

Tlillan o el “Lugar de la negrura”, un espacio sagrado del paisaje ritual mesoamericano

Tlillan or the “Place of blackness”, a sacred space of the Mesoamerican ritual landscape

STAN DECLERQ Maestro en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es doctorando en Estudios Mesoamericanos. Sus intereses son temas de cosmovisión de las culturas indígenas del Postclásico tardío y del siglo XVI del Altiplano Central. Es autor del libro *Cautivos del espejo de agua. Signos de ritualidad alrededor del manantial Hueytlílatl, Los Reyes, Coyoacán*.

RESUMEN “La negrura” parece haber formado parte de un núcleo conceptual amplio dentro de la religión mesoamericana. En este ensayo analizamos el concepto de “negrura” y sus posibles significados dentro de la religión indígena como marco espacial, es decir, como Tlillan, “Lugar de la negrura”. Esperamos resaltar la transformación simbólica de un espacio, a través de la liturgia y arquitectura religiosa, como consecuencia de la representación del universo indígena. En muchos casos, estos nombres refieren a espacios sagrados en el territorio, abrigos rocosos, cuevas o manantiales. Estas aperturas representan zonas liminales, a veces míticas, de la geografía indígena. Intentamos identificar su simbolismo múltiple, sus distintas funciones y las deidades relacionadas a tales espacios.

PALABRAS CLAVE Postclásico, Cuenca de México, Tlillan, lugar de la negrura, arquitectura religiosa, Mictlan, Quetzalcóatl, paisaje ritual

ABSTRACT “Blackness” seems to have been part of a wide conceptual core within Mesoamerican religion. In this essay, we analyse the concept of “Blackness” and its possible meanings as a reference of space within indigenous religion, known as Tlillan or “The Place of Blackness”. We hope to give an account of how space is symbolically transformed, through religious architecture and liturgy, as a consequence of the indigenous representation of their worldview. In many cases, names refer to sacred spaces in the landscape, rock shelters, caves or springs. These openings represent liminal (sometimes mythical) zones of the indigenous geography. In our search for a better understanding of “The Place of Blackness”, we mean to identify its multiple symbolism, its different functions and its related deities.

KEYWORDS Postclassic, Mexico Basin, Tlillan, Place of Blackness, Religious Architecture, Underworld, Quetzalcoatl, Ritual Landscape

Tlillan o el “Lugar de la negrura”, un espacio sagrado del paisaje ritual mesoamericano

Stan Declercq

INTRODUCCIÓN

“La negrura” parece haber formado parte de un núcleo conceptual amplio dentro de la religión mesoamericana. Hule, tizne, carbón y chapopote¹ eran usados para ennegrecer el cuerpo o partes del cuerpo, insignia de deidades, sacerdotes y representantes de dioses (Sahagún, 2003, II: 167, 172; Motolinía, 2001: 116; Filloy Nadal, 2002: 20; Carreón Blaine, 2006: 164; Dupey García, 2010). La pintura corporal negra era un atributo principal de los dioses Tezcatlipoca, Tláloc (Favrot Peterson, 2012: 59; Olivier, 2004: 331, 332) y Quetzalcóatl (Olivier, 2004: 332). Con matices particulares, el ennegrecimiento dentro de la práctica sacerdotal y social trataba de “reducir la distancia que existe entre los hombres y los dioses” y disminuir el riesgo que implicaba el contacto con lo invisible (Olivier, 2004: 335).

En este ensayo, analizamos el concepto de “negrura” y sus posibles significados dentro de la religión indígena como marco espacial, es decir, como Tlillan, “Lugar de la negrura”. Esperamos resaltar la transformación simbólica de un espacio, a través de la arquitectura religiosa, como consecuencia de la representación del universo indígena. A nuestro juicio, en el análisis de los topónimos queda expuesta la consagración de este territorio.

Existen varios topónimos que se refieren a lo negro. A veces, desconocemos su significado —aparte de su indicación como lugar—. Sin embargo, en muchos casos, estos nombres se refieren a espacios sagrados en el territorio,

¹ Chapopote: de *chapopotli*, bitumen o asfalto, un género de mineral (Carreón Blaine, 2006: 66).

abrigos rocosos, cuevas o manantiales. Estas aperturas representan zonas liminales, a veces míticas, de la geografía indígena. Los espacios oscuros, potencialmente caóticos y peligrosos, eran, en efecto, lugares de ancestros, regeneración y curación (Favrot Peterson, 2012: 64).

Una variante notable en el paisaje son los sitios de carácter acuático, que son también una manifestación de lo oscuro. La combinación de agua y negrura hace referencia a los tiempos primordiales y la gestación (Jansen, 2002: 293). En este sentido, en sus estudios sobre la tradición cromática en náhuatl, Dupey García (2004: 28) demuestra el vínculo entre la negrura, la neblina y la mala visibilidad. Además, esta autora (2010: 437) señala que la palabra *ayauitl*, “la neblina”, que pudo significar “agua negra”, se asocia también con el humo en la imaginaria prehispánica. Favrot Peterson (2012: 59), por su parte, categoriza lo negro con lo verde y lo azul como lo “oscuro-fresco”, con la turquesa y las plumas de quetzal, metáforas del agua y la vegetación, de lo precioso y de la vida.

En la segunda parte del análisis nos acercamos al “Lugar de la negrura” o Tlillan como parte integral de la arquitectura y la liturgia religiosa. Varios estudios de antes y de hoy se han enfocado en la identificación y la ubicación de los santuarios Tlillan, no solamente de Mexico-Tenochtitlan, sino también de sus pueblos vecinos, y de la zona mixteca (Paso y Troncoso, 1979 [1898]; Seler, 1992a, III [1904]; Nicholson, 1988; Anders *et al.*, 1991, 1993; Jansen, 2002, y Mazzetto, 2012). Queremos demostrar que en varias partes del mundo prehispánico existían centros ceremoniales —paisajes artificiales— conocidos como “Templos Negros”. Compartían una serie de connotaciones simbólicas asociadas, por una parte, al cielo nocturno, y, por otra, a la esfera terrestre y al inframundo. Lejos de ser un concepto espacial bien demarcado, el ámbito de Tlillan se traslapa con el del Mictlan, el “Inframundo”, y el Tlalocan, el “Lugar de Tláloc” (Manzanilla, 1999: 76).

En busca de una mayor comprensión sobre el “Lugar de la negrura”, retomamos la identificación de Seler de un templo Tlillan de la segunda treceña del *tonalpohualli*,² el periodo que inicia con el signo Jaguar —asociado al nivel cósmico inferior y oscuro—, y asignado al dios Quetzalcóatl. Esto

2 El *tonalpohualli* es el calendario adivinatorio de 260 días, que consistía en dieciocho periodos de trece días o treceñas.

nos lleva en última instancia al mito de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan, cuando al final de su vida “murió” en el Tlillan Tlapallan, y durante cuatro días “andaba en el Mictlan” (*Anales de Cuauhtitlán*, 2011: 51).

EL CÍRCULO NEGRO COMO TOPÓNIMO

En la escritura nahua, el círculo negro y el círculo negro rodeado de blanco son glifos que registran el valor fonético *ol-* de *olli* (hule) (Barlow, 1994: 242) (Carreón Blaine, 2006: 158) (láminas 1a y 1b).³ Sin embargo, Carreón Blaine (2006: 162) se pregunta en el mismo libro “si en todos los casos la mancha negra tiene el valor fonético de *ol-*” y cómo distinguir entre los glifos *ol-* y *tlil-*, el cual viene del sustantivo *tlilli*, “tinta” (Molina, 1977, II, 147v; Dupey García, 2004: 22). “¿Acaso son lo mismo?” Basándose en comentarios de Seler y en el ejemplo del topónimo Tlilhuacan en el Mapa de Coatlichan (lámina 2), Carreón Blaine concluye que se usaba el círculo negro para ambos casos, una opinión compartida también por Lacadena y Wichmann (2011: 13, 37). Carreón Blaine (2006: 160-164) afirma por su parte que el radical *-ol* se refiere a lo circular, a lo esférico, al movimiento, y también al color negro. Finalmente, según Lacadena y Wichmann (2011: 22), el círculo negro también puede tener el valor de *yoal-*, “noche”.

Disponemos de varios glifos toponímicos en textos coloniales que contienen el glifo de un círculo negro con valor fonético de *ol-* o *tlil-*. Algunos ejemplos son Tlilhuacan en el *Mapa de Coatlichan* (1994); Tlilhuaca en un mapa *Anónimo* de 1593 (*Derechos, tierras y visión del mundo...*, 2011:154, cat. 75);⁴ Tlilhua en la *Historia tolteca-chichimeca* (1976: 185, f. 28r); Ólac, “entre el agua negra” (Maldonado Jiménez, 2000: 54; Peñafiel, 1885: 155) (láminas 3, 4, 5 y 6).

En ocasiones, disponemos de un glifo, sin saber su traducción o significado exacto, como el águila con el círculo negro en su espalda, representada

3 En el siglo XIX, Antonio Peñafiel (1885: 155) asociaba ya “la mancha negra” con el color del hule. Véase Molina (1977, II: 76r) sobre *olli*.

4 Este mapa lleva el número de referencia 1872 en el AGN. Otro ejemplo de Tlilhuacan se encuentra en un fragmento de códice publicado como apéndice II-I en Caso (1956: 60, 61).



Láminas 1a y 1b. Círculo negro y círculo rodeado de blanco como glifos con valor *ol-* (Barlow, 1994: 242) y/o *tlil-* (Lacadena y Wichmann, 2011: 13, 37)



Lámina 2. Tlilhuacan (*Mapa de Coatlichan*, 1994)



Lámina 3. Tlilhuaca en un mapa *Anónimo* de 1593 (*Derechos, tierras y visión del mundo...*, 2011:154, cat. 75). Dibujo: Fátima Lazarus



Lámina 4. Tlilhua (*Historia tolteca-chichimeca*, 1976: 185 f. 28r). Dibujo: Fátima Lazarus



Lámina 5. Ólac, "entre el agua negra" (*Códice del Marquesado del Valle*, AGN, RJ, v. 487, legajo 276, lám. 27). Dibujo: Fátima Lazarus



Lámina 6. Ólac-Xochimilco (*Códice mendocino* 20, en Peñafiel, 1885: XX). Dibujo: Fátima Lazarus

en el *Mapa de Cuauhtinchan 2* (2010: 44, figura 1.18) (lámina 7). A la inversa, a veces conocemos el nombre en caracteres latinos, pero nos falta el glifo. Éste es el caso de Oloztoc, una quebrada que se menciona en las *Relaciones geográficas de Ixcatlan* (*Relaciones geográficas del siglo XVI, Antequera*, 1984, 2: 225-228) en la región Mixteca, que la misma fuente traduce como “cueva redonda”.⁵ La relación relata que se trata de un espacio sagrado: la cueva estaba pintada con macanas, flechas, arcos, huesos y calaveras, y capacetes en forma de cabezas de patos, y “allí hacían sus areites y ofrendas”. Las imágenes en la cueva están relacionadas con los conceptos del inframundo, la fertilidad y la renovación (Rincón Mautner, 2005: 124, 134). Desafortunadamente, el glifo de esta cueva no aparece en las dos pinturas de dicha relación geográfica. No obstante, es probable que se parezca al glifo de una cueva en el *Mapa de Tenango* de 1587 del Estado de México (*Derechos, tierras y visión del mundo...*, 2011: 148, cat. 64). Esta cueva está pintada como una mancha negra con un círculo de piedras alrededor (lámina 8). Según la glosa en caracteres latinos, el lugar se llamaba “Oztotlypan”. En un pueblo tzotzil, la noche y la tierra se conocen con el término Olontic. Todos los días, el sol descende al Olontic a ver a los muertos. Cuando una persona fallece, se dice que el sol tiene que bajar primero, antes de enterrar al muerto; si no, el alma del difunto ya no regresa (Pozas, 1965: 58, 93, 94).

Sahagún (2003, I: 76; VIII: 636) menciona dos veces el manantial Tlilatl, ubicado en Los Reyes, Coyoacán, y lo traduce como “agua negra”. Molina (1977, II: 147v), en su diccionario, traduce “tlilatl” como “hondura o abismo de agua profunda”.⁶ Excavaciones arqueológicas (Declercq y Cervantes, 2013; Declercq, 2013) del manantial en Coyoacán revelaron, como veremos más adelante, que se trataba de un espacio de culto durante el Posclásico tardío. Aunque las fuentes que pueden haber plasmado su glifo toponímico no se conocen, otras representaciones de ojos de agua sí sobrevivieron (láminas 9, 10, 11 y 12).

⁵ Esta etimología parece dudosa, según René Acuña (en *Relaciones geográficas del siglo XVI, Antequera*, 1984, 2: 227). Sin embargo, con base en los estudios señalados arriba, esta traducción sí nos parece plausible.

⁶ René Acuña (en *Relaciones geográficas del siglo XVI, Tlaxcala* (5), 1985: 99) traduce Tlilatl como “en o sobre la hondura de agua profunda” y Tlilapan como “en o sobre el río de tinta”.



Lámina 7. Águila con círculo negro.
Mapa de Cuauhtinchan 2 (2010: 44,
figura 1.18)



Lámina 8. Representación de una cueva.
Mapa de Tenango de 1587 (*Derechos,
tierras y visión del mundo...*, 2011: 148)



Lámina 9. Cueva en el *Códice
florentino*, v. III, libro XI, p. 803
(<http://www.wdl.org>)



Lámina 10. Cueva y ojo de agua,
Xocotitlán, Ystlauca, Estado de México,
1597 (*Derechos, tierras y visión del
mundo...*, 2011: 189)



Lámina 11. Manantial,
Acaparecuaro, Ario, Michoacán,
1594 (*Derechos, tierras y visión
del mundo...*, 2011: 145)



Lámina 12. pozo de agua o cueva, *Mapa
de Amatlán*, Miahuatlán, Oaxaca, 1593
(*Derechos, tierras y visión del mundo...*,
2011: 116)



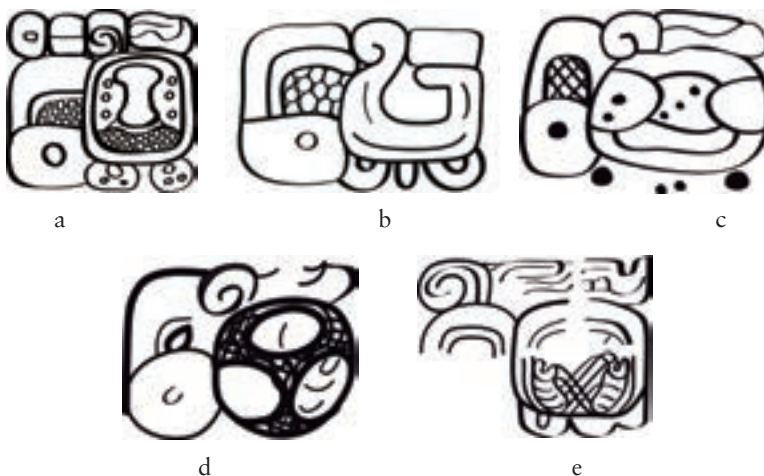
Lámina 13. El *Sótano de las golondrinas*, San Luis Potosí. Ejemplo de una cueva redonda o “agujero negro” en la tierra. Foto: Patricia Hernández

Estos ejemplos nos demuestran que el círculo negro y el círculo negro rodeado de blanco son glifos de topónimos que representan rasgos físicos como tierra negra, cuevas, lagunas o manantiales (lámina 13). La información arqueológica, histórica y etnográfica de estos espacios indica que en varios casos se trataba de umbrales entre distintos niveles cósmicos. El carácter de zona liminal se manifiesta en la mitología indígena mesoamericana y en el diseño arquitectónico religioso llamado Tlillan en náhuatl, “Tierra de la Negrura” (López Austin, 1965: 81). De tal manera, el Tlillan se convierte en un acceso importante al entorno sobrenatural.

UN TOPÓNIMO MITOLÓGICO

Muy sugerente para nuestro análisis es la información epigráfica maya. Stuart y Houston (1994: 71, también Harris, 1993: 15) han traducido el glifo T769 como “agujero negro”, un lugar mitológico. En ocasiones, el compuesto “agujero negro” se halla dentro de un contexto acuático, asignado como T95.86: 522v (láminas 14a, 14b, 14c, 14d y 14e; y láminas 15 y 16).⁷ En su estudio

⁷ En el plato de cerámica maya del Clásico que se ha llamado la “bandeja cósmica” (Kerr, 1609), que lleva el topónimo “agua negra” (Stuart y Houston, 1994: 74), vemos en el centro de la escena a Chaak, el dios de la lluvia, como árbol del mundo que surge del océano primigenio indicado como una banda de agua. Debajo están los moradores del mundo subterráneo. Esa banda hídrica descansa sobre las fauces de un monstruo, el “ciempiés de los huesos blancos”, que lleva los símbolos que permiten leer la boca como “lugar del negro agujero” (Elisabeth Wagner, 2001: 287, 289).



Láminas 14a, 14b, 14c, 14d y 14e. Topónimos “agujero negro”. 14a: Quirigua, estela A; 14b: Yaxchilán, escalera 2, asociada al juego de pelota; 14c: Lacanha, panel I; topónimos “agua negra”; 14d: plato de cerámica maya del Clásico, llamado la “bandeja cósmica” (Kerr 1609); 14e: Templo 22a, Copán (modificado de Stuart y Houston, 1994). Dibujo: Fátima Lazarus



Lámina 15. El dios B, Chaac, sentado en el agua, con el glifo de “agujero negro” (*Códice Dresde 43a*, tomado de Villacorta y Villacorta, 1977: 96; Stuart y Houston, 1994: 71)



Lámina 16. Jaguar en agua negra. Vasija maya Kerr 791
(tomado de Taube, 1998)

sobre Quirigua,Looper (2003: 83) identificó en la estela F de la plaza principal el topónimo “Agujero negro”, en un contexto de conmemoración de sacrificio y decapitación.⁸ En monumentos asociados, se refiere al señor del “Agujero negro” como título de un personaje histórico. En el mismo sitio, la estela H menciona el “Lugar del lago negro”. Para Looper (2003: 83) (también Colas y Voß 2001: 188), el “agujero negro” representa una entrada hacia el inframundo acuático. Cabe señalar que el dios negro, que encontramos en la lámina 74 del *Códice de Dresde*, es el dios del inframundo, el responsable de la creación y la destrucción del mundo actual (Grube, 2010: 35).

Para representar portales de forma metafórica, los mayas usaban la mandíbula o la hoja en cuadrifolio (Schele y Mathews, 1998: 45):

Había varios tipos de portales con distintos nombres [...] había también una forma más abstracta que representaba cenotes, cuevas, y otras aperturas en la tierra. Este portal era el EK’Waynal, el “Espacio Negro de Transformación”, o el “Espacio Negro de los Sueños”.

Si estos ejemplos del clásico maya son llamativos y contundentes, reconocemos que la información para el Posclásico tardío en el Altiplano Central es más escasa. No obstante, el *Códice florentino* (v. III, libro XI, p. 805) describe y muestra una imagen de una cueva (lámina 17), acompañada de la glosa “la cueva del infierno”, en español, y el siguiente texto en náhuatl que lleva, a nuestro juicio, la misma connotación:

⁸ La plaza principal de Quirigua fue identificada como Ek’Nab, “El Mar Negro”, al igual que la plaza “Oeste” del acrópolis en Copan, donde la iconografía de las fachadas indicaba el nivel del agua (Schele, 1998: 489, 490).



Lámina 17. “la cueva del infierno”, *Códice florentino*, v. III, libro XI, p. 805. <http://www.wdl.org>

Nuestras madres, nuestros padres han ido, han ido a descansar en el agua, en la cueva, el lugar sin aperturas, donde no hay un agujero de humo, el lugar de la muerte.⁹

Llama la atención que Molina (1977, II: 5r) traduce Amictlan, lo que literalmente significa “Inframundo acuático”, igual a TlílAtl, “hondura o abismo de agua profunda”.¹⁰ Los nahuas contemporáneos de Veracruz se refieren a las cuevas como *teotlacoyontli*, “agujero divino” (Sandstrom, 2005: 37).

Una representación de lo que podría ser el Mictlan está pintada en una vasija del centro de México, guardada en la colección de la Fundación Cultural Armella Spitalier (lámina 18).¹¹ El interior de las paredes está decorado con cuatro cráneos y cuatro formas geométricas que no hemos identificado. En la base de su interior se puede apreciar un personaje cargando en sus manos un pequeño ser, encima de un fondo circular de color negro. Hemos identificado al personaje como Tlahuizcalpantecuhtli (Venus), por la nariguera y la cabellera en forma de tres rizos (Seler, 1963, I: 189), con base en una comparación con las láminas 15 y 16 del *Códice Borgia* (1963) y dos de

⁹ Dibble y Anderson (1963, libro 11, cap. 12: 277): “It also means place of the dead. As the saying relates: ‘Our mothers, our fathers have gone; they have gone to rest in the water, in the cave, the place of no openings, the place of no smoke hole, the place of the dead’.” (*The cave of Hell, which they call by the names here noted*).

¹⁰ Véase también Paso y Troncoso, 1979: 242.

¹¹ La pieza tiene el número 1441 P. F. 10 en los registros del Instituto Nacional de Antropología e Historia.



Lámina 18. Vasiya con representación de un acceso al inframundo, un “agujero negro” o Tlillan. *Fundación Cultural Armella Spitalier*. Foto: Sofía Armella. “Reproducción autorizada por la *Fundación Cultural Armella Spitalier*”



Lámina 19. El dios Tlahuizcalpantecuhtli (Venus), *Códice Fejérváry-Mayer* (25)

otros códices del llamado “Grupo Borgia”.¹² Particularmente con la imagen del *Códice Fejérváry-Mayer* (25) la semejanza es más clara (lámina 19). Al lado de la deidad, se ven “una rodela provista de plumas y una banderola de papel”, asociadas al sacrificio (Seler, 1963, I: 191). En espera de una interpretación completa de la escena, pensamos que el fondo del plato representa un acceso hacia el interior de la tierra, un “agujero negro” o Tlillan.

12 Se trata de cinco deidades que, según Seler (1963, I: 179), “hacen la ofrenda de una figurita que es una efigie suya”. Sin embargo, la única lámina en donde se puede apreciar un receptor del pequeño ser como ofrenda es la 29 del *Códice Laud*. En dicha imagen, la diosa Tlazoltéotl entrega el ser pequeño a la diosa de la muerte, parada en las fauces del monstruo de la tierra (Jansen *et al.*, 1994: 166). Aunque esta idea es sugerente, ya que la imagen de nuestra vasija también alude al reino de los muertos, el contexto calendárico es distinto a las escenas de las cinco deidades con su efigie.

TLILLAN EN LA ARQUITECTURA RELIGIOSA

El Tlillan o “Lugar de la negrura” (Durán, 1984, I: 126) formaba parte de la arquitectura cívico-religiosa en distintas ciudades prehispánicas. En México-Tenochtitlan, consistía en un conjunto de edificios (no necesariamente unidos en el espacio), con funciones variadas.¹³ Había un Tlillancalco, un palacio pintado de negro¹⁴ y santuario de *cihuacóatl*-gobernante (Alvarado Tezozómoc, 2001: 249; también Seler, 1992b, III: 127; Van Zantwijk, 1977: 84; Díaz Migoyo y Vázquez Chamorro,¹⁵ 2001: 555).¹⁶ El *cihuacóatl* refleja el pensamiento dual y representa la parte femenina-terrestre, frente al campo semántico solar del *tlatoani* (Graulich, 2001: 8; 2000: 87). En el Tlillancalco (en otras fuentes se menciona un palacio de color negro), el *tlatoani* realizaba actos de penitencia durante los ritos de entronización (Alvarado Tezozómoc, 2001: 249).¹⁷ A su vez, era un lugar donde se pronosticaba el futuro: la “sala negra” “según parece era la sala de los agujeros” (Torquemada, 1975, I: 322). En palabras de Muñoz Camargo (1948: 183), Moctezuma se encontraba en los “palacios de la sala negra, habiendo ya declinado el sol hacia el poniente”, cuando le avisaron el prodigio sobre la llegada de los españoles.¹⁸ Alvarado Tezozómoc (2001: 249) se refiere al Tlillancalco como la “casa de recogimiento y tristeza”, en alusión a estos presagios peligrosos y amenazantes. El fin de la era mexica tenía su antecedente mítico para la era tolteca: cuando los mexicanos llegaron a Tollan,

se les aparecía Huitzilopochtli a los naturales en figura de negro, y oían cómo debajo de la tierra lloraba Huitzilopochtli; y preguntados que por qué lloraba el dios de los mexicanos debajo de la tierra, dijeron que porque todos los de Tollan se habían de morir (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 51, 52).

13 Para una discusión sobre la ubicación exacta de estos edificios, véanse Nicholson (1988: 81) y Mazzetto (2012: 328-334).

14 “lo encalado de toda ella estaba teñido de negro” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 249).

15 Díaz Migoyo y Vázquez Chamorro, en Alvarado Tezozómoc, 2001.

16 Hay que distinguir entre el *cihuacóatl*, el gobernante, y la diosa telúrica Cihuacóatl.

17 Véase Olivier (2004: 331) para la relación entre la penitencia y el color negro.

18 El *Códice Ramírez* (1975: 79) se refiere a los “palacios teñidos de negro”.

La apariencia del dios solar mexica de color negro debajo de la tierra demuestra un contexto nocturno, asociado a la parte inferior de la tierra, y anuncia el fin de la era tolteca y el principio de la era mexicana.

En el Tlillan *calmécac*, el “dormitorio o aposentos del templo de Tlillan”, “se criaban los hijos de los reyes y señores” (Durán, 1984, II: 317). En dicho *calmécac* (“escuela”) se congregaban los sacerdotes de la diosa Cihuacóatl (López Austin, 1965: 80-81; Sahagún, 2003, II: 250). Un funcionario encabezaba el lugar, el *tlillancalqui*, “señor de la casa de la negrura” (*Códice Ramírez*, 1987: 58). Era elegido entre los hermanos del rey y uno de los cuatro señores del consejo supremo de Tenochtitlan (Durán, 1984, II: 103). También es referido, en varias ocasiones, como “capitán”, en Alvarado Tezozómoc (2001: 139). El *Códice Ramírez* (1987: 58) expresa de forma explícita la división confusa entre su papel político y el vínculo con el ámbito religioso: “era este título muy honroso porque la tizne ó negrura les servían en sus idolatrías”.

El templo Tlillan de la diosa Cihuacóatl “estaba continuado con el de su hermano Huitzilopochtli” (Durán, 1984, I: 131) En el interior se encontraba el “Ídolo de la negrura” (Durán, 1984, II: 103), que representaba a la diosa terrestre Cihuacóatl, también identificada como Coatlicue (Seler, 1992b, III: 127), y denominada en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011: 61) la “mujer del dios del infierno”. El templo era oscurísimo, sin ventanas.¹⁹ También era el espacio donde guardaron las imágenes de los montes que el día de su fiesta fueron sacrificadas en los cerros y las cuevas (Durán, 1984, I: 125, 126). Según el fraile Durán (1984, I: 126, 131), el término *tlillan* se aplicaba tanto al templo como a la estatua de la diosa Cihuacóatl.²⁰ Con la “boca abierta” y “los dientes regañados”, su imagen era la de una deidad hambrienta que representaba a la tierra (Graulich, 2000: 84), con necesidad de ser alimentada. En algunas ceremonias, era con presos cautivos, particularmente durante la veintena *Huey Tecuílhuítl* (Durán,

19 Aunque claramente ubicado en el ámbito oscuro, sus atavíos eran básicamente blancos (Sahagún, 2003, I: 60; Durán, 1984, I: 125).

20 Durán (1984, I: 131) se refiere al templo de la diosa *Cihuacóatl* como la casa “Tlillan”. Como llamatecuhtli-Chantico-Cihuacóatl, era guardiana del fuego (Graulich, 1999: 247), como lo atestiguaba el brasero de piedra, el *teotlecuilli* o “fogón divino”, colocado enfrente de la estatua de la diosa (Durán, 1984, I: 127).

1984, I: 126; Graulich, 1999: 389; Mazzetto, 2012: 314), pero cotidianamente, con panes en figuras de “pies, manos y rostros” (Durán, 1984, I: 126-131).²¹ Era una diosa guerrera de Culhuacán (Garibay, 1995: 134-137; Seler, 1992c, III: 272, 273).²² La asimilación histórica-mítica de esta diosa por parte de los mexicas se realizó a través del sacrificio y desollamiento de la hija del rey de Culhuacán. Así, esta princesa representó a la Cihuacóatl o Yaocíhuatl, “mujer guerrera” o “la mujer de la discordia”, cuya piel fue guardada en un subterráneo (Durán, 1984, II: 41).

Según Torquemada (1976, III: 223), en el mismo complejo arquitectónico del *calmécac* de Tlillan había una alberca o estanque de agua negra, “el cual se llamaba tlilpan”. En esta fuente se bañaban los sacerdotes de Mixcóatl, “limpiándose de la tinta, para después dirigirse a una capilla Mixcohuapan” (*ibid.*).²³ Es probable que el espacio referido por Torquemada sea en realidad la fuente Tlilapan, “Lugar del agua negra”, un cuerpo de agua mencionado por Sahagún (2003, II: 249) en su lista de edificios del recinto sagrado de Tenochtitlan y donde se bañaban los ofrendadores del fuego de Tlillan, “Tierra de la Negrura” (López Austin, 1965: 81).²⁴ Durante el mes *Títitl*, estos sacerdotes, llamados Tlillan *tlenamácac*, encendían el fogón del templo Tlaxicco, donde se veneraba el dios del inframundo Mictlantecuhtli (Sahagún, 2003, II: 249).

21 Se acostumbraba alimentar a las deidades asociadas al inframundo con diferentes partes del cuerpo humano. De hecho, estos dioses llevaban signos de estas partes corporales como atributos de su insignia (Mikulska Dabrowska, 2007: 31).

22 Según Durán (1984, I: 125), era la diosa principal de Xochimilco.

23 Torquemada deja claro que se trataba del templo y del agua de Mixcóatl, mientras Sahagún (2003, II: 250) se limita a decir que los sacerdotes se dirigían al templo del dios Mixcóatl después de haberse bañado en el Tlilapan. Es llamativo que Mixcóatl lleva el antifaz negro (*Códice Borgia*, 1963: 15; Spranz, 2006: 116), pintura estelar asociada a la noche (Graulich, 1999: 178). El vínculo de Mixcóatl, “Serpiente de nube”, con los manantiales es lógico, con base en la idea de serpientes terrestres y acuáticas que forman nubes saliendo de cuevas o del agua. En el pensamiento nahua, las nubes y vientos salen del interior de la tierra (López Austin, 1994: 161). “Las concavidades acuáticas de la tierra son habitáculos de los Chicchanes, una de cuyas misiones es provocar la evaporación del agua terrestre para producir las nubes” (De la Garza, 2003: 225) (Chicchanes son dioses serpentinicos del mundo maya.)

24 En este sentido, Paso y Troncoso (1979: 235) y Mazzetto (2012: 329) observaron las semejanzas entre los dos templos (“*Ces espaces coïncident parfaitement avec ceux qui composaient le Tlillan*”: “Estos espacios coinciden perfectamente con aquellos que conforman el *Tlillan*”. Mazzetto, 2012: 329).

Otro cuerpo acuático llamativo es el ya mencionado manantial Hueytlílatl, ubicado en Los Reyes, Coyoacán (Declercq, 2013; Declercq y Cervantes Rosado, 2013).²⁵ Como resultado de una excavación arqueológica de la Dirección de Salvamento Arqueológico del Instituto Nacional de Antropología e Historia durante los años 2002 y 2003, salieron a la luz diversos objetos de cerámica y lítica, varios entierros humanos y restos de arquitectura, en su mayoría pertenecientes a los periodos Posclásico tardío y Colonial temprano. El análisis del contexto reveló que la estructura superior, excavada en la parte exterior de una tina circular, funcionaba como un templo o *ayauhcalli*, “casa de niebla”. Además, en 1948 los vecinos del manantial hallaron varias esculturas de piedra dentro del brocal del ojo de agua. En conjunto, los edificios, los artefactos y los ecodatos manifiestan actividades de tipo religioso, asociadas a las deidades acuáticas y terrestres (Declercq, 2013).²⁶

Durante otra excavación arqueológica significativa en el centro histórico de la Ciudad de México, salieron a la luz los restos de un edificio que se identificó como “Casa Negra”.²⁷ Se trata de un recinto circular, con piso y paredes pintados de negro (Cedillo Vargas, 2000: 71). En la parte norte, un muro de color rojo y negro estaba decorado con “conos truncados y una cruz blanca con círculos negros”. Debajo de una pared, hacia el poniente, hallaron en una caja de tezontle gris tres representaciones de Ehécatl negras que hacen referencia al viento negro del norte. Aunque la máscara bucal en forma de pico de pato expresa a Quetzalcóatl, sabemos que el “Viento Nocturno” o Yoalli Ehécatl era otro nombre de Tezcatlipoca (Sahagún, 2003, I:

25 En la misma zona de Coyoacán se encontraba también el manantial Acuecuéxatl. En opinión de Santamarina (2005: 309), el “Agua de Cuecuex” se deriva del dios tepaneca con este nombre. Al mismo tiempo, *Cuecuex* era el nombre del consejero del señor de Coyoacán (Durán, 1984, II: 93).

26 En un testimonio contemporáneo, un chinampero relata cómo un curandero recomendó dejar una ofrenda en forma de una canasta de alimentos en la laguna de Tlillan de Xochimilco, con el fin de curar a un niño enfermo. El curandero y el padre del niño subieron a una canoa, y, a media noche, “la canoa empezó a bajar con ellos, a cada campanada la canoa se hundía en el agua... Con el último tañido se vieron en el fondo de la laguna rodeados de altas paredes de cristal verde oscuro. El hombre dejó en el lodo la canasta”. Tiempo después, un rayo cayó encima del niño enfermo y, ya maduro, se convirtió en un curandero “de los meros buenos”. El borbollón de la laguna de Tlillan recibió muchas ofrendas más (Cordero López, 1992: 47-49).

27 La excavación se realizó en la calle de República de Venezuela número 44.

66, X: 853; Olivier, 2004: 333).²⁸ En el mismo complejo arquitectónico se encontró una escultura de basalto de un jaguar (Cedillo Vargas, 2000: 71).

También Tlatelolco contaba con un Tlillan. Después de una batalla gloriosa durante la conquista española, los tlatelolcas armaron su *tzompantli* “en el atrio de Tlillan, y allá se ensartaron las cabezas de nuestros amos [españoles]” con los cráneos de “nuestros señores” [*sic*] y algunas banderas en el patio del templo, “Casa de la oscuridad” (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 113). El mismo templo fue el escenario de sacrificios humanos algunas décadas antes: durante la guerra con los tenochcas, los tlatelolcas llevaron sus cautivos “al templo de Tlillan a sacrificar al demonio cuyo era” (Torquemada, 1975, I: 246). Entre las escaramuzas con los rivales de Tlatelolco, cuatro mujeres “hechiceras y brujas,... las cuales se llamaban cihuatehuatl”, se sacaron sangre de la lengua en los templos de Huitzilopochtli y Tlillan y quemaron sus escobas enfrente de los mexicas (*ibid.*). Todo parece indicar que estas mujeres eran las variantes de Cihuacóatl-Quilaztli: Cohuacíhuatl, Quauhčíhuatl, Yaocíhuatl y Tzitzimicíhuatl (Torquemada, 1975, I: 117).²⁹ Por otra parte, Sahagún (2003, XII: 1110, 1113) se refiere dos veces a Tliloacan, ubicado en Tlatelolco, en el contexto de la guerra contra los españoles. Según Caso (1956: 38), este lugar pertenecía al barrio Atezcapan, “Donde el agua parece espejo”.

A través de las representaciones pictográficas en códices del Altiplano Central, sabemos que había un templo Tlillan que pertenecía a los sureños de la Cuenca de México. En la opinión de Paso y Troncoso (1979: 232),³⁰ el templo asociado al Fuego Nuevo del *Códice borbónico* 34 representa el templo Tlillan de la diosa Cihuacóatl (lámina 20).³¹ Por otra parte, es llamativo que Torquemada (1975, I: 289) define el templo del Fuego Nuevo en el cerro de Iztapalapa o Huixachtécatl como un *ayaubcalli* o “casa de la niebla”, lo

28 Sahagún (2003, X: 853) traduce Yoalli Ehécatl como “noche y aire” o “espíritu invisible”.

29 Esto se puede integrar en la teoría de Graulich (2000: 90) sobre los autóctonos, representados por los distintos aspectos de la tierra que impiden el amanecer del sol.

30 También Seler (1992a, III: 110); Couch (1985: 85); Nicholson (1988: 80, 81); Anders *et al.* (1991: 223); Jansen (2002).

31 El templo Tlillan estará en el centro religioso “de la región a que se refiere el *Códice borbónico*” (Anders *et al.*, 1991: 223). Para Nicholson (1988: 81), es el templo de la Cihuacóatl, la patrona de Culhuacan (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 61).

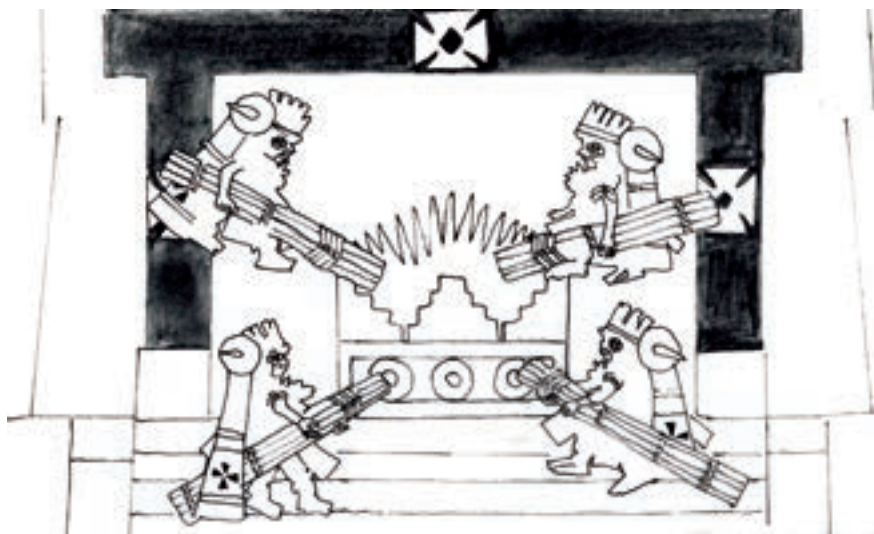


Lámina 20. Detalle del templo Tlillan (*Códice borbónico* 34)

que nos lleva al ya señalado vínculo entre la negrura y la neblina (Dupey García, 2004: 28).

En la imagen, las jambas y el dintel del templo están pintados de negro. Recientemente, Nielsen (2013) propuso que la llamada Cruz de Malta que decora el templo posiblemente representa el logograma *Tlil*, “negro, tizne, tinta”, en la escritura náhuatl. El *Códice mendocino* (18r, 56r y 46r) representa imágenes semejantes del templo negro, dos veces como referencia al ya señalado *tlillan-calqui* y una vez más como parte del topónimo Teotlilan (lámina 21). Para Jansen (2002: 302), la oscuridad asociada al templo simboliza la tumba y el inframundo, pero también el tiempo sagrado de la creación, la época nocturna, antes de que saliera el sol y antes de la historia de la humanidad. Como templo del Fuego Nuevo, también es el lugar donde nace la luz del siguiente ciclo.

Según la lectura de Seler (1963), la lámina 29 del *Códice Borgia* representa el centro del inframundo donde se guarda la urna con las cenizas de Quetzalcóatl (lámina 22).³² En la imagen se nota un cuadro con garras de

32 Recordamos que, según *Los anales de Cuauhtitlán* (2011: 50-51), Quetzalcóatl se prendió fuego en el “quemadero” a la orilla de las aguas celestes del mar.



Lámina 21. Templos negros. *Códice mendocino*, f. 18r, 56r y 46r



Lámina 22. Detalle del templo de una diosa de la muerte (Seler) o de Cihuacóatl (Anders *et al.*). Nótese el círculo negro en la parte central (*Códice Borgia*, 1963: 29; Anders *et al.*, 1993: 192)

águila en las cuatro esquinas que, según el alemán, forma una diosa de la muerte, y su boca una especie de entrada (Seler, 1963, II: 10). Anders *et al.* (1993: 192, 194)³³ opinan que se trata del templo de la diosa Cihuacóatl. En su interpretación, estos autores combinan varios temas que conforman

33 En *Códice Borgia*, 1993.

un conjunto semántico: “Sobre el fundamento sagrado que es Cihuacóatl, se ha marcado una rueda negra de conjuros, negra como una pelota de hule, como un espejo de obsidiana, como un hoyo profundo en la tierra.” En realidad, según los autores, y aquí coinciden con Seler, se trata del cuerpo mismo de la diosa. Recordemos que, para Durán (1984, I: 126), el templo Tlillan imitaba una cueva oscura.³⁴ En la opinión de Jansen (2002: 302), “el templo de Cihuacóatl (Tlillan) y el templo del cielo eran los santuarios principales del centro ceremonial a los que se refiere el *Códice Borgia* en su sección ritual”. El investigador holandés (2002: 299) identifica estos dos espacios también en el topónimo mixteco del señorío de Tilantongo: “*nuu tnoo huahi andehui* en mixteco y *Tlillantongo-ilhuicacalli* en náhuatl”: “Lugar del *tlillan*, templo del Cielo”.³⁵ Para Elizabeth Boone (2007: 178, 179), las láminas 29-31 representan escenas de surgimiento en la oscuridad primordial antes de la era del Sol. Desde el círculo negro de la lámina 31 emergen olas de energía en forma de serpientes de viento que llevan las máscaras bucales de Ehécatl.³⁶

En las láminas siguientes de esta parte central del *Códice Borgia*, encontramos más signos que evocan un vínculo con el Tlillan. Mencionamos el templo con un dintel negro de la lámina 33, que Seler (1963, II: 24) y Anders *et al.* (1993: 203) denominan el “Templo de la serpiente negra”, mientras que para Boone (2007: 178) es el lugar de los vientos oscuros. Todos los autores coinciden en que el templo negro forma un conjunto simbólico complementario con el “Templo de la serpiente roja” de la lámina 34. Estos edificios reaparecen en las láminas siguientes. El templo negro de la parte inferior derecha de la lámina 40, que Seler llama “La casa negra de la serpiente de viento”, presenta un Ehécatl con sol nocturno en su techo.³⁷ Aunque los templos pueden estar relacionados con espacios concretos donde se

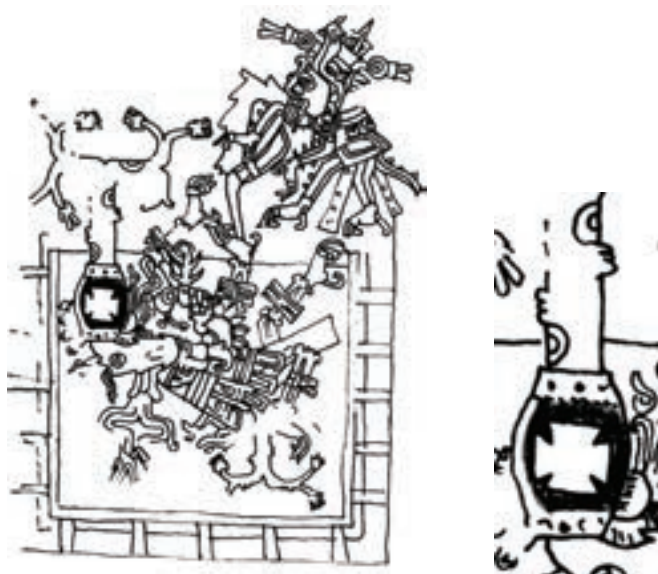
34 También Broda (1991: 475) y Manzanilla (1999: 76).

35 La *relación de Tilantongo* (*Relaciones geográficas del siglo XVI, Antequera* (3), 1984: 234) dice “tierra negra casa del cielo”.

36 Esta descripción recuerda la pintura de capacetes en forma de cabezas de patos en la cueva Oloztoc, en la zona Mixteca, mencionada en las *Relaciones geográficas de Ixcatlan* (*Relaciones geográficas del siglo XVI, Antequera*, 1984, 2: 225-228). Para Rincón Mautner (2005: 125), se vinculaba la cueva con el lugar donde Quetzalcóatl descendía del cielo.

37 Véanse también las láminas 37 y 42.

llevaron a cabo eventos rituales, no dejan de contener una serie de metáforas cósmicas (Boone, 2007: 178). Finalmente, en la lámina 38, interpretamos una fuente de agua igualmente como un tlillan: en la esquina izquierda inferior se puede apreciar un personaje esquelético con garras en un recipiente de agua, con un árbol (un *ahuehuete*) saliendo de su oreja (láminas 23 y 24).³⁸ Con el bastón curvado de Quetzalcóatl, parece haber herido a un Tláloc con un vestido de cocodrilo. La escena evoca las primeras lluvias, justo antes del nacimiento de los seres humanos, según Boone (2007: 192, 194). Es llamativo que el tronco del *ahuehuete*, en forma de tambor, es de color negro, con la cruz de Malta en el centro, igual a los dinteles de los templos negros ya señalados, aparentemente indicando una franja liminal entre el inframundo acuático, la tierra (representada por Tláloc como reptil) y el cielo (representado por el árbol).



Láminas 23 y 24. Un árbol de *ahuehuete*, “viejo del agua”, sale de un personaje esquelético con garras en un recipiente de agua. El tronco del árbol está pintado de negro con la cruz de Malta, dos características de los templos negros (*Códice Borgia*, 1963: 38)

38 Para Seler (1963, II: 37), se trata de Xólotl, en un proceso de putrefacción, mientras Anders *et al.* (1993: 215) sostienen que es un Xólotl “espectral” en vías de transformarse en la Cihuacóatl.

EL BARRIO MOLLOCOITLILLAN

En las listas de los barrios de Tenochtitlan mencionados por Alvarado Tezozómoc (2001: 306, 339) aparecen los nombres Molloco y Tlilancalco, mientras Torquemada (1975, I: 263) menciona el barrio *Tlillan*. Por la *Crónica mexicáyotl* (1975: 74) sabemos que se trata de un solo barrio llamado Mollocoitlillan, traducido por Van Zantwijk (1977: 84) como “Lugar negro del remolino”, una referencia significativa derivada de la palabra *moloni*, “manar la fuente”.³⁹ Esta denominación alude sin lugar a dudas a espacios como la ya mencionada fuente Tlilapan (Sahagún, 2003, II: 249; Torquemada, 1976, III: 223). Van Zantwijk (1977: 87, 186), en su reconstrucción del plan urbano de México-Tenochtitlan, ubica este barrio en el cuadrante suroeste, como una división o dependencia de Cihuatecpan y, más específicamente, hacia el lado poniente de la Calzada de Iztapalapa, en la cercanía del templo de Toci de Atempán. Esta ubicación parece coincidir con la presencia en esta zona de un Cihuateocalli (Caso, 1956: 48).

El sacerdote *Molonco teuhua* de dicho barrio preparaba la fiesta de Chicunauhécatl, “9 Viento” (Sahagún, 2003, II: 265; López Austin y García Quintana, 2000, III: 1403). En el barrio opuesto, Chililico, también asociado a Chicunauhécatl, mataban esclavos en el signo 9 Viento durante la fiesta de *Atlcabualo* (Sahagún, II, 254).⁴⁰ Chicunauhécatl era otro nombre de Quetzalcóatl (*Histoire du Mechique*, 2011: 155).⁴¹

39 “*Moloni*: Manar la fuente o cosa assi. o leuantar se muchas nuues, o leuantarse con el ayre las plumas, o estenderse y oler mucho los perfumes y olores suaues” (Molina, 1977, II: 58v). Es interesante que Anders *et al.* (1993: 194) agregan al tema de la diosa Cihuacóatl y del Tlillan arriba señalado (*Códice Borgia* 30) la idea del movimiento giratorio con las palabras interpretativas: “Soy la mujer remolino, dice”.

40 En la opinión de Van Zantwijk (1977: 190, 191), Chililico tenía una connotación celeste, mientras Molonco itlillan estaba asociado más bien con la tierra y el Cihuacóatl Tlacayel. Con el sacrificio de niños en las montañas, la fiesta *Atlcabualo* estaba principalmente dedicada al agua. Aunque en su descripción de la veintena Sahagún no menciona a Quetzalcóatl, el dios sí era un *Tepictoton* o dios de la montaña (Olivier, 1998: 120). Es llamativo que en esta veintena se recordaba el mito del fin de Tollan (Graulich, 1999: 277).

41 También Seler (1963, II: 178) y Caso (1967: 191). Quetzalcóatl se ubica también en el noveno cielo (*Histoire du Mechique*, 2011: 143). Según el *Codex telleriano-remensis* (1995: f. 8v, 258), 9 Viento es el día de su nacimiento. A diferencia del *Códice Borgia*, en su papel de dios patrono de la trecena, Quetzalcóatl aparece aquí como el señor del Viento.

En este sentido, es llamativo que la mencionada palabra *moloni*, “manar la fuente”, que forma parte del nombre del barrio, se encuentre en la descripción del río “9 Agua”: *chiucnāuhcān in molōni, in mēya*, “it gushes, it flows out in nine place” (*Códice florentino*, v. III, libro XI).⁴² Sabemos que en el Mictlan, el “inframundo”, había un “río del infierno” llamado Chicunaoapa (Sahagún, 2003, III: 297).

Según los datos que hemos presentado, el barrio Mollocoitlillan, “Lugar negro del remolino”, estaba asociado con el oeste, una orientación que generalmente alude al oscurecer, a la tarde y a la parte femenina del cosmos. Al mismo tiempo, encontramos un conjunto de ideas que relacionan el lugar con el agua, el viento y la cifra nueve, y con actos sacrificiales en honor al dios Quetzalcóatl.

UN POSIBLE TEMPLO NEGRO Y EL VIAJE DE CE ÁCATL TOPILTZIN QUETZALCÓATL

En la trecena que inicia con la fecha 1 Jaguar del *Códice Vaticano B* (1993: 49-50v), gobernada por el dios Quetzalcóatl, y que tiene como noveno día a Chicunauhécatl, “9 Viento”, un templo está almenado en su esquina con una “bola negra”. Seler (1963, II: 178) lo interpretó como el signo de Tlillan o Tlillan Tlapallan (lámina 25). En la versión de Durán (1984, I: 12), Quetzalcóatl desapareció en dicho lugar, en el agua; se metió en una cueva y se transformó así en Jaguar-Tepeyóllotl, símbolo del interior de la tierra (Olivier, 1998: 120). Tepeyóllotl, como jaguar, se relaciona con el sol poniente, nocturno, con el fin de ciclo y la tierra acuática (Olivier, 1998: 106, 110).⁴³ Desde nuestro punto de vista, estos elementos refuerzan la ubicación hipotética de Van Zantwijk del barrio Mollocoitlillan en el cuadrante sudoeste de Tenochtitlan, asociado al atardecer. En los *Anales de Cuauhtitlán* (2011: 51), su destino final se entiende como un viaje al inframundo: “Decían

42 *Codex Florentine. World Digital Library*, <http://www.wdl.org>. Traducción en Wimmer *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*.

43 Para el vínculo entre el jaguar y Quetzalcóatl, véase Olivier (1998: 119-121). Véase también Dupey García (2008: 63, 64).



Lámina 25. Quetzalcóatl pintado de negro en la trecena 1 Jaguar y el templo “Tlillan”
(*Códice Vaticanus B*, 1993: 49-50v). Dibujo: Fátima Lazarus

que cuando murió, durante cuatro días no apareció, porque andaba en el Mictlan”. En palabras de Sahagún (2003, III: 294), Quetzalcóatl era uno de los arquitectos del inframundo: en su huida hacia Tlillan Tlapallan “hizo y edificó unas casas debajo de la tierra, que se llaman Mictlanalco”.⁴⁴

44 Mircea Eliade (1986: 156, 157, 168) anotó una clasificación —aunque no siempre presente— entre un ámbito celeste, “blanco”, y los niveles inferiores del cosmos, lo “negro” entre grupos siberianos. Así, por ejemplo, entre los Altai, acompañado de antepasados o espíritus auxiliares, el chamán realiza el descenso a los “Infiernos”. En los versos, cada “epifanía subterránea” va acompañada de la palabra “negro”. En el último lugar, el séptimo, “se hallan las fuentes de los nueve ríos subterráneos”, donde se ubica un palacio “edificado de piedra y de arcilla negra”.

Según la *Leyenda de los soles* (2001: 181), Nahui Ollin, “4 Movimiento”, el cuarto día de dicha trecena, es el sol de Topiltzin de Tollan, el de Quetzalcóatl. Durante la noche, todos ofrecían su sangre en presencia del dios Yoaltecuhtli, “Señor de la noche”, en honor al sol.⁴⁵ En esta fiesta, sacrificaban a enemigos y honraban a los guerreros muertos en la batalla.⁴⁶ Todos aquellos descansaban finalmente en la Casa del Sol (Sahagún, 2003, II: 269, 139; VI: 546). En este sentido, estos eventos parecen formar un paralelo con el águila y el jaguar que brincan en el fuego, atrás del sol Nahui Ollin en Teotihuacan (Sahagún, 2003, VII: 617; Taube, 2009: 88).

En una versión de Sahagún (2003, VIII: 634), el mismo destino era asignado a Quetzalcóatl: después de su expulsión en Tollan, “caminó hacia el oriente, que se fue a la ciudad del sol, llamada Tlapallan”.⁴⁷ Llamado por el sol (Sahagún, 2003, III: 293, VIII: 634), Quetzalcóatl aparece como cargador del sol nocturno en el *Códice Borgia* 19, o como acompañante suyo, en su advocación del dios perro Xólotl (*Codex borbónico* 16). En Tlillan Tlapallan, “el sol se hunde en la tierra y vuelve a salir de ella” (Seler, 1963, II: 24). En un día Nahui Ollin fue enterrado el rey Tezozómoc en el templo de Tezcatlipoca de Azcapotzalco (Ixtililxóchitl, 1975, I: 351). Pensamos que la muerte y la fecha del enterramiento del rey equivale claramente al descenso del sol hacia el inframundo.

Dupey García (*en prensa*: 21-20) opina que el Tlapallan o la “Casa del Sol” era “un espacio donde se realiza la atadura de dos ciclos”. La idea del fin de un ciclo se manifiesta claramente en la asociación del día Nahui Ollin con la destrucción del mundo (*Codex telleriano-remensis*, 1995: f. 8v, 258). Finalmente, Dupey García (2008: 64) acentúa la equivalencia de los colores corporales negro y rojo de Quetzalcóatl y el Tlillan Tlapallan, “Lugar negro,

45 “Hacían fiesta al sol una vez cada año en el signo que se llama *naui ollin*” (Sahagún, 2003, VII: 614; también *Anales de Cuauhtitlán*, 2011: 33; Durán, 1984, I: 105).

46 Los que nacieron en los primeros cuatro días de esta trecena serán guerreros valientes (*Codex telleriano-remensis*, 1995: f. 8v, 258). También las mujeres fallecidas durante el parto, cuya madre era la diosa Cihuacóatl, eran consideradas guerreras y habitaban igualmente en la Casa del Sol (Sahagún, 2003, VI: 547).

47 La lámina 48 del *Códice vindobonensis* presenta al dios 9 Viento o Quetzalcóatl bajando de una cuerda desde el cielo, acompañado por dos dioses que traen la Casa del Sol y la Casa de Xipe. En la tierra, se encuentra también, aparte de estos dos templos, la “Casa de la negrura” (Caso, 2007: 161, 162).

lugar rojo”, el lugar donde ocurre su metamorfosis en la estrella Venus (*Anales de Cuauhtitlán*, 2011: 51), “símbolo de la transición entre la claridad del día y la oscuridad nocturna”.⁴⁸

Cabe mencionar que los mexicas conmemoraban a Quetzalcóatl durante el mes de *Huey Tecuilhuitl* (Durán, 1984, I: 265, 266). Graulich (1999: 399-401) opina que originalmente se festejaba su viaje como sol futuro en el mundo subterráneo, pero este significado perdió importancia en la era mexica y se convirtió en la fiesta de un sol descendente, un sol derrotado de Tollan. ¿Ésta podría ser la razón por la cual se realizó tal conmemoración mítica en el templo del victorioso Tezcatlipoca (Mazzetto, 2012: 325) y no en el templo de Tlillan?⁴⁹

Otra indicación que asocia la trecena 1 Jaguar con un templo *Tlillan* está representada en la misma escena del *Códice Borgia* (1963: 62). En esta lámina se aprecia un templo con un cielo nocturno adentro (lámina 26). Asociado al templo, encontramos el símbolo del *atézcatl* o “espejo de agua”, parecido al topónimo de Atezcahuacan del *Códice mendocino* 11 (lámina 27). Así, nos parece plausible pensar que el Tlílal o “agua negra”, y asociado a un templo, corresponde a un *atézcatl*, “espejo de agua”. En este sentido, es notorio que el lugar Tliloacan de Tlatelolco se ubicaba justamente en el barrio Atezcapan (Caso, 1956: 38), y posiblemente se asocia —como comentaremos enseguida— con el dios del pulque Tliloa (Sahagún, 2003, I: 104).⁵⁰

Todavía en la escena central de la trecena 1 Jaguar llama la atención el medio sol y el signo de la noche, presentes en la imagen del *Códice Borgia* (1963: 62) (lámina 28). Esta idea del anochecer se asocia con la luna y los númenes del pulque (Seler, 1963, II: 178), una bebida relacionada con la frialdad y la parte inferior del cosmos (López Austin, 2000: 174).⁵¹ Quetzalcóatl, vinculado al pulque por su estado de ebriedad en Tollan (*Anales de Cuauhtitlán*, 2011: 47; Dupey García 2008: 72), se convierte entonces en una estrella (*Anales de Cuauhtitlán*, 2011: 51), emparentado

48 Véase también la imagen del folio 9v del *Códice Vaticano A* (1996), donde Topiltzin Quetzalcóatl desaparece en el Tlillan Tlapallan.

49 Sobre la pérdida de importancia entre los mexicas de Quetzalcóatl como sol, en favor de Huitzilopochtli, véase Graulich (1999: 199).

50 Véase la argumentación de Graulich (1988: 189) sobre el sol que se convierte en “cautivo del espejo negro”.

51 Quetzalcóatl se volvió lunar al final de su vida (Graulich, 1988).



Lámina 26. Templo asociado a un espejo de agua de la trecena 1 Jaguar (*Códice Borgia*, 1963: 62). Dibujo: Fátima Lazarus



Lámina 27. Topónimo de Atezcahuacan (*Códice mendocino* 11). Dibujo: Fátima Lazarus



Lámina 28. El anochecer (*Códice Borgia*, 1963: 63)

con otras estrellas nocturnas, los númenes del pulque, como el dios Tlilhua, “El dueño de la tinta negra” (Sahagún, 2003, I: 89; López Austin y García Quintana, en Sahagún, 2002, III: 1334, 1438), y tal vez el dueño de

Tlilhuacan.⁵² Posiblemente hay un vínculo con Ixtlilton, “el negrilla”, el dios encargado de probar el “vino nuevo” o pulque. Recordamos que en el templo de Ixtlilton se guardaban las tinajas del agua *tlilatl*, el “agua negra” (Sahagún, 2003, I: 76, 77). Sus capacidades terapéuticas y su poder adivinatorio relacionan a Ixtlilton con el dios —negro— Tezcatlipoca. Guilhem Olivier (2004: 461, 462) ha demostrado el carácter ambiguo del “espejo humeante”, su afinidad con la parte nocturna y húmeda del sol poniente.

EL JUEGO DE PELOTA COMO ENTRADA AL INFRAMUNDO

Nos falta comentar dos fechas más de la misma trecena 1 Jaguar. Los días 4 Movimiento y 7 Flor aparecen como dos personajes en el folio 4r del *Códice Zouche-Nuttall*, sentados encima de un juego de pelota con un cráneo humano en el centro, según Anders *et al.* (1992: 95), “la entrada del reino de los muertos” (lámina 29).⁵³

Según Seler (1992, V: 6), en la mitología mesoamericana, la cancha del juego de pelota fue una metáfora de la tierra y el cielo. Para Pasztory, el juego simbolizaba la “desaparición del Sol en el inframundo. [...] El inframundo, un acuático mundo nocturno, es dominio de la diosa Tierra-Luna que se convierte en la esposa del Sol nocturno” (en Kowalski y Fash, 2000: 263).

En el mundo maya clásico, algunas de las inscripciones del “agujero negro” se refieren a un juego de pelota mítico (Colas y Voß, 2001: 188; Stuart y Houston, 1994: 71).⁵⁴ En el *Popol vuh* de los maya quichés, se usa

52 Según Graulich (1999: 157; también Ragot, 2000: 135), los dioses del pulque pueden ser considerados Tlaloque.

53 La cancha está dividida en cuatro partes, en dos pares de dos colores, marcados por pies humanos que se dirigen desde el centro en cuatro direcciones. Es notorio que el color facial y corporal y parte del tocado del personaje 4 Movimiento del *Códice Zouche-Nuttall* (1992: 4r) son idénticos a los de Quetzalcóatl de la trecena 1 Jaguar en el *Códice Borgia* (1963: 62) y el *Códice Vaticanus B* (1993: 49-50v). No está muy claro quién representa el segundo personaje en el *Códice Borgia* (1963: 62) y el *Códice Vaticanus B* (1993: 49-50v), pero podría tratarse del señor 7 Flor, como en el *Códice Zouche-Nuttall* (1992: 4r). Según Furst (1978: 23, 163), el personaje 4 Movimiento, masculino y con el pelo rizado, se asocia con la tierra y el inframundo, aunque su función es desconocida.

54 El texto de la famosa escalinata jeroglífica 2 de Yaxchilán narra el suicidio (*ch'ak baah*) en un campo de juego de pelota de tres dioses del pasado mitológico, que se presenta como



Lámina 29. Los personajes 7 Flor y 4 Movimiento (dos fechas de la trecena 1 Jaguar), asociados a un juego de pelota con cráneo en el centro (Códice Zouche-Nuttall, 1992: 4r)

la palabra *hom* (abertura) para referirse al juego de pelota. Como hendidura en la superficie de la tierra, la cancha es un acceso al inframundo (Schele y Mathews, 1999: 207).

El *Códice borbónico* (1979: 19) presenta un juego de pelota en dos colores dentro de la trecena 19 que inicia con la fecha 1 Águila, regida por Xochiquétzal y Tepeyóllotl. En la parte central del terreno, sale de un círculo negro un chorro de agua de un lado y un cráneo del otro (lámina 30). Krickeberg (1966: 219; también Carreón Blaine, 2006: 158) interpreta el círculo negro como una pelota de hule. Sin embargo, Seler (1963, II: 30) advierte que en ocasiones se trata de un agujero en el centro del campo.⁵⁵ Nosotros opinamos que podría tratarse de una representación del *Ólac* o “agua negra”, como “agujero negro” y como pelota.

una victoria. Después de morir, los tres se adentraron en el inframundo (*ooch bih*). “El lugar donde ésta [la muerte de los tres dioses] se halla recibe el nombre de ‘agujero negro’, lo que demuestra que se encuentra en la entrada al averno.” Las tres divinidades —en realidad decapitadas— representan aspectos del dios del maíz (Colas y Voß, 2001: 188, 189).

⁵⁵ Carreón Blaine (2006: 158) se refiere también a la cancha de la *Historia tolteca-chichimeca* (1976: lámina 16v), donde un círculo negro con un aro de color blanco se ubica en el centro del terreno.



Lámina 30. Juego de pelota dentro de la trecena 19 que inicia con la fecha 1 Águila, regida por Xochiquétzal y Tepeyóllotl. En la parte central del terreno, salen de un agujero negro un chorro de agua de un lado y un cráneo (*Códice borbónico*, 1979: 19)

PALABRAS FINALES

Hay una condensación de ideas en el glifo del círculo negro. Se trata de una expresión cosmológica de un espacio denominado el “agujero negro” o “lugar del agua negra”, un topónimo que hemos identificado en varios documentos pictográficos del centro de México. Dentro de la mitología maya, es conocido a través de los textos jeroglíficos. Con la representación de un círculo negro se expresa una apertura (acuática) en la tierra. Así, la conceptualización del círculo negro en sus aspectos espaciales se refiere al Tlillan, “Lugar de la negrura”, a veces como topónimo sagrado y mítico, a veces como parte de la arquitectura ceremonial. En algunos documentos pictográficos se han identificado los templos Tlillan por sus dinteles negros, marcados con una cruz de malta de color blanco. En el ámbito arqueológico, tenemos un caso de una “casa negra” vinculado al dios del viento Quetzalcóatl Ehécatl.

Las cuevas y manantiales (Tlilat) expresan las bocas de la diosa madre, y su equivalente artificial, el templo negro o el agujero del juego de pelota, aparentemente fungían como “puerta” hacia el mundo oscuro y acuático del cosmos, el cielo nocturno o la parte inferior de la tierra. Como parte del

inframundo, el espacio Tlillan se traslapa con el lugar de la muerte (Chicunamictla) y el Tlalocan.⁵⁶ Al lado de su función como marcador espacial, la negrura tenía una clara connotación temporal. Sin embargo, es necesario ver las funciones específicas de cada espacio en forma separada.

El palacio negro o “sala negra” era el santuario del gobernante Cihuacóatl, el lado lunar del poder, y funcionaba como un espacio de presagios. Parece que hay un paralelo entre la aparición en Tollan del dios solar Huitzilopochtli como figura negra en el inframundo y los pronósticos que recibe Moctezuma en el palacio negro. En ambos casos, se trata del anuncio del fin de una era y el principio de un ciclo nuevo. Al mismo tiempo, parece indicar una equivalencia entre el palacio negro y la parte inferior de la tierra.

Los templos negros se asocian, *grosso modo*, con las siguientes deidades, aunque los atributos pueden variar según el contexto: los dioses terrestres/nocturnos/Tláloc; Quetzalcóatl (Viento Nocturno/Tezcatlipoca) y los dioses de la muerte.

En su templo Tlillan en Tenochtitlan, la diosa Cihuacóatl —esposa del dios del inframundo— devoraba partes de víctimas humanas. Su papel de mujer guerrera destaca en el templo Tlillan de Tlatelolco, donde sacrificaron cautivos durante la conquista española. Su santuario (un *ayauhcalli*) en el cerro Huixachtécatl simbolizaba la oscuridad primigenia, y el lugar donde se prendió el fuego nuevo. Esta oposición entre lo ígneo y lo acuático recuerda el hogar del dios del fuego, “que está en el alberque de agua entre almenas” (Sahagún, 2003, VI: 453). En su relación con Chantico, Cihuacóatl era una protectora del fuego. En este ámbito, la denominación *ayauhcalli* o “casa de niebla” para el templo del “fuego nuevo” no debe de sorprender, dado el vínculo entre la neblina, la negrura y el humo, demostrado por Dupey García.

56 Por razones obvias, los frailes del siglo XVI como Sahagún (2003, III: 295-299) separaban el infierno (Chicunamictla) del paraíso terrenal (Tlalocan) indígena. Sin embargo, el mismo fraile se contradice en dos episodios: en su descripción del Mictlan reporta la presencia del río del infierno llamado Chicunaoapa (2003, III: 297), pero repite más adelante, en el libro sobre fenómenos naturales, que el río Chicunáuatl “es el de *Tulocan*,... y es porque tienen nueve fuentes” (2003, XI: 1041). ¿Se refiere aquí al Tlalocan? En todo caso, los datos etnográficos confirman que la ubicación de estos dos espacios se fusionan. Para los informantes de Knab (1991: 31) de San Miguel Tzinacapan, en el estado de Puebla, el Tlalocan es el inframundo.

En el campo arqueológico, se interpretó un conjunto arquitectónico como un *ayauhcalli*, asociado al manantial Hueytlílatl en Coyoacán. Fuentes como este y otros cuerpos de agua llamados Tlilapan, Tliloacan, etcétera, nos presentan el Tlalocan y su dueño de color negro, Tláloc, dentro del campo oscuro, húmedo del cosmos.⁵⁷ En este sentido, es notorio que guardaban esculturas de los dioses de los cerros dentro del templo Tlillan de Tenochtitlan.

En la parte central del *Códice Borgia*, tenemos una serie de eventos asociados a un templo negro y a un templo rojo. Seler y Anders *et al.* interpretan el círculo negro de la lámina 29 como un agujero hacia el inframundo (el santuario funerario de Quetzalcóatl, según Seler; el templo de la Cihua-cóatl, según Anders *et al.*). Para Boone, en cambio, se trata de la oscuridad primordial, el lugar del viento oscuro y frío, antes de la era del Sol. Los templos negros (“la casa negra”: Seler) se caracterizan por sus vínculos con serpientes nocturnas de viento. La importancia de esta última observación radica en su relación hipotética con algunos datos arqueológicos presentados. Las serpientes de viento que llevan las máscaras bucales de Ehécatl han sido identificadas también en la Casa Negra de la calle de República de Venezuela en la Ciudad de México (Cedillo Vargas). El otro caso consiste en los capacetes en forma de cabezas de patos, pintados en la “cueva redonda” *Oloztoc* de la región Mixteca (Rincón Mautner). Más adelante, en la lámina 38, un árbol *ahuehuete*, saliendo de un cuerpo de agua, parece representar el *tlílatl* o “agua negra” como zona liminal cósmica.

Las serpientes de viento nos llevan al barrio Mollocoitlillan en México-Tenochtitlan, traducido por Van Zantwijk como “Lugar negro del remolino”, cuyo sacerdote preparaba la fiesta de Chicunauhécatl, “9 Viento”, otro nombre de Quetzalcóatl (Sahagún; López Austin y García Quintana).

Finalmente, compartimos la identificación de Seler de un Templo Negro como espacio ceremonial del periodo calendárico que inicia con el signo 1 Jaguar, gobernado por Quetzalcóatl, cuyo noveno día es justamente 9 Viento. Es notorio que durante la noche del cuarto día, 4 Movimiento, el nom-

57 También el *tepetlacalli* Leof, que muestra la imagen de Tláloc/Tlaltecuhlti en su interior, tiene la tapa pintada de negro en sus caras internas y la cara inferior interna de la caja tiene una mancha irregular negra (López Luján y Santos, 2012: 20).

bre calendárico del dios solar, se sacrificaban cautivos que iban a la Casa del Sol, aparentemente para guiar al astro solar en su salida del inframundo, acompañado también de Quetzalcóatl, antes del amanecer. Después de todo, Nahui Ollin era el sol-Quetzalcóatl (Leyenda de los soles), que nació a medianoche, en el norte, en el Mictlan (Graulich, 1999: 214).⁵⁸ La ubicación de una ceremonia en honor al sol dentro de una trecena con rasgos nocturnos y asociados al inframundo nos recuerda una oposición semejante en la iconografía de algunos *cuauhxicalli*:⁵⁹ en el interior de estos recipientes, el signo Nahui Ollin (4 Movimiento) parece representar el nacimiento del sol desde el interior de la tierra (el *cuauhxicalli* como vientre de la diosa terrestre) (Taube, 2009: 92).

Se podría argumentar que el calendario de 260 días era básicamente de carácter adivinatorio y prescriptivo. Sin embargo, como señala Jansen (2012: 79):

Each of the 260 days, but also each of the many periods defined within the calendar, was associated with specific patron deities, mythical personages and events, as well as with cosmologic realms (world-directions, earlier creations, layers of the universe.

En este sentido, al lado de la fiesta anual, la segunda trecena, gobernada por Quetzalcóatl, puede haber sido un tiempo dedicado a pronosticar sobre el sol futuro. Por otra parte, hay un paralelo simbólico con la fiesta del Fuego Nuevo en el templo Tlillan de Colhuacan del *Códice borbónico*: en ambos espacios se trata de la recreación del nacimiento del sol-Quetzalcóatl y su victoria en el transcurso de su viaje subterráneo (Graulich, 1999: 224).⁶⁰

58 La fiesta anual del nacimiento del sol entre los mexicas se realizaba durante *Panquetzaliztli* (Graulich, 1999: 214).

59 Recipientes ceremoniales de sacrificio.

60 Pero los mexicas “reemplazaron a Quetzalcóatl por Huitzilipochtli” (Graulich, 1999: 224).

BIBLIOGRAFÍA

Alvarado Tezozómoc, Hernando de

1975 *Crónica mexicáyotl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

2001 *Crónica mexicana*, ed. de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Dastin (Crónicas de América, 76).

Anales de Cuauhtitlán

2011 Paleog. y trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Anales de Tlatelolco

2004 Paleog. y trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García

1991 Véase *Códice borbónico*.

1993 Véase *Códice Borgia*.

Barlow, Robert H.

1994 “Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica”, en Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H. (eds.), *Obras de Robert Barlow, volumen V, fuentes y estudios sobre el México indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de las Américas, p. 221-259.

Boone, Elisabeth H.

2007 *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, Universidad of Texas Press.

Broda, Johanna

1991 “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, S. Iwaniszewski, L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 461-500.

Carreón Blaine, Emilie

2006 *El olli en la plástica mexicana. El uso del hule en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

Caso, Alfonso

1956 "Los barrios antiguos de Tenochtitlán y Tlatelolco", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. XV, n. 1, p. 7-63.

1967 *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Cedillo Vargas, Reina A.

2000 "Análisis iconográfico del jaguar: ofrenda de la Casa Negra de Atzacualco", en Beatriz Barba de Piña Chan (coord.), *Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 69-78.

Codex Telleriano-Remensis

1995 *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. de Eloise Quiñones Keber, Austin, Universidad de Texas.

Códice borbónico

1979 *Descripción, historia y exposición del Códice borbónico*, manuscrito [1898] mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon (libro adivinatorio y ritual ilustrado) publicado en facsímil, texto de Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI.

1991 *El libro del ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice borbónico*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), México, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario (Códices Mexicanos, III).

Códice Borgia

1963 Edición facsimilar, México, Fondo de Cultura Económica.

1993 *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), México, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario.

Códice del Marquesado del Valle

s/f Archivo General de la Nación, *Ramo Hospital de Jesús*, v. 487, legajo 276, Biblioteca Digital Mexicana <http://bdmx.mx>. Consulta 16 junio 2012.

Códice Fejérváry-Mayer

1994 *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (eds.), México, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Códice Laud

- 1994 *La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), México-Graz, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Códice mendocino

- 1964 en *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, v. I, p. 1-50.

Códice Ramírez

- 1975 Manuscrito del siglo XVI intitulado: “Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias”, México, Porrúa.

Códice Vaticanus A

- 1996 Introducción y explicación de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, México-Graz, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Códice vindobonensis

- 1992 *Origen e historia de los reyes mixtecos*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), México-Viena, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario.

Códice Zouche-Nuttall

- 1992 *Crónica mixteca: el rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), Madrid-Graz-México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

Colas, Pierre R., y Alexander Voß

- 2001 “Un juego a vida o muerte: el juego de pelota maya”, en Nikolai Grube (ed.), *Los mayas. Una civilización milenaria*, Colonia, Könemann, p. 186-191.

Cordero López, Rodolfo

- 1992 *Mitos y leyendas de Xochimilco*, México, Inquietudes Ediciones y Publicidad.

Couch, Christopher N. C.

- 1985 *The Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus*, Oxford, British Archaeological Reports (BAR International Series, 270).

Declercq, Stan

- 2013 *Cautivos del espejo de agua. Signos de ritualidad alrededor del manantial Hueytlílatl, Los Reyes, Coyoacán*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Declercq, Stan, y Juan Cervantes Rosado

- 2013 "Agua y arquitectura religiosa. Evidencias arqueológicas de un *Ayauhcalli* del periodo azteca tardío en el manantial Hueytlílatl, Coyoacán", en Christophe Helmke y Jaroslaw Zralka (eds.), *Water Management in Ancient Mesoamerica. Contributions in New World Archaeology*, v. 5, p. 197-218.

Dibble, Charles, y J. O. Anderson

- 1963 *Florentine Codex. Book 11: Earthly Things*, Salt Lake City, University of Utah Press.

Derechos, tierras y visión del mundo de los pueblos indígenas en la cartografía e ilustraciones novohispanas del siglo XVI al siglo XVIII

- 2011 Enzia Verduchi (coord.), México, Cámara de Diputados/Archivo General de la Nación/Pámpano Servicios Editoriales.

Dupey García, Elodie

- 2004 "Lenguaje y color en la cosmovisión de los antiguos nahuas", *Ciencias. Revista de difusión de la Facultad de Ciencias de la UNAM*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, n. 74, abril-junio, p. 20-31.
- 2008 "Xopan y Tonalco, los colores de las estaciones entre los antiguos nahuas", en Annamaría Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, Casa Chata, p. 53-90.
- 2010 *Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique Central (XIVe-XVIe siècles)*, tesis de doctorado en Historia de las Religiones y Antropología de la Religión, Paris, École Pratique Des Hautes Études-Ve section.
- s/f *Tlapallan. En torno al polimorfismo de un lugar mítico náhuatl. En prensa.*

Durán, Diego

- 1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, ed. de Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa.

Eliade, Mircea

1986 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica.

Favrot Peterson, Jeanette

2012 “Perceiving Blackness, Envisioning Power: Chalm and Black Christs in Colonial Mexico”, en Dana Leibsohn y Jeanette Favrot Peterson (eds.), *Seeing Across Cultures in the Early Modern World*, Burlington, Ashgate Publishing, p. 49-73.

Filloy Nadal, Laura

2002 “Rubber and Rubber Balls in Mesoamerica”, en Michael E. Whittington (ed.), *The Sport of Life and Death. The Mesoamerican Ballgame*, Charlotte, Mint Museum of Art, Thames and Hudson.

Fundación Cultural Armella Spitalier, <http://www.fundacionarmella.org/mexico>

Garibay K., Ángel María

1995 *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Garza, Mercedes de la

2003 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Graulich, Michel

1988 *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek v.z.w.

1999 *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

2000 “Más sobre Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 31, p. 77-94.

2001 “El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacxtila y Teotihuacan”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, v. XXIII, n. 79, p. 5-28.

Grube, Nikolai

2010 “Augurios y pronósticos en los códices mayas”, *Arqueología Mexicana*, v. XVII, n. 103, p. 34-37.

Harris Ferguson, John

- 1993 *New and Recent Maya Hieroglyph Readings: A Supplement to Understanding Maya Inscriptions*, Philadelphia, The University Museum of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

- 2011 En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleog. y trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 15-111.

Historia tolteca chichimeca

- 1976 Edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CISINAH.

Jansen, Maarten

- 2002 "Una mirada al interior del templo de Cihuacóatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica", en Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt, Xavier Noguez (eds.), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, El Colegio Mexiquense/Katholische Universität Eichstätt, p. 279-326.
- 2012 "The Ancient Mexican Books of Time: interpretive developments and prospects", en Corrie Bakels y Hans Kamermans (eds.), *The End of Our Fifth Decade, Analecta Praehistorica Leidensia* 43/44, Universidad de Leiden, p. 77-94.

Knab, Tim J.

- 1991 "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 21, p. 31-51.

Kowalski, Jeff Karl, y William L. Fash

- 2000 "Simbolismo del juego de pelota maya de Copán: síntesis y nuevos temas", en Silvia Trejo (ed.), *Mesas redondas de Palenque, antología*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. II, p. 257-274.

Krickeberg, Walter

- 1966 "El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religioso", en Paul Kirchhoff (ed.), *Traducciones mesoamericanistas*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, p. 191-313.

Lacadena, Alfonso, y Søren Wichmann

2011 *Introduction to Nahuatl Hieroglyphic Writing*, 16th European Maya Conference Wayeb. København, December 5th-8th, 2011.

Looper, Matthew G.

2003 *Lightning Warrior. Maya Art and Kingship at Quirigua*, Austin, University of Texas Press.

López Austin, Alfredo

1965 “El Templo Mayor de México Tenochtitlan según los informantes indígenas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 5, p. 75-102.

2000 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

López Luján, Leonardo, y Marco Antonio Santos

2012 “El *tepetlacalli* de la colección Leof: imagen cuatripartita del tiempo y el espacio”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 43, p. 7-46.

Maldonado Jiménez, Druzo

2000 *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlalhuicas y xochimilcas de Morelos (Siglos XII-XVI)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Manzanilla, Linda

1999 “El inframundo en Teotihuacan”, en Ma. de Jesús Rodríguez-Shadow y Beatriz Barba de Piña Chán (coords.), *Chalchihuite. Homenaje a Doris Heyden*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, 387), p. 61-89.

Mapa de Coatlican

1994 Estudio de Luz María Mohar Betancourt, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Códices Mesoamericanos, II).

Mapa de Cuauhtinchan núm. 2

2010 *Cueva, ciudad y nido de águila. Una travesía interpretativa por el Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*, David Carrasco y Scott Sessions (eds.), Albuquerque, University of New Mexico Press.

Mazzetto, Elena

- 2012 *Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*, tesis de doctorado en Antropología, Etnología y Prehistoria, Paris, Université de Paris 1-Panthéon-Sorbonne/Venezia, Università Ca'Foscari Venezia. Texto no publicado.

Mikulska Dabrowska, Katarzyna

- 2007 "La comida de los dioses. Los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y su significado", *Itinerarios* (ISII UW), v. 6, p. 11-53.

Molina, fray Alonso de

- 1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa.

Motolinía, fray Toribio de Benavente

- 2001 *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Claudio Esteva Fabregat, Madrid, Dastin (Crónicas de América).

Muñoz Camargo, Diego

- 1948 *Historia de Tlaxcala*, 6a. ed., edición cotejada por el historiador Lauro Rosell con la copia del original del autor que obra en el Archivo del Museo Nacional, introducción de Alfredo Chavero, con anotaciones de José Fernando Ramírez, México.

Nicholson, H. B.

- 1988 "The Provenience of the Codex Borbonicus: An Hypothesis", en J. Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, Oxford, British Archaeological Reports (BAR International Series, 402 (i)), p. 77-99.

Nielsen, Jesper

- 2013 "Un posible logograma para Tlil, 'negro, tizne, tinta', en la escritura náhuatl", conferencia presentada durante el ciclo sobre *La gramatología y los sistemas de escritura mesoamericanos*, 25 al 29 de noviembre de 2013, Tlatelolco, México.

Olivier, Guilhem

- 1998 "Tepeyótlotl, 'corazón de la montaña' y 'señor del eco': el dios jaguar de los antiguos mexicanos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad

- Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 28, p. 99-141.
- 2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Paso y Troncoso, Francisco del
1979 Véase *Códice borbónico*.
[1898]
- Peñafiel, Antonio
1885 *Nombres geográficos de México. Catálogo alfabético de los nombres de lugar pertenecientes al idioma "náhuatl" y estudio jeroglífico*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Pozas, Ricardo A.
1965 *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ragot, Nathalie
2000 *Les au-delà aztèques*, Eric Taladoire (ed.), Paris Monographs in American Archaeology 7 (BAR International Series, 881).
- Relaciones geográficas del siglo XVI (RG)*
1984 *Antequerá*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. 2.
1985 *Tlaxcala*, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. 5.
- Rincón Mautner, Carlos
2005 "Sacred Caves and Rituals from the Northern Mixteca of Oaxaca, Mexico: New Revelations", en James E. Brady y Keith M. Prufer (eds.), *In the Maw of the Earth Monster, Mesoamerican Ritual Cave Use*, Austin, Universidad de Texas, p. 117-152.
- Sahagún, Bernardino de
2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
2003 *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Juan Carlos Temprano, Madrid, Dastin (Crónicas de América).

Sandstrom, Alan R.

- 2005 "The Cave-Pyramid Complex among the Contemporary Nahua of Northern Veracruz", en James E. Brady y Keith M. Prufer (eds.), *In the Maw of the Earth Monster, Mesoamerican Ritual Cave Use*, Austin, Universidad de Texas, p. 35-67.

Santamarina Novillo, Carlos

- 2005 *El sistema de dominación azteca: el imperio tepaneca*, tesis de doctorado en Historia de América II (Antropología de América), Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Schele, Linda, y Peter Mathews

- 1998 *The Code of Kings, the Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, New York, Scribner.

Seler, Eduard

- 1963[1904] *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología).
- 1992a "Stone Boxes, Tepetlacalli, with Sacrificial Representations and other similar Remains", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, Culver City, Labyrinthos, v. III, p. 87-113.
- 1992b "Excavations at the Site of the principal Temple in Mexico", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, Culver City, Labyrinthos, v. III, p. 114-193.
- 1992c "The Religious Songs of the Ancient Mexicans", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, Culver City, Labyrinthos, v. III, p. 231-301.

Stuart, David, y Stephen Houston

- 1994 *Classic Maya Place Names*, Washington D. C., Dumbarton Oaks. (Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, 33).

Taube, Karl

- 1998 "The Jade Hearth: Centrality, Rulership, and the Classic Maya Temple", en Stephen D. Houston (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Washington D. C., Dumbarton Oaks, p. 427-478.
- 2009 "The Womb of the World: the *Cuauhxicalli* and Other Offering Bowls of Ancient and Contemporary Mesoamerica", en Charles Golden, Stephen D. Houston y Joel Skidmore (eds.), *Maya Archaeology 1*, San Francisco, Precolumbia Mesoweb Press.

Torquemada, Juan de

1975-1983 *Monarquía indiana*, 7 v., Miguel León-Portilla (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Villacorta C., Antonio J., y Carlos A. Villacorta

1977 *Códices mayas*, Guatemala, Tipografía Nacional.

Wagner, Elisabeth

2001 “Mitos de la creación y cosmografía de los mayas”, en Nikolai Grube (ed.), *Los mayas. Una civilización milenaria*, Colonia, Könemann, p. 281-293.

Zantwijk, Rudolf van

1977 *Handel en wandel van de azteken*, Amsterdam, Van Gorcum Assen.