

HUEHUECÓYOTL, “COYOTE VIEJO”,
EL MÚSICO TRANSGRESOR ¿DIOS DE LOS OTOMÍES
O AVATAR DE TEZCATLIPOCA?*

GUILHEM OLIVIER

*Desde el desierto vino trotando hacia mí un peludo coyote gris.
Sopló sobre mí como lo hacen los curanderos, y sentí fresco.
Empecé a cantar: Coyote, mi camarada, hacia mí corrió,
en la punta de su cola estaba atada una nube.*

María Chona, *in* Underhill (1975: 137).

A la memoria de Thierry Grobelny

Músico lúbrico, guerrero que siembra la discordia, ladrón del fuego, héroe astuto y chismoso, el dios Huehucóyotl, “Coyote Viejo”, aparece en las fuentes del siglo XVI como un personaje singular, atractivo y enigmático a la vez. Despierta el interés en la medida en que el intérprete del *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 10 v.) lo identifica como “el dios de los otomíes”, además que otros documentos corroboran su papel prominente en el panteón de este pueblo. En cuanto al carácter enigmático de Huehucóyotl, se desprende del escaso conocimiento que tenemos de la religión otomí en la época prehispánica. De hecho, acerca de “Coyote Viejo”, se dispone nada más de algunas representaciones en manuscritos pictográficos y de breves alusiones en el corpus mitológico mesoamericano.¹ A este material se pueden añadir los datos recopilados por los etnólogos y los relatos indígenas modernos en los cuales

* Se presentó una versión resumida de este trabajo en el Segundo Coloquio de Otopames, el 28/I/1998.

¹ Mencionamos más adelante estatuas, bajorrelieves, pinturas y piezas de cerámica que representan coyotes, y que pueden estar vinculados con esta deidad. Además, Huehucóyotl está representado en un hueso labrado (n. 203d) encontrado en la tumba n. 7 de Monte Albán (Caso, 1969: 186-187).

aparece a menudo el coyote.² El análisis de estos documentos, además de destacar los principales aspectos y funciones de una deidad poco conocida, nos revela los vínculos estrechos que existían entre Huehucóyotl y Tezcatlipoca, el “Señor del Espejo Humeante”, uno de los dioses más importante del México antiguo.³

En los códices, contamos con 14 representaciones de Huehucóyotl y 3 de Cóyotl Ináhual, “Su nahual el Coyote”,⁴ —un dios de los plumajeros muy cercano a Huehucóyotl (Fig. 1)—⁵ en 12 manuscritos pictográficos diferentes.⁶ De estas 17 representaciones, 8 llevan una venda amarilla a nivel de los ojos (Fig. 1, 2, 3, 5, 7, 8) que se encuentra también con el dios de las flores y de la música llamado Macuilxóchitl (*Códice Borgia* 1963: 47-48). En el *Atlas Durán* (1995: II, lám. 20) y en el *Códice Borbónico* (1988: 4), Huehucóyotl agita unas sonajas, y aparecen personajes que tocan instrumentos musicales o que bailan a su lado (Fig. 3). En el manuscrito maya llamado *Codex Tro-cortesianus* (1967: 37), un animal toca un tambor vertical y canta. Eduard Seler (1996: V, 194) piensa que podría ser un perro o más bien un coyote. El mismo

² Los documentos antiguos concuerdan aproximadamente con los datos actuales para asignar al coyote (*canis latrans*) una distribución geográfica que cubre, a excepción de los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo, lo que fue el área de Mesoamérica (Starker, 1972: 395).

³ David Kelly (1955) propuso que varios rasgos del héroe llamado coyote en los mitos actuales de los pueblos uto-aztecas habían sido adoptados por los pueblos mesoamericanos para formar la figura de Quetzalcóatl. Nuestro estudio, lo esperamos, demostrará la fragilidad de esta hipótesis. De hecho, Kelly ni siquiera menciona a Huehucóyotl en su estudio.

⁴ Este término “nahual” es difícil de traducir ya que remite a una cosmovisión, según la cual los individuos, así como los dioses, tienen desde el nacimiento un animal “compañero” que compartirá su vida. A este concepto se ha llamado tonalismo. Además algunas personas excepcionales y por supuesto las deidades, tenían la facultad de transformarse en varios animales, fenómeno llamado nahualismo (existe una amplia bibliografía al respecto, véase López Austin (1980, I: 416-432). Se ha planteado una nueva propuesta que sostiene que el tonalismo y el nahualismo eran concepciones complementarias: “El nahualismo puede ser concebido también como una relación metonímica establecida entre dos seres vinculados metafóricamente por el tonalismo. Al transformarse en su animal compañero, el nahual no hace sino confirmar y aprovechar una relación de analogía y coesencia previamente existente”. (Navarrete (s.f.).

⁵ No deja de intrigar esta asociación del coyote con los artesanos de la pluma. De hecho, existen estatuas de coyotes emplumados que representan sin duda a Coyotl Ináhual (*Dioses del México antiguo* 1995: fig. 71, 81; véase también nota 27). Esta deidad aparece al lado de Tezcatlipoca en Tollan para engañar a Quetzalcóatl. Coyotl Ináhual se encarga de ataviarlo, entre otras cosas, con un adorno de plumas (*apanecáyotl*), y una barba de plumas de cotinga (*xiuhótotl*) y de espátula roja (*tlauhquéchol*). (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945: 9). Cabe la posibilidad que el grupo de los *amanteca* estuviera, por lo menos en parte, compuesto por gente de origen otomí. Llama la atención el hecho de que tres mujeres representadas en *El Códice de Huichapan* (1992: 26, 58, 67), un manuscrito pictográfico otomí, lleven plumas en sus vestidos, y se parezcan bastante a las diosas de los *amanteca* llamadas Xiuhtlati y Xilo que aparecen en el *Códice Florentino* (1979: vol. II, lib. IX, fol. 58 r.).

⁶ Los resultados del análisis iconográfico están resumidos en el cuadro de la página siguiente.

Cuadro⁷

	coyote	hombre con disfraz de coyote	venda amarilla a nivel del ojo	barba	bigote	nudo sobre la cabeza	tocado de plumas de quetzal	tocado de plumas amarillas	tocado de plumas blancas	tocado de plumas de águila	plumones en el tocado	vendas de papel en el tocado	orejera oyohualli	collar con caracoles	pectoral caracol cortado	máxtlatl de papel rojo	máxtlatl con plumas de águila	cesta con círculos	escudo en la mano	sonaja y/o flor en la mano	antebrazo en la mano	presencia del glifo de la guerra	músicos o danzantes	hombre que cae	presencia de Ixnextli
Borgia 10	*	*							*		*												*		
Borgia 55		*	*	*		*		*	*				*		*	*	*			?					
Borgia 64		*	*	?	*		*							*	*	*	*					*	*	*	*
Vat. B 29	*						*	*	*														*		
Vat. B 52		*				*		*			*	*		*	*	*						*	*	*	*
Vat. B 88	*			*	*																				
Fej. M. 32	*					*					*					*					*				
Laud 5		*		*	*	*	*														*				
Nuttall 78		*	*					*		*	*			*	*	*				*					
Borb. 4		*	*			*	*	*		*	*		*		*	*				*			*		
Borb. 30		*	*				*	*		*								*	*	*					
To. Aub 4		*				*								*	*	*						*		*	
T. Re 10v		*	*			*	*	*		*		*	*	*	*		*	*	*	*	*	*		*	*
Vat. A 21		*	*			*	*	*						*	*		*	*	*	*	*	*		*	*
Tudela 72	*																								
Durán 20		*				*														*					
CFIX 59v		*																							

⁷ Leyenda: Borgia = *Códice Borgia* (1963); Vat. B. = *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903); Fej. M. = *Codex Fejérváry-Mayer* (1901-1902); Laud = *Codex Laud* (1966); Nuttall = *Codex Nuttall* (1975); Borb. = *Códice Borbónico* (1988); To.Aub = *Tonalámatl Aubin* (1981); T. Re. = *Codex Telleriano-Remensis* (1995); Vat. A = *Códice Vaticano-Latino 3738* (1964); Tudela = *Códice Tudela* (1980); Durán = *Atlas Durán in Durán* (1995); CF = *Florentine Codex*.

autor (*Ibid.* 1963: I, 79) explica estos vínculos con la música y las danzas por “los dones musicales que posee sin duda el coyote”.⁸ De hecho, si su nombre latín es *canis latrans*, “perro aullador”, los tzotziles lo llaman *ok’il* que significa “aullador” (*Ibid.* 1996: v, 193; Holland 1963: 103). Huehucóyotl era el regente de la trecena que empieza con el signo *ce xóchitl* (“1 Flor”) (CF IV: 23-27). En esta fecha se celebraba una fiesta móvil con bailes en los que el mismo rey participaba, y se entonaban numerosos cantos de diferentes orígenes, algunos de origen otomí. Los Angeles County Museum of Arts conserva una magnífica pieza de cerámica proveniente de Teotihuacán y fechada de 250-750 d. C. (Fig. 4). Se trata de un ser antropomorfo con cabeza y piel de animal, “hard to identify”, según Esther Pasztory (*in* Berrin y Pasztory 1993: 266). Su aspecto canino y sobre todo el hecho de que ostente en las manos una sonaja y una flauta autorizan, a nuestro parecer, una identificación con Huehucóyotl. Si se acepta nuestra hipótesis, estaríamos frente a la representación más antigua de este dios y se podría asignar a su función de dios de la música una gran antigüedad.⁹ Para la época posclásica, mencionemos también un *teponaztli* de madera proveniente de Malinalco que representa a un coyote (Marti, 1968: 36, 38). Resulta llamativo que el famoso rey poeta Nezahualcóyotl (“Coyote Ayunador”) se refugiara en un pueblo otomí, precisamente bajo un tambor, sin duda un *huéhuatl*, para esconderse de sus enemigos (Alva Ixtlilxóchitl, 1985: II, 68). Debemos destacar que la función de dios de la música del coyote permanece hoy en día entre los otomíes. Por ejemplo, en San Pedro Tlachichilco, en un oratorio consagrado al dios del fuego *Sihla sipi*, el chamán toca un *huéhuatl*, un tambor vertical de tradición prehispánica, cuya membrana es de piel de coyote (Galinier, 1990: 596). Además, en sus cuentos, los nahuas, los chichimecas, los triquis, los zapotecos y los pápagos actuales presentan al coyote como un músico que toca el tambor, el violín, la guitarra o que canta (Preuss, 1982: 619-621; Lastra, 1970: 116; Rendón, 1970: 123; Underhill, 1975: 54, 129, 135; Hollenbach, 1980: 460-461).

La función de dios de la música otorgada a “Coyote Viejo” aparece también con Tezcatlipoca. En efecto, su representante —que era sacrificado durante la fiesta de *Toxcatl*— tocaba la flauta y también un mito narra cómo Tezcatlipoca mandó a su doble el “Viento Nocturno” hacia el Sol para que trajera al mundo la música y las danzas (CF II: 66-71;

⁸ Según Francisco Hernández (1959: II, 302), “Del mismo género [que el coyotl o zorra de Indias] es el *azcacoyotl* [...] y cuando aúlla por la noche lo hace con gran diversidad de sonidos.”

⁹ En una pintura mural de Techinatlitla aparece un coyote con una voluta de la palabra que podría representar su canto (Lombardo de Ruiz en Fuente (ed.), 1996: II, fig. 115, 40, 42).

Thévet, 1905: 32-33). El origen solar de la música nos lleva a examinar otras características de Huehucóyotl que se combinan con su imagen de dios músico.

“Coyote Viejo” está pintado de rojo en 6 ocasiones y, en la mayoría de los casos, lleva atavíos tales como nudo sobre la cabeza, plumas, *máxtlatl*, vendas de papel o cesta, del mismo color. Ya destacó Eduard Seler (1963: I, 78) el simbolismo solar del color rojo. En el *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 10 v.) y en el *Códice Vaticano-Latino 3738* (1964: XXI, 59), Huehucóyotl carga a cuestas una cesta con cuatro círculos que representan el signo solar llamado *tonallo* (Seler, 1963: II, 183). Se puede añadir que dos elementos del tocado de Huehucóyotl y de Cóyotl Ináhual en el *Códice Borgia* (1963: 10, 55) se encuentran en el tocado del dios Tonatiuh en este mismo manuscrito pictográfico (*Ibid.*: 66) (Fig. 1, 2). Además de estos rasgos solares, la iconografía de Huehucóyotl presenta elementos relacionados con el dios del fuego. Citemos el pájaro, tal vez un *xiuhtótotl*, que lleva el coyote del *Códice Borgia* (1963: 10) en la cabeza y que es determinativo de Xiuhtecuhtli, y las orejeras de turquesa que comparten los dos dioses (Spranz, 1964: 343) (Fig. 2, 7). El *Códice Tudela* (1980: 72) nos ofrece el ejemplo más conspicuo de la cercanía del coyote y del fuego. El animal está representado frente a volutas y llamas, arriba de cuatro personajes que ofrecen copal en un brasero. Encima del coyote se lee la glosa “Xiuhtecuhtli, dios del fuego” (Fig. 6).¹⁰ De hecho, sabemos que los antiguos otomíes tenían una veneración especial por este numen del fuego, y que uno de sus nombres es Otontecuhtli, es decir “Señor de los otomíes” (Sahagún, 1958: 118). Diego Durán (1995: II, 125-126) afirma que un representante de Cóyotl Ináhual era sacrificado durante la fiesta de *Xócotl Uetzi* dedicada a Xiuhtecuhtli; añade que esta fiesta era muy solemne para los tepanecas de filiación otomí de Coyoacán, un topónimo que significa “En donde tienen coyotes”. En la actualidad, los otomíes del sur de la Huasteca consideran al coyote como la encarnación de *Sihla sipi*, el dios del fuego, y se le llama *siyo ra sihta sipi*, es decir “cobija del dios del fuego” (Galinier, 1990: 596).¹¹ En un mito moderno de los nahuas de Veracruz, el que roba el fuego y lo proporciona a la humanidad es un zorrillo, mientras los mixes atribuyen esta hazaña a un zorro (Miller,

¹⁰ La misma representación sin la glosa aparece en el *Codex Magliabechiano* (1970: fol. 86 r.).

¹¹ Los popolucas cuentan que el zorro quemaba la tierra con su cola y que lo tuvieron que matar con la ayuda de brujos (Foster, 1945: 204). Tal vez sea significativo que, en los cuentos que lo oponen al tlacuache o al conejo, el coyote, aparte de ser engañado, es a menudo quemado (Lastra, 1970: 117; Rendón, 1970: 123; Bartolomé 1979: 57; Hollenbach, 1980: 461). Este vínculo del coyote con el fuego se observa también en numerosos mitos indígenas de América del Norte, por ejemplo entre los thompson, los kutenai, los blackfoot, etcétera (Lévi-Strauss, 1991: 39, 42-43, 149-150, 204-205, 275-276).

1956: 103; *Técnicos bilingües ...* 1985: 135-136).¹² Aclaremos que el zorrillo o el zorro sustituyen al coyote en no pocas narraciones indígenas.

Encontramos también con Tezcatlipoca un vínculo estrecho con el fuego. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965: 33), después del diluvio, Tezcatlipoca cambió su nombre por el de Mixcóatl, y encendió el primer fuego. De paso, señalemos que Mixcóatl era el dios que engendró a los otomíes (*Ibid.*: 36).¹³

En los mitos del México antiguo, existe una equivalencia entre encender el fuego y tener relaciones sexuales ilícitas. Esta equivalencia está bien establecida en los relatos de la transgresión en Tamoanchan (Graulich, 1987: 62-68; Olivier, 1997: 136-140). Algunas crónicas nos narran cómo Huehuecōyotl pecó en este lugar paradisiaco cuando sedujo a una diosa llamada Xochiquétzal o Ixnexthli (*Códice Vaticano-Latino 3738* 1966: XXII, 61; XXIV, 65). El carácter lúbrico del coyote está de acuerdo con las connotaciones del signo que patrocina, *cuetzpalin*, “lagartija”, símbolo fálico bien conocido en Mesoamérica (Seler, 1963: I, 78). El vocabulario ilustra también los vínculos del coyote con el sexo. Así, el verbo náhuatl *coyoquetza*, literalmente “erguirse como coyote”, significa según Fray Alonso de Molina (1977: fol. 24 r.) “tomarse como brutos animales”, lo que Rémi Siméon (1963 [1885]: 109) explicita como “tener relaciones con una mujer imitando a los animales”. Regresemos al importante mito de Tamoanchan. En otras versiones, como la de Diego Muñoz Camargo (1984: 203), el culpable es Tezcatlipoca quien llegó a Tamoanchan donde raptó a Xochiquétzal, la esposa de Tláloc. Se asigna entonces tanto a Huehuecōyotl como a Tezcatlipoca el papel de transgresor en Tamoanchan.¹⁴ Seductores impúdicos, los dos aparecen con el sexo descubierto, Huehuecōyotl en el *Códice Borgia* (1963: 10), y Tezcatlipoca en Tollan donde sedujo a la hija de Huemac,

¹² Según los triquis de San Juan Copala, “Si una persona tiene el coyote o la zorra como tona, va a ser un ladrón” (Hollenbach, 1980: 443). El animal que roba el fuego es a menudo el tlacuache, el cual aparece en el *Codex Fajérváry-Mayer* (1901-1902: 38-43) con atavíos similares a los de Huehuecōyotl. Según los otomíes de la Sierra de Puebla, el héroe de esta hazaña fue el mono que llaman *nzułpa*, “cola caliente”. Como al coyote, se le atribuye una sexualidad devoradora (Galinier, 1990: 594-595). De paso, se puede señalar que uno de los nombres de calendario de Huehuecōyotl era “12 Mono” (*Codex Telleriano-Remensis* 1995: fol. 10 v.-11 r.).

¹³ En la *Historia tolteca-chichimeca* (1976: fol. 16 r.), un personaje vestido con una piel de coyote enciende fuego con palos, encima del cerro mítico Chicomoztoc.

¹⁴ El aspecto seductor del coyote se comprueba en los mitos modernos, por ejemplo los de los nahuas de San Pedro Jicora (Durango) que describen al coyote como un raptor de mujeres (Preuss, 1982: 615-617). Asimismo, según los quichés de Guatemala, “Los huesos de un coyote, secretamente guardados en el bolsillo, hacen que se ablande una viuda reacia a las súplicas de un pretendiente.” (Schultze Jena, 1945: 48). Los indígenas de América del Norte como los thompson, los paiute y los salish describen también a coyote como un seductor, y a veces se le otorga un pene gigantesco (Kelly, 1955: 399; Lévi-Strauss 1991: 37-38, 44, 193-194).

pasmada frente al miembro viril del dios transformado en huasteca (CF III: 19-22) (Fig. 2). Si la juventud del “Señor del Espejo Humeante” explica su virilidad —uno de sus nombres es Telpochtli, “El Joven”, (CF XII: 34)— los otomíes actuales, según Jacques Galinier (1997: 107), asocian la vejez con la sobrepotencia sexual. Esto podría explicar el calificativo Huehue, “Viejo” en el nombre del dios coyote de los antiguos otomíes.¹⁵ Entre las consecuencias de la falta de Tamoanchan, destacan la caída de los dioses sobre la tierra, la aparición de la sexualidad y del pecado, y también, como fruto de la unión del dios lúbrico y de la diosa, el nacimiento del maíz.

Deidades transgresoras, Huehucóyotl y Tezcatlipoca comparten también la mala reputación de sembrar la discordia entre los hombres. Del “Señor del Espejo Humeante”, los informantes de Sahagún nos dicen que “sembraba la discordia entre la gente, por eso lo llamaban *Necoc Yáotl*, “Enemigo de los dos lados (*tetzala, tenepantla motecaia: ipampa y, mjtóaia necoc iautl...*)” (CF I: 5). En Tollan, después de seducir a la hija del rey, Tezcatlipoca provoca también conflictos que desencadenan la caída de la ciudad paradisiaca, la nueva Tamoanchan (CF III: 19-31). Asimismo, según el intérprete del *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 10 v.), Huehucóyotl era “... quien ponía discordia entre los hombres y así la puso entre los tepanecas y de aquí empezaron las guerras en el mundo”. Sin duda por estas razones, los otomíes celebraban en honor a Huehucóyotl una fiesta llamada “fiesta de la discordia” (*Códice Vaticano-Latino 3738* 1966: XXI, 59). Se puede mencionar que los tepanecas eran de filiación otomí y, además, que entre los dioses que adoraban, figura Tezcatlipoca como numen tutelar (Alva Ixtlilxóchitl 1985: I, 351). El origen de la guerra que se atribuye a Huehucóyotl está ilustrado en los códices por su presencia al lado del dios del glifo *yáoyotl*, símbolo de la guerra (*Códice Borgia* 1963: 64; *Codex Vaticanus 3773*, 1902-1903: 52) (Fig. 7). Esta asociación de Huehucóyotl con las actividades bélicas se ilustra en el *Codex Nuttall* (1975: 78) donde “Coyote Viejo” está representado con un *átlatl*, un propulsor de dardos, y con escudo y flechas (Fig. 8).¹⁶

¹⁵ Podría uno imaginar que la actitud de los españoles hacia las mujeres indígenas esté el origen del apodo, *Koyome* (coyotes), que los nahuas de la Sierra de Puebla les atribuyeron. De hecho, consideran a los ladinos como “... sexually promiscuous and polygynous ...” (Taggart, 1983: 29). En cuanto a los lacandones, afirman que soñar con un zorro (*ch'āmāk*) anuncia la llegada inminente de ladinos (Bruce, 1979: 146).

¹⁶ La asociación del coyote con las actividades bélicas aparece en pinturas murales de Teotihuacan (Atetelco) durante el periodo Xolalpan (450-700 d. C.). Según Sonia Lombardo de Ruiz (en Fuente (ed.) 1996: II, 55), “Los coyotes denotan la presencia de una nueva corporación guerrera similar a la de los jaguares”. En un contexto guerrero, encontramos también coyotes y jaguares en los bajorrelieves del Edificio B de Tula (Fuente, Trejo y Solana 1988:

Volvemos a descubrir una sutil alusión a este vínculo del coyote con la guerra al analizar un relato, aparentemente sin importancia, de los informantes de Sahagún (CF XI: 7). Un guerrero (*tiácauh*) que caminaba por el bosque encontró un coyote que le hizo señas con la pata. Asustado, el guerrero se acercó y se dio cuenta de que una serpiente estaba a punto de ahogar al coyote. Indeciso, el guerrero optó finalmente por aporrear a la serpiente y así liberar al coyote. Este último huyó pero regresó poco después con dos guajolotes que ofreció al guerrero. Mientras caminaba rumbo a su casa el coyote agradecido le volvió a regalar un guajolote y finalmente depositó otra ave en el patio de la casa de su libertador.¹⁷ Este relato hubiera estado en su lugar en el libro V, “Augurios y abusiones”, de la obra de Sahagún. La verdadera naturaleza del coyote que encontró el guerrero no deja lugar a dudas: “Y el guerrero estaba muy asustado y lo consideró como un prodigio (*auh vel tlamaviço, yoa vel motetzauí, in tiacauh*)” (*Ibid.*). Se trata de una deidad encontrada en un espacio salvaje que va a poner a prueba la persona frente a la cual se manifestó. Conviene añadir que Tezcatlipoca interviene a menudo de esta forma. Cuando los guerreros valerosos se enfrentaban con él, Tezcatlipoca les ofrecía espinas de maguey que representaban a los presos que iban a cautivar en el campo de batalla. El número de espinas era siempre cuatro (CF V: 157-159). De hecho, la captura de cuatro enemigos abría el acceso al rango militar de *tequihua* (López Austin en Sahagún, 1985: 261). Nos pueden objetar que el héroe de nuestro relato es llamado *tiácauh*, es decir un jefe de guerra confirmado, y que los guajolotes no son espinas. Un pasaje de la obra de Diego Durán (1995: I, 457) permite precisar el simbolismo mal conocido de los guajolotes. En un discurso pronunciado en el momento de la elección de Motecuhzoma II, el rey de Tezcoco Nezahualpilli asimila a los reyes, y a los nobles mexicas, con guajolotes. Esta comparación, aparentemente extraña, se confirma a través del famoso mito de las eras cosmogónicas:

Fig. 96). En *The Book of Chilam Balam of Chumayel* (1973 [1933]: 196-200), habría, según Ralph L. Roys, alusiones a órdenes de guerreros zorros o coyotes en Yucatán. Acerca de los guerreros disfrazados de coyotes en el altiplano central de la época posclásica, véase el estudio de Eduard Seler (1992: III, 29, 30, 38, 40).

¹⁷ Sin embargo, el coyote puede ser también vengativo: “Es cazador astuto, de costumbres como de zorra, y tan pertinaz vengador de los daños que se le hacen, que si le han quitado alguna presa no lo olvida y aun después de varios días reconoce el raptor, le sale al encuentro y, acompañado a veces de otros de su especie, lo ataca, lo muerde y aun lo mata si puede, y después de estudiar cuidadosamente la disposición de su casa, penetra en ella y mata todos los animales domésticos vengando así el mal que sufrió y castigando al hombre enemigo”. (Hernández, 1959: II, 302).

Los que vivieron en la tercera [edad] al tiempo del Sol 4 Lluvia también perecieron, llovió sobre ellos fuego y se volvieron guajolotes [...] Los que perecieron eran los [que se habían convertido en] guajolotes (*pipiltin*) y así, ahora, se llama a las crías de los guajolotes *pipil-pipil* ... (*Leyenda de los Soles* 1945: 119).

En su comentario, Miguel León-Portilla (1956: 107) constata que “... la misma voz náhuatl *pipil-pipil*, significa también infante, príncipe...”. Lo que pareciera una digresión revela el significado de la historia del coyote. Los guajolotes ofrecidos representan a los cautivos nobles que el guerrero llamado *tiácauh* apresará.¹⁸ Para confirmar esta interpretación, conviene examinar las descripciones y las representaciones de los atavíos de estos guerreros, los *tiyacacauan*, en los *Primeros Memoriales* (Sahagún, 1993: fol. 68 v., 75 r., 79 r., 79 v.). En la lista aparecen cuatro disfraces de coyotes: *tlalpacóyotl* (coyote rojo), *iztac cóyotl* (coyote blanco), *citlalcóyotl* (coyote estrella) y *tliltic cóyotl* (coyote negro).

Guerrero y sembrador de discordia entre los hombres, Huehucóyotl era también calificado de malsín, es decir, de chismoso. El intérprete del *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 10 v.) afirma que “... su propio nombre es como quien dice malsín, porque así malsinaua ...”. Bajo el nombre de Necoc Yáotl, se atribuía a Tezcatlipoca los mismos malos hábitos y Molina (1977: fol. 65 r.) traduce el término *Necoc yxeque* por “chismeros, o malsines”. En el caso de Tezcatlipoca, hemos interpretado su indiscreción como la revelación del destino de los hombres (Olivier, 1997: 180-181). Asimismo, las burlas que realizaba en detrimento de los mortales y que provocaban su risa significaban la asignación de un destino (*Ibid.*: 29-35). Antes de proseguir, es necesario señalar que, en los documentos antiguos y modernos, las características atribuidas al zorro y al zorrillo coinciden con las del coyote. En efecto, entre los múltiples avatares animales de Tezcatlipoca, se encuentra un zorrillo (*épatl*) que se mofaba de sus perseguidores de una manera bastante singular:

Y si alguno quiere tomarlo, si alguno lo sigue, sólo así escarnece [a quien lo sigue], con esto se burla: levanta mucho, levanta hacia lo alto su cola; y cuando [el perseguidor] está por alcanzarlo, entonces viene a peerlo, como si lo rociara con agua. Bien aparece, bien puede ser vista la deyección, semejante al arco del cielo; así se eleva. Y bien inficiona,

¹⁸ Es significativo que algunos presos que iban a ser sacrificados adopten la actitud de guajolotes. Por ejemplo, de los huastecos que murieron para celebrar una nueva ampliación del Templo Mayor bajo el reino de Motecuhzoma I, Alvarado Tezozómoc (1980: 316-317) nos dice “...despues de haber comido y bebido, hicieronle que bailasen y cantasen al son de atambor [...] pero cantaban y silvaban fuertemente, y remedaban al gallipavo Huexólotl”.

penetra la deyección; con dificultad se aparta de la gente. Así cae, así es echada, así es arrojada en los mantos de la gente; bien compenetrada, se embebe, permanece compenetrada; alcanza todas partes; se extiende sobre la gente la cosa hedionda. Con esto da asco a la gente; la gente arruga la nariz. Y dicen: “Cuando es olido, cuando se huele, ninguno puede escupir. Dizque si alguno escupiera encanecería su cabeza, se le pondría clara.” (*Auh intla aca canaznequi, in aca quitoca, zan ic quiueloa, ic ica mocayahua: cenca quiquetza, cacoquetza in icuitlapil; auh quinicuac, intla ye huel itech onaci, niman ic quihualixi, yuhquin aca tlaalpichia. Huel neci, huel itto, in iyel, yuhquin ayauhcozamalotl, ic moquetza. Auh huel temahua, tetechaqui in iyel; yaxcan tecahua. Ic huetzi, ic tlaxo, ic tlazalo in tetilma; huel centlalli momana, centlalli mani; nohuiyan aci; tepan moteca, inic yiac. Inic tetlaelti; teyacaxoloch. Auh quitoa: “In icuac in eco, minecui, ayac huel onchicha. Quilmach intla aca onchichaz, cuaztalihuiz, comoniz”*) (Sahagún 1969 : 46-47).¹⁹

Asimismo, “cuando el zorrillo se peía, cuando peía a alguno, decían: Se peyó Tezcatlipoca” (*Auh in icuac miexi, in teixi, quitoaya: “Omíex in Tezcatlipuca”*) (*Ibid.*). Así se burlaba Tezcatlipoca de los hombres y la vejez que amenaza a los que olían la hediondez podría ser el destino funesto que los espera.²⁰ De hecho, la hediondez estaba asociada con el pecado y la muerte y se decía que las deidades de la muerte olían mal (Olivier 1997: 182-184).²¹ Un mito moderno de los mayas-kekchis nos habla también del pedo del zorro. Todavía no se había descubierto el maíz. El zorro fue el primero en hallarlo y lo comió a escondidas. Los otros animales se dieron cuenta de que el zorro consumía el codiciado cereal por el olor de sus flatulencias (Thompson 1930: 132-133;

¹⁹ Pedro de Montes de Oca, autor de la *Relación de Tiripitio* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987: 357), nos informa de las desventuras de los españoles recién llegados que se enfrentaban al zorrillo: “Y, si algún ignorante se le llega, que no conoce su propiedad, como son los recién llegados de España, y le alcanza la orina, toda cuanta ropa trae en el cuerpo no es de provecho. [...] Cuentos hay graciosos con los recién venidos de España; déjolos, porque no son para aquí. He dicho esto, para que se sepa que es el más infernal hedor de cuantos en el mundo hay, y ninguno le llega.”

²⁰ Los mexicas consideraban de mal agüero el encuentro con un coyote (Sahagún, 1969: 60-61). Asimismo, “... si acaso se orina este animalejo [el zorrillo] dentro de la casa de alguno, lo tiene por muy mala señal” (Ruiz de Alarcón, 1987: 148). Los mayas de Quintana Roo afirmaron a Alfonso Villa Rojas (1978: 387) que el *holil-och*, especie de zorro pequeño, causa males diversos mediante los “vientos malos” que deja a su paso. Según los triquis actuales, “Las zorras eran personas que murieron y fueron a otro mundo a vivir. [...] De noche regresan a este mundo y gritan o chillan para anunciar que otra persona va a morir”. (Hollenbach, 1980: 449-450).

²¹ Las Casas (1967: I, 650) narra cómo Exbalanque (Xbalamqué), después de su victoria contra el señor del inframundo, lo mandó con un puntapié hacia su reino subterráneo, diciéndole: “Sea para ti todo lo podrido y desechado y hediondo”. Además, uno de los nombres del dios maya de la muerte es “...Kisin, de la palabra *Kís* que significa precisamente echar vientos, tal vez porque este acto recordaba a los mayas la hediondez de los cadáveres.” (Rivera Dorado, 1986: 102).

Schumann 1988: 214). La antigüedad de este relato se comprueba por un pasaje de los *Anales de los Cakchiqueles* (en *Memorial de Solola* 1980: 50). El cuervo y el coyote eran los únicos animales que conocían el lugar llamado *Paxil* donde se encontraba el maíz y, prosigue el texto, “El animal Coyote fue muerto y entre sus despojos, al ser descuartizado, se encontró el maíz”.²² Este relato constituye una clave para interpretar varias funciones que los antiguos mesoamericanos atribuían al coyote. A pesar suyo, el coyote (o el zorro) es indiscreto.²³ Con sus flatulencias, descubre la existencia del maíz del cual se va a formar el cuerpo de los hombres y que después les servirá de alimentos. Dicho de otra manera, revela el destino de los hombres, lo que va a constituir su naturaleza propia.²⁴ Ahora bien, hemos visto que las burlas y la risa de Tezcatlipoca tenían el mismo significado. Al estudiar los mitos de América del Sur, Claude Lévi-Strauss (1985: 90-91, 159) subrayó la equivalencia entre la flatulencia y la carcajada, que constituyen a la vez una apertura y un estallido. De la misma manera, la ventosidad del “Señor del Espejo Humeante” asume funciones idénticas a las de su carcajada, la de anunciar el destino. En el caso del coyote, las dos versiones del mito del descubrimiento del maíz conducen a la misma interpretación. En un caso, el pedo lo traiciona, en el otro, lo descuartizan —el coyote estalla— y así revela la existencia del maíz.²⁵ Resulta muy significativo que Huehucóyotl sea el patrón del signo *cuetzpalin*, “lagartija” (*Códice Borgia*, 1963: 10) (Fig. 2). En efecto, este signo está relacionado con el maíz. En los calendarios matlatzinca y de Metztlán,

²² Karl Taube (1992: 44) señala que en el *Códice de Dresde* (1983: 42), se representa al dios Chac destripando al dios del maíz.

²³ Como lo señalan Ferdinand Anders y Maarten Jansen (en *Códice Vaticano 3773*, 1993: 273), la presencia de la diosa Ixnexhtli frente a Huehucóyotl podría subrayar la indiscreción de “Coyote Viejo”. En efecto, los informantes de Sahagún (CF VI: 225) explican la palabra Ixnex de esta manera: “It is said of one who perhaps has done something, who perhaps has committed something. Perhaps it is a carnal life, a theft, when he thinks no one knows his secret faults, but his secret faults are already known. What is to his shame has been made public. Hence it is said: “Ash-face.” (*Itechpa mjtoa: in aço itla oax, aço itla oquijchiuith, aço avilnemjiztli, ichtequjiztli: in momati aiac qujmachilia: auh ca ie omachililoc, otepan cenman in tlein ipinaviz: ic mjtoa itechpa yxnex*).

²⁴ Algunas creencias relativas al ano del coyote podrían estar relacionadas con la función “augural” atribuida a sus flatulencias. Así, en un mito tzotzil, dos coyotes se acercan de noche a una casa para robar borregos: “... se tocaban el ano, si estaba frío significaba que los dueños aún no estaban durmiendo, y si estaba caliente quería decir que los dueños estaban dormidos...” (Gómez Gómez en *Cuentos y relatos indígenas*, 1994: 152). Para los zapotecos de Mitla, “...the skin around the anus of a coyote, if worn as a ring, will bring good luck in cards or any game...” (Parsons, 1936: 322).

²⁵ Una expresión de los informantes de Sahagún (CF VI: 228) asocia de manera significativa la indiscreción, el maíz y el destripamiento. Indignado, el testigo de una fechoría a quien se le pide guardar silencio al respecto contesta: “Am I perchance an ear of green maize that one will break open my entrails? (*Cujx njxilotl, nechititzaianaz*)”.

“lagartija” se sustituye por *inxichari* y *xilotl* que significan “mazorca de maíz tierno” y el equivalente maya es *kan* que significa “maíz” (Caso, 1967: 9; Thompson, 1985: 75). Ahora bien, en el mito de Tamoanchan, Huehucóyotl comete la transgresión con una diosa y el fruto de esta unión prohibida es precisamente Cintéotl, el dios del maíz. Itztlacoliuhqui representa otro aspecto del dios del maíz y los mitos lo describen como hijo de Tezcatlipoca (Olivier, 1997: 140-147). Además el nombre de calendario de Itztlacoliuhqui-Cintéotl es justamente *ce cuetzpalin* (“1 Lagartija”) (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: fol. 16 v.; Caso, 1967: 192).

Hemos visto que Huehucóyotl era uno de los dioses más importantes del panteón otomí. Sobre el significado del nombre de Tezcatlipoca, Diego Muñoz Camargo (1984: 131) nos proporciona una etimología singular pero significativa:

...Tezcatlipoca que quiere decir, en la etimología de su nombre, “el dios espejo” o “el dios de la luz”, y pucah quiere decir “dios negro”, en lengua de los otomíes. Dios Tezcatl, en la lengua mexicana, quiere decir “espejo”; que compuesto destes dos verbos en estos dos lenguajes, quieren decir “espejo dios negro” o “luz dios”.

Si bien la hipótesis del autor tlaxcalteca no puede satisfacer al lingüista —sería bastante extraño que el nombre de una deidad fuese formado por dos lenguas diferentes— su etimología no es totalmente fantasiosa ya que “pucah” significa efectivamente “negro” en otomí (Jacques Galinier, comunicación personal, 1992). La asociación del nombre de Tezcatlipoca y de la lengua otomí es significativa en la obra de un autor en cuya patria la presencia del pueblo otomí era importante.

Existe indudablemente una serie de elementos y de funciones que comparten Huehucóyotl y Tezcatlipoca: los dos están vinculados con la música, el fuego, la discordia, la guerra, el maíz y la indiscreción. Sabemos que los dioses del México antiguo eran seres dinámicos, que tenían la facultad de metamorfosearse y, a veces, de confundirse o mezclarse entre ellos. ¿Acaso podemos hablar de identidad, por lo menos en ciertas ocasiones, entre Tezcatlipoca y Huehucóyotl? Según los informantes de Sahagún (1969: 60-61), “Tezcatlipoca muchas veces se disfrazaba²⁶ de coyote (*Quitoaya ca Tezcatlipuca miecpa quimonahualtiaya in coyotl*).”²⁷

²⁶ Dibble y Anderson (CF V: 180) traducen: “Often he disguised himself as a coyote”. Sobre el término “nahual” véase la nota 4.

²⁷ En el Museo Nacional de Antropología, se conserva una estatua de un coyote emplumado con el glifo “2 Caña” inscrito en el pecho. Se trata probablemente de Coyotl Ináhual, dios de los plumajeros y también de un aspecto de Tezcatlipoca, cuyo nombre calendárico era precisamente “2 Caña” (CF IV: 56; Olivier, 1997: 55-59).

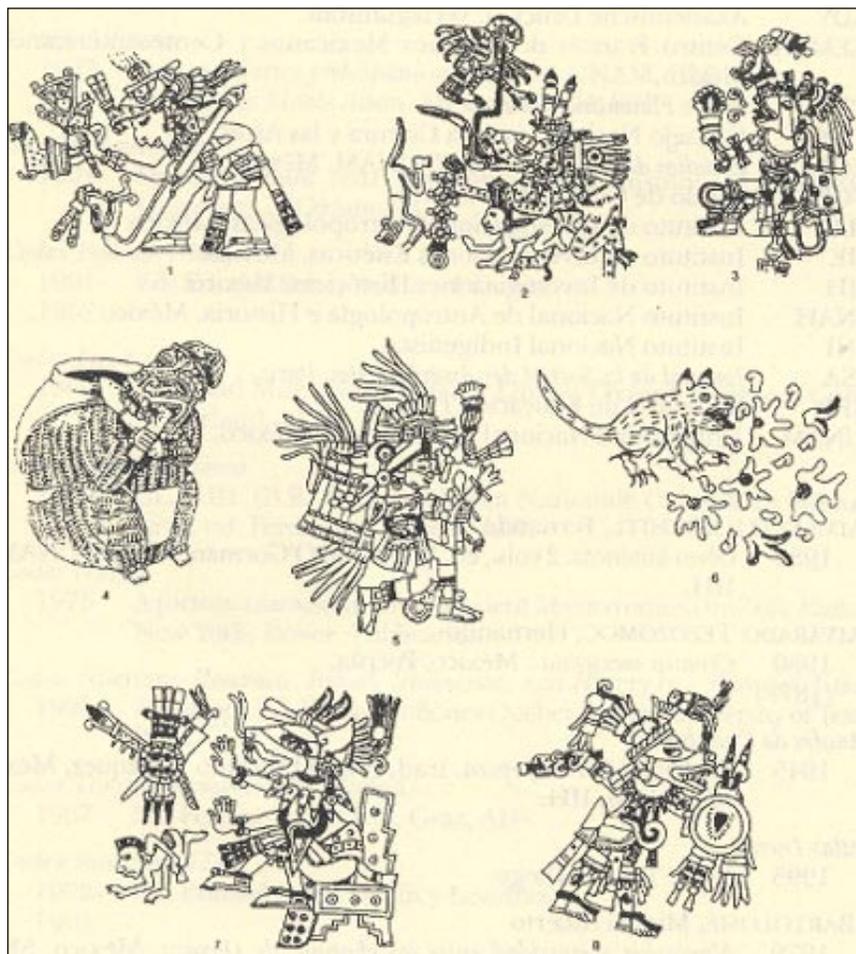


Fig. 1: Cóyotl Ináhual (*Códice Borgia* 1963: 55); Fig. 2: Huehucóyotl, patrón del signo *cuetzpalin* (*Códice Borgia* 1963: 10); Fig. 3 y 4: Huehucóyotl, dios de la música (*Códice Borbónico* 1988: 4; Berrin y Pasztory 1993: 266); Fig. 5 y 7: Huehucóyotl, patrón de la trecena *ce xóchitl* (*Codex Telleriano-Remensis* 1995: fol. 10 v.; *Códice Borgia* 1963: 64); Fig. 6: Huehucóyotl, dios del fuego (*Códice Tudela* 1980: fol. 72); Fig. 8: Huehucóyotl, dios guerrero (*Códice Nuttall* 1994: 78)

BIBLIOGRAFÍA

- ADV Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
 CEMCA Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
 CF Véase *Florentine Codex*.
 CNCA Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
 ECN *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, México.
 FCE Fondo de Cultura Económica.
 IIA Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
 IIE Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
 IIH Instituto de Investigaciones Históricas, México.
 INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
 INI Instituto Nacional Indigenista.
 JSA *Journal de la Société des Américanistes*, Paris.
 SEP Secretaría de Educación Pública.
 UNAM Universidad Nacional Autónoma de México.

- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de
 1985 *Obras históricas*. 2 vols., ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH.
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando
 1980 *Crónica mexicana*. México, Porrúa.
 [1878]
- Anales de Cuauhtitlan*
 1945 En *Códice Chimalpopoca*. trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIH.
- Atlas Durán*
 1995 Véase Durán, Diego.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto
 1979 *Narrativa y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca*. México, SEP, INAH.
- BERRIN, Kathleen y Esther Pasztory
 1993 *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*. Thames and Hudson, The Fine Arts Museums of San Francisco.
- BRUCE, Robert D.
 1979 *Dream Symbolism and Interpretation among the Lacandon Mayas*. México, ed. Centroamericanas.

- CARRASCO, Pedro
 1979 *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos meso-americanos de habla otomiana.* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- CASO, Alfonso
 1967 *Los calendarios prehispánicos.* México, UNAM, IIH.
 1969 *El tesoro de Monte Alban.* México, INAH, SEP.
- CLARK, Lawrence
 1961 *Sayula Popoluca Texts.* Norman Summer Institute of Linguistic, University of Oklahoma.
- Codex Fejérváry-Mayer*
 1901- Ed. Eduard Seler, Berlín y Londres.
 1902
- Codex Laud*
 1966 MS Laud Misc. 678, Bodleian Library Oxford, Graz, ed. Cottie A. Burland, ADV.
- Codex Magliabechiano*
 1970 CL. XIII. (B.R. 232). Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Graz, ed. Ferdinand Anders, ADV.
- Codex Nuttall*
 1975 A picture manuscript from ancient Mexico edited by *Zelia Nuttall*, New York, Dover Publications.
- Codex Telleriano-Remensis, Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript.* Ed. Eloise Quiñones Queber, Austin, University of Texas Press.
 1995
- Codex Tro-cortesianus (Codex Madrid)*
 1967 Ed. Ferdinand Anders, Graz, ADV.
- Codex Vaticanus 3773*
 1902- Ed. Eduard Seler, Berlín y Londres.
 1903
- Códice Borbónico*
 1988 Ed. Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI.
- Códice Borgia*
 1963 Ed. Eduard Seler, México, FCE.
- Códice Chimalpopoca*
 1945 Trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIH.
- Códice Cospi*
 1988 *Calendario messicano 4093, Biblioteca Universitaria de Bolonia*, ed. Carmen Aguilera, Gobierno del Estado de Puebla, INAH, SEP.

Códice de Dresde

1983 Ed. J. Eric S. Thompson, México, FCE.

Códice Tudela

1980 Ed. José Tudela de la Orden, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano, Madrid.

Códice Vaticano 3773

1993 Ed. Anders, Ferdinand y Maarten Jansen, ADV, Graz, México, FCE.

Códice Vaticano-Latino 3738

1966 En Kingsborough, *Antigüedades de México*, vol. III, p. 7-314.

Cuentos y relatos indígenas

1994 México, UNAM, vol. 2-3.

Dioses del México antiguo

1995 Antiguo Colegio de San Ildefonso, Eduardo Matos Moctezuma (coord.), México, ed. del Equilibrista.

DURÁN, Fray Diego

1995 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. 2 vols., ed. José Rubén Romero y Rosa Carmelo, México, Cien de México, CNCA.

El Códice de Huichapan

1992 Ed. Alfonso Caso, Telecomunicaciones de México, México.

Florentine Codex (CF)

1950- *General History of the Things of New Spain*, Fray Bernardino de
1982 *Sahagún*. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah.

FOSTER, George M.

1945 *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*. Los Angeles, University of California, Publication in American Archaeology and Ethnology 42 : 177-250, Berkeley.

FUENTE, Beatriz de la (coord.)

1996 *La pintura mural prehispánica en México. I Teotihuacán*. 2 vols., México, UNAM, IIE.

FUENTE, Beatriz de la; Silvia Trejo y Nelly Gutiérrez Solana

1988 *Escultura en piedra de Tula*. México, UNAM, IIE.

GALINIER, Jacques

1988 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM, CEMCA, INI.

- 1997 "El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí" en *El fuego. Mitos, ritos y realidades*. José A. González Alcantud y María Jesús Buxó Rey (eds.), Granada, Anthropos.
- GARIBAY K., Ángel María (ed.)
 1965 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Porrúa.
- GRAULICH, Michel
 1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie Royale.
- HERNÁNDEZ, Francisco
 1959 *Obras completas*. 6 vols., México, UNAM.
Historia de los mexicanos por sus pinturas
 1965 En Garibay K., Ángel M. (ed.), p. 23-90, México.
- Historia tolteca-chichimeca*
 1976 Ed. Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, FCE.
- HOLLAND, William R.
 1963 *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*. México, INI.
- HOLLENBACH, Elena E. de
 1980 "El mundo animal en el folklore de los triques de Copala" en *Tlalocan*, vol. 8, p. 437-490.
- KELLY, David
 1955 "Quetzalcoatl and his Coyote origins" en *El México antiguo* vol. 8, p. 397-466.
- KINGSBOROUGH, Lord
 1964- *Antigüedades de México*, ed. José Corona Núñez, 4 vol., México,
 1967 Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- LAS CASAS, Bartolomé de
 1967 *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. 2 vols., ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH.
- LASTRA, Yolanda
 1970 "El conejo y el coyote, cuento chichimeco" en *Tlalocan*, vol. 6, n. 2, p. 115-118.

- LEÓN-PORTILLA, Miguel
 1956 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, UNAM, IIH.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1985 *La Potière Jaloure*. Plon, Paris
 1991 *Histoire de Lynx*. Plon, Paris.
- Leyenda de los Soles*
 1945 En *Códice Chimalpopoca*. trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIH.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vol., México, UNAM, IIA.
- MARTI, Samuel
 1968 *Instrumentos musicales precortesianos*. México, INAH.
- Memorial de Sololá (Memorial de Tecpan-Atitlan)
 1980 *Anales de los Cakchiqueles*. ed. Adrián Recinos, México, FCE.
 [1950]
- MILLER, Walter S.
 1956 *Cuentos mixes*. México, INI.
- MOLINA, Alonso de
 1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. Miguel León-Portilla, México, Porrúa.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego
 1984 "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala" en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, vol.I, ed. René Acuña, México, UNAM, IIA.
- NAVARRETE LINARES, Federico
 en "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano" en
 prensa *El héroe entre el mito y la historia*. ed. Federico Navarrete Linares
 y Guilhem Olivier, UNAM, IIH, CEMCA.
- OLIVIER, Guilhem
 1997 *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*. París, Institut d'Ethnologie, CEMCA.
- PARSONS, Elsie Clews
 1936 *Mitla Town of the Souls and other Zapotec-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago Illinois, The University of Chicago.
- PREUSS, Konrad Theodor
 1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. México, INI.
- Relaciones geográficas del siglo XVI : Michoacán*
 1987 Ed. René Acuña, México, UNAM, IIA.

- RENDÓN, Juan José
 1970 "El tlacuache y el coyote en zapoteco" en *Tlalocan*, vol. 6, n. 2, p. 119-123.
- RIVERA DORADO, Miguel
 1986 *La religión maya*. Madrid, Alianza Editorial.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando
 1987 "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que [1892] oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España", en Benítez, Fernando (ed.), *El alma encantada*. México, FCE, p. 125-223.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de
 1958 *Veinte himnos sacros de los nahuas*. trad. Ángel M. Garibay K., México, UNAM, IIH.
 1969 *Augurios y abusiones*. trad. Alfredo López Austin, México, UNAM, IIH.
 1985 *Educación mexicana. Antología de textos sahuaguntinos*. trad. Alfredo López Austin, México, UNAM, IIA.
 1993 *Primeros Memoriales*. University of Oklahoma Press, Norman.
- SCHULTZE JENA, Leonhard
 1946 *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*. trad. Antonio Goubaud Carrera y Herbert D. Sapper, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.
- SCHUMANN, Otto
 1988 "El origen del maíz (versión K'ekchi)" en *La etnología: temas y tendencias. I Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM, IIA, p. 213-218.
- SELER, Eduard
 1963 *Comentarios al Códice Borgia*. 2 vol. México, FCE.
 1990- *Collected works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. 5
 1996 vol., ed. Charles P. Bowditch, Culver City, California, Labyrinthos.
- SIMÉON, Rémi
 1963 *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*. ed. Jacqueline [1885] de Durand-Forest, ADV, Graz.
- SPRANZ, Bodo
 1973 *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. México, FCE.
- STARKER, Leopold A.
 1972 *Wildlife of Mexico. The Game and Mamals*. Los Angeles, Londres, University of California Press.
- TAGGART, James M.
 1983 *Nahuatl Myth and Social Structure*. Austin, University of Texas Press.

- TAUBE, Karl Andreas,
 1992 *The Majors Gods of Ancient Yucatan*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, Washington D.C.
- Técnicos bilingües de la Unidad Regional de Acayucan*
 1986 *Agua, mundo, montaña. Narrativa nahua, mixe y popoluca del Sur de Veracruz*. México.
 1986 Premiá. La red de Jonás, México.
- The Book of Chilam Balam of Chumayel*
 1973 Ed. y trad. Ralph L. Roys, Norman, University of Oklahoma, [1933] Press.
- THÉVET, André
 1905 "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle" ed. E. de Jonghe en JSA, Nouvelle série, vol. 2, p. 1-41.
- THOMPSON, J. Eric S.
 1930 *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*. Chicago, Museum of Natural History, Anthropological Series 17, n. 1.
 1985 *Maya Hieroglyphic Writing An introduction*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Tonalámatl Aubin*
 1981 Manuscrit Mexicain n. 18-19, Biblioteca Nacional de París, ed. Carmen Aguilera, Estado de Tlaxcala.
- UNDERHILL, Ruth
 1975 *Biografía de una mujer pápago*. México, SEP.
- VILLA ROJAS, Alfonso
 1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. [1945] México, INI.