

# Huellas e indicios: Una propuesta de acercamiento a las ceremonias mesoamericanas antiguas y modernas

Alessia Frassani\*

Investigadora Independiente

**RESUMEN:** *Este artículo propone un nuevo acercamiento a la representación de los ciclos ceremoniales en los códices prehispánicos religiosos. Por un lado se cuestiona la influencia de la visión de los frailes y sus colaboradores en la producción de las fuentes históricas acerca de la religión nativa y sucesivas interpretaciones modernas. Por el otro, se propone una aproximación diferente basada en la experiencia de campo en la región mazateca de Huautla de Jiménez, donde las ceremonias nocturnas, conocidas como “veladas” desde la época de María Sabina, abren una puerta a rituales y conocimientos casi por completo inexplorados en la literatura existente acerca de la religión mesoamericana, pasada y presente.*

**PALABRAS CLAVE:** *Códices, ceremonias, mazatecos, cantos rituales, vision quest*

Traces and indications: A proposal for an approach to ancient and modern  
Mesoamerican ceremonies

**ABSTRACT:** *This article proposes a new approach to the representation of ceremonial cycles in pre-Hispanic religious codices. On the one hand, there is the influence of the vision of the friars, and their collaborators, in the production of historical sources regarding native religion; and the successive modern interpretations are questioned. On the other hand, a different approach is proposed based on field experience in the Mazatec region of Huautla de Jiménez, where nightly ceremonies, known*

\* [alessia.frassani@gmail.com](mailto:alessia.frassani@gmail.com)

Fecha de recepción: 30 de abril de 2019 • Fecha de aprobación: 6 de abril de 2020

as “evenings” since the time of María Sabina, open the door to rituals and knowledge which is almost completely unexplored in the existing literature on Mesoamerican religion of both the past and present.

KEYWORDS: *Códices, ceremonies, Mazatecs, ritual songs, vision quest.*

El presente estudio propone un acercamiento a la pictografía mesoamericana de carácter religioso a partir de la experiencia de las ceremonias mazatecas. Como parte del trabajo de campo en Huautla de Jiménez, en la sierra mazateca del norte de Oaxaca, sureste de México, he participado en varias ceremonias diurnas (cuentas, limpias, etc.) y nocturnas (llamadas “veladas” en español desde Wasson [Wasson *et al.* 1974: ix]). La colaboración con Santiago Cortés Martínez, originario de Huautla y persona destacada con especial interés en el idioma mazateco y las ceremonias tradicionales, abrió un mundo de conocimiento propio de los pueblos originarios de México capaz de dar pistas para entender los antiguos libros religiosos.<sup>1</sup> A pesar de que el trauma infligido por la conquista y los muchos siglos de represión, discriminación e intolerancia hacia la población indígena por parte de los regímenes español y mexicano han alejado el importantísimo patrimonio mesoamericano de los códices de sus legítimos herederos, muchos aspectos de la cultura mazateca aún nos hablan directamente de la sabiduría de sus ancestros plasmada en la pictografía.

Las ceremonias nocturnas mazatecas se caracterizan por el uso de hongos con propiedades psicoactivas, llamados en mazateco *ndi'xitjo* (pequeños que brotan), en referencia al hecho de que crecen espontáneamente durante la temporada de lluvia.<sup>2</sup> Las visiones provocadas por los honguitos y las repetidas y dilatadas plegarias (casi siempre los rezos católicos del Avemaría y Padrenuestro) son un aspecto fundamental de las ceremonias nocturnas, a través de las cuales el curandero/a o sabio/a, llamados en mazateco *chjota chijné* (gente de conocimiento), puede intuir y entender los

<sup>1</sup> Los manuscritos de la época precolonial que tratan del calendario (*tonalpohualli* en náhuatl), ritos y ceremonias se reúnen en el llamado Grupo Borgia y son los códices: *Borgia*, Vaticano B, *Cospi*, *Fejérváry-Mayer*, *Laud* y unas láminas del *Códice Tututepeñtongo*. A estos se pueden sumar cinco textos pictográficos y alfabéticos recopilados por frailes españoles después de la conquista con el afán de documentar la religión nativa: códices *Tudela*, *Magliabechiano*, *Ixtlilxochitl*, *Telleriano-Remensis*, Vaticano A. El llamado *Códice Borbónico* (y el *Tonalamatl Aubin* a él relacionado) constituye un caso a parte por ser un manuscrito redactado después de la conquista española pero en un formato y con un estilo casi o completamente precolonial.

<sup>2</sup> Para una discusión más amplia, véase Wasson [1983].

problemas que afligen a los pacientes y guiarlos a su resolución. Los cantos son un aspecto peculiar de la ceremonia, tal vez su momento más intenso y alto. Normalmente, todas las personas que participan en la ceremonia, un número máximo de cuatro o cinco, toman los honguitos de manera que la experiencia es compartida. Desde los primeros momentos de la colonia, el uso ceremonial de plantas o bebidas que inducen estados alterados de conciencia fue perseguido y condenado por las autoridades eclesiásticas y los frailes misioneros, lo cual, por converso, deja entender que era en realidad una práctica difundida en la Mesoamérica. Entre ellos, Diego Durán [1967: libro I] en el siglo XVI y Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna [en Pedro Ponce *et al.* 1987] en el siguiente siglo dedicaron buena parte de su labor misionera a la extirpación del uso de plantas sagradas, como queda documentado en sus escritos.<sup>3</sup> Mientras las imágenes religiosas fueron tachadas de “ídolos” y los dioses de “diablos”, las ceremonias se volvieron “borracheras”. El profundo rechazo e incompreensión de cualquiera experiencia que involucre visiones como fuente de conocimiento tiene muy larga historia en el pensamiento occidental. Igualmente, los trastornos mentales emocionales o cognitivos han sido considerados una amenaza por su irracionalidad [Foucault 1967] y hasta el concepto de subconsciente, introducido por Freud en la filosofía y medicina occidental en el siglo XX, evoca la idea de algo irracional, incontrolable y peligroso. La época de la colonización y conquista espiritual de América coincidió con la llamada “caza de brujas”, que tachó con fantásticas acusaciones de canibalismo, sacrificio humano y promiscuidad sexual las cosmovisiones y rituales de las poblaciones agrícolas del Viejo Continente [Ginzburg 1998, 1991].

En el Nuevo Mundo, el sacrificio humano domina las crónicas de los frailes acerca de las ceremonias de los pueblos mesoamericanos —nahuas principalmente—, diferentemente de la evidencia arqueológica que por lo general no corrobora la versión sangrienta y mortífera de los españoles. Como evidencian López Austin y López Luján [2010: 28], “hay una distancia desmesurada entre los restos esqueléticos de 126 individuos hasta ahora encontrados en todas las etapas constructivas del Templo Mayor y trece edificios aledaños, y las 80400 víctimas que se mencionan en dos documentos para un solo evento: la inauguración de una ampliación del Templo Mayor”.<sup>4</sup> Por otro lado, es bien conocida la veneración de las reliquias, es-

<sup>3</sup> Para el uso de las plantas sagradas en diferentes ámbitos y ceremonias durante la época colonial, véase también Aguirre Beltrán [1963] y Quezada [1989].

<sup>4</sup> El reciente descubrimiento del Huey Tzompantli (la gran hilera de cráneos) ha relevado 445 cráneos más [Matos Moctezuma, Barrera Rodríguez y Vázquez

pecialmente cráneos, de los difuntos, en Mesoamérica así como en el resto del continente [Castillo 2001: 121, Jansen 2011, Maza García de Alba 2019]. Con esto no se quiere negar la existencia del sacrificio humano, sino más bien su abuso por parte de los españoles, que por razones ideológicas y de estrategia política no fueron capaces y no tuvieron interés en entender el culto a los ancestros, uno de los fundamentos de las religiones indígenas de América. La demonización de la religión mesoamericana pasó a través de procesos específicos: mientras algunos elementos fueron normalizados, sobretodo los relacionados con los ciclos agrícolas, otros fueron tachados. No fue un proceso uniforme e indiscriminado, sino que se seleccionaron algunos elementos, aquí se argumenta los más propiamente derivados de ceremonias nocturnas con aspectos visionarios, para llegar a una representación a menudo terrífica del pueblo mexicana [Clendinnen 1991, Carrasco 2000, Graulich 2016].

Por otro lado, la experiencia mazateca deja entender que las ceremonias nocturnas constituyen un acercamiento con el mundo de los antepasados y el reino de la muerte como lugar de transformación desde el cual se puede entrar y salir.<sup>5</sup> La muerte deja de ser un estado en oposición definitiva y firme a la vida, según una visión positivista, para volverse un lugar de encuentro. Las ceremonias nocturnas son una experiencia profundamente espiritual y humana, subjetiva e individual, y como tal son fuente de conocimiento para el ser humano mismo. En el análisis que sigue, de manera específica y puntal, se analizan fuentes de los siglos xvi, textos mazatecos contemporáneos e imágenes de ceremonias representadas en libros pictográficos proponiendo una lectura experimental. No solamente las mal llamadas “borracheras”, sino también los sacrificios humanos, se argumenta, pueden ser interpretados como ceremonias que involucraban el uso de plantas u otros instrumentos y técnicas para lograr visiones y, como se argumentará a seguir, la transformación de los participantes.

Vallín 2017]. Aún así, la causa de muerte de los individuos no puede determinarse, porque la decapitación se hacía *post mortem* [Chávez Balderas 2010: 317-343].

<sup>5</sup> La antropología mesoamericanista define a menudo este fenómeno como *nahualismo*, o sea la capacidad que tienen algunas clases de personas de transformarse y desplazarse más allá de sus propios límites físicos. Véase, López Austin [1967] y Martínez González [2011].

## TEOTLECO

La falta o incapacidad de comprensión del fenómeno religioso americano por parte de los españoles y la disyunción que esto provocó desde la conquista se puede analizar en el caso de las diferentes representaciones y narraciones de las ceremonias que se llevaban al cabo en el centro de México al lo largo del año solar. El llamado ciclo de las veintenas constituye el conjunto de ceremonias mejor documentado en las fuentes alfabéticas y pictográficas del siglo xvi relativas a la época nahua prehispánica.<sup>6</sup> El análisis a seguir se desprende inicialmente de la relectura de una de las fiestas de la veintena, Teotleco, para luego extenderse a otras y postular finalmente una reconsideración del ciclo en su conjunto. La figura 1 presenta la escena principal de la ceremonia de Teotleco en el *Códice Borbónico*, p. 31, que se incluye en la dilatada representación de otro festival, el de Ochpaniztli, de manera única y original entre las fuentes [Paso y Troncoso 1898: 165-179, Nowotny 1974: 19-22, Couch 1985: 70-82, Anders, Jansen, y Reyes García 1992: 214-215, Graulich 2008]. En la parte central de la imagen está el *ixiptla* (representación o vicario) de Chicomecoatl-Xilonen, diosa del maíz y de la cosecha. El color azul de la nariguera escalonada, el *huipil* y la falda son elementos típicos de la imagen de esta diosa que se repiten en su representación en la parte inferior izquierda de la escena. El *ixiptla* de Chicomecoatl en la parte central está acostado encima de unas mazorcas recién cosechadas, cubiertas con tiras de papel blanco con manchas negras. Una glosa debajo de esta imagen dice: “Diosa de los hechizos que se hacía león y tigre y otras cosas”. Como sugieren Anders, Jansen y Reyes García [1992: 215], esta afirmación parece referirse al hecho de ver la huella de un *nahual* (tigre, águila, u otro) en una ofrenda que se dejaba en el templo, tal como se explica en otras fuentes alfabéticas. El *Códice Tudela*, f. 22r, por ejemplo, relata que durante la fiesta de Teotleco un sacerdote anciano ponía una jícara llena de hojas secas y trituradas dentro del templo. Durante la noche el sacerdote regresaba una y otra vez al interior del templo hasta encontrar en la jícara las huellas dejadas por “gallos y leones y muchos otros animales”. Las huellas eran entonces interpretadas como señal de que los dioses habían llegado. De ahí el nombre Teotleco de la ceremonia, que significa “Dios ha llegado/subido” en náhuatl. En los textos recopilados por Sahagún [1979: libro II, cap. 31, Jiménez Moreno 1974: 51] se habla de una masa

<sup>6</sup> Mientras varios documentos de la época colonial se mencionarán a lo largo del análisis a seguir, la discusión moderna más extensa y completa del ciclo de las veintenas a través de sus fuentes se encuentra en Graulich [1990, 1999].

hecha de harina de maíz y agua que igualmente se dejaba en el templo. Al secarse, la masa se rompía y esa era la señal que los dioses habían dejado su pisada en la masa o sea, habían llegado. A la luz de esta información, es evidente que la glosa del *Códice Borbónico* no explica la imagen, sino que la complementa. No se ven las huellas, sino la diosa o su *ixiptla*, subrayando de esta manera la capacidad de transformarse que tenían los sacerdotes dedicados al culto. Ellos eran al mismo tiempo hombre y mujer, sacerdote y sacerdotisa, dios y diosa y sus *nahuales*. La capacidad de transformarse (como se ve en la representación del código) y de dejar huellas de tal transformación (como se indica en los textos de Sahagún y otros) es lo que asegura que se pueda dar la presencia divina en el mundo.

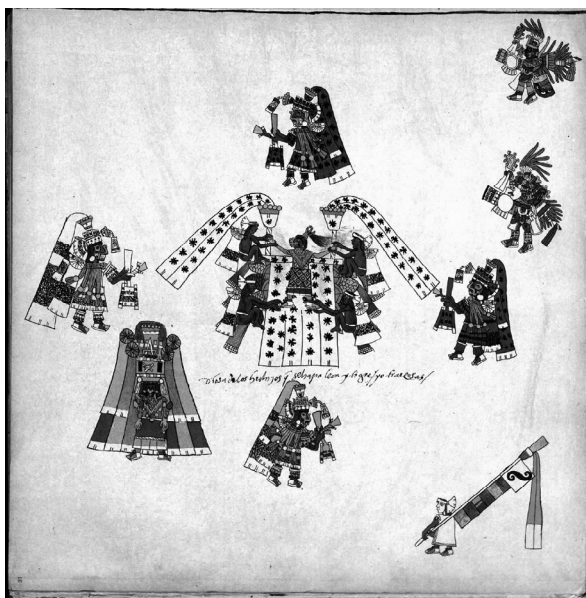


Figura 1. Ochpaniztli/Teotleco/Pachontli/Ecoztli. *Códice Borbónico*, p. 31.

Fuente: Loubat 1899.

La ilustración que acompaña el texto del *Códice Tudela* [Fig. 2] acerca de la misma ceremonia es diferente de la imagen en el *Códice Borbónico* en muchos aspectos. Aún así, se puede comparar la figura masculina acostada y desnuda que se entrevé en el templo en la figura 2 con Chicomecoatl-Xilonen en la parte central del *Códice Borbónico* [Fig. 1]. En el *Códice Tudela*, la figura aparece recostada encima de unos elementos redondeados y de color amarillento que podrían interpretarse como mazorcas, aunque no es claro. El cuerpo semidesnudo y la postura suelta de los pies indican la situación

de un sacrificado. En el caso del *Códice Borbónico*, el cuerpo del personaje con atavío de diosa en la parte central de la composición es agarrado por las manos y los pies por cuatro sacerdotes con cuerpo pintado de negro tal vez a indicar que un sacrificio es inminente [Anders, Jansen y Reyes García 1992: 216]. En el *Códice Tudela*, sin embargo, el protagonista es el sacerdote en la parte central de la escena, cuyo cuerpo es pintado de negro. Los brazos extendidos se asemejan a la postura de la diosa en el *Códice Borbónico* y los plumones del sacrificio en la cabeza parecen indicar que él es la víctima designada.<sup>7</sup> Se da de cierto modo un intercambio entre la condición del sacrificado y del sacerdote sacrificador. En el *Códice Borbónico*, el sacerdote, el sacrificado y el *ixiptla* se condensan en una única persona, al mismo tiempo que se desdoblán y reaparecen en los sacerdotes acurrucados y demás epifanías divinas que rodean la imagen. Por otro lado, lo que revela el *Códice Tudela* es que el sacerdote —definido como “Tlamacaz, sacerdote del diablo” en la glosa— es el designado para interpretar las huellas dejadas en la ofrenda. El dios finalmente aparecido en *Códice Tudela* es Xipe, que sube a un templo en la parte derecha de la imagen. En el *Códice Borbónico*, la aparición de la diosa Chicomecoatl se da en el lado inferior izquierdo de la composición.

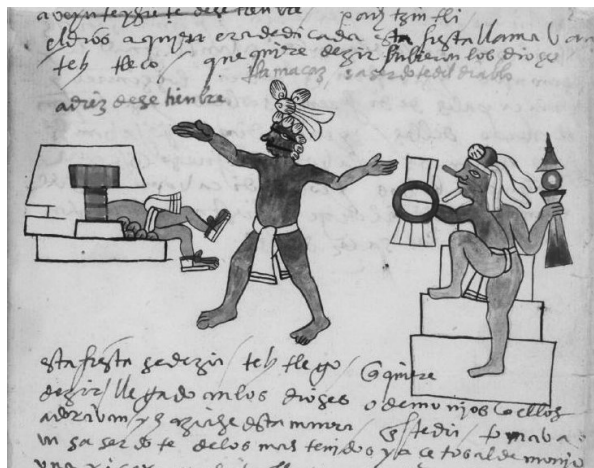


Figura 2. Teotleco. *Códice Tudela*, f. 22r. Fuente: Museo de América, Madrid.

<sup>7</sup> Cabe agregar que, como notó Batalla Rosado [1993], hay elementos que parecen indicar una posición vertical o diagonal del personaje central de la página 31 del *Códice Borbónico*.

La capacidad de leer las señales es volverse/ser tigre o dios. Los sacerdotes que salían al templo en búsqueda de las huellas dejadas por los *nahuales* de los dioses son los mismos que se vuelven dioses, tal como indica el *Códice Borbónico*. Como han analizado Monaghan y Hamann [2000], en muchas culturas indígenas contemporáneas de México la capacidad de ver y entender las señales es una prerrogativa de los chamanes o curanderos. En el caso de María Sabina, la famosa sabia mazateca, Munn [1983: 475] señala que la capacidad de leer las señales y seguir las pistas (*follow the path of the tracks*) es un acto primordial para los curanderos que no tiene directa relación con su capacidad de escribir, ya que los idiomas indígenas carecen casi por completo de tradición escrita.<sup>8</sup> A tal propósito, vale la pena citar a la misma María Sabina [Wasson y Wasson 1957: Side II, Band 1] quien dijo en uno de sus cantos:

Chjon xaa kama'i, jñe	Mujer que se vuelve tigre, tú eres
Chojn'ná xa kama'i, jñe	Nuestra madre mujer, que se vuelve tigre, tú eres
Chjon xon ndijin, jñe	Mujer papel manchado de tizne, tú eres
Chojn'ná xon ndijin, jñe, tso	Nuestra mujer papel manchado de tizne, tú eres, dice

Transcripción y traducción de Santiago Cortés Martínez y Alessia Frassani

Este pequeño extracto forma parte de un canto más largo, cuya grabación se invita atentamente el lector a escuchar [[https://youtu.be/\\_KQw-V3JixyI](https://youtu.be/_KQw-V3JixyI)], que la sacerdotisa entona con la intención de invocar a sí misma, enumerando sus poderes. Para nuestro caso, resultan especialmente sugerentes las primeras líneas, en las que María Sabina dice explícitamente que ella es la mujer que sabe volverse tigre (jaguar). La capacidad de volverse en uno de los *nahuales* más poderosos no reside tanto en el hecho de *ser* tigre, sino más bien en el poder de *volverse* tigre. Se hace énfasis en el proceso de transformación y en la capacidad, totalmente subjetiva, de ver las cosas de manera diferente: detectar señales ahí donde los demás solo ven manchas, líneas o colores. Con base en esta información, interpretamos los dos últimos versos como una referencia a las plantillas de papel que las mujeres ocupan para bordar los *huipiles*. La imagen que se quiere plasmar con el hilo se dibuja anteriormente sobre el *huipil* blanco con un polvo de tizne [Fig. 3]. Así que María Sabina entiende que ella sabe transformarse en jaguar porque puede reconocer las huellas (señales) dejada por el tizne en

<sup>8</sup> Para profundizar más sobre la vida y la vigencia del conocimiento de María Sabina, véase Estrada [1977].



el *huipil* no sencillamente como la guía para bordar imágenes, sino como manchas del jaguar. Ella reinterpreta y reinscribe una actividad femenina cotidiana a la luz de su propia sabiduría como *chjon chijné* (mujer de conocimiento).



Figura 3. *Huipil* mazateco con plantilla para bordar.  
Museo Nacional de Antropología, México. Foto de Javier García.

El valor primario que se otorga al acto interpretativo, diferentemente de una supuesta manifestación inequívoca de lo divino, puede también llevar a fatales errores. Analicemos, por ejemplo, la representación de la misma ceremonia de Teotleco en el *Códice Ixtlilxochitl* [Fig. 4]. La profusión de sangre que sale de los templos alerta acerca de la distorsión terrífica operada por el *tlacuilo* [Batalla Rosado 2002: 208-210]. Las volutas de humo que salen del templo dentro el cual se encuentra recostado el cuerpo del sacrificado parecen una referencia al hecho de tirar al fuego esclavos durante esta ceremonia [*Códice Tudela*, f. 22r]. El texto del *Códice Florentino* [Sahagún 1979: libro II, cap. 31], por su parte, explica que cuando las víctimas se echaban al fuego, algunos sacerdotes bailaban y se movían como ardillas, traían crestas de animal, chiflaban como el fuego al acercarse a éste. Otro se vestía como murciélago. Todas estas descripciones indican transformaciones en *nahuales* que se llevaban a cabo al interior del templo y no a la vista del público.

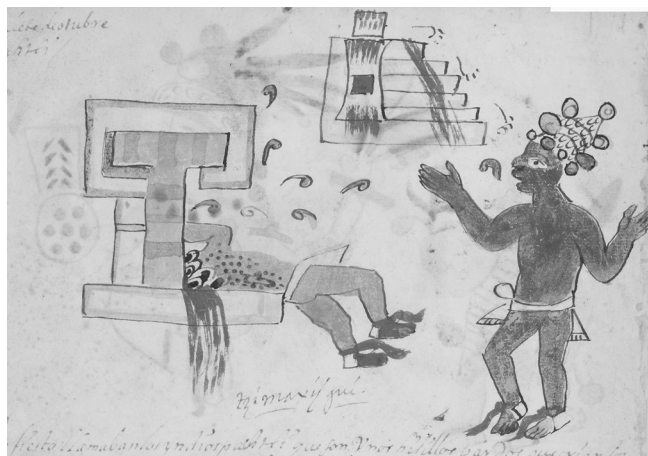


Figura 4. Teotleco. *Códice Ixtlilxochitl*, f. 99v.

Fuente: Biblioteca Nacional de Francia, París.

El texto de Sahagún acerca de la ceremonia sigue comentando que los sacerdotes hacían una procesión subiendo a la hoguera tomados de la mano, de manera muy firme y lenta. Al bajar, por el contrario, corrían de manera que la hilera de repente se rompía y algunos caían. A esta información le hace eco el *Códice Magliabechiano*, f. 39v, cuyo texto explica que los sacrificados subían hasta la cima de la hoguera en procesión, pero algunos sacrificados escapaban e huían de la hoguera. Los movimientos de subida y caída de los sacerdotes y sacrificados son entonces parecidos, complementarios y especulares. Además, en el *Códice Tudela* se hace mención de que los sacerdotes subían y bajaban del templo esperando la señal de los dioses, así como indica el nombre mismo de la ceremonia, Teotleco, que en el *Códice Magliabechiano*, f. 39v, es referido como “subida a dios”. En la ilustración del *Códice Ixtlilxochitl* [Fig. 4], cuyo texto repite la información del *Códice Magliabechiano*, las huellas de los dioses, por otro lado, bajan de la escalera del templo. Finalmente, según información proporcionada por Sahagún [1979: libro II, apéndice] el templo donde se llevaba a cabo la hoguera durante Teotleco, llamado Teccalco, era distinto del templo donde se celebraba la danza de los sacerdotes-*nahuales*, identificado en el texto como Quauhxiccalco. Esta información se corrobora en las ilustraciones de los códices *Tudela* y *Ixtlilxochitl* que claramente representan dos templos distintos, mientras que la descripción de la ceremonia que da el mismo Sahagún [1979: libro II, cap. 31] parece aludir a una única estructura y a eventos concomitantes.

Para tratar de explicar estas discrepancias e inconsistencias es importante recordar el hecho, a menudo repetido en las fuentes, que los “sacrificios” ocurrían a la medianoche, o sea no a la vista del público, pero sí en el momento más propicio para ceremonias que involucren estados alterados de conciencia. En cuanto a la hoguera, se puede igualmente mencionar el brasero que se encontraba, según Durán [1967: libro I (Ritos), cap. v], en el templo de Tezcatlipoca. Éste se utilizaba no para quemar personas, sino para crear un tizne negro especial. Animales ponzoñosos, arañas, alacranes, cempiés, etc., se mezclaban con ceniza, *piciate* (tabaco verde selvático) y *ololiuhqui* (semillas de una flor enredadera), estas últimas sustancias “embriagantes” según el fraile. Los sacerdotes se embijaban con esta pomada para tener visiones y perder el temor “al diablo”, o mejor dicho, según Durán, volverse ellos mismos demonios. Una posible representación de tal brasero se encuentra en el *Códice Borgia*, p. 46 [Fig. 8].

El cuerpo de la persona recostada dentro del templo en el *Códice Ixtli-Ixochitl* [Fig. 4] muestra unas manchas negras en su cuerpo que se han interpretado como quemaduras, basándose en los textos acerca de la hoguera citados arriba [Doesburg 1996: 68-69]. Aquí propongo que a esta interpretación se puede agregar otra, sin que las dos sean mutuamente excluyentes: manchas de jaguar, tal como explica María Sabina en su canto y refiere Durán en su crónica. El tizne crea manchas negras en el *huipil*/piel, señales de que está ocurriendo una transformación. Dos fuentes muy diferentes, pero cronológicamente cercanas, valoran esta interpretación. En los *Memoriales con Escolios* recopilados por Sahagún [Anderson y Dibble 1953: 50], se relata un acontecimiento específico de la creación del último Sol que sucedió en Teotihuacán. Varios dioses se reunieron alrededor de un fogón y pidieron a Nanahuatzin y Tecuciztecatl que se arrojaran al fuego. Los dos dioses dudaron en principio, pero luego obedecieron. A seguir, el águila y el jaguar también se arrojaron y salieron con las características manchas que vemos en sus plumas y pelaje hoy en día. Por otro lado, alrededor de 1540s, en el pueblo mixteco de Yanhuitlán, Francisco de la Casas, gobernador y sacerdote indígena local, fue acusado y perseguido por obedecer a la religión de sus ancestros bajo el régimen colonial. Según lo relatado por testigos oculares durante un proceso inquisitorial que fue librado en su contra, el sacerdote solía mandar hacer tinta negra con carbón. Luego untaba su cuerpo con ella y se volvía tigre [Sepúlveda y Herrera 1999: 210]. Estas dos fuentes crean un puente entre las imágenes y relatos acerca de la religión antigua y la experiencia moderna de los mazatecos, en específico con el paso en el canto de María Sabina que se citó arriba.

Batalla Rosado [2002: 208-210] al analizar las mismas escenas en los códices del llamado grupo Magliabechiano (*Tudela*, *Magliabechiano* e *Ixtlilxochitl*), ha subrayado la intensificación del dramatismo sangriento que se da desde la temprana ilustración en el *Códice Tudela* hasta la más tardía en el *Códice Ixtlilxochitl*. Mientras coincido con el autor que los cambios estuvieron volcados en su mayoría hacia representaciones más y más truculentas de lo que supuestamente era el mismo rito, cabe preguntarse acerca de los mecanismos de tales cambios en lugar de considerarlos sencillamente como un alejamiento progresivo de una supuesta fuente originaria y verídica. Las vívidas y detalladas descripciones de las ceremonias que se encuentran en las fuentes coloniales nos hacen a menudo olvidar que éstas fueron producidas por lo menos una generación después de la conquista. A pesar de su explícito carácter documental, los relatos no están basados en testimonios oculares, sino en reconstrucciones hechas por nahuas cristianizados que nunca habían vivido tales experiencias. Los detalles cruentos, y a la vez contradictorios y poco claros, pueden considerarse el resultado de un artificio retórico vuelto a legitimar la confiabilidad de la fuente. Según el paradigma historiográfico “indiciario” que se estaba estableciendo en Europa en esa época, en larga medida basado en las persecuciones eclesiásticas en contras de minorías religiosas en el Viejo Continente, pero también en la misma experiencia de la conquista americana, los testigos y testimonios oculares se volvieron prueba necesaria de veracidad [Adorno 1992, Ginzburg 2012: 7-24, Pereda Espeso 2017: 209-235].<sup>9</sup> Como vimos, el sacrificio se lleva a cabo a la medianoche, al interior del templo y nadie realmente asiste al acto. Las interpretaciones frecuentemente deshumanizantes de las crónicas no querían descartar la religión mesoamericana en su totalidad, sino que apuntaban a unos elementos específicos: las ceremonias en las cuales estados alterados de conciencia, y la transformación y el conocimiento que de ellos derivan, jugaban un papel preponderante. La mirada aquí propuesta le da un giro al relato de las fuentes coloniales, no para descartarlas, sino para leerlas y mirarlas nuevamente.

#### OCHPANIZTLI Y PANQUETZALIZTLI EN LOS CÓDICES *BORBÓNICO* Y *BORGIA*

Siguiendo un paso más adelante en esta relectura, trataré ahora de volver a interpretar más escenas del ciclo festivo no tanto, o no solamente, como celebraciones de carácter público vinculadas al calendario agrícola, sino más bien como ceremonias con profundas implicaciones espirituales

<sup>9</sup> Véase también las reflexiones de Barthes [1987: 163-195] acerca del “efecto-realidad” en los textos históricos de tradición europea.

y visionarias. Entre los estudiosos en materia, es bien conocido el problema relativo a la inexistente representación de las ceremonias del año solar, también conocido como *xihuitl* en náhuatl, en códices u otros documentos de la época prehispánica, contrariamente al papel preponderante que éstas juegan en los relatos relativos a la religión nativa en las crónicas coloniales [Kubler y Gibson 1951]. Aquí se aborda el problema siguiendo las pautas que se han postulado en principio: los autores españoles de las crónicas silenciaron el aspecto más propiamente visionario del pensamiento y las ceremonias mesoamericanas. La creación de las veintenas como meses/estaciones europeos y su representación en los libros pintados pretendía dar un carácter objetivo a una experiencia sumamente personal y subjetiva, y como tal potencialmente subversiva: el conocimiento que los sacerdotes adquirirían durante las ceremonias nocturnas.

Nowotny [1961: §21b] fue tal vez el primero en notar concordancias calendáricas y rituales entre las veintenas en Sahagún [1979: libro II] y las fechas del *tonalpohualli* y lugares que aparecen en las páginas centrales del *Códice Borgia*, que incluye una larga secuencia de ritos. El estudioso austriaco explica:

En Tenochtitlan el ciclo festivo se vinculaba a las dieciocho divisiones del año. La llamada “lista de los 78 edificios del Templo Mayor” (según Sahagún, libro II, apéndice) describe los templos y otros edificios dedicados al culto que se utilizaban solamente en momentos determinados del ciclo festivo. Así que la ceremonia de un templo específico no comprendía todos los 18 festivales anuales. Muchas de las agrupaciones calendáricas de *Borgia* 13 [pp. 29-46] se refieren a la división en cuatro periodos de 65 días del *tonalpohualli*, o sea a días en la misma posición en el año de 365 días. Éstos ocurren necesariamente dentro de un periodo de cuatro años en los días Lagarto, Muerte, Mono, Zopilote, y así siguiendo en la cuenta. Así que *Borgia* 13 [pp. 29-46] contiene un ciclo único de fiestas y ritos.<sup>10</sup>

Lo que Nowotny indica es que la sección central del *Códice Borgia* contiene claras referencias calendáricas a días del *tonalpohualli* que recurren de manera fija durante cuatro años en el calendario solar a indicar su relación con las llamadas fiestas de las veintenas. Además, diferentes templos se asocian a periodos y fechas distintas. Esta intuición del investigador austriaco da pistas para entender el cómputo de las fiestas, sus lugares y protagonistas, según una lógica interna y propia mesoamericana.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Traducción del alemán de la autora.

<sup>11</sup> Más recientemente, Milbrath [2013: 24-25] ha propuesto una correlación astronómico-calendárica fija de las veintenas en las páginas 29-46 del *Códice Borgia* entre los años de



a las ceremonias de Ochpaniztli. Siguiendo las indicaciones de Nowotny, podemos ahora desdibujar interesantes paralelos entre las veintenas nahuas descritas hasta ahora y unas páginas de la secuencia central del *Códice Borgia*, pp. 29-46. Una escena que presenta elementos comparables se encuentra en la página 43 [Fig. 6] como han notado Jansen y Pérez Jiménez [2017: 510-513]. La escena es dominada por un centro ceremonial cuadrangular amarillo decorado con mazorcas, parecido al templo del *Códice Borbónico*, p. 29. Desde la parte de arriba se ve llegar el sacerdote del culto, que desciende del pecho abierto de Cihuacoatl. Dentro del templo está el cuerpo negro de Xolotl, con piel y garras de jaguar, en posición de sacrificado, pero también de parturienta. El sacrificio se centra en el corazón del dios, representado como una gran piedra circular enjorada y humeante. En la parte de abajo está recostada una mujer, cuyo cuerpo gris oscuro del cual brotan mazorcas presenta decoraciones con ojos-estrellas a indicar la noche. Varias figuras rodean a Xolotl dentro del templo: en la parte superior Tezcatlipoca y Quetzalcóatl están sentados en sus tronos de jaguar y águila a indicar su posición de soberanos; en la parte central aparecen cuatro dioses vinculados a las cuatro direcciones (por los diferentes colores que los caracterizan), mientras que en la parte inferior hay dos mujeres moliendo maíz. Todos estos personajes tienen referencias explícitas al sustento básico de los pueblos mesoamericanos. La escena se concluye con el sacerdote que sale del templo cargando unas mazorcas más en la espalda.

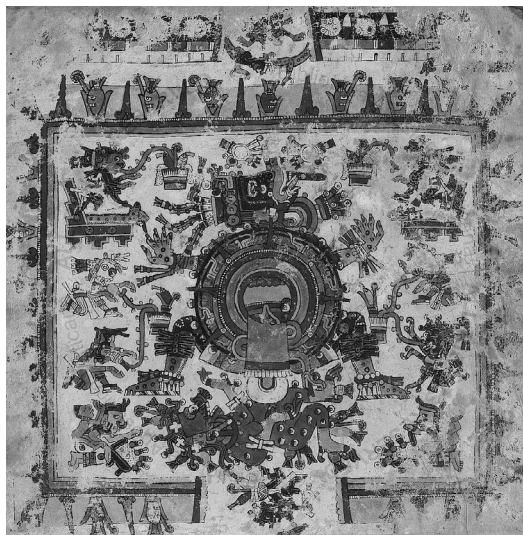


Figura 6. Xolotl sacrificado en el templo de las mazorcas. *Códice Borgia*, p. 43.

Fuente: Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma.

Esta imagen nos indica claramente que la misma persona que entró al templo salió de éste, cargando exitosamente una cosecha adquirida durante la ceremonia dentro de un templo rodeado por plantas de maíz. Mientras en el *Códice Borbónico* no es claro si la misma u otra persona salió del templo, porque la escena del sacrificio no se representa, el *Códice Borgia* evidencia justamente el sacrificio al interior del templo, protagonizado por un vicario del dios/sacerdote, Xolotl, un dios-perro vinculado con Quetzalcóatl y el inframundo. La gran preponderancia dada al corazón-altar hace pensar también que Xolotl es en sí la zoo-antropomorfización de un lugar y/o herramienta de sacrificio. El mismo sacrificio permite el paso del sacerdote hacia el siguiente templo y ritual correspondiente. La originalidad y unicidad de la visión interna propia del sacerdote durante la ceremonia nos muestra los elementos del ritual más retirados de la vista. La traducción al medio pictográfico de la experiencia subjetiva toma una importancia particular en la elaborada representación de la escena al interior del templo que está por otro lado completamente ausente en el *Códice Borbónico*, en el que se manifiesta más bien la dramatización pública del evento ceremonial [Nowotny 1961: §21b, 1976: 20]. Jansen y Pérez Jiménez [2017: 450-476] han subrayado la representación de los instrumentos rituales al interior de los templos en la primeras páginas de la secuencia (pp. 29-32) como seres vivos y antropomorfos a indicar la importancia de la acción ritual y su implementación en estas escenas. Por otro lado, como lo ha analizado Couch [1984], el *Códice Borbónico* se enfoca en los elementos conocidos y compartidos por la gente del común.

La larga secuencia de ritos culmina con la ceremonia del Fuego Nuevo en el *Códice Borbónico*, p. 34 [Fig. 7] y en el *Códice Borgia*, p. 46 [Fig. 8]. En el primero, el ritual corresponde al cumplimiento del ciclo de 52 años (*xiuhmolpilli*) que ocurrió en el año 2 Caña, durante la veintena de Panquetzaliztli. En ambas representaciones domina el fogón que, en el caso del *Códice Borgia*, se desprende de una olla animada, coherentemente con la visión subjetiva e interna propuesta por el *tlacuilo* de este manuscrito. Un sacerdote se entrega al fuego dentro de la olla que está encerrada por cuatro serpientes de fuego (pl. *xiuhcoame*, sing. *xiuhcoatl*, en náhuatl), tal como se explica en el *Códice Telleriano-Remensis*, f. 5r, y en Sahagún [1979: libro II, cap. 34]. Las fuentes mencionan que durante Panquetzaliztli se cargaban manojos de pino de ocote que se dirigían a las cuatro direcciones, tal como se aprecia en el *Códice Borgia*, donde se ven cuatro serpientes de fuego de distintos colores encerrar el brasero.



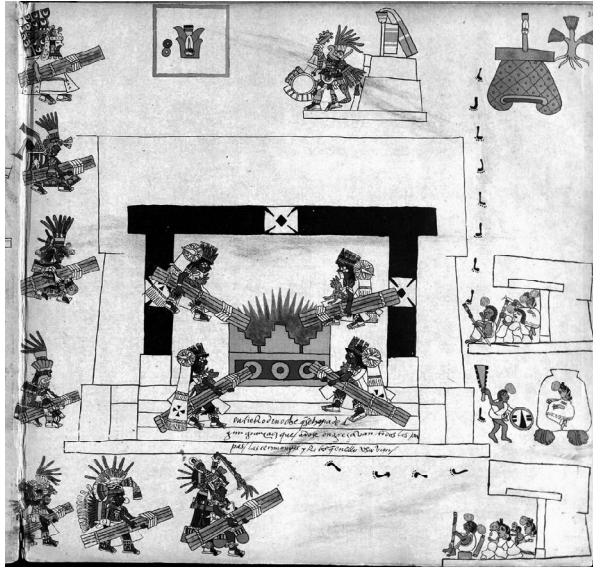


Figura 7. Ceremonia del Fuego Nuevo durante Panquetzaliztli.  
Códice Borbónico, p. 34. Fuente: Loubat 1899.

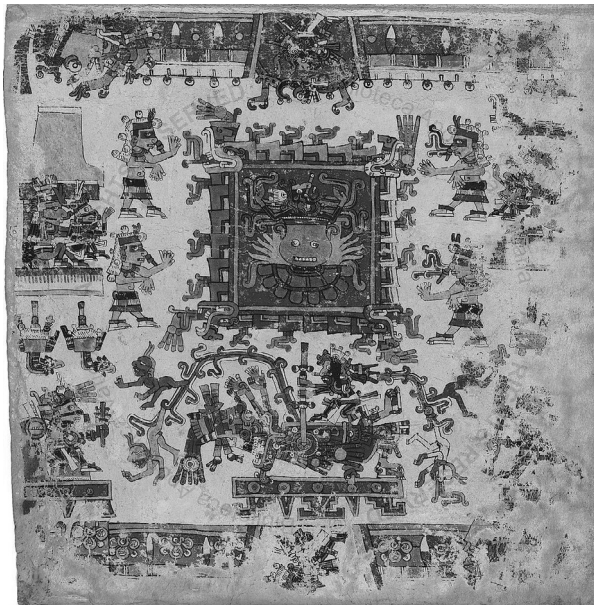


Figura 8. Ceremonia del Fuego Nuevo. Códice Borgia, p. 46.  
Fuente: Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma.

RITOS DE PASO EN LA *HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA* Y EN EL *CÓDICE BORGIA*

Otro ejemplo que muestra indudables parecidos iconográficos y de contenido con escenas del *Códice Borgia* lo ofrece la *Historia Tolteca-Chichimeca*, ff. 20r y 21r [Figs. 9 y 10], un documento colonial temprano procedente de la región de Cuauhtinchan, Puebla, que narra el origen, migración e peripecias del linaje nahua local. En la primera escena hay cuatro representaciones similares: unos cazadores dejaron los instrumentos de su trabajo al lado de unos árboles y se recostaron encima de éstos. Dos águilas y dos jaguares —símbolos de realeza— los están nutriendo, como se entiende del líquido que sale de sus bocas. El ritual se hizo para que los cuatro líderes alcanzaran el estatus real, como parte de una serie más larga de ceremonias, entre las que destaca la perforación de la nariz con subsecuente inserto de piedra preciosa en la lámina siguiente [Fig. 10] [Kirchhoff, Odena Güemes y Reyes García 1989: 171-172, Olivier 2015: 466-473]. Se trata entonces de ritos de paso a través de los cuales los líderes de Cuauhtinchan demuestran su valor y reciben instrumentos de poder para fundar legítimamente su señorío y linaje. Como ya han notado Nowotny [1961: §21b], Olivier [2015: 466-473] y Jansen y Pérez Jiménez [2017: 438-442], se establece aquí un paralelo con otra escena de la gran secuencia ritual del *Códice Borgia* que se encuentra en la página 44, después de la escena relacionada a la ceremonia de Ochpaniztli, p. 43, según la interpretación propuesta, y antes de las páginas 45-46, relativas a la secuencia de ritos de Panquetzaliztli y del Fuego Nuevo. En la página 44 [Fig. 11] se representa un templo cuadrangular en cuyo interior se encuentra un árbol que brota del corazón de una diosa recostada. Encima del árbol está un personaje vestido como colibrí que recibe un gran chorro de sangre preciosa —florida y enojada— de un murciélago que viene bajando. Al mismo tiempo, en tres de las aberturas del templo, un jaguar, un águila y un pájaro precioso muerden y perforan la nariz a Tlahuizcalpantecuhtli, Quetzalcóatl y Xiuhcoatl, todos en forma de *nahuales* de serpientes [Anders, Jansen y Reyes García 1993: 234]. En las cuatro esquinas del templo aparecen los signos calendáricos Serpiente, Perro, Águila y Flor, cuatro días que recurren en la misma posición en el calendario solar durante un periodo de cuatro años tal como indicado por Nowotny. En la segunda escena de la *Historia Tolteca-Chichimeca* [Fig. 10], hay igualmente elementos compositivos específicos que remandan a la imagen del *Códice Borgia* [Fig. 11]. La ceremonia se lleva a cabo dentro de un templo con cuatro entradas. De la parte superior un águila entrelazada a un jaguar viene bajando, de una manera similar al hombre-murciélago en

el *Códice Borgia*. En la página del *Códice Borgia*, entonces, se fusionan las dos escenas que aparecen por separado en la *Historia Tolteca-Chichimeca*. En este último, el camino descendiente de los animales es marcado por unas huellas que atraviesan todo el templo verticalmente. ¿Quién dejó estas huellas?

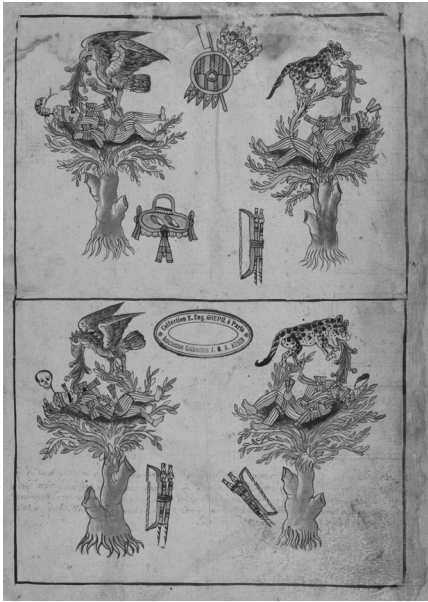


Figura 9. Ayuna en los árboles de cuatro tlatoque. *Historia Tolteca-Chichimeca*, f. 20r. Fuente: Biblioteca Nacional de Francia, París.

Figura 10. Perforación de la nariz de los tlatoque. *Historia Tolteca-Chichimeca*, f. 21r. Fuente: Biblioteca Nacional de Francia, París.



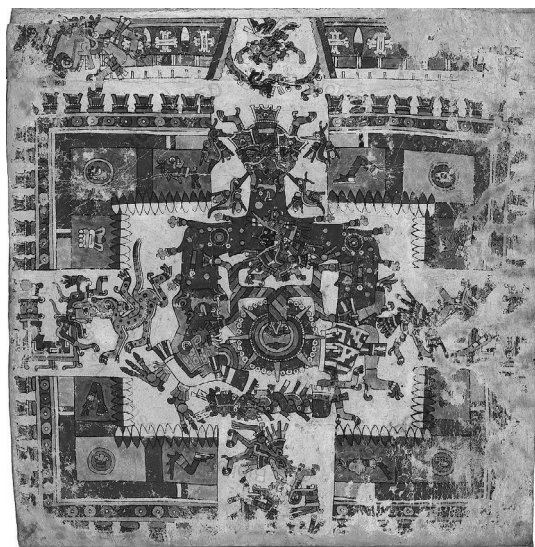


Figura 11. Perforación de la nariz. *Códice Borgia*, p. 44.

Fuente: Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma.

## DISCUSIÓN Y CONCLUSIÓN

Jonga inda jonga nangi, tso el oro  
 An kjintje, kiten tojme tikina, tso  
 El presidente xinda, tso  
 Si ka'sen, tso  
 Jo kjinda, jo nga nangi, jo nag xoe,  
 Jo faxoe, jo faniañan  
 Mexitisiañan, nga ya tinajñan ya  
 Tainaiñja kjoandali, kitje kjitailleñan,  
 Nroiñan, mexitinia ya tinain  
 Jonga inda jonga nangi, tso el oro  
 El presidente xinda, tso el loro  
 An kjintje, kjita, tso  
 To jmi xi kjina, tso  
 Axo tjoa nga jmi, tso  
 Tome xi chjon, tso

Despacio, con calma, dice el oro  
 Yo brinco, supero cualquier obstáculo, dice  
 El presidente bueno, dice  
 Vamos a elegir, dice  
 Con humildad, sencillez, firmeza  
 Me postro con humildad  
 Qué estoy haciendo, aquí donde me encuentro?  
 Dame tu bendición, te brinco, te salto  
 Vente, qué haces que estás ahí?  
 Despacio, con calma, dice el oro  
 El presidente bueno, dice el loro  
 Yo brinco, salto hacia allá, dice  
 Está no más el cielo arriba, dice  
 Será la puerta del cielo? dice  
 Hay cualquier cosa (de todo), dice

[<https://tinyurl.com/y2o37yyb>]

Baldomero Pineda, Santa Cruz de Juárez, 8 de octubre 2016

Transcripción y traducción de Santiago Cortés y Alessia Frassani

Este extracto de un canto de Baldomero Pineda, anciano caracterizado de Santa Cruz Juárez, una pequeña agencia de Huautla de Jiménez, abre una pista para seguir la larga secuencia de ritos en los códigos *Borbónico* y *Borgia*. El canto, que Baldomero no entonó durante una ceremonia, sino que es un recuerdo de sus abuelitos, evidencia que el rito en sí es una búsqueda. La persona que canta está perdida en la oscuridad, el conocimiento está ocultado. La referencia al “presidente”, término dado en español en el original mazateco, parece indicar la búsqueda de una persona de autoridad, un líder que sepa guiar a su gente. El canto es relatado por el oro que, explicó Baldomero, es el cacao, la forma de pago a través de la cual se ruega a los dioses. El uso de la tercera persona para relatar el discurso directo es un hecho común en los cantos mazatecos [Munn 1973, Frassani 2016: 454-455] que resalta la impersonalidad del canto y permite al cantor intercambiar roles con facilidad. Hay muy a menudo una confusión o falta de claridad acerca de quién está hablando y a quién se dirigen las palabras del canto, otro elemento característico de estos tipos de textos y performances, en los que varias voces, puntos de vista e identidades se sobreponen e intercambian recíprocamente [Severi 2008]. El oro dice que la persona en búsqueda de un presidente pide y ruega con mucha humildad, pero también sabe brincar y saltar, o sea resolver los problemas con rapidez. En esta sección el canto acaba con una referencia al cielo, donde está el conocimiento, y un punto donde aparece vislumbrarse una puerta, una entrada hacia el cielo. Antes de entonar esta parte del canto Baldomero nos explicó que la puerta del cielo se abrió en el año 1 —a comienzo de todos los tiempos— y es de ahí de donde salen los difuntos durante las celebraciones de Día de Muertos. Baldomero describió la puerta como un arco ritual de los que se arman en los altares durante las mismas celebraciones de noviembre y del cual cuelgan ofrendas de hombres hechas de pan y tortilla [Fig 12].



Figura 12. Arco ritual en una mesa de ofrenda para la celebración de Día de Muertos. Huautla de Jiménez, Oaxaca, octubre 2014. Foto de Alessia Frassani.

Durante los casi cuatro años de investigación de campo en Huautla, Santiago Cortés y el autor hemos podido grabar no más de tres ceremonias durante las cuales el curandero/a entonó un canto. El de Baldomero es explícito en su carácter de búsqueda, diferentemente de los de María Sabina u otro que hemos podido estudiar, en los que la sabia describe y enumera sus capacidades y los diferentes seres con los que se identifica, de manera similar al pequeño extracto que se proporcionó arriba.<sup>12</sup> Debido a los pocos ejemplos que tenemos, no es posible traer conclusiones acerca de la diversidad de los cantos, en términos de su estructura y contenido, pero parece que por lo menos hay dos manera de expresarse. Por un lado la vigorosa voz de María Sabina reclama los poderes de los ancestros, animales y otros elementos de la naturaleza hablando en tercera persona, como desplazando su propia identidad en varios seres (*nahuales*, en términos de la antropología mesoamericanista). En otros casos, el cantor describe su situación

<sup>12</sup> Véase el estudio ya citado de Wasson *et al.* [1974] y Frassani [2016] para otros ejemplos.

presente y perdida y su afán para resolver problemas y su propia condición de ignorancia. De toda forma, lo que estos cantos permiten es acercarse de una manera subjetiva y reflexiva a la experiencia de las ceremonias menos públicas, pero sí más sagradas. Como vimos, la capacidad de transformarse en animales es indicada explícitamente en una glosa en el *Códice Borbónico*, p. 31, y se hace patente en las muchas representaciones híbridas en el *Códice Borgia*.

La rogativa para que el dios y el conocimiento se revelen puede asimilarse a la *vision quest*, elemento fundamental y propio de la tradición nativa norteamericana. Como ha elaborado Irwin [1994], el viaje y la búsqueda son a la vez experiencias emocionales, cognitivas y espirituales que informan la totalidad de la cosmovisión nativa. El saber y el conocimiento no se conciben como doctrinarios o dogmáticos, sino que se basan en una experiencia subjetiva e individual y son el fruto de un proceso de aprendizaje. Entre los elementos que nos hablan de una *vision quest* (búsqueda de visión) en los códices es emblemático el caso del ayuno de los aspirantes *tlatoque* en la *Historia Tolteca-Chichimeca* [Fig. 9], cuyo cuerpo lleva la iconografía de rayas típica de los sacrificados [Olivier 2015: 569] y con las correspondiente escena del *Códice Borgia* [Fig. 11] cuyos protagonistas se representan en forma de poderosos *nahuales*. Como el mismo Olivier [2015: 473-481] profusamente relata, la búsqueda de visión por parte de los futuros gobernantes duraba tiempo (días, meses o años) y suponía toda una serie de pruebas, algunas de las cuales muy difíciles psicológicamente por la prolongada reclusión social que implicaban. La larga secuencia de ritos de *Códice Borgia*, pp. 29-46, que culminan con la ceremonia del Fuego Nuevo, puede entenderse según los cánones de la *vision quest* emprendida por un sacerdote *nahual*. Hay que subrayar también el posible carácter político las escenas. En un estudio que ya se ha vuelto clásico, Schele y Miller [1986], basándose en información epigráfica, demostraron la importancia de los rituales de sangre que la realeza maya de la época clásica acostumbraba hacer para conectarse con los ancestros y obtener de ellos legitimidad política. Gracias a los textos glíficos, se puede volver a dar voz a los protagonistas de las historias y ceremonias mayas antiguas. Por otro lado, en el caso de las culturas del centro de México, los textos coloniales siguen siendo la principal autoridad para interpretar los rituales prehispánicos. Hay que considerar, sin embargo, que la visión de los frailes se basaba no solamente en preceptos filosóficos ajenos a la cultura mesoamericana, mas también en el paradigma escriturario de la Biblia y de los Evangelios. Los investigadores modernos somos también herederos de esta tradición exegética y difícilmente llegamos a cuestionar la manera en que construimos nuestro propio conocimiento.

Mientras los estudiosos a veces descartamos las discrepancias en las fuentes como consecuencia de accidentes históricos, la falta de una unívoca interpretación de la pictografía debería de tomarse como punto de partida para reflexionar acerca de la autoridad de las fuentes mismas. La quimera del mito, y del rito como su reactuación, que en cierto sentido quisiera explicar toda y cualquiera derivación parcial de sí misma, es indispensable al investigador moderno para entender los referentes culturales y simbólicos de las personas que produjeron los documentos pictográficos, pero eso no significa que ilustrar una tradición a un público ajeno fuese el fin con que fueron pintados los libros antiguos. Mientras esto es cierto en el caso de todas las fuentes coloniales, no se puede suponer lo mismo para los manuscritos prehispánicos y por ende el paso atrás desde los códices coloniales a los antiguos requiere de un cambio de perspectiva. Si bien entonces no hay que descartar la importancia de los textos coloniales por las referencias que proporcionan, para entender los mecanismos de significación de la pictografía, sobre todo la de origen prehispánico, hay que contar con un enfoque más claramente apegado a las culturas vivas, que no se pueden reducir a proveedores de información inerte, sino que demandan diálogo y participación para ser entendidas. El carácter visionario y premonitorio de las ceremonias de las veintenas queda así plasmado en unos detalles de los códices coloniales. Los manuscritos antiguos, por otro lado, son muchos más oscuros y complejos. La experiencia de los *chjota chijné* mazatecos humaniza la religión mesoamericana que con demasiada frecuencia se estudia solamente a través de los filtros y distorsiones aportadas por las fuentes coloniales, cuya autoridad puede ser difícilmente cuestionada si los investigadores no nos atrevemos a alargar el campo de investigación a la cultura indígena viva y actual.



## REFERENCIAS

**Adorno, Rolena**

- 1992 The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History. *The William and Mary Quarterly*, 49(2): 210-228. <<https://www.jstor.org/stable/2947270>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

**Aguirre Beltrán, Gonzalo**

- 1963 *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista. México.

**Anders, Ferdinand, Maarten E. R. G. N. Jansen y Luis Reyes García**

- 1992 *El libro del Cuaucoatl, homenaje para el año del Fuego Nuevo: libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. Fondo de Cultura Económica. México. <<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/9934>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.
- 1993 *Templos del cielo y de la oscuridad: libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Fondo de Cultura Económica. México. <<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/9938>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

**Anderson, Arthur J. O., y Charles E. Dibble**

- 1953 *Florentine Codex, Book 7*. The School of American Research and the University of Utah Press. Santa Fe.

**Barthes, Roland**

- 1987 *El susurro del lenguaje*. Trad. C. Fernández Medrano. Paidós. Barcelona.

**Batalla Rosado, Juan José**

- 1993 La perspectiva planigráfica precolombina y el Códice Borbónico: página 31-es-cena central. *Revista Española de Antropología Americana* (23): 113-134. <<http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA9393110113A/24378>>. Consultado el 10 de febrero de 2019.
- 2002 *El Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano: la tradición medieval europea de copia de códices en América*. Testimonio. Madrid.

**Carrasco, David**

- 2000 *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*. Beacon Press. Boston.

**Castillo, Cristóbal del**

- 2001 *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*. Trad. Federico Navarrete. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

**Chávez Balderas, Ximena**

- 2010 Decapitación ritual en el Templo Mayor de Tenochtitlán: estudio tafonómico, en *El sacrificio humano en la tradición mesoamericana*, Leonardo López

Luján y Guilhem Olivier (eds.). Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. México: 317-343.

**Clendinnen, Inga**

1991 *The Aztecs: An Interpretation*. Cambridge University Press. Cambridge.

**Couch, Christopher**

1984 Images of the Common Man in the Codex Borbonicus. *Estudios de Cultura Náhuatl* (17): 89-100. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn17/26.pdf>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

1985 *The Festival Cycle of the Codex Borbonicus*. BAR International Series 270. Oxford.

**Doesburg, Bastiaan Geert van**

1996 *Códice Ixtlilxochitl: apuntes y pinturas de un historiador*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Durán, Diego**

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Editorial Porrúa. México.

**Estrada, Álvaro**

1977 *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. Siglo XXI. México.

**Foucault, Michel**

1967 *Historia de la locura en la época clásica*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. México.

**Frassani, Alessia**

2016 Depicting the Mesoamerican Spirit World. *Ancient Mesoamerica* (27): 441-459. <<https://doi.org/10.1017/S0956536116000328>>. Consultado el 10 de febrero de 2019.

**Ginzburg, Carlo**

1991 *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre*. Trad. Alberto Clavería. Muchnik. Barcelona.

1998 *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Trad. Francisco Martín. Océano. México.

2012 *Threads and Traces. True False Fictive*. Trad. Anne y John Tedeschi. University of California Press. Los Angeles.

**Graulich, Michel**

1990 *Mitos y rituales del México antiguo*. Colegio Universitario. Ediciones ISTMO. Madrid.

1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. Instituto Nacional Indigenista. México.

2008 Las fiestas del año solar en el Códice Borbónico. *Itinerarios* (8): 185-194. <[http://itinerarios.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/12/08\\_graulich.pdf](http://itinerarios.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/12/08_graulich.pdf)>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

2016 *El sacrificio humano entre los aztecas*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Irwin, Lee**

- 1994 Dreams, Theory, and Culture: The Plains Vision Quest Paradigm. *American Indian Quarterly*, 18 (2): 229-245. <<https://www.jstor.org/stable/1185248>>. Consultado el 10 de febrero de 2019.

**Jansen, Maarten E. R. G. N.**

- 2011 Invocaciones del otro mundo: caracol, cráneo y el culto a los ancestros, en *Un cráneo y un caracol de estilo Mixteca-Puebla. Patrimonio recuperado*, Pedro Francisco Sánchez Nava, Ángel Iván Rivera Guzmán y María Teresa Castillo Mangas (eds). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: 57-80. <<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/17964>>. Consultado el 10 de febrero de 2019.

**Jansen, Maarten E. R. G. N., y Gabina Aurora Pérez Jiménez**

- 2017 *Time and the Ancestors: Aztec and Mixtec Ritual Art*. Brill. Leiden. <<https://brill.com/view/title/34471>>. Consultado el 8 de febrero de 2019.

**Jiménez Moreno, Wigberto**

- 1974 *Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

**Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García**

- 1989 *Historia Tolteca-Chichimeca*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social; Gobierno del Estado de Puebla; Fondo de Cultura Económica. México.

**Kubler, George, y Charles Gibson**

- 1951 *The Tovar Calendar: An Illustrated Mexican Manuscript*. Connecticut Academy of Arts & Sciences. New Haven.

**López Austin, Alfredo**

- 1967 Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl* (7): 87-117. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn07/090.pdf>>. Consultado el 8 de febrero de 2019.

**López Austin, Alfredo, y Leonardo López Luján**

- 2010 El sacrificio humano entre los mexicas. *Arqueología Mexicana* (103): 24-33. <<http://www.mesoweb.com/about/articles/AM103.pdf>>. Consultado el 8 de febrero de 2019.

**Loubat, Joseph Florimond, duc de**

- 1899 *Códice Borbónico*. Facsímil. Berlín. En línea: <http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html>. Consultado el 8 de febrero de 2019.

**Martínez González, Roberto**

- 2011 *El nahualismo*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. México. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/catalogo/ficha?id=542>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

**Maza García de Alba, Rocío**

- 2019 *Pisom q'aa'al: la majestad envuelta. Poder, reliquias y el "poder de las reliquias" entre los mayas prehispánicos. Estudios de Cultura Maya* (53): 173-204. <<https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/948>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

**Milbrath, Susan**

- 2012 *Heaven and Earth in Ancient Mexico*. University of Texas Press. Austin.

**Monaghan, John, y Byron Hamann**

- 2000 La construcción cultural de la lectura en Mesoamérica, en *Códices y documentos sobre México. Tercer simposio*, Constanza Vega (ed.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: 485-492.

**Munn, Henry**

- 1973 The Mushrooms of Language, en *Hallucinogens and Shamanism*, Michael J. Harner (ed.). Oxford University Press. Oxford: 86-122.
- 1983 Writing in the Imagination of an Oral Poet, en *Symposium of the Whole: A Range of Discourse Towards an Ethnopoetics*, Jerome Rothenberg y Diane Rothenberg (eds.). University of California Press. Berkeley: 474-477.

**Nowotny, Karl Anton**

- 1961 *Tlacuilolli: die mexikanischen Bilderhandschriften. Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex-Borgia-Gruppe*. Gebr. Mann (Monumenta Americana III). Berlín.
- 1974 Herkunft und Inhalt des Codex Borbonicus, en *Codex Borbonicus*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt. Graz: 11-25.
- 1976 Kommentar, en *Codex Borgia*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt. Graz: 1-50.

**Olivier, Guilhem**

- 2015 *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Paso y Troncoso, Francisco**

- 1898 *Descripción, historia y exposición del código pictórico de los antiguos nauas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París*. Tipografía de Salvador Landi. Florencia. <<http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000175711>>. Consultado el 8 de febrero de 2019.

**Pereda Espeso, Felipe**

- 2016 *Crimen e ilusión: el arte de la verdad en el Siglo de Oro*. Marcial Pons. Madrid.

**Ponce, Pedro, Pedro Sánchez de Aguilar y otros**

- 1987 *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. Instituto Nacional Indigenista; Fondo de Cultura Económica. México.

**Quezada, Noemí**

- 1989 *Enfermedad y maleficio*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

**Sahagún, Bernardino de**

- 1979 *Historia Universal de las cosas de Nueva España. Codice Laurenziano Mediceo Palatino* 218, 219, 220. Facsímil. Giunti. Florencia. Original en línea: <<https://www.wdl.org/es/item/10096/>>. Consultado el 8 de febrero de 2019.

**Schele, Linda, y Mary Ellen Miller**

- 1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Brazillier. Nueva York.

**Sepúlveda y Herrera, María Teresa**

- 1997 *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuítlán, 1544-1546*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

**Severi, Carlo**

- 2008 El Yo-memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios. *Cuicuilco*, 15 (42): 11-28. <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/4405>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

**Wasson, R. Gordon, y V. P. Wasson (eds.)**

- 1957 *Mushroom Ceremony of the Mazatec Indians of Mexico*. Folkways Records. Nueva York.

**Wasson, R. Gordon, George Cowan, Florence Cowan y Willard Rhodes (eds.)**

- 1974 *María Sabina and her Mazatec Mushroom Velada*. Harcourt Brace Jovanovich. Nueva York.

**Wasson, R. Gordon**

- 1983 *El hongo maravilloso teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica. México.