

Sergio Ángel Vásquez Galicia
(Universidad Nacional Autónoma de México)

EL ALACRÁN EN MESOAMÉRICA: TRANSGRESOR SEXUAL Y SÍMBOLO DE LO NEGATIVO

Resumen: Para los pueblos mesoamericanos los animales fueron un importante vehículo para que las fuerzas sagradas actuaran sobre la tierra; por ello fueron considerados representantes de los dioses y símbolos de diversos conceptos. Este trabajo está dedicado a exponer algunas ideas sobre el simbolismo de un animal del que existe poca información en las fuentes: el alacrán. No obstante, en esta ocasión solo se analizan dos aspectos de la forma en que fue concebido. Por una parte, su identificación como transgresor sexual, que lo vinculó a conceptos como la lascivia, el pecado y el adulterio. Por otra, su carga negativa, que lo relacionó con el castigo, el dolor corporal, el anuncio de la muerte y de las situaciones conflictivas de la vida. Finalmente, para matizar estas observaciones, se destacan brevemente algunos aspectos en los que su imagen estuvo asociada con eventos que podemos considerar positivos para los grupos humanos. Para esta indagación se recurrió a fuentes prehispánicas y coloniales, como escultura, códices y crónicas, y a testimonios de corte etnográfico que nos permiten rastrear algunas antiguas ideas que siguen presentes en los pueblos indígenas contemporáneos.

Palabras clave: fauna mesoamericana, fauna y sexualidad, simbolismo del alacrán, alacrán y transgresión sexual, Yappan

Title: The Scorpion as Sexual Offender and Negative Symbol

Abstract: For the ancient Mesoamericans the animal kingdom represented a way in which sacred forces could act on earth. For this reason they were considered representatives of the divine forces and, in turn, symbols of various concepts. This paper presents and analyzes some ideas about the symbolism of a particular animal, of which there is little written information: the scorpion. However, this time only two aspects of the way it was conceived will be analyzed. On one hand its identification as a sex offender, which linked it to peculiar concepts such as lust, sin and adultery. Furthermore, its negative charge, which linked it with punishment, bodily pain, the announcement of the death and conflict situations of life. Finally, to clarify these observations some areas are briefly highlighted where its image is associated with certain events that can be considered positive for human groups. To this inquiry it was necessary to use several pre-Hispanic and colonial sources. Therefore, the study of different elements with complex itself, such as sculpture, codices and chronicles was of invaluable aid. It was also essential to consider the testimony of ethnographic studies that allow us to track some old ideas still performing in contemporary indigenous peoples.

Key words: Mesoamerican fauna, wildlife and sexuality, symbolism of the scorpion, scorpion and sexual transgression, Yappan

*En memoria de mi abuelo,
Bernardino Galicia García*

INTRODUCCIÓN

La fauna tuvo un papel destacado en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, las fuentes para el estudio de la historia antigua de México dan cuenta de ello. Según el *Popol Vuh* (2013: 12-16), los dioses poblaron la tierra con animales, sin embargo, estos fueron incapaces de rendirles culto y por tal motivo fueron condenados a vivir en los barrancos y los bosques y a servir de alimento. Por su parte, los nahuas del Centro de México creían que después de la destrucción de cada uno de los Soles o eras del mundo, los hombres que las habitaron fueron convertidos en monos, guajolotes, perros o peces (*Leyenda de los soles* 2002: 175-177).

Para los pueblos mesoamericanos los animales funcionaron como vehículos privilegiados para que las fuerzas sagradas actuaran sobre la tierra; como señala Mercedes de la Garza, quizás el poseer “un poder físico que sobrepasa a los humanos, como volar, tener garras, sobrevivir bajo el agua, etcétera” (2003: 37-38), posibilitó dicha atribución. De esta forma, la fauna fue reconocida como receptáculo de los dioses o “como símbolo de diversas ideas sagradas” (Garza 2003: 38).

Este trabajo está dedicado a exponer algunas ideas sobre el simbolismo de un animal que tiene poca presencia en las fuentes: el alacrán. La exigua información sobre el artrópodo ha ocasionado que las indagaciones en torno a su significado sean escasas. A inicios del siglo XX se realizaron las primeras aproximaciones al tema en los trabajos “The Animal Pictures of the Mexican and Maya Manuscripts” (1909-1910) de Eduard Seler y “Animal Figures in the Mayan Codices” (1910) de Alfred M. Tozzer y Glover M. Allen. Seler señaló la relación que los nahuas establecieron entre el alacrán, el dios del fuego y el ritual del autosacrificio, y los mayas con el dios Ek Chuah, la diosa vieja, la cacería y la lluvia (2004: 334-371). Mientras que Tozzer y Allen resaltaron su relación con la lluvia y la cacería a partir de sus representaciones en el *Códice Madrid* (1910: 305-307). Posteriormente, en la década de los 80 del siglo XX, en los libros *El animal en la vida prehispánica* (Brambila 1980: 27) y *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones* (Aguilera 1985: 96-97), se realizaron algunos comentarios sobre el mito que da cuenta de la creación del arácnido y se le identificó con la constelación occidental de Escorpión, aunque esto ya había sido destacado por Yólotl González Torres (1975: 122-123).

En los albores del siglo XXI el interés por estudiar el vínculo entre el arácnido y los astros vivió un auge, sobre todo entre los mayistas. Autores como Anthony Aveni (1991 y 2004), Cassandra R. Bill (1997), Gabrielle Vail (1997), Victoria Bricker y Harvey Bricker (1998) y Christine Hernández y V. Bricker (2004) tocaron el tema al estudiar el *Códice Madrid* y el *Dresde*. Por su parte, en México se publicaron dos artículos al respecto, el primero fue “Los animales y los astros” de Alicia Blanco *et al.* (2002: 83-92) y el segundo, “El escorpión celeste: un marcador del inicio y fin de la época de lluvias en Meso-

mérica” de Alfonso Torres (2002: 115-158). Finalmente, este tema fue abordado por Luz María Moreno Juárez (2007), Jesús Galindo Trejo (2013) y Elba Domínguez y Javier Urcid (2013) para analizar la pintura mural de la pilastra norte del Templo de Venus en Cacaxtla.

Mención aparte merece el artículo de Michel Dessoudeix “Los arácnidos en náhuatl: el escorpión, la araña y su tela”. Según este autor:

Tras el estudio de textos y dibujos, se puede afirmar que fuera de los problemas y peligros que podían ocasionarles los escorpiones y las arañas, los nahuas conocían mucho mejor el modo de vida de esos arácnidos que su morfología. Eso demuestra el escaso interés que tenían para con esos animales de los que no se encuentra, al parecer, ninguna huella ni en los mitos ni en las representaciones pictográficas. (Dessoudeix 2000: 68)

Basta con leer el conjuro recopilado por el bachiller Hernando Ruiz de Alarcón para curar el piquete del alacrán (1987: 221-223); recordar, como lo hace Gerónimo de Mendieta, que Tezcatlipoca descendió en una tela de araña para derrotar a Quetzalcoatl (1997 I: 188), o bien echar un vistazo a los códices, para darnos cuenta de que Dessoudeix, con evidente desconocimiento de las fuentes, resta importancia al simbolismo de los arácnidos.

No obstante, el breve recorrido bibliográfico que hemos hecho nos permite afirmar que el alacrán tuvo múltiples significados. Esta polivalencia, como veremos a lo largo del trabajo, dependía tanto de la naturaleza de los registros en que fue representado (códices religiosos, objetos en piedra de uso ritual, pintura mural, cerámica, crónicas, etc.) como de las circunstancias específicas en que su información fue consultada, interpretada y transmitida. Así, lo encontramos vinculado con la cacería, la guerra, el autosacrificio, la lluvia, los astros, etc. De todas estas valencias simbólicas, en esta ocasión solo analizaremos su identificación como transgresor sexual y su carga negativa. Cabe aclarar que entendemos como “su carga negativa” las ocasiones en que su imagen representó aquella influencia divina que generaba algún pesar, aflicción, castigo o situación conflictiva para la vida de los hombres¹. Esto no quiere decir que los propios mesoamericanos concibieran a los dioses –y a sus emisarios animales– como buenos o malos, pues en realidad su actuar dependía de las características de cada divinidad, de sus ciclos de dominio sobre la tierra y de que el hombre cumpliera adecuadamente con el culto al que estaba obligado. Si aquí lo separamos es solamente por necesidad metodológica, es decir, para lograr focalizar de mejor forma aquellas circunstancias de una realidad compleja en que el alacrán aparecía con mayor frecuencia.

¹ Hemos incluido en esta categoría el vínculo entre el alacrán, el autosacrificio y el sacrificio. Esto puede ser cuestionable si tomamos en cuenta la trascendencia que dichas prácticas rituales tenían para asegurar la continuidad de la vida en el mundo de los hombres. Es por ello que en el apartado correspondiente explicaremos en qué sentido lo hacemos.

EL ALACRÁN: TRANSGRESOR SEXUAL

En las primeras décadas del siglo XVII, Ruiz de Alarcón (1987: 221-223) recogió entre los nahuas de lo que actualmente es el Estado Guerrero un conjuro que se utilizaba como parte del método terapéutico para curar el piquete del alacrán. Atento a las dificultades que podía ocasionar a sus lectores la comprensión del conjuro, el religioso se vio en la necesidad de relatar una historia sagrada con la que los propios nahuas daban cuenta de la creación del artrópodo y de algunas de sus características físicas y hábitos. Ese relato nos permite conocer cómo lo vincularon con la transgresión sexual.

La historia consignada por Ruiz de Alarcón señala que, en una era anterior al Quinto Sol, un *tlamacazqui* (sacerdote) llamado Yappan, “sobre lo que se vuelve oscuro” o “sobre lo negro” (*yapaltia* = “volverse oscuro” o *yapalli* = “negro” + *pan* = “sobre”), enterado de que los hombres de su tiempo serían convertidos en animales, quiso ganarse la benevolencia de los dioses para que lo dotaran de las mejores características posibles retirándose a vivir en abstinencia y castidad sobre una roca llamada *tehuehuetl*, “tambor de piedra”. Conocedores de su propósito, los dioses enviaron a Yaotl, “el enemigo”, para vigilar su comportamiento, sin embargo, tras advertir que el sacerdote sería transformado en alacrán y que su piquete sería mortal si continuaba con su penitencia, las diosas Citlalcueye y Chalchicueye decidieron enviar algunas mujeres para tentarlo, pero fue hasta que descendió su hermana Xochiquetzal que Yappan quebrantó su abstinencia sexual al ser cubierto con el *huipil* de la diosa. Enterado de esto, Yaotl, el dios encargado de vigilar a Yappan—, le dijo:

¿No te avergüenzas sacerdote Yappan, de haber quebrantado tu propósito?
Por ello, durante todo el tiempo que has de vivir en la tierra nada bueno harás; ningún buen oficio habrás de cumplir.
La gente te llamará *cólotl*, “el torcido”, pues yo aquí te doy tal nombre; y advierte que has de convertirte en *cólotl*, alacrán; y lo serás”. (Ruiz de Alarcón 1958: 6, trad. de Miguel León-Portilla)

En seguida Yaotl decapitó a Yappan, quien quedó convertido en alacrán negro, y la diosa Citlalcueye determinó que su piquete no fuera mortal en todos los casos. Posteriormente, Yaotl decapitó a la mujer de Yappan, Tlahuitzin (*tlahuítl* = “almagre o color rojo”), quien quedó transformada en alacrán rojo o “encendido”.

Siguiendo la propuesta de Alfredo López Austin (1998: 54), podemos ubicar a esta historia en el *tiempo del mito*; ese momento en que se dio origen a los seres que en el tiempo del Quinto Sol serían los animales, las plantas, el Sol, la Luna, la Tierra. El relato explica que la creación del alacrán fue resultado del castigo que recibió Yappan por tener relaciones sexuales con su hermana en un lugar dedicado a ofrendar a los dioses; aunque su transformación ya había sido predispuesta, según se infiere del texto.

No es casualidad que fuera Xochiquetzal quien lograra romper la abstinencia del sacerdote, pues esta diosa era para los nahuas la patrona de las *ahuianime*, “las que se alegran”

(González Torres 2001: 203), pues tuvo relaciones sexuales con Tezcatlipoca en Tamoanchan. También tiene sentido que fuera Yaotl quien castigara a Yappan, ya que, como ha señalado Guilhem Olivier, esta era una advocación de Tezcatlipoca, el dios que otorgaba o quitaba el poder, y como tal, “el encargado de amonestar y luego castigar a los transgresores” (2004: 392).

Además, el mismo Olivier ha destacado que la historia de Yappan tiene grandes similitudes con otros dos mitos mesoamericanos (2004: 392). En primer lugar, con el sacrificio del dios del pulque, pues en la *Relación de la Alcaldía Mayor de Meztitlan* (1986: 62) se relata que solo después de que Tezcatlipoca ejecutó a Ome Tochtli el hombre pudo consumir la bebida embriagante del maguey sin peligro de encontrar la muerte. Y en segundo lugar, con la historia de Tata y Nene relatada en la *Leyenda de los soles* (2002: 177), pues estos personajes, como sucede con Yappan y Tlahuitzin, son castigados con la decapitación y su transformación en animales –en este caso en perros–, cuando, después de haberse salvado del cataclismo de Sol de lluvia, decidieron encender fuego para asar peces. En ambos casos es una transgresión –tener relaciones sexuales o encender fuego– lo que desata el castigo.

Ruiz de Alarcón consideraba importante conocer la historia de Yappan porque, para detener el avance del veneno del alacrán, el *ticitl* (médico), además de amarrar la herida² y frotarla con tabaco y tierra, invocaba a Xochiquetzal. Incluso, cuando la ponzoña ya había logrado colocarse de manera importante en el organismo del afectado, el médico recurría a una acción terapéutica que consideraba más eficaz, a saber, caracterizarse como la propia “diosa del amor”. Si el *ticitl* era hombre, cubría al afectado –quien encarnaba a Yappan– con su *tilma* y si era mujer con su *huipil*. De esa forma recreaba el momento en que Yappan rompió su abstinencia y fue castigado con la decapitación y la degradación del poder mortífero de su veneno (Ruiz de Alarcón 1987: 223).

Jaime Echeverría y Miriam López han propuesto que en Mesoamérica la decapitación representó simbólicamente a la castración (2010: 139-140). Al parecer, la carga específica de esta asociación dependía del contexto en que se realizaba. Así, en ciertos relatos y representaciones se podía aludir a una “castración positiva”, vinculada con la fertilidad de la mujer y la tierra; y en otros, como en el relato de Yappan, a una “castración negativa”, símbolo del castigo para el transgresor sexual. La relación alacrán-decapitación-castración también pudo estar presente en un relato contemporáneo que recogió Calixta Guiteras Holmes (1996: 134) entre los tzotziles de Magdalena, Chiapas. En este, el rayo le come el pene al alacrán.

No tenemos certeza de que en otras áreas culturales de Mesoamérica el artrópodo estuviera vinculado de manera tan clara con la transgresión sexual, solamente hay algunos indicios que pueden dar sustento a esa posibilidad. En el área maya, por ejemplo, el Dios M tiene por nombre Ek Chuah, “alacrán negro” (*Diccionario maya Cordemex* 1980)³.

² Esta práctica aún está presente entre los nahuas de Ameyaltepec, Guerrero. En una oración llamada “Adivinanza del alacrán”, se señala que para evitar que se le “trabe” a la persona el veneno del arácnido se tenía que recitar doce veces la siguiente frase: “Señor San Jorge, fruto bendito, amarra ese animalito con tu cordoncito” (Amith 1997: 150).

³ Según el *Diccionario Cordemex*, Ek Chuah es “alacrán negro y grande”.

En el *Códice Madrid* esta deidad frecuentemente fue representada con la cola del arácnido. Esto es importante porque, según el *Libro de los libros del Chilam Balam*, el Katún 7 Ahau, regido por Ek Chuah, era del pecado. Así lo dice el texto:

Nadie se librará, nadie se salvará. El agujijón de su palabra les caerá encima de los ojos y el corazón por todos los ámbitos del mundo. Mucho y completo adulterio será la ocupación de todos; el pensamiento durante la noche será pecado de noche, el pensamiento durante el día será pecado de día [...] De lascivia y locura será su palabra, de lascivia y locura será el andar. (*Libro de los libros del Chilam Balam* 1984: 52)

Actualmente existe entre algunos pueblos nahuas de la huasteca veracruzana un cuento que evoca la historia de Yappan. Este tiene por nombre “El alacrán y el zanate” y fue recogido en las últimas décadas del siglo XX de boca del informante indígena Bonifacio Hernández. El cuento es poco conocido, así que a continuación lo reproducimos completo:

Cuando el alacrán vino al mundo, vino con la intención de matar a quien picara, pero para que ello fuera posible tenía que ayunar siete días. Iba ya en el sexto día de su abstinencia cuando volando, volando, llegó a pararse ahí, en el suelo, un zanate. El alacrán estaba acostado junto a una piedra. Aunque con miedo, el zanate le preguntó:

¿Qué haces alacrancito?

Y el alacrán le contestó:

Pos yo aquí, estoy aquí ayunando.

¿Y por qué?

Le pregunto el zanate.

Aaah, porque a quien yo pique se tiene que morir, y para eso yo tengo que ayunar siete días. Esa es la misión que cumplo. Ya nomas me falta un día.

El zanate le dijo:

Mmmm, no creo que lo logres porque eres bien chiquito. Mejor lo que debieras hacer es comer, como yo; si vieras que contento me pongo cuando estoy lleno.

Pero el alacrán buscaba razones y se defendía. Entonces el zanate tuvo una idea y le dijo:

A ver pícame mejor en una pata, a ver si de veras picas fuerte.

El alacrán, molesto, le picó una pata, pero el zanate le dijo:

No sentí nada, mejor ya come, ya no estés sufriendo.

Y el alacrán empezó a comer de su pata, ya mero terminaba, cuando el zanate voló hasta la rama de un árbol chillando, porque los piquetes del alacrán fueron tremendos. Es desde entonces que por donde anda el zanate se oye claramente como chilla.

Fuerte fue el piquete de veras, pero el zanate salvó al hombre de este mundo de morir picado de alacrán. (Hernández 1980: Disco 1, Pista 1)

Como podrá notarse, en este caso la historia también se ubica en *el tiempo del mito*, pues el texto señala que el zanate evitó la muerte del “hombre de este mundo”. Además, el arácnido se encontraba junto a una piedra que recuerda al *tehuehuetl* de la historia de Yappan y el zanate parece desempeñar la función de Xochiquetzal, ya que logró que el alacrán rompiera su abstinencia, aunque en este caso la transgresión sexual ha sido

sustituida por la ruptura del ayuno. Esto último no es extraño, pues en diversos pueblos mesoamericanos el acto sexual era equivalente al acto de comer (Olivier 2014: 132, 138)⁴.

A pesar de los ejemplos ante referidos, es necesario destacar que las evidencias que vinculan al alacrán con la sexualidad no son del todo abundantes. No obstante, el relato de Yappan da pauta para entender otra de las principales cargas simbólicas del artrópodo.

EL ALACRÁN COMO SÍMBOLO DEL CASTIGO

Como se recordará, en el *tiempo del mito* los dioses condenaron al alacrán a vivir sobre la tierra despreciado por el hombre, pues en nada le sería de utilidad. De tal forma, en las fuentes cuya narración se refiere a la vida en el Quinto Sol el arácnido tiene una importante carga negativa y su relación con la transgresión sexual no es tan evidente.

Retomando a Andrés de Olmos, Rémi Siméon afirma que *Culutl nictequaqualhtia* quiere decir “castigar a alguien”, y que *ye nican uitz in icolouh* significa “ya llega su castigo” (Siméon 2004: 123). En realidad la primera frase completa del franciscano es *culutl, tzitziaztl, uitztl, omitl, cecac atl nictequaqualhtia* (Olmos 2002: 179), que literalmente es “alacrán, ortiga, espina, punzón (hueso), agua fría, yo le hago comer en abundancia a la gente”⁵; posteriormente, en la misma oración aparece *yequene tetl, quauitl, mecapalli, tepuztli nictemaca*, “y también piedra, palo, mecapal, hacha (cobre), yo le doy a la gente” (Olmos 2002: 179). Para Olmos el sentido metafórico de estas frases era “despertar alguno con castigo, o corregirle” (2002: 179).

Sabemos que algunos difrasismos, como “piedra, palo” y “alacrán, ortiga”, en efecto, eran utilizados por los nahuas para referirse a castigo (cf. García 1980: 88; Montes de Oca 2004: 120). Pese a ello, otros son los objetos utilizados por los antiguos sacerdotes para realizar sus ritos de purificación a la media noche, como sucede con “hueso, agua fría”. Al parecer, el franciscano interpretó estos actos como la penitencia impuesta para enmendar un pecado, pues para él las frases también hacían referencia al acto de “corregir”.

En el caso del segundo extracto que Siméon recoge del *Arte de la lengua mexicana* de Olmos (2002), la oración completa es la siguiente: *Ye nican uitz yn ytemux, yn yee-cauh, yn yauauh, yn ycolouh, yn ytzitzicaz, yn yteuh, yn yquauh* (Olmos 2002: 188), cuyo significado es “ya aquí viene su descenso, su viento, su espina, su alacrán, su ortiga, su piedra, su palo”. Para Olmos la frase señala “ya llega su castigo” (2002: 188). Respecto al primer par conceptual –“su descenso, su viento”– Alonso de Molina menciona que se encontraba generalmente relacionado con “piedra, palo” para denotar metafóricamente enfermedad (2004: f. 53r). De tal forma, en este caso el alacrán está vinculado con el castigo de los dioses que desciende como enfermedad.

Esta relación al parecer también estuvo presente entre los mayas pues el *Libro de los libros del Chilam Balam*, al referirse nuevamente al Katún regido por Ek Chuah, señala

⁴ Olivier destaca esta equivalencia entre los tlapanecos. Para el caso de los huaves véase el artículo de Alessandro Lupo en este mismo volumen.

⁵ Las traducciones son mías, siempre que no se indique otra cosa.

que ese era el tiempo “del palo y la piedra para los huérfanos de padre y de madre; será el perseguirse como bestias de cuatro patas los hombres del 7 Ahau Katún” (1984: 52). Y según Eric Thompson “en las lenguas tzeltal, tzotzil y chaneabal el escorpión es llamado *tzec*, palabra que, en yucateco, significa castigo o penitencia” (*apud* Olivier 2004: 392).

Actualmente, en la huasteca veracruzana el alacrán es asociado con la enfermedad, aunque esta no es considerada un castigo divino. Esto lo podemos observar en el uso del concepto *tlazol*, que antiguamente significaba “basura” y estaba vinculado con la transgresión sexual, pero ahora es entendido como el mal que una persona ocasiona a otra de manera involuntaria a través de una emanación del cuerpo. Según un informante de la región, el padecimiento consiste en “un calor que cubre al cuerpo y que debilita a la persona, la hace que se moleste, que se desespere. Cubre al cuerpo y hace que la persona no tenga hambre, pues se siente lleno el estómago” (Castillo Gómez 2007: 55). En este caso, es posible notar un rastro del vínculo entre el alacrán y la transgresión sexual, pues quien transmite la enfermedad –el que “entlazola”– es el que vive con enojo, quien ha sido picado por un animal ponzoñoso, o quien tiene un intenso deseo que puede ser sexual (Castillo Gómez 2007: 63).

EL ALACRÁN Y EL DIOS DE LA MUERTE

Al alacrán también se le atribuyó una carga negativa al asociarlo con el inframundo y el dios de la muerte. Ya señalamos que en el *tiempo del mito* fue condenado a vivir sobre la tierra, su ubicación en ese plano del cosmos es evidente en un *cuauhxicalli* dedicado al Tlaltecuhltli (Fig. 1), la deidad de cuyo cuerpo se creó la morada del hombre. En esta pieza, del pelo del dios surge una araña, un ciempiés, una serpiente y un alacrán. No obstante, como bien señalara Alfonso Caso, en Mesoamérica existía una estrecha relación entre los dioses de la tierra y de la muerte, por tal motivo los animales que aparecen con Tlaltecuhltli también deben ser considerados como propios del inframundo (2003: 72). No es casualidad que el dios de la tierra lleve el pelo enmarañado y una serie de cráneos que lo rodean, elementos que son característicos de los dioses de la muerte.

Además, al artrópodo se le representó en el inframundo por ser un espacio oscuro, pues sus hábitos son fundamentalmente nocturnos. Esta relación se puede observar en una caja de piedra dedicada a los animales nocturnos que se encuentra en el Museo Nacional de Antropología. En los costados de la pieza están representados cuatro animales adornados con papel plegado: un tecolote que entre sus patas lleva un corazón; una araña que porta su tela y se alimenta de la sangre de la víscera; un murciélago que desciende y en las alas lleva ojos estelares que representan a la noche; y un alacrán (Fig. 2). La asociación de nuestro artrópodo con los animales mencionados nos indica que también se le creía propio de la sección inferior del cosmos y de la deidad de la muerte, Mictlantecuhtli. Otros dos *tepetlacalli* confirman esta relación. Uno de ellos se encuentra en la colección del Anahuacalli, Museo Diego Rivera, en Coyoacán, y el otro en la colección del Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas, en Cholula. En estos casos el arácnido se encuentra junto al coyote, el jaguar y la serpiente (Nicholson 2006: 369-388).



Fig. 1 Detalle de un *cuauhxicalli* dedicado a Tlaltecuhтли. Museo Nacional de Antropología [en adelante: MNA]. Del pelo de la deidad surgen una serie de animales, entre ellos el alacrán. Dibujo de Ángel Vásquez.

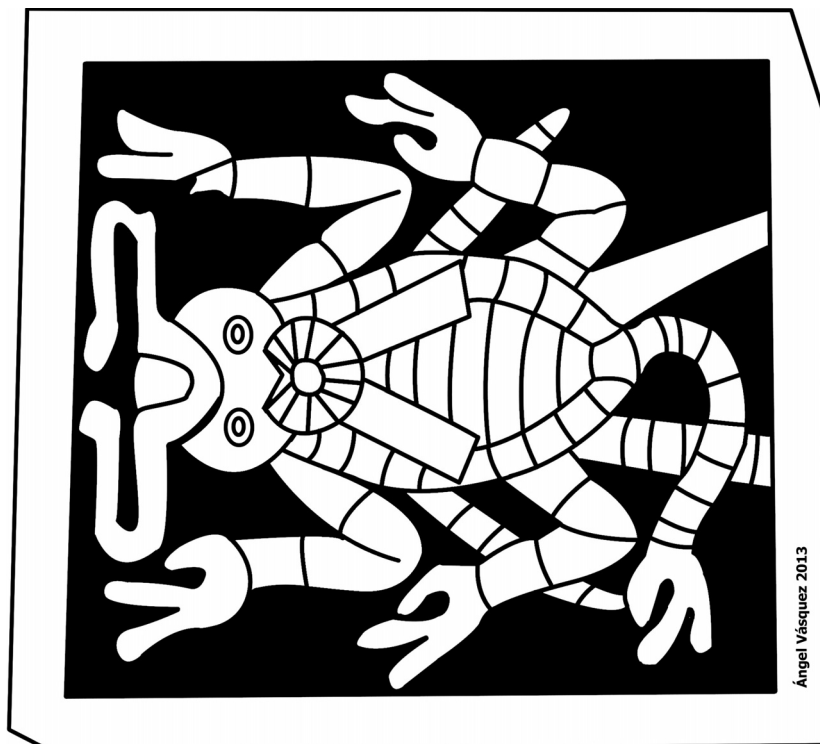


Fig. 2 Uno de los costados de la caja de piedra dedicada a los animales nocturnos. MNA. Dibujo de Ángel Vásquez

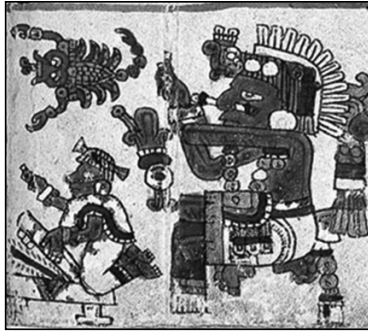


Fig. 3 Molendera con mano de metate rota. *Códice Vaticano B* (1972: lám. 28).

Sabemos que el tecolote era el mensajero del dios del Mictlan y que anunciaba la muerte. Aunque de manera un tanto indirecta, el alacrán también pudo desempeñar esa función. Así, en el *Códice Vaticano B*, en una sección de la lámina 28, en donde se representó la carga simbólica de los días Flor, vemos a una mujer que se encuentra moliendo en un metate; detrás de ella está el dios Xochipilli y encima un alacrán. En esta imagen, y al parecer como sucede en la lámina 9 del *Códice Borgia*, la mano del metate se ha roto (Fig. 3). Sobre esto existe un presagio nahua recopilado por Sahagún que señala: “decían que cuando se quebraba la piedra de moler que se llamaba *metlatl* estando moliendo, era señal que la que molía había de morir, o alguno de esa casa” (2000 I: 468). Por otra parte, sabemos que Xochipilli era el dios de las flores, la danza y los juegos, pero también del libertinaje (cf. Anders y Jansen 1993: 238). Así que la presencia del alacrán en esta lámina pudo indicar el anuncio de una muerte ocasionada por Xochipilli como castigo por alguna transgresión sexual. Hay que recordar que este dios provocaba enfermedades genitales a quienes no se abstendían del coito durante los cuatro días previos a su fiesta (cf. Sahagún 2000 I: 90).

Sobre la posibilidad de que el artrópodo anunciara la muerte existe otro presagio nahua todavía más claro. Este lo consigna Mendieta:

Viniendo a los agüeros que tenían, digo que eran sin cuento. Creían en aves nocturnas, especialmente en el búho [...]. Sobre la casa que se asentaban y cantaban, decían era señal que presto había de morir alguno de ella. También tenían los mismos agüeros en encuentro de culebras y alacranes... (Mendieta 1997 I: 225)

La relación entre el alacrán y el dios de la muerte estuvo presente en varias zonas de Mesoamérica. Por ejemplo, a finales del siglo XVI Juan de Córdova consignó en su *Arte de la lengua zapoteca* (1578: f. 123v) que los habitantes de Oaxaca creían que la tuza, el alacrán y el tecolote eran los mensajeros del diablo y solían aparecerse en las reuniones para enterarse de qué hacían los hombres. En la actualidad los otomíes creen que el nombre de algunos animales venenosos no puede ser pronunciado sin atraer fuerzas malignas (Soustelle 1993: 208), mientras que los triquis de Copala consideran que las víboras, los alacranes y las arañas ponzoñosas pertenecen al diablo, a diferencia de los perros, los pollos, los pájaros y los venados que son de Dios (Hollenbach 1980: 439).

EL ALACRÁN, EL AUTOSACRIFICIO Y EL SACRIFICIO

En 1910 Seler destacó la relación entre el alacrán y el autosacrificio. Esta práctica ritual, de la que nadie escapaba, era de suma importancia en el mundo mesoamericano. Los motivos por los que se llevaba a cabo la sangría del cuerpo eran muy variados. Dependien-

do de las circunstancias, el ritual podía adquirir el sentido de una acción de gracias, por ejemplo, cuando los *tlahtohqueh* se autosacrificaban después de alguna victoria militar; podía ser un acto de petición como en la fiesta de Quecholli, en la que se ofrecía la sangre para tener éxito en la cacería; un gesto de sometimiento, cuando lo ejecutaban los representantes de algún pueblo vencido en batalla; un acto de penitencia, no solo para redimir una falta particular, sino para saldar la deuda adquirida por el hombre cuando fue creado por los dioses a partir de su sacrificio, etc. (cf. Baudez 2013: 13).

Los ejemplos antes señalados muestran que el fin perseguido por el autosacrificio era trascendente para la existencia de los hombres. Sin embargo, al destacarlo como una acción negativa, no lo hacemos pensando en los fines, sino en los medios. Nuevamente estamos desarticulando una realidad compleja para poder precisar de qué forma estuvo involucrado el alacrán. Siguiendo a Claude Baudez, en el autosacrificio el hombre ofrecía su propia esencia y por ello la sangría “casi siempre era acompañada de sufrimiento, a veces al límite de lo soportable” (Baudez 2013: 9)⁶. La importancia que tenía para los pueblos mesoamericanos la acción de “padecer” o “sufrir” en esta práctica llevó al autor francés a destacar que nunca el ritual tomó “formas tan violentas, dolorosas y sangrientas como lo hizo en Mesoamérica” (Baudez 2013: 10). Es en la ejecución, y no en el resultado del autosacrificio, en donde podemos ubicar al alacrán.

El artrópodo fue la imagen del dolor físico. De ahí que, como observaba Seler (2004: 334), estuviera estrechamente relacionado con Xiuhtecuhtli, pues el piquete del arácnido causa un dolor ardiente como el fuego. Así, en los códices de tradición mixteco-poblana se le representó frecuentemente junto a esa deidad, como sucede en las láminas 13 y 69 del *Códice Borgia* (Fig. 4), y como imagen del dios del fuego; en la mayoría de los casos se le pintó con los colores rojo y amarillo.

Seler destacó que el intenso dolor de su piquete hizo del alacrán uno de los símbolos del autosacrificio (2004: 334). Esto se manifiesta nítidamente en un sitio de piedra que se encuentra en el Museo de Etnología de Berlín. En él el arácnido porta un tocado de papel plegado y fue representado sobre un *zacatapayolli*, que es la bola de zacate donde se clavaban los objetos punzantes utilizados en el autosacrificio. Además, fue asociado con otros instrumentos para mortificar el cuerpo, como la cuerda y los manojos de espinas, y el ardor de su piquete se enfatizó rematando su cola con un cuchillo de obsidiana (Fig. 5).



Fig. 4 Alacrán representado junto a Xiuhtecuhtli. *Códice Borgia* (1976: lám. 13).

⁶ Hoy sabemos que el grado de dolor involucrado en el rito también dependía de la importancia y posición social de los individuos.

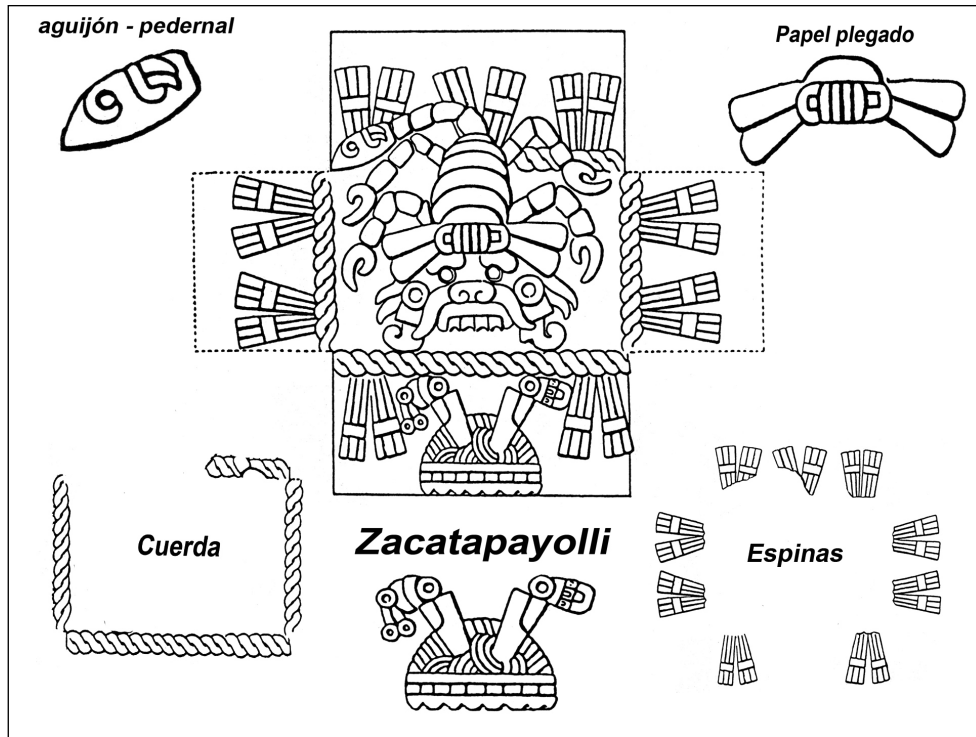


Fig. 5 Alacrán, *zacatapayolli*, cuerda y espinas. Caja de piedra. Museo de Berlín. Diseño de Ángel Vásquez, basado en Seler (2004: 336).

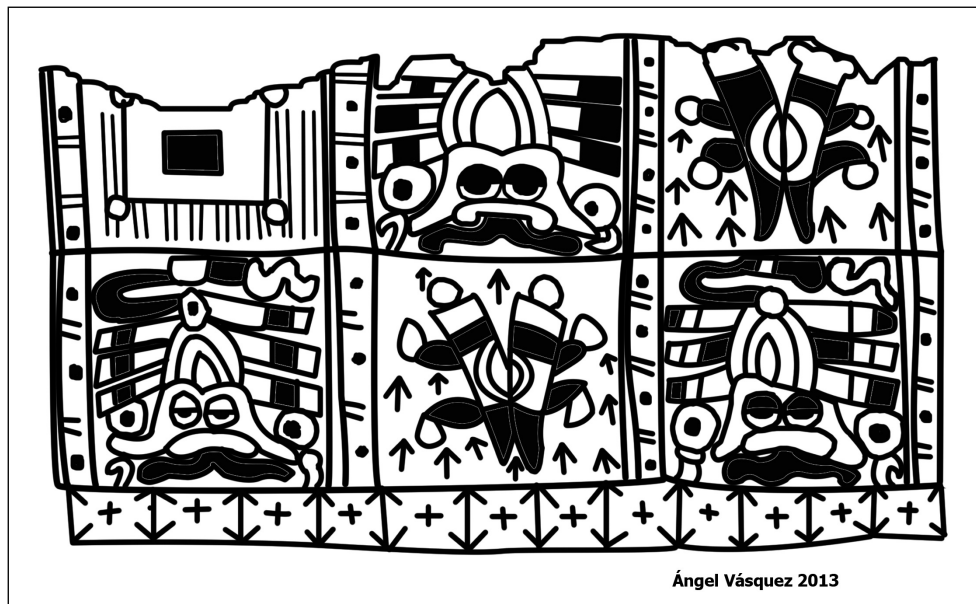


Fig. 6 Alacrán, espinas y sangre. Detalle de "Los Altares del sacrificio" de Tizatlán, Tlaxcala. Dibujo de Ángel Vásquez.

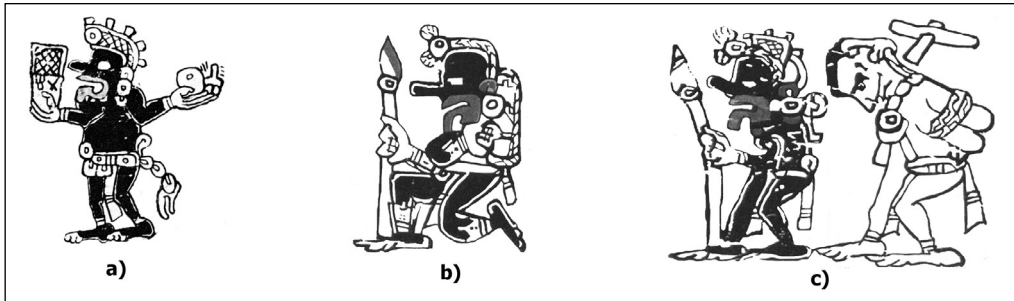


Fig. 7 Ek Chuah en el *Códice Madrid*:

- a) Ek Chuah con tela de algodón y cola de alacrán. Reelaborado con base en: *Códice Madrid* (1992: lám. 83a);
- b) Ek Chuah con lanza ensangrentada. Reelaborado con base en: *Códice Madrid* (1992: lám. 53b);
- c) Ek Chuah con cautivo sacrificado. Reelaborado con base en: *Códice Madrid* (1992: lám. 55b).

La pintura mural de los costados oriental y occidental del Altar B de los llamados Altares del Sacrificio de Tizatlán, Tlaxcala, confirma la relación que hemos destacado. En ella el artrópodo es el principal motivo, pues su imagen se repite a lo largo de las dos bandas que conforman la pintura, y fue intercalada con representaciones de puntas de maguey y ramas de *axoyatl*, en las que se impregnaba la sangre extraída en los autosacrificios (Fig. 6). No obstante, es necesario hacer notar que en estas pinturas existen otros motivos, como cráneos, corazones, sangre, manos cercenadas y escudos (cf. Caso 1966: 47-50), por lo cual el arácnido también pudo estar vinculado con el sacrificio humano. Esta asociación es congruente si tomamos en cuenta que las investigaciones de los últimos diez años –de autores como Michel Graulich (2005) y Baudez (2010)– han marcado la estrecha relación entre “el sacrificio de sí” y “el sacrificio de otro”, es decir, entre el autosacrificio y el sacrificio humano. Según Baudez (2010: 431), el don que ofrece el hombre con el autosacrificio –su propia esencia– no puede ser total. La plenitud de la ofrenda solo puede lograrse mediante el sacrificio de una víctima humana con la que el sacrificante se identifique.

La relación entre el alacrán y el sacrificio humano, también es posible destacarla para el área maya. En las láminas 52a-52b y 53a-53b del *Códice Madrid*, Ek Chuah, el llamado dios del comercio, además de estar pintado de color negro y tener el labio rojo y caído, porta una cola de alacrán y está relacionado con la captura y ejecución de cautivos por decapitación (Fig. 7). Esto no debe resultar extraño pues sabemos que en el Centro de México existía un tipo especial de *pochteca*, –los *nahuaoztomeca*– que no solo se dedicaban al intercambio de productos, sino que eran espías y una especie de avanzada militar de gran capacidad combativa (cf. Sahagún 1995: 37-39)⁷.

⁷ Aunque, como ha señalado Eric Thompson (1950: 76), también es posible que el Dios M sea principalmente un dios de la cacería. Para plantear esta hipótesis el británico destacó varios elementos. En primer lugar, el vínculo entre los dioses de la cacería y el color negro; en segundo lugar, que el bulto de red que ha permitido identificar al dios M como Ek Chuah, es principalmente un instrumento de los dioses cazadores; y, finalmente, la relación que existe entre del Dios M y el Dios B en el *Códice Madrid*. Este último, que sin duda es representado como cazador, está pintado de color negro, frecuentemente lleva un tocado de venado en la cabeza, su ojo es el glifo del dios M, tiene el labio rojo y caído, y también porta la cola del alacrán. Agradezco esta información a Guilhem Oliver, quien llegó a ella al preparar su trabajo sobre Mixcoatl que actualmente se encuentra en prensa.

EL ALACRÁN, LOS CALENDARIOS Y LAS SITUACIONES CONFLICTIVAS DE LA VIDA

La carga negativa que se le tribuyó al alacrán también pudo convertirlo en el símbolo de las situaciones conflictivas de la vida. A los mesoamericanos les interesó tener conocimiento de estos momentos para intentar prevenirlos. Esto lo llevaron a cabo a través de sistemas de registro calendárico. Por ejemplo, en la lámina 95 del *Códice Vaticano B*,

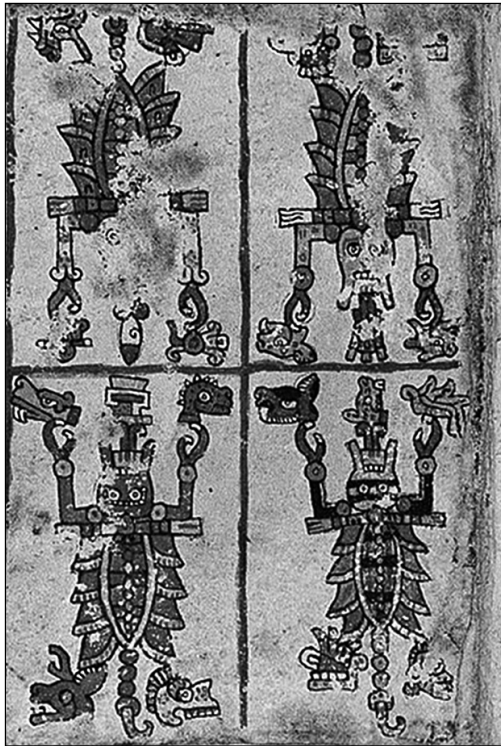


Fig. 8 Cuatro alacranes asociados a 20 trecenas. *Códice Vaticano B* (1972: lám. 95).

en la que se consignó el ciclo de los días y los años, encontramos cuatro alacranes ubicados hacia los distintos rumbos del universo y asociados a cinco trecenas cada uno. La suma de las 20 trecenas da como resultado los 260 días del *tonalpohualli*, pero el signo que aparece al frente de cada arácnido también funcionaba como portador del año, por lo cual la suma de esas cuatro trecenas arroja los 52 años del *xiuhmolpilli* (Fig. 8).

Según Ferdinand Anders y Maarten Jansen (1993: 355), por la pintura que lleva cada artrópodo es posible que representaran a los dioses Tonatiuh, Tezcatlipoca, Cinteotl y Mictlantecuhtli. Por lo tanto, la lámina pudo señalar los años del *xiuhmolpilli* en que se pensaba que cada uno de esos dioses podía hacer sentir su influencia negativa.

Desde luego, el principal interés por consignar esos momentos fue tener la posibilidad de realizar los ritos necesarios en el momento oportuno para atenuar su influjo. Esto lo podemos ver en las láminas 21 a 24 del *Códice Cospi*. Como ejemplo describiremos a grandes rasgos la 21 (Fig. 9). Dominando la escena encontramos

a un personaje con atavío de guerrero, el cual al parecer es un dios; debajo de él se encuentran varias columnas de rayas y puntos y al final un círculo. Detrás del dios está una serie de animales que incluye grandes felinos y sabandijas. Frente a la deidad se encuentra la fecha Uno Conejo y un hombre sacrificado.

El conjunto de rayas y puntos señalaba el número de ofrendas dedicadas a la deidad para obtener sus favores. Por su parte, la fecha Uno Conejo indicaba el momento para realizar los sacrificios humanos, cuyo objetivo era pedir al dios que detuviera el ataque de los animales peligrosos, entre los que se encontraba el alacrán. Actualmente, se tiene bien documentado (cf. distintos trabajos de Leonhard Schultze Jena y Karl Anton Nowotny) que entre los pueblos tlapanecos del Estado de Guerrero se realiza un ritual muy similar que sirve

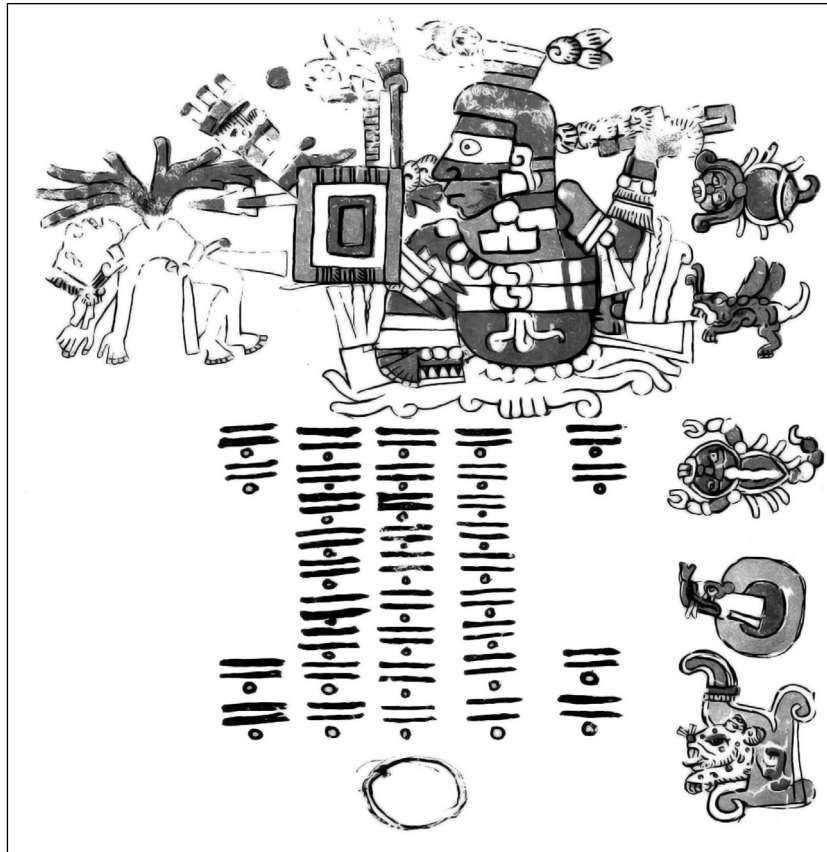


Fig. 9 Número de ofrendas para detener el ataque de los animales peligroso. *Códice Cospi* (1988: lám. 21).

para proteger a los cazadores de los peligros de la naturaleza, como el ataque de los animales venenosos. Además, en este caso también podemos identificar un rastro de la relación alacrán-transgresión sexual-castigo, pues para los tlapanecos los cazadores que son más susceptibles de ser atacados son los adúlteros (cf. Anders, Jansen y Loo 1994: 285-286).

Otro ejemplo de la carga negativa del alacrán se observa en los pronósticos de matrimonios. Según Mendieta, cuando los nahuas planeaban realizar la unión de una pareja, lo primero que hacían los padres era consultar al *tonalpouhqui*, “contador de los días”, para que les indicara la suerte que podría tener. Esto se hacía de la siguiente manera:

Cuando alguno quería casar a su hijo (en especial los señores y principales, todos tenían memoria del día y signo en que el mozo había nacido, aunque no todos sabían la significación de ellos) llamaban los declaradores y maestros de los signos, según sus ceremonias y hechicerías. También ponían diligencia en saber el signo y nacimiento de la doncella que le querían dar por mujer; y si los agoreros decían que denotaban los signos, que casándose el mozo con aquella, había de ser ella mala o no bien casada, no trataban del casamiento; mas si decía que los signos eran buenos y conformes, procedía en el matrimonio... (Mendieta 1997: 245)



Fig. 10 Alacrán en un pronóstico de matrimonio. *Códice Laud* (1994: lám. 38, detalle).

en señal de dignidad y respeto, empero, mientras la mujer se encuentra sentada, el hombre –de color rojo– se aleja apenas volteando la cabeza, gesto que tiene un valor negativo. Según dichos autores, la actitud indica que “no se llevan bien; que no hay comprensión” (1994: 179) y esta carga fue acentuada representando al alacrán entre la pareja.

EL ALACRÁN Y EL TLACATECOLTL

Hubo entre los pueblos mesoamericanos personajes capaces de obtener el favor de los dioses mediante técnicas coercitivas (“magia”). Quienes utilizaron esta facultad para hacer daño a otras personas fueron conocidos entre los nahuas como *tlacatecoltl*. Una de las formas más comunes en que el *tlacatecoltl* procedían era controlando a los animales peligrosos. Hernando Alvarado Tezozomoc relata que Motecuhzoma Xocoyotzin envió “magos” que “echauan culebras ponçoñosas y alacranes” (2001: 483) para detener el avance de los españoles a la ciudad de México. Y fray Diego Durán consignó en la *Historia de la Indias* que durante la migración mexicana a la Cuenca de México Huitzilopochtli ordenó a su gente abandonar a su hermana Malinalxochitl por utilizar la magia para conquistar pueblos. El texto dice:

Vuestro dios [...] dice que esta su hermana, con sus mañas y mala conversación, os es perjudicial; de lo cual él está muy sentido y enojado contra ella, de ver el poder que tiene ya adquirido por vías ilícitas sobre los animales bravos y perjudiciales, por vía de encantamientos y hechicerías para matar a los que le enojan, mandando a la víbora, y al alacrán, o al ciento pies, o a la araña mortífera que piquen. (Durán 1967 II: 31)

La idea de que los “magos” tienen dominio sobre los animales peligrosos sigue vigente en diversas comunidades de México. En el caso de los mayas, Guiteras Holmes (1996: 124) nos ofrece un ejemplo de las facultades de estos personajes. Los tzotziles de San Pedro Chenalhó –nos dice la autora– llaman a esta enfermedad *oxlajuneb*, “trece”, pues son trece los animales que se colocan en el cuerpo de la víctima, entre ellos están las serpientes venenosas, hormigas, avispas y alacranes. Entre los purépecha de Cherán, Michoacán, se cree que el avistamiento de alacranes saliendo de una casa representa la hechicería obrada sobre la familia que la habita. A esto le llaman “salación” o “cochinada” (Gallardo 2002: 149).

Pero los *tlacatecolotl* no solo utilizaban la magia para dominar a los animales, también podían simularlos. Es fray Juan Bautista quien indica esta posibilidad: “Hay otros embaidores que hacen al palo parecer culebra y un petate parece culebra de cien pies y una piedrezuela parece que es alacrán” (1985: 152).

Otra variante fue que el *tlacatecolotl* usara a su *nahualli* para dañar a la gente, es decir, al ser con el que compartía una de sus entidades anímicas: el *tonalli*⁸. Todavía a finales del siglo XX un clérigo oaxaqueño afirmó que su tona era un alacrán y quería que un “chamán” se la restituyera, pues la habían perdido debido a un susto (cf. Marroquín 2007: 169). Para el contexto prehispánico, en la *Crónica mexicáyotl* (Alvarado Tezozomoc 1998: 91) se señala que el gobernante de Cuauhnahuac, Ozomatztintecuhtli, era *nahualli* y tenía dominio sobre las arañas, el ciempiés, la culebra, el murciélago y el alacrán, a los que ocupaba para proteger a su hija Miahuaxihuitl, quien era pretendida por el gobernante de Tenochtitlan, Huitzilihuitl. Con numerosas variantes, la idea de que el “brujo” daña a través de su *nahualli* sigue vigente, así, los mixes (cf. Martínez 2011: 95) creen que quien posee *c’ok* (equivalente a *nahualli*) de escorpión (*ka’pi*) puede asustar a los niños con solo posar su mirada sobre ellos.

CONCLUSIÓN

La historia de Yappan nos permite identificar al alacrán como un transgresor sexual; el relato del *Libro de los libros del Chilam Balam* sobre el Katún 7 Ahau, regido por Ek Chuah, lo vincula con la lujuria y el adulterio. En algunas narraciones y rituales de pueblos indígenas contemporáneos se puede reconocer algún rastro de esas connotaciones, como sucede en el cuento de “El alacrán y el zanate”, el relato del rayo que le comió el pene al rayo y la creencia de que los cazadores adúlteros son más susceptibles de ser atacados por los alacranes. En definitiva, las fuentes nos indican que el arácnido fue principalmente un símbolo de lo negativo para la vida del hombre⁹. En las metáforas nahuas

⁸ López Austin señala que los *nahualli* tenían la capacidad de controlar sus entidades anímicas (*tonalli*, *teyolia* e *ihiyotl*) y con la que se alojaba en el hígado (*ihiyotl*) poseían a los animales (1989 I: 427). Por su parte, Roberto Martínez considera que es el *tonalli* el que conecta al hombre con su *nahual* (2011: 132).

⁹ Al inicio de este trabajo explicamos que para los pueblos mesoamericanos no existió una división tajante entre lo bueno y lo malo. Así, aunque en esta ocasión nos enfocamos en la carga negativa del alacrán, es pertinente mencionar que algunas fuentes también lo vinculan con acciones benéficas para la vida de los hombres. Por ejemplo, su veneno fue utilizado como medicina para curar las enfermedades reumáticas (cf. Cruz 1996: f. 74r) debido tanto al efecto paliativo que produce como a un principio de opuestos,

su nombre formó, junto con ortiga (*tzitzicaztli*), un tropo que lo vinculó con el castigo y la enfermedad, sentido que fue reforzado al aparecer en combinación con otros difrasismos como “piedra, palo” o “su descenso, su viento”. El ardor punzante de su piquete lo convirtió en uno de los representantes del dios del fuego, en el símbolo del dolor corporal causado por el autosacrificio y, posiblemente, en una alusión al sacrificio humano. Sus hábitos nocturnos y las características de su madriguera lo situaron en el inframundo y fue considerado mensajero del dios de la muerte. Su veneno lo marcó como uno de los vehículos privilegiados para que los *tlacatecolotl* dañaran a la gente y su representación en los calendarios permitió registrar el momento en que la influencia de los dioses podía propiciar las situaciones conflictivas de la vida. Además, aunque no fue posible abordarlo en este trabajo, el artrópodo también estuvo relacionado con los periodos de sequía o de lluvia tormentosa que perjudican los cultivos, como se observa en el *Códice Madrid* (Sotelo 2002: 48; Aveni 2004: 161); y con la guerra, como en un detalle de la lámina 69 del *Códice Borgia*¹⁰.

Estos ejemplos nos recuerdan que la acción punitiva de los dioses en contra de Yappan hizo del alacrán uno de los principales símbolos de lo negativo en *el tiempo del hombre*.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Joseph de (1985 [1590]) *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. México, FCE.
- AGUILERA, Carmen (1985) *Flora y fauna mexicana, mitología y tradiciones*. México, Editorial Everest Mexicana.
- ALVARADO TEZOSOMOC, Hernando (1998 [1609]) *Crónica mexicáyotl*. México, IIH-UNAM.
- (2001 [1598]) *Crónica mexicana*. Madrid, Dastin.
- AMITH, Johathan D. (1987) “«Tan ancha como tu abuela»: Adivinanzas en náhuatl del Guerrero central”. *Tlalocan* (IIA-UNAM), 12: 14-219.

en donde una enfermedad fría es contrarrestada con un remedio caliente (agradezco esta observación a Guilhem Olivier). En el *Códice Madrid* su imagen estuvo relacionada con el tiempo en que se generaban las lluvias necesarias para los cultivos (cf. Sotelo 2002: 91) y con el inicio de la temporada de caza de venado cola blanca (cf. Vail 1997: 73). Entre mayas y nahuas el alacrán fue –junto con otros animales ponzoñosos, el *picietl*, la cal, el *ololiuhqui* y el tizne– uno de los ingredientes para elaborar un emplasto que funcionaba como medicina para curar a los niños enfermos; como ungüento protector para los sacerdotes que realizaban ceremonias en lugares peligrosos, como los bosques; y como ofrenda para los dioses, por lo que fue llamado “comida divina” (Durán 1967 I: 51-52; Acosta 1985: 263 y Vásquez 1937-1944 I: 54).

¹⁰ Es posible que la lluvia tormentosa esté indicada en la lámina 31a del *Códice Madrid*, en donde se encuentra una representación del Dios B con cola de alacrán. El dios se encuentra en el centro y está flanqueado por los distintos rumbos del universo por cuatro animales que han sido identificados como ranas. Tanto de la deidad como de las ranas emana agua. En la lámina 69 del *Códice Borgia* el arácnido, además de estar asociado con Xiuhtecuhtli, fue representado dentro de una corriente de agua y fuego, elementos que entre los nahuas conformaban el difrasismo *atl tlachinolli* (agua-campo quemado) que significaba guerra.

- ANDERS, Ferdinand y JANSEN, Maarten (1993) “Manual del adivino, libro explicativo del llamado *Códice Vaticano B*”. México – Graz, FCE – ADEVA.
- ANDERS, Ferdinand; JANSEN, Maarten y LOO, Peter van der (1994) “Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado *Códice Cospi*”. México – Graz, FCE – ADEVA.
- AVENI, Anthony (2004) “Intervallic Structure and Cognate Almanacs in the Madrid and Dresde Codices”. En: Gabrielle Vail y Anthony Aveni (eds.) *The Codex Madrid. New approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*. Colorado, University Press of Colorado: 147-170.
- (2005 [1991]) *Observadores del cielo en el México antiguo*. México, FCE.
- BAUDEZ, Claude (2013 [2012]) *El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*. México, UNAM – Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.
- (2010) “Sacrificio de «sí», sacrificio del «otro»”. En: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.) *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, INAH – IIH-UNAM: 431-451.
- BAUTISTA, Juan (1985 [1600]) *Algunas abusiones idolátricas*. En: *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*. Ed. de Ángel María Garibay. México, Ed. Porrúa: 143-152.
- BILL, Cassandra R. (1997) “The Roles and Relationships of God M and Other Black Gods in the Codices, With Specific References to Pages 50-56 of the Madrid Codex”. En: Victoria R. Bricker y Gabrielle Vail (coords.) *Papers on the Madrid Codex*. New Orleans, Tulane University: 111-145.
- BLANCO PADILLA, Alicia; CEDILLO VARGAS, Reina; DURÁN ANDA, María Trinidad; LECHUGA G., María Carmen y TREVIÑO ACUÑA, Margarita (2002) “Los animales y los astros”. En: Beatriz Barba de Piña Chan (coord.) *Iconografía Mexicana III. Las representaciones de los astros*. México, INAH – Plaza y Valdés: 83-92.
- BRAMBILA PAZ, Rosa, coord. (1980) *El animal en la vida prehispánica*. México, Secretaría de Educación Pública – INAH.
- BRICKER, Victoria y BRICKER, Harvey (1988) “The Seasonal Table in the Dresden Codex and Related Almanacs”. *Archaeoastronomy (JHA)*. 12: S1-S62.
- CASO, Alfonso (2003 [1953]) *El pueblo del sol*. México, FCE.
- (1996 [1927]) “Las ruinas de Tizatlán, Tlaxcala”. En: Lorena Mirambell Silva (coord.) *Antología de Tizatlán*. México, INAH: 36-70.
- CASTILLO GÓMEZ, Amaranta Arcadia (2007) “Acercamiento a la categoría de Tlazol entre los nahuas de la huasteca veracruzana”. En: Ana Bella Pérez Castro (coord.) *Equilibrio, intercambio y reciprocidad: principios de vida y sentidos de muerte en la huasteca*. México, Consejo Veracruzano de Arte Popular: 50-66.
- CÓDICE BORGIA (1963) Ed. de Eduard Seler. México, FCE.
- (1976) *Codex Borgia*. Ed. facismilar. *Codices e Vaticanis Selecti* vol. XXXIV. Graz, ADEVA (Codices Selecti 58).
- CÓDICE COSPI (1988) *Calendario messicano 4093 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia*. Puebla, Gobierno del Estado de Puebla – INAH – Secretaría de Educación Pública.
- CÓDICE LAUD (1994) Ed. de Ferdinand Anders y Maarten Jansen. México – Graz, FCE – ADEVA.
- CÓDICE MADRID (1992) *Códice Tro-Cortesiano*. Introducción de Manuel Ballesteros Gai-brois, estudio crítico de Miguel Rivera Dorado. Madrid, Ministerio de Cultura – Quinto Centenario – Testimonio Compañía Editorial.

- CÓDICE VATICANO B (1972) *Codex Vaticanus 3773*. Comentario de Ferdinand Anders. Graz, ADEVA.
- (1993) Ed. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. México – Graz, FCE – ADEVA.
- CÓRDOVA, Juan de (1578) *Arte en lengua zapoteca*. México, Casa de Pedro Balli.
- CRUZ, Martín de la (1996 [1552]) *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México, FCE – Instituto Mexicano del Seguro Social.
- DESSOUDEIX, Michel (2000) “Los arácnidos en náhuatl: el escorpión, la araña y su tela”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 31: 63-75.
- DICCIONARIO MAYA CORDEMEX: MAYA-ESPAÑOL, ESPAÑOL-MAYA (1980) Mérida, Ediciones Cordemex.
- DOMÍNGUEZ Elba y URCID, Javier (2013) “El ascenso al poder del señor 4 Perro: Las pinturas murales del Conjunto 2-sub en Cacaxtla”. En: Beatriz de la Fuente (coord.) *La pintura mural en México. v. 5 Cacaxtla*. México, IIE-UNAM. Tomo 3: 547-606.
- DURÁN, Diego (1967 [1579-1581]) *Historia de las indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. 2 vols. México, Porrúa.
- ECHEVERRÍA GARCÍA Jaime y LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam (2010) “La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas –y otros grupos mesoamericanos– y sus connotaciones genéricas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 41: 137-165.
- GALINDO TREJO, Jesús (2013) “Una visión celeste de Cacaxtla: estudios arqueoastronómicos de su pintura mural”. En: Beatriz de la Fuente (coord.) *La pintura mural en México. v. 5 Cacaxtla*. México, IIE-UNAM: Tomo 2: 111-145.
- GALLARDO RUIZ, Juan (2002) *Medicina Tradicional P'urhépecha*. Zamora, El Colegio de Michoacán – Instituto Michoacano de Cultura.
- GARCÍA QUINTANA, Josefina (1980) “Salutación y súplica que hacía un principal al Tlatoani recién electo”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 14: 65-94.
- GARZA, Mercedes de la (2003 [1984]) *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México, IIF(CEM)-UNAM.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl (1975) *El culto a los astros entre los mexicas*. México, Secretaría de Educación Pública.
- (2001) *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México, Larousse.
- GRAULICH, Michael (2005) *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París, Fayard.
- GUITERAS HOLMES, Calixta (1996 [1965]) *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzo-tzil*. México, FCE.
- HERNÁNDEZ, Bonifacio (1980) “El alacrán y el zanate”. En: *Cuentos nahuas*. Narrador: Ignacio Gómez Cruz. México, INI: Archivo etnográfico audiovisual (2 CD-Roms).
- HERNÁNDEZ Christine y BRICKER, Victoria R. (2004) “The Inauguration of Planting in the Borgia and Madrid Codices”. En: Gabrielle Vail y Anthony Aveni (eds.) *The Codex Madrid. New approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*. Colorado, University Press of Colorado: 277-320.
- HOLLENBACH, Elena E. (1980) “El mundo animal en el folklore de los triques de Copala”. *Tlalocan* (IIA-UNAM). 8: 437-490.
- Leyenda de los soles* (2002 [ca.-1561]). En: Rafael Tena (ed.) *Mitos e historias de los anti-guos mexicanos*. México, CONACULTA: 173-205.

- LIBRO DE LOS LIBROS DE CHILAM BALAM* (1984 [1948]) Edición de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón. México, FCE.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1989 [1980]) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México, IIA-UNAM.
- (1998 [1990]) *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México, IIA-UNAM.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2011) *El nahualismo*. México, IIH-UNAM.
- MARROQUÍN, Enrique (2007) *El conflicto religioso en Oaxaca 1976-1992*. México, UNAM – Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- MENDIETA, Gerónimo de (1997 [1597]) *Historia eclesiástica indiana*. México, CONACULTA.
- MOLINA, Alonso de (2004 [1571]) *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México, Porrúa.
- MONTES DE OCA, Mercedes (2004) “*Yn iqualtica yectica Ygratia: Los marcadores discursivos como estrategia para evangelizar*”. En: Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynes y Ascensión H. de León-Portilla (coords.) *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*. México, UNAM – Siglo XXI: 107-123.
- MORENO JUÁREZ, Luz María (2007) *Una aproximación a la pintura mural del Templo de Venus, Cacaxtla, Tlaxcala*. México, FFyL-UNAM.
- NICHOLSON, Henry B. (2006) “The Stones of the Death Monsters”. En: Leonardo López Luján (coord.) *Arqueología en historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*. México, INAH: 369-388.
- OLIVIER, Guilhem (2004) *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México, FCE.
- (2014) “Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 47: 121-168.
- OLMOS, Andrés de (2002 [1547]) *Arte de la lengua mexicana*. México, IIH-UNAM.
- POPOL VUH. LAS ANTIGUAS HISTORIAS DEL QUICHÉ (2003 [ca.-1544]). Edición de Adrián Recinos. México, FCE.
- RELACIÓN DE LA ALCALDÍA MAYOR DE MEZTITLAN Y SU JURISDICCIÓN (1986 [1579]). En: *Relaciones geográficas del siglo XVI: México, tomo segundo*. Edición de René Acuña. México, IIA-UNAM.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (1987 [1629]) *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. En: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. Edición de Fernando Benítez. México, FCE – INI.
- (1958 [1629]) “La leyenda del alacrán”. *Revista de la Universidad de México* (UNAM). 13 (3): 6.
- SAHAGÚN, Bernardino de (1995 [1560-1565]) *Vida económica de Tenochtitlan. 1. Pochte-cayotl (arte de traficar)*. México, IIH-UNAM.
- (2000 [1575-1577]) *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, CONACULTA.
- SELER, Eduard (1996 [1909-1910]) “The Animal Pictures of the Mexican and Maya Manuscripts”. En: Charles P. Bowditch (ed.) *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, California, Labyrinthos: 5: 167-340.

- (2004 [1909-1910]) *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*. México, Casa Juan Pablos.
- SIMÉON, Rémi (2004 [1885]) *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México, Siglo XXI.
- SOTELO SANTOS, Laura Elena (2002) *Los dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones sagradas de un libro sagrado maya*. México, IIF-UNAM – FFyL-UNAM.
- SOUSTELLE, Jacques (1993 [1937]) *La familia otomí-pame del México central*. México, FCE.
- THOMPSON, John Eric (1950) *Maya Hieroglyphic Writing. Introduction*. Washington, Carnegie Institution of Washington.
- TORRES RODRÍGUEZ, Alfonso (2002) “El escorpión celeste: un marcador del inicio y fin de la época de lluvias en Mesoamérica”. En: Beatriz Barba de Piña Chan (coord.) *Iconografía Mexicana III. Las representaciones de los astros*. México, INAH – Plaza y Valdés: 115-158.
- TOZZER, Alfred M. y GLOVER, Allen (1910) “Animal Figures in the Mayan Codices”. *Papers Peabody Museum* (Cambridge, Harvard University). 4(3) 273-372.
- VAIL, Gabrielle (1997) “The Deer-Trapping Almanacs in the *Madrid Codex*”. En: Victoria R. Bricker y Gabrielle Vail (eds.) *Papers on the Madrid Codex*. New Orleans, Tulane University: 73-110.
- VÁZQUEZ, Francisco (1937-1944 [1714-1716]) *Crónica de la Provincia del Santísimo nombre de Jesús de Guatemala de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco en el Reino de la Nueva España*. Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.