosa y cosa que muele con pedernales?”*

La siguiente adivinanza que lleva a una mejor comprensión de otro concepto es: “¿Qué cosa y cosa que muele con pedernales, y allí tiene un cuero blando echado, y está cercado con carne? Es la boca, que tiene los dientes con que masca, y la lengua tendida en medio. Está cerrada con carne, son los labios, etcétera”.<sup>156</sup> Se podría decir, entonces, que la adivinanza está basada sobre el núcleo “dientes–pedernal”, de ahí la

---

<sup>145</sup> Ichon, 1973, p. 74. Acerca de la función de Tlazolteotl como diosa de partos, parturientas y parteras, ver también Mikulska, 2008a, pp. 93-97, 104-105.

<sup>146</sup> *Códice Borgia*, láms. 34, 47.

<sup>147</sup> Por ejemplo en los códices: Borbónico, láms. 3, 8; Tudela, f. 86r; Cospi, láms. 23, 24; Vaticano B, láms. 2, 11; Borgia, láms. 18, 33.

<sup>148</sup> Lakoff y Johhson, 1988, p. 103-132. Ver también Eliade, 2000, pp. 470-473.

<sup>149</sup> Mikulska, 2001, pp. 91-123; 2008a, pp. 110-115, 118, 122-123.

<sup>150</sup> *Códice Borgia*, láms. 47-48, 49-52; *Códice Borbónico*, lám. 8.

<sup>151</sup> Tlazolteotl en los códices: Borgia, láms. 12, 14, 16, 23, 40, 41, 47-52, 55, 57, 60, 63, 68, 72, 74, 76; Vaticano B, láms. 61, 91; Cospi, láms. 1-8, 20; Laud, láms. 10, 29, 39, 40-42; Fejérváry-Mayer [FM], lám. 1, 4, 17, 32, 35; Borbónico, lám. 13, Telleriano-Remensis [TR], f. 12r; Mayahuel en los códices: Borgia, láms. 16, 48; FM, lám. 35

<sup>152</sup> Patecatl en los códices: Borgia, láms. 13, 41, 57, 70; Vaticano B, láms. 31, 59; FM, lám. 35.

<sup>153</sup> *Códice Mendoza*, ff. 61r, 71r; PM, f. 254v, *Códice Borgia*, lám. 58. Ver también Mikulska, 2008a, pp. 113-120, 97-98, 101-102.

<sup>154</sup> *Códice Borgia*, láms. 12, 68, 69. Ver también Mikulska, 2008a, p. 116.

<sup>155</sup> Ver también Mikulska, 2008a, pp. 89-125.

<sup>156</sup> HG, lib. VI, p. 452.

representación de ambos en colores blanco y rojo (Fig. 2.b).<sup>157</sup> Empero, en la vida cotidiana aparte de cuchillos de sílex se utilizaban también los de obsidiana. Las fuentes en náhuatl parecen indicar que el cuchillo de pedernal era utilizado en sacrificios humanos, ya que lo denominan *ixquauac*.<sup>158</sup> Es notorio que Molina traduzca las palabras *tecpatl.yxquauac* por “nauajon de pedernal, con que matauan hōbres ante los idolos”.<sup>159</sup> No obstante, no se puede excluir la posibilidad de que estos cuchillos rituales también se elaboraran de obsidiana,<sup>160</sup> dado que los artefactos conservados están hechos de los dos materiales,<sup>161</sup> distinguiéndose de cuchillos “cotidianos” por una mejor elaboración, colocación en un mango, y a veces por la decoración antropomorfa.<sup>162</sup> Por otra parte, Cristobal del Castillo, hablando de los cautivos, dice: *anquihuenchihuazque itzma itecpatl*, “les abriréis el pecho ... con el pedernal de un cuchillo de obsidiana”.<sup>163</sup> En las escasas representaciones del acto de extraer el corazón de la víctima en códices rituales,<sup>164</sup> las navajas están pintadas de blanco y rojo. En realidad en los códices rituales no se puede encontrar cuchillos que, por su representación gráfica, podrían identificarse como hechas de obsidiana, menos en un caso: en las representaciones de la diosa Itzpapalotl, “Mariposa de obsidiana”, cuyo nombre en lo gráfico indican precisamente las alas de mariposa y los cuchillos (Fig. 2.a). Empero, estos últimos están representados de colores blanco y rojo,<sup>165</sup> igual como los cuchillos de pedernal (Fig. 2.a). Esto permite formular la hipótesis que el uso de los colores de blanco y rojo no se refería al “material” del que era el objeto, sino a alguna otra característica que todos tenían en común, y casi con toda la seguridad se puede decir que con estos dos colores se representaba todo lo cortante/filoso. De tal manera, se observa que también las espigas de animales se dibujan de acuerdo con esta convención (por ejemplo de *cipactli*),<sup>166</sup> igual como las garras y las uñas (de *cipactli*, de seres monstruosos como Mictlantecuhtli o las *tzitzimime*, etc.) (Fig. 2.b).<sup>167</sup> Por lo mismo, el concepto metafórico sobre el que fue construida la adivinanza presentada al principio de este párrafo se basa en la similitud de dientes y cuchillos como objetos cortantes/filosos.

“¿Qué cosa y cosa un jarro o cántaro con asa que sabe ir al Infierno?”

<sup>157</sup> Compárese dientes de *cipactli* y de Mictlantecuhtli en los códices: Borgia, lám. 18; Tudela, f. 64r; pedernal como un signo calendárico en: Borgia, láms. 1-8, 41, etc. Ver también algunas de las numerosas representaciones de cuchillos: pedernal como cuchillo en los códices: Borgia, láms. 6, 16, 42; Magliabechiano, f. 70r; en el mixteco Códice Nuttall, lám. 75; en las obras de Durán (1984, vol. I, fig. 7) y de Sahagún (CF lib. I, f. 49r, lib. II, f. 39v); ver también Mikulska, 2008a, pp. 175-179.

<sup>158</sup> CF, lib. II, pp. 48, 197; lib. VII, p. 28; lib. IX, p. 66.

<sup>159</sup> Simeon traduce *ixquauac* como “cuchillo para los sacrificios humanos, hecho de sílex o de obsidiana”.

<sup>160</sup> Aunque en CF se mencionan los cuchillos de obsidiana solamente en los rituales de cortar el cabello de cautivos (lib. II, p. 114) o en el trabajo de cortar plumas (lib. IX, p. 90), pero no en rituales de extraer el corazón o desollar.

<sup>161</sup> Aunque el simbolismo de ambos materiales atribuido por los nahuas era sumamente diferente (cf. Heyden, 1974, pp. 10-11).

<sup>162</sup> Clark, 1997, pp. 45-51.

<sup>163</sup> 2001: 98-99, trad. de Navarrete.

<sup>164</sup> Códice Laud, lám. 8; Códice Borgia, lám. 42.

<sup>165</sup> TR, f. 18v; Códice Borbónico, lám. 15; Códice Borgia, lám. 66; ver también Mikulska, 2008a, pp. 175-179. Por otra parte, el mito de LS asocia a Itzpapalotl con el pedernal, diciendo que de su cuerpo brotaron pedernales de colores azul, celeste y blanco (1975, p. 124).

<sup>166</sup> Códice Borgia, lám. 18; Códice Nuttall, lám. 75.

<sup>167</sup> TR, f. 13v; Códice Tudela, f. 64.

La siguiente adivinanza lleva al análisis de tres conceptos que están en coherencia entre sí: “¿Qué cosa y cosa un jarro o cántaro con asa que sabe ir al Infierno? Este es el cántaro con que van con agua a la fuente”.<sup>168</sup> Desde luego, no se trata del “infierno” en el sentido de la palabra del “Viejo Mundo”, dado que, como es bien sabido, con este vocablo los evangelizadores designaban el inframundo mesoamericano (¿aunque quizá todo el Otro Mundo?). ¿Cuál es el concepto que asocia el agua con el infra –o el Otro– Mundo? Hay numerosos ejemplos que comprueban que el agua en las creencias de los mesoamericanos era tratada como un “puente” al Más Allá. “El pasar por el agua tenía el carácter arquetípico”, aunque no era la única manera de cruzar la frontera entre la dimensión humana y la divina.<sup>169</sup> Son muy conocidos los mitos de origen en los que un grupo humano tiene que pasar por el agua para llegar a su lugar de asentamiento.<sup>170</sup> Destacan los mitos de los mexicas y de los huastecos, ya que en ambos se habla del lugar llamado Panutla (“quiere decir «el pasadero»”<sup>171</sup>), “Pantlan o Panotlan, cuasí *panoaya*, que quiere decir «lugar por donde pasan», que es a las orillas o ribera de la mar”.<sup>172</sup> Evidentemente estos nombres junto con el de los huastecos (“panteca o panoteca, que quiere decir «hombres del lugar pasajera»”),<sup>173</sup> vienen del verbo nahua *pano*. Éste, según Molina, significa “passar el rio apie, o nadando, o en barca”, y entra en composiciones tales como *quappantli*, “puente de madera, o quadril”. El mismo verbo forma nombre del primer “nivel” del inframundo que aparece en la imagen del cosmos nahua al principio del *Códice Vaticano-Ríos*, que es *Apanohuayan* o “El paso por el agua”.<sup>174</sup> También hablando de las decisiones que toman los dioses acerca de los humanos, se dice: *ca omocuappano in tlatolli*, “la palabra [del dios] ya pasó el puente”.<sup>175</sup> Asimismo, este fenómeno se observa también en oraciones y conjuros, por ejemplo, en una oración maya del principio del siglo XX, el cierre de la invocación ocurre dentro del agua: “Al pueblo Dzirín irá mi palabra, a la región del fondo del mar. Burlón será el hablar dentro del agua”.<sup>176</sup> Otro ejemplo proviene de un conjuro del siglo XVII, cuando el curandero, para intimidar al dios causante del mal, dice: “Hado adverso [...] estrella oscura: en la grandeça de las aguas (entiende la mar) y en su anchura te depositaré”.<sup>177</sup> Estas concepciones son más comprensibles aún si se toma en cuenta que, según los nahuas, el mundo de los hombres se encontraba *anahuac*, “junto, rodeado de o al borde del agua”, por lo cual también el mar que rodeaba su tierra –*tlalticpac* o el mundo humano– recibía el nombre de *ilhuicaatl* o *ueiatl*<sup>178</sup> (traducción literal: “agua celeste” o “gran agua”, y cuya representación gráfica parece ser la de la lámina 16 del *Códice Borbónico*), y todo lo que llegaba de fuera del mundo de los hombres, cruzaba el agua.<sup>179</sup> Un ejemplo más es un mito de creación recogido en *Histoyre du Mexique [HM]*. Según él, Tezcatlipoca manda al recién creado dios del aire a la casa del sol, diciéndole: “véte a través del mar a la casa del sol...”, y este segundo lo hace: “el dios del aire se fue a la

<sup>168</sup> HG, lib. VI, p. 452.

<sup>169</sup> Tomicki reúne muchos argumentos para confirmar esta idea (1990, pp. 100-103).

<sup>170</sup> López Austin, 1998, pp. 56, 92; 1996, p. 479; Tomicki, 1990, pp. 101-104; Mikulska, 2008a, pp. 334-335.

<sup>171</sup> CF, lib. X, p. 190; trad. de López Austin, 1995, p. 232.

<sup>172</sup> HG, lib. X, pp. 666-667. Ver también Ochoa (1984, p. 112 ss).

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> VR, f. 2r.

<sup>175</sup> *Apud* Tomicki, 1990, p. 101.

<sup>176</sup> Brito Sansores, 1998.

<sup>177</sup> Ruiz de Alarcón, 1953: p. 139.

<sup>178</sup> Molina, 1980, f. 82r.

<sup>179</sup> Tomicki, 1990, p. 100.



orilla del agua y apellidó sus nombres, y vinieron incontiente e hicieron un puente, por el que él pasó”.<sup>180</sup>

Como es de suponer, el movimiento del mundo humano al Otro Mundo, también se ejercía (o ejerce) pasando por el agua. Una historia recogida por Francisco de la Serna relata como una niña pasó por una grave enfermedad, o sea, pasó por una muerte temporal y “auia estado tres dias difuncta debajo del agua...”.<sup>181</sup> Lo mismo pasó a una mujer de la comunidad nahua contemporánea de Ameyaltepec, Guerrero, quien durante una grave enfermedad llegó al mundo de los muertos. Según ella misma, en algún momento se dio cuenta que estaba sentada en una roca y abajo había “agua tan grande como el mar” pero un perro le ayudó cruzarla y así llegó al lugar donde estaban las almas de los muertos.<sup>182</sup> A nivel etnográfico hay más ejemplos: según los nahuas de la Sierra Norte de de Puebla, las entradas al inframundo son vía las cuevas (y una de ellas conduce al norte, que es el lugar de los muertos y/o de los vientos).<sup>183</sup> Se observa entonces que ha sobrevivido la creencia antigua, que las cuevas, como lugares siempre húmedos, servían como el canal de comunicación por excelencia con el Otro Mundo.<sup>184</sup>

Por lo tanto, el concepto metafórico que se podría sintetizar como “agua–puente al Otro Mundo”, permite la creación del difrasismo *in atl in oztotl* [el agua, la cueva], que designa el inframundo y al mismo tiempo un lugar peligroso (sin que esto descarte la connotación con el lugar de origen).<sup>185</sup> Este difrasismo aparece con frecuencia cuando se habla de los antepasados muertos, que se fueron a *in atlán in oztoc in mictlan*: “adentro del agua, a la cueva, al Lugar de los Muertos”.<sup>186</sup> Ahora bien, se ha visto en los ejemplos presentados que el paso por el agua al Otro Mundo llevaba al humano al lugar donde estaban los muertos, por lo que debe tratarse del inframundo, si es correcta en la ampliamente aceptada interpretación del prehispánico *Mictlan* o Mundo de los Muertos. Empero, parece que mucho más importante que la localización de este lugar en algún “abajo” es su connotación con lo oscuro y nocturno, en oposición a lo diurno y celeste.<sup>187</sup> De ahí que el contacto con el Más Allá se establezca por el agua, pero también por la noche y en los sueños. Así se comunicaban con el Otro Mundo los hombres de poderes sobrenaturales en el siglo XVI, los famosos Martín Ocelotl y Andrés Mixcoatl, ambos perseguidos por la Inquisición. El primero de ellos fue acusado porque “ha hablado muchas veces con el diablo en la noche”, mientras que el segundo también por la noche hacía “sus encantamientos” para atraer la lluvia, y él mismo dijo que “soñaba que el diablo le hablaba y le decía «haz esto y lo otro»”.<sup>188</sup> De la misma manera, hoy en día los curanderos de la Sierra Norte de Puebla para conocer el origen y el modo de curar una enfermedad viajan al *Talokan* por la noche, es decir, en los sueños. Se trata entonces de la comunicación con el mundo nocturno, pues según dice un curandero en una oración: “noche es otro tiempo, noche es tiempo del trabajo (en el inframundo), noche es tiempo de ir allá, noche es tiempo de allá”.<sup>189</sup> Uno de los informantes de la misma región, Prócoro Hernández, lo resumió de la siguiente manera: “Tienes que estar durmiendo porque tienes que soñar,

---

<sup>180</sup> HM, 1985, p. 111.

<sup>181</sup> Serna, 1953, p. 98. Ver también Mikulska, 2008a, p. 331-334.

<sup>182</sup> Good Eshelman, 2001, p. 391.

<sup>183</sup> Knab, 1991, pp. 41-42.

<sup>184</sup> Mikulska, 2008a, pp. 145-150.

<sup>185</sup> Montes de Oca, 2000, pp. 214-216, 241-242. Ver también Mikulska, 2008a, p. 149.

<sup>186</sup> CF, lib. VI, p. 195; ver también p. 136.

<sup>187</sup> Jansen y Pérez Jiménez, 2008, p. 96; Mikulska, 2008a, pp. 225-241.

<sup>188</sup> Procesos..., 1912, pp. 17, 56, 58, 75.

<sup>189</sup> Knab, 1991, p. 50 ss.

tienes que soñar que te vas a entrar en una cueva; encuentras allá que en todas partes hay agua, está una poza grandísima. Todo hay, de todo hay allí”.<sup>190</sup>

No es mi ambición solucionar en este texto si el Otro Mundo de los nahuas “se dividía” entre la parte “luminosa–diurna–colocada arriba” y “oscura–nocturna–colocada abajo”, pero considero que no se puede negar esta insistencia en los datos que el contacto con el Más Allá indígena está relacionado con los muertos (los ancestros) y con la noche. Quizá lo aclarará de mejor manera la observación de Maarten Jansen y Aurora Pérez Jiménez, que antes de la salida del Sol –o sea, antes de la existencia del mundo humano– el universo estaba en una oscuridad “característica de la época primordial”,<sup>191</sup> una oscuridad que caracterizaba el mundo divino/sobrenatural, existente antes de la creación del *tlalticpac*, el mundo humano. Lo importante para mí es comprender el concepto metafórico que permitió formular la adivinanza expresada al principio de este apartado, y al parecer éste podría ser resumido como “el agua es puente al Otro Mundo–Mundo de los Muertos–mundo de la noche”. Como ya se vio, este concepto permitió que se creara el difrasismo *in atl in oztoc* [el agua, la cueva]. De ahí que se pueda observar que a partir de un concepto mental se realiza un proceso metafórico (o metonímico), que se manifiesta tanto en las adivinanzas/ juegos de palabras, como en difrasismos, ya que todos ellos tienen la misma base metafórica. Por otra parte, estos mismos conceptos “transmutados” a la forma visual, pueden tener en efecto la representación gráfica de los lexemas del difrasismo (*vide supra*), aunque –vuelvo a subrayarlo– en el sistema gráfico no se trata de una representación directa de particulares formas y estructuras del lenguaje hablado.

En cuanto a las representaciones gráficas del agua que mana de las cuevas (*in atl in oztotl*), éstas no son nada escasas en los códices,<sup>192</sup> sin embargo, llaman la atención dos imágenes del *Códice Vaticano B* (Fig. 3.a),<sup>193</sup> en las que en medio del agua que rellena el interior de un monte –se trata entonces de una cueva– aparece dibujado un “ojo nocturno” del cielo o la estrella (quizá siendo la representación gráfica que correspondería a la expresión *in atlan in oztoc in mictlan*).<sup>194</sup>

Siguiendo con la expresión visual, la convención de representar el agua más “común” es: un líquido azul, con frecuencia con rayas negras, que a veces pueden formar círculos concéntricos o rombos. Los “regueritos” que marcan el fluir de líquido terminan en caracolillos y conjuntos de dos círculos concéntricos (sobre todo en la tradición del México central).<sup>195</sup> En los códices del Grupo Borgia a menudo en la superficie del agua está marcado algo que parecen ser olas,<sup>196</sup> pero también pueden aparecer círculos<sup>197</sup> y un elemento amarillo que quizá podría ser identificado como caracolillo.<sup>198</sup> Seguramente los caracolillos aparecen en los regueritos del agua en el *Códice Vaticano B*.<sup>199</sup> Ahora bien, en la lámina 38 del *Códice Borgia* (Fig. 3.a) hay dos chorros de agua rematados en caracolillos pintados de igual manera como en el México central y en círculos, que en este caso, a diferencia de las representaciones del centro, están pintados a color. Son blanco y

---

<sup>190</sup> Aramoni, 1990, p. 128.

<sup>191</sup> Jansen y Pérez Jiménez, 2008, p. 91.

<sup>192</sup> Vaticano B, lám. 82; Boturini, lám. 18; TR, f. 4r.

<sup>193</sup> Láms. 51, 55.

<sup>194</sup> Ver también Mikulska, 2008b, p. 168.

<sup>195</sup> TR, ff. 4r, 11r; Tudela, ff. 26r, 62r, 125r; Borbónico, láms. 5, 9, 10, 18; también en: Historia Tolteca-Chichimeca [HTCH], 1989: f. 26v; PM, ff. 51r, 51v, 301v; y en otras fuentes.

<sup>196</sup> Borgia, lám. 14; Vaticano B, lám. 48; FM, láms. 3, 4; Laud, lám. 27.

<sup>197</sup> Círculos amarillos en el *Códice Borgia*, láms. 10, 18; blancos en el Laud, lám. 5 y Vaticano B, lám. 82.

<sup>198</sup> Borgia, lám. 17.

<sup>199</sup> Láms. 53, 55.

rojo, por lo que los circulitos son idénticos a las imágenes de estrellas.<sup>200</sup> Podría pensarse que si esta representación del agua fue pintada por un *tlacuilo* conocedor o educado de la tradición del Centro, es que haya cometido algún error, pues que yo sepa, no hay representaciones del agua de los manuscritos de aquella región en las que los círculos estén pintados con estos colores. Empero, la otra posibilidad es de que precisamente sea una realización “libre” del *tlacuilo* de la idea del vínculo del agua con el “Otro Mundo–inframundo–mundo de la noche”. Esto se confirmaría con dos representaciones más del *Códice Vaticano B* (Fig. 3.b),<sup>201</sup> en las que los caracolillos que rematan el agua también están pintados de igual manera como los “ojos nocturnos” o las estrellas.

Estas últimas representaciones permiten comprender el porqué del adorno que llevaban las diferentes manifestaciones de la diosa Citlalicue, “Falda de estrellas”. En la descripción de la fiesta *Tititl*, que protagonizaba la diosa Cihuacoatl-Illamatecuhtli, su representante se vestía con una falda y “encima de las naoas poníanla otras naoas de cuero, cortadas y hechas de correas por la parte de abaxo, y de cada una de las correas llevaba un caracolito colgado. A estas naoas llamábanla *citlalli icue*, y a los caracolitos que llevaba colgados llamábanlos *cuechtli*”.<sup>202</sup> Estos caracolitos que representan la fila de estrellas se observan perfectamente en las imágenes de la protagonista de esta fiesta, tanto en el *Códice Borbónico* (Fig. 4.a)<sup>203</sup> como en el *Códice Magliabechiano*.<sup>204</sup> Sin embargo, el nombre de Citlalicue era más bien un título que podía ser aplicado a diferentes deidades,<sup>205</sup> por lo que otras “manifestaciones” suyas pueden aparecer con el mismo remate, aunque no en la falda, pero en el llamado “delantal trasero”.<sup>206</sup> La imagen de una placa de jade del Templo Mayor (Fig. 4.b) parece confirmar mejor aún estas ideas. En la falda de la deidad representada –en cuyo pecho aparece el nombre 1-Conejo, por lo cual se trata de la tierra<sup>207</sup> aparecen glifos de estrellas, pero en este caso son glifos de Venus.

### Conclusiones

En vista de lo anterior, en mi opinión se nota que el “registro” gráfico utilizado en los códices calendárico-religiosos es un registro particular, comparable de cierta forma a los registros orales diferentes del cotidiano, como el *nahualatolli* y *tecpillatolli*<sup>208</sup> nahua (o los contemporáneos *yeçtlatolli* nahua y *sahu* mixteco). Igual como el oral, el registro gráfico está basado en ciertas “fórmulas de significado”, y el *tlacuilo* posee cierta libertad para combinarlas e incluso crear las nuevas. Aunque el uso de ciertas “fórmulas” está más o menos “normalizado”, un *tlacuilo* docto tenía lugar o espacio a cierta creatividad, igual

---

<sup>200</sup> Cf. *Códice Mendoza*, ff. 60r, 63r, 37r, 39r, f. 40r. Ver también Mikulska, 2008a, pp. 238-239, 242-245.

<sup>201</sup> Láms. 53, 55.

<sup>202</sup> HG, lib. II, p. 169.

<sup>203</sup> Lám. 36.

<sup>204</sup> F. 45r.

<sup>205</sup> Mikulska, 2008a, 396-398.

<sup>206</sup> La imagen de Chantico en TR, f. 21v; de Itzpapalotl en TR, f. 18v. Lo mismo se puede observar en en relieves que representan la tierra, por ejemplo el relieve de la cara superior del llamado Teocalli de la guerra sagrada, de la Caja de Hackmack, de un cuauhxicalli del Museo de Berlín o de una imagen de la tierra monumental del Museo del Templo Mayor de México (cf. Alcina Franch, 1992, figs. XLIV, LXXV, LXXIII).

<sup>207</sup> Cf. Alarcón, 1953, pp. 125, 134, etc. Ver también Taube, 1993; Mikulska, 2008a, p. 397.

<sup>208</sup> Cf. Jansen, 1985, vide supra.

como un orador de la cultura oral. Como ha dicho Albert Lord, hablando del arte del orador:

Si se tratara solamente de memorizar frases y unidades de verso utilizadas por sus antecesores (acumulando de esta manera su gran cantidad), y con las que a continuación podía hacer malabarismos y juntarlas mecánicamente en nuevas combinaciones permanentes, entonces –estoy convencido– nunca se volvería un verdadero artista popular. El artista, pues, tiene que elaborar en sí la capacidad de sentir los mecanismos que permiten la creación de las anteriormente conocidas partes de expresión (versos) [...] Si no adquiere esta capacidad, entonces independientemente de cuántas fórmulas haya aprendido de sus maestros, nunca se volverá un verdadero artista.<sup>209</sup>

Por lo tanto, considero que en la expresión gráfica también había lugar para estas “fórmulas” nuevas, malabarismos visuales que enriquecían la expresión gráfica, siempre bajo la condición que estuvieran en coherencia con los conceptos metafóricos en los que se basaban.

Por lo mismo, me arriesgaría a decir que, de igual manera como en la oralidad, en la que es muy importante el carácter agónico de la expresión, algo parecido existía a la hora de elaborar estos códigos. Es decir, el *tlacuilo*, si sabía cómo, podía “envolver”, “encubrir”, “enmascarar” la información transmitida, para que ésta –igual como en la expresión oral– no fuera comprendida por cualquiera. De ahí la comparación de algunas imágenes de los códigos con adivinanzas, aunque obviamente no se trata de decir que la representación gráfica fuera su “ilustración” o “traducción” directa. Más bien creo que se podría hablar de algo como “juegos” o “juegos de imágenes”, los cuales, igual como juegos de palabras, operan con base en ciertos conceptos metafóricos. Por consiguiente, se podría suponer que la capacidad de utilizar estos últimos de forma creativa también era objeto de alguna rivalidad entre los *tlacuiloque* –ellos eran también *tlamatinime*, o sea, los que poseían “lo negro, lo rojo”<sup>210</sup>– aunque a estas alturas esta última constatación se tiene que quedar a nivel de hipótesis.

---

<sup>209</sup> Lord, 1975, pp. 65-66 (traducción mía).

<sup>210</sup> CF, lib. X, p. 29. Ver también Siarkiewicz, 1995, p. 179; Boone, 2000, p. 25; Montes de Oca, 2000, pp. 124-125; Mikulska, 2008a, p. 18.



Fig. 1. Imágenes de:  
a) caras de Tlazolteotl (*Códice Borgia*, láms. 47-49, 51)  
b) arañas (*Códice Borgia*, lám. 34)  
c) vasija de pulque (*Códice Borgia*, lám. 45).

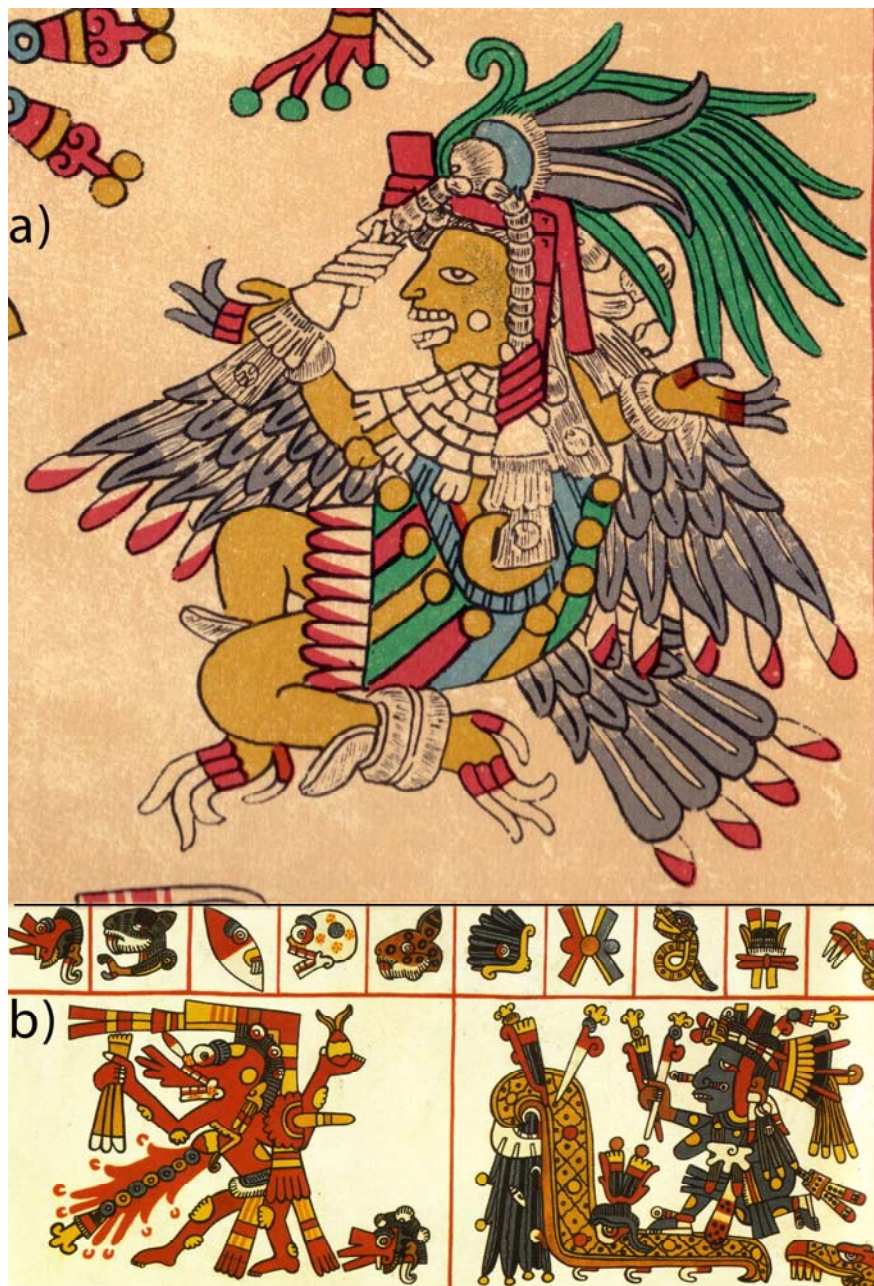


Fig. 2. Comparación de representaciones de cuchillos, dientes y punzones de hueso:  
a) cuchillos en colores blanco y rojo en la imagen de Itzpapalotl, “Mariposa de Obsidiana”  
(Códice Borbónico, lám. 5)  
b) imágenes de signo calendárico de pederal, dientes de Mictlantecuhtli, punzones de hueso y dientes de tierra-*cipactli* (Códice Borgia, lám. 22).



Fig. 3. Representaciones de agua:  
a) con caracolillos y con círculos en colores blanco y rojo (*Códice Borgia*, lám. 38)  
b) con caracolillos en colores blanco y rojo; dentro de la montaña, en el agua se ve el “ojo estelar” (*Códice Vaticano B*, lám. 55).

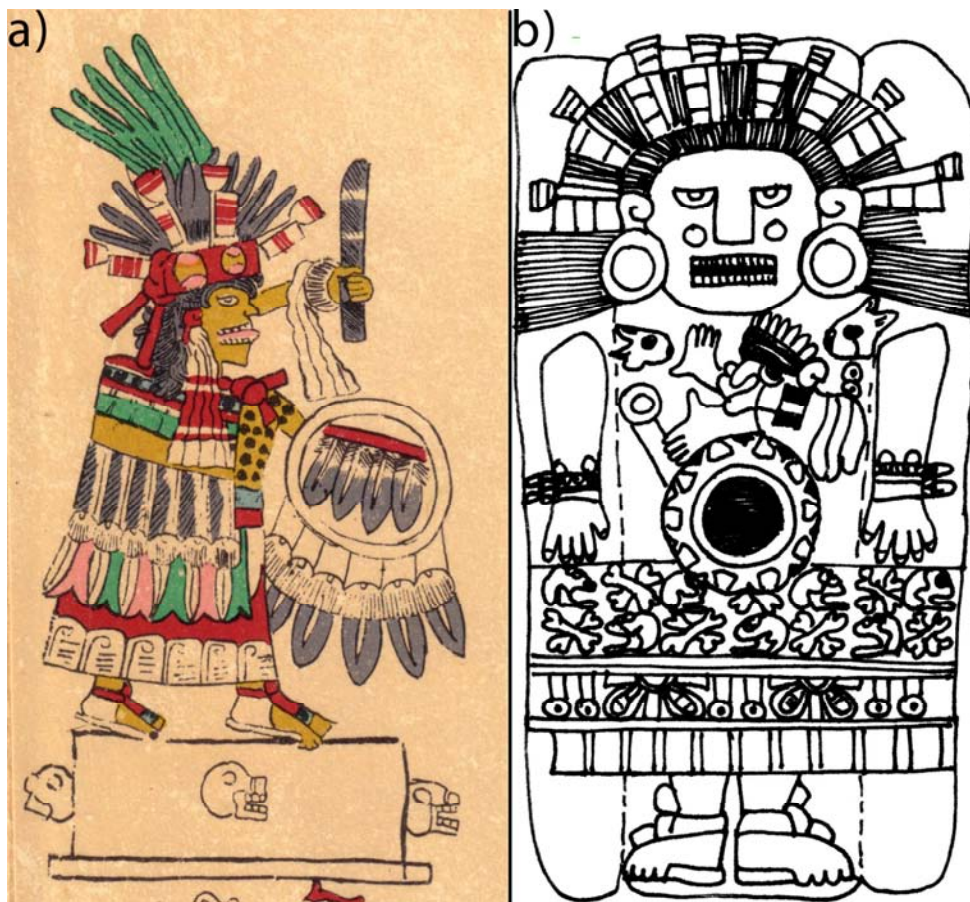


Fig. 4. Deidades (o sus representantes) con “falda de estrellas” representadas en forma de caracolillos:

a) Cihuacoatl (*Códice Borbónico*, lám. 36)

b) imagen de una placa de jade del Templo Mayor, México. Dibujo de Nadezda Kryvda.



## Bibliografía

- Aramoni Burguete, María Elena. *Talokan Tata, Talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México: CONACULTA, 1990.
- Arzápalo, Ramón. “El lenguaje esotérico y literario de Don Joan Canal en el Ritual de los Bacabes” *Tlalocan*, 1989, vol. 11 pp. 375-393.
- \_\_\_\_\_. “Algunas reflexiones sobre el vínculo entre la escritura de los mayas y su literatura” *Latin American Indian Literature Journal*, 1999, vol. 15 (2) pp. 105-116.
- Batalla Rosado, Juan José. “Datación del *Códice Borbónico* a partir del análisis iconográfico de la representación de la sangre”, *Revista Española de Antropología Americana*, 1994, vol. 24 pp. 47-74.
- Boone, Elizabeth H. *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Texas Press, 2000.
- Brito Sansores, William. “Dramática invocación en una ceremonia maya”, *Memorias del II Congreso Internacional de Mayistas*. México: UNAM, 1998.
- Cassirer Ernst. *Antropología filosófica*, México: FCE, 1971.
- Chilam Balam de Chumayel*, ed. de M. Rivera Dorado, Madrid: Dastin, 2002.
- Clark, John E. “La fabricación de instrumentos de piedra en Mesoamérica”, *Arqueología mexicana*, 1997, vol. V (27) pp. 42-51.
- Colli, Giorgio. *Narodziny filozofii* [tit. oryg. *La nascita della filosofia*], Varsovia-Cracovia: Res Publica-Oficyna Literacka, 1991.
- Craveri Slaviero, Michela Elisa. *El arte verbal k'iche'. Las funciones poéticas de los textos rituales mayas contemporáneos*, México: Praxis, 2004.
- Durán, fray Diego. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México: Porrúa, 1984.
- Good Eshelman, Catharine. “Oztotempan: El Ombligo del Mundo”. En: J. Broda, S. Iwaniszewski e I. A. Montero García (coords.) *La Montaña en el paisaje ritual*. México: IIH-UNAM-CONACULTA-INAH, 2001, pp. 375-393.
- Herrera M. María del Carmen. “Valores metafóricos de *po:c-tli* ‘humo’ en los antropónimos nahuas”, en: M. Montes de Oca Vega (ed.) *La metáfora en Mesoamérica*, México: IIH-UNAM, 2004, pp. 95-122.
- Heyden, Doris. “La diosa madre: Itzpapalotl”, *Boletín del Instituto de Antropología e Historia*, 1974, vol. 11 (2) pp. 3-14.
- Historia Tolteca-Chichimeca*, ed. de P. Kirchhoff, L. Odena Güemes y L. Reyes García, México: FCE-CIESAS, 1989.
- Histoyre du Mexique*, ed. de A. M<sup>a</sup> Garibay K., México: Porrúa, 1985.
- Jansen, Maarten E.R.G.N. “Las Lenguas Divinas del México Precolonia” *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 1985, vol. 38 pp. 3-13.
- Jansen, M.E.R.G.N. y Aurora Pérez Jiménez. “Paisajes sagrados: códices y arqueología de Ñuu Dzauí”, *Itinerarios*, 2008, vol. 8 pp. 83-111.
- Knab, Tim. “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1991, vol. 21 pp. 31-57.
- Lakoff George y Mark Johnson. *Metafory w naszym życiu* [*Metaphors we live by*], Warszawa: PIW 1988 [1980].
- Leyenda de los Soles*, en: *Códice Chimalpopoca*, trad. de P. F. Velázquez, México: IIH-UNAM, 1975, pp. 119-142.
- López Austin, Alfredo. “Términos del *nahuallatolli*”, *Historia mexicana*, 1967, vol. XVII pp. 1-36.

- \_\_\_\_\_. *Tamoanchan y Tlalocan*, México: FCE 1995.
- \_\_\_\_\_. “La cosmovisión mesoamericana”, en: S. Lombardo y E. Nalda (coords.) *Temas mesoamericanos*, México: INAH, 1996, pp. 471-507.
- \_\_\_\_\_. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl* México: IIH-UNAM 1998.
- López García, Ubaldo. *Sa'vi. Discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala)*. Tesis de doctorado, Universidad de Leiden, 2007.
- Lord Albert. “O formule” [“Sobre la fórmula”, en polaco], *Literatura ludowa*, 1975, vol. 4-5 pp. 62-75.
- Mikulska Dąbrowska, Katarzyna. “Tlazolteotl, una diosa del maguey”. *Anales de Antropología*, 2001, vol. 35 pp. 91-123.
- \_\_\_\_\_. *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. México: IIA-UNAM-PTSL-ISII-Universidad de Varsovia, 2008a.
- \_\_\_\_\_. “El concepto de *ilhuicatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices”, *Revista Española de Antropología Americana*, 2008b, vol. 38 (2) pp. 151-171.
- Molina, fray Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa 1980.
- Montes de Oca Vega, Mercedes *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*. Tesis doctoral, FFyL-UNAM (inérita), 2000.
- Ochoa, Lorenzo. *Historia prehispánica de la Huasteca* México: IIA-UNAM 1984.
- Ong Walter. *Oralność i piśmiennosc. Slowo poddane technologii [Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, en polaco], Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1992.
- Peralta Ramírez, Valentín “Las metáforas del náhuatl actual como una estrategia discursiva dentro de los eventos rituales”, en: M. Montes de Oca Vega (ed.) *La metáfora en Mesoamérica*, México: IIH-UNAM, 2004, pp. 171-191.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*. Estudio preliminar de L. González Obregón, México: SER (1912, VIII-268), Publicaciones del AGN III, 1912.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México: Ediciones Fuente Cultural, 1953, tomo XX, pp. 17-180.
- Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las Cosas de Nueva España*. Ed. de J. García Quintana y A. López Austin, México: CONACULTA–Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Ed. de A. J. O. Anderson y Ch. E. Dibble, Santa Fe: The School of American Research–University of Utah, 1950-1982.
- \_\_\_\_\_. *Primeros Memoriales. Facsimile edition by Ferdinand Anders*. Norman: University of Oklahoma Press, 1993.
- SERNA Jacinto de la. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, México 1953, tomo X, s. 47-368.
- Siarkiewicz, Elżbieta. *El Tiempo en el Tonalamatl* Varsovia: Universidad de Varsovia–Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1995.
- Sullivan, Thelma. *Compendio de la gramática náhuatl* México: IIH-UNAM, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Tlazolteotl-Ixcuina: the Great Spinner and Weaver”, en: E. Benson (ed.) *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central México*. Washington: Dumbarton Oaks, 1982, pp. 7-36.
- Taube, Karl. “The Bilimek Pulque Vessel”, *Ancient Mesoamerica*, 1993, vol. 4 (1) pp. 1-15.

Tomicki, Ryszard. *Ludzie i bogowie. Indianie meksykańscy we wczesnej fazie konkwisty* [*Los hombres y los dioses. Los indígenas mexicanos frente a los españoles en la etapa temprana de la conquista*, en polaco]. Wrocław: Ossolineum 1990.

Zumthor Paul. *Introducción a la poesía oral*, Madrid: Taurus, 1982.

\_\_\_\_\_ “Właściwości tekstu oralnego” [“Las propiedades del texto oral”, en polaco], *Literatura ludowa*, 1986, vol. 1 (XXX) pp. 41-58.