

El concepto de *ilhuicatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices

Katarzyna MIKULSKA DĄBROWSKA

Universidad de Varsovia
k.mikulska@uw.edu.pl

Recibido: 20 de diciembre de 2007

Aceptado: 30 de enero de 2008

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es analizar el concepto de *ilhuicatl*, «cielo», en la cosmovisión nahua prehispánica, recurriendo a la metodología semiótica. Por medio del análisis filológico se determina su campo semántico, observando en qué contextos se utilizaba este vocablo. Así, se llega a la conclusión que *ilhuicatl* designa el cielo diurno y el cielo nocturno, y la relación entre estos dos es la misma que entre Omeyocan y Mictlan, es decir, que la oposición consiste entre «lo diurno» y «lo nocturno», y no tanto entre «lo de arriba» y «lo de abajo». Esta similitud y oposición se ve confirmada en las representaciones gráficas, en las que las imágenes del cielo nocturno son prácticamente iguales a las del interior de la tierra/inframundo. Por consiguiente, se observa también que la diferencia entre las representaciones gráficas del cielo diurno y del nocturno consiste en el uso del color negro, y no en los signos de estrellas, por lo cual se puede plantear que la convención prehispánica de dibujar el primero de ellos era de representarlo en forma de capas en varios colores.

Palabras clave: Cosmovisión nahua, náhuatl, *ilhuicatl*/cielo, Mictlan/Omeyocan, códices.

The conception of ilhuicatl in the Nahuatl worldview and its graphic representations in codices

ABSTRACT

The purpose of this paper is to analyze the concept of *ilhuicatl*, «heaven», in the pre-Hispanic world view, by the means of semiotic methodology. After philological analysis the semantic field is determined. Consequently, the conclusion is drawn that the word *ilhuicatl* designates the day sky and the night sky, and the relationship between them is the same as between Omeyocan and Mictlan, meaning that the relation is formed on the opposition day/night, and not up/down. This similarity and opposition is confirmed by the graphic representations: the images of the night sky are practically the same as the images of the interior of the earth/the ultra world. It is observed that the difference between graphic representations of the day sky and the night sky consists of the use of the black colour and not of the signs of stars. Furthermore, it can be supposed that the pre-Hispanic convention of representation of the day sky was to show it as layers in different colours.

Key words: Nahuatl worldview, nahuatl, *ilhuicatl*/heaven, Mictlan/Omeyocan, codices.

SUMARIO: 1. Expresiones textuales. 2. La representación gráfica del cielo diurno y nocturno. 3. Conclusión. 4. Referencias bibliográficas.

El objetivo de este trabajo es analizar y llegar a comprender de manera posible el concepto —utilizando la terminología semiótica (Eco 1978)— prehispánico de *ilhuicatl* («cielo») en la cosmovisión nahua prehispánica. Para acercarse a este concepto o idea (el *type* de Peirce [1986]) —o «negociarlo», como diría Umberto Eco— hay que conocer la mayor parte posible de sus expresiones (los *tokens* de Peirce; en castellano: *ocurrencias*). Mi objetivo es, entonces, encontrar las expresiones gráficas de esta idea —y dado que me interesa el aspecto prehispánico, me concentraré en las imágenes de origen precortesiano o en las que demuestran relativamente pocas influencias coloniales (es decir, en las que todavía se mantienen de manera evidente las convenciones antiguas)—. Serán entonces expresiones procedentes de

códices y de representaciones escultóricas, pero también lingüísticas, dado que, de acuerdo con las teorías cognitivas, estas últimas pueden ayudar más en la comprensión del *concepto* buscado. De ser necesario y posible, se recurrirá también a *expresiones* de otro tipo, como por ejemplo a algún comportamiento ritual. Las *ocurrencias* lingüísticas y los contextos en los que aparecen, ayudarán también a definir el campo semántico de la palabra *ilhuicatl*. Para ello me baso principalmente en el texto en náhuatl del *Códice Florentino* (en adelante *CF*), y de éste, básicamente en su Libro VI, el cual, como se sabe, es el más antiguo de esta gran compilación, y en el cual —por los temas tratados— el vocablo *ilhuicatl* aparece con suma frecuencia. A continuación, se presentarán las imágenes gráficas del «cielo», con el objetivo de encontrar las convenciones que se utilizaban para representar el cielo diurno y el cielo nocturno, para finalmente regresar a la explicación del *concepto* de *ilhuicatl* con base en las *expresiones* analizadas.

1. Expresiones textuales

Según el *Vocabulario...* de fray Alonso de Molina, *ilhuicatl* es «cielo» e *ilhuicatlitic* «cielo empíreo o paraíso celestial» (1980: 37v). No cabe duda, empero, que, igual que en español, la palabra nahua puede referirse tanto al cielo diurno como al cielo nocturno. Esta segunda aseveración se ve confirmada por ejemplo en combinaciones de palabras como «cielo estrellado», que según el *Vocabulario...* de Molina es *citlallo ylhuicatl* (1980: f. 35r), o en la frase «...qujmjximatia in ilhujcac onoque cicitlalti...» (*CF X*: 168): «...conocían las estrellas que estaban en el cielo»¹, o bien hablando del cometa o de las estrellas *mamalhuaztli* que aparecieron en el cielo como signos de mal agüero antes de la llegada de los españoles (*CF VIII*: 17-18).

En el *Florentino* se encuentran las siguientes acepciones de la palabra *ilhuicatl* con referencia a la concepción nahua del cosmos:

«Auh qujmatia, ca mjec tlamantli in ilhujcatl, qujtoaia: ca matlactlanepanolli vmome...» (*CF X*: 169): «Y ellos [los toltecas] sabían que hay muchas capas del cielo; decían que eran doce...»

«... Tezcatlipoca: ynin vel teutl ipan machoia, noujian ynemjian: mictla, talticpac, ylhujcac» (*CF I*: 5; cf. Schwaller 2006: 398): «Tezcatlipoca: este era conocido como verdadero dios, su lugar de vida era por todas partes: en Mictlan, en [la superficie de] la tierra, en el cielo».

«...ca in ilhujcatl, çan iuhqjnma calli, noviiampa tlaçaticac: auh itech acitoc in atl, iuhqjnma acaltechtli, itech motlatzoa: auh ic qujtocaiotique ilhujcaatl, iehica ca itech acitimanj in ilhujcatl» (*CF XI*: 247): «el cielo es como si fuera casa; está corriendo por todas partes; y estaba llegando junto al agua, como si las paredes del agua se juntaran a él. De esta manera lo llamaron *Ilhuicaatl*², porque se extiende alcanzando el cielo».

La palabra *ilhuicatl* aparece también en combinación con otros vocablos: *tonatiuh ichan*, «la casa del sol»; *tlalocan*, que es, llamándolo de forma más sencilla, el para-

¹ Las traducciones del texto del náhuatl al español son mías, a no ser que esté señalado de otra forma.

² Según Molina, *ilhuica atl* significa «mar» (1980: 37v).

iso del dios Tlaloc; y *mictlan*, «lugar de los muertos»; designando de forma difrástica³ tres lugares a los que iban los muertos, según las concepciones de los nahuas antiguos⁴.

De esta manera, al *tonatiuh ichan ilhuicatl* iban, como es generalmente sabido, los guerreros muertos en la batalla:

«Inic Excan viloa: vmpa in *ichan tonatiuh ilhujcac*, iehoantin vmpa vi, in iaomiqui...» (CF III: 49): «Al tercer lugar van: allí a la casa del Sol, al cielo; van allí, los muertos en la guerra...»;

«Auh in piltzintli, in conetzintli [...] ca chalchiuhtitiaz, ca teuxiuhtitiaz, in *ilhuicatl in tonatiuh ichan...*» (CF VI: 38; otros ejemplos en VI: 4, 11; IX: 25; cf. Schwaller 2006: 398): «Y el hijito, el niño [...] será hecho piedra verde, turquesa divina, en el cielo, en la casa del sol»⁵;

o las mujeres muertas en el parto:

«ca mitoaia amo iauh in mictlan, ca vmpa iauh in *ilvicac in tonatiuh ichan*» (CF VI: 162): «se decía que [*mocihuaquetzqui*] no va al Mictlan, va allá [al cielo, a la casa del sol]».

Fray Toribio de Benavente Motolinía dice: «o los que morían en guerra o sacrificados ante los ídolos creían que yvan a la casa del sol, no dentro o arriba del cielo, que a este lugar ninguno pensaua que allegaua» (1996: 420), por lo cual se puede suponer que *tonatiuh ichan*, «la casa del sol», era parte del «cielo» (*ilhuicatl*), pero no formaba su totalidad.

A Tlalocan iban todos los que murieron por alguna causa «acuática» (CF III: 47), y en dos casos en el *Florentino* este lugar aparece en combinación con el vocablo *ilhuicatl*:

«...qujtoaia Inin oelaqujloc: vmpã via in *ilhujcac, jn jtocaiocan tlatlocã...*» (CF 11: 68): «decían de este ahogado: allá iba al cielo, al lugar llamado Tlalocan...».

«...aço no elaqujlozque, anoço impã tlatlatzinjz. Injc no vmpa iazque in *jlhujcac*, in jtocaiocan *tlatlocan...*» (CF 11: 69): «o bien serán ahogados, o bien les caerá rayo, con lo cual también irán al cielo, al lugar llamado Tlalocan».

Y a Mictlan, como se sabe, iban todos los que murieron por una «muerte común y corriente»⁶, y aunque en el Libro III del *Florentino*, en el cual se da esta informa-

³ Los difrasismos son formas lingüísticas compuestas por la yuxtaposición de dos o más lexemas, y cuyo significado «no se construye a través de la suma de sus partes, sino que remiten a un tercer significado» (Montes de Oca 1997: 31) y «la relación entre los dos términos se puede visualizar como oposición, sinonimia o complementariedad» (Montes de Oca 2000: 36). En las traducciones a lo largo del trabajo pongo los lexemas de los difrasismos entre corchetes [], y en la mayoría de los casos para su traducción me estoy basando en la tesis de doctorado de Montes de Oca (2000).

⁴ En un trabajo reciente, John Schwaller analiza con mucho detalle el significado y las aplicaciones de la palabra *ilhuicatl*, y adicionalmente a lo que acabo de presentar, proporciona también ejemplo del uso de la palabra en cuestión como nombre de un lugar tal cual, es decir, sin referencia al Más-Allá o a cualquier punto «colocado» en el eje vertical del cosmos: por ejemplo designa el sitio de estrellas, cometas, el lugar de donde salió el cuchillo artificial o bien de donde llegaron los españoles (cf. Schwaller 2006: 399-400).

⁵ Para la relación entre «el cielo del sol» y *Chichihualcuauhco* (lugar donde iban los niños muertos en la infancia más temprana), véase Ragot (2000: 52).

⁶ Utilizando las palabras de López Austin (1996, I: 378-387).

ción, no aparece la combinación *in mictlan in ilhuicatl* (cf. *CF* III: 41-46), ésta se encuentra en el Libro VI:

«In oniaia in mictlan, in ilvicac» (*CF* VI: 31): «él [el muerto] iba allá [al Mictlan, al cielo]»

De hecho, como ya se advirtió, precisamente en este libro el difrasismo mencionado aparece con más frecuencia y, lo que llama la atención, funciona junto con el locativo *topan*, «sobre/encima de nosotros»:

«In topan in mictlan in ilvicac» (*CF* VI: 5; otro en: VI: 11): «sobre nosotros, [en Mictlan, en el cielo]»

«in topan in ilvicac in mictlan» (*CF* VI: 48; otros en: VI: 2, 33)⁷.

En vista de que *in mictlan in ilhuicatl* aparece situado *topan*, «sobre nosotros», lo cual sugiere una ubicación «arriba», donde uno se imaginaría que debería de estar el lugar opuesto a Mictlan, o sea Omeyocan, voy a comparar estos dos lugares, basándome en los *huehuetlatolli* del Libro VI del *Florentino*, donde hay más indicaciones acerca de ambos y cuyo texto en náhuatl —como ya se ha dicho— se puede considerar relativamente poco contaminado por la influencia europea⁸.

En estas pláticas se puede percibir que en la concepción nahua los dos lugares, Omeyocan, como el lugar de los dioses Ometecuhtli y Omecihuatl, y Mictlan, de Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, son lugares de la creación. Por ejemplo, de ambos se dice que son lugares de la residencia del *tlacachioani*, *tlacaiolitiani*, *tlacapeoaltiani* —respectivamente: «[d]el que crea, engendra, da comienzo a los hombres», llamado también *motechiuhcauh*, «progenitor» o «el que engendra a la gente», o bien *teiocoyani*, «el que fabrica o compone a la gente»—:

MICTLANTECUHTLI Y MICTLAN:

«...In *motechiuhcauh*: in mictlan tecuhtli» (*CF* VI: 4): «... tu progenitor (‘hacedor de gente’), Mictlantecuhtli»

«In oquinpolo, in quintlati totecujó, in vevetque, in ilamatque, in *tlacachioani*, in *tlacaiolitiani*, in *tlacapeoaltiani*» (*CF* VI: 195): «[los destruyó, los escondió], nuestro señor [a los viejos, a las viejas = ‘a los ancestros’], el que crea, engendra, da comienzo a los hombres»

OMETECUHTLI Y OMEYOCAN:

«... in *teioconoani*, in *techioani*: auh cuix oquito in vme tecutli, in vme cioatl...» (*CF* VI: 141): «... [el creador, el creador de gente], tal vez dijo [*Ometecuhtli*, *Omecihuatl*]...».

Otra similitud es que en los dos lugares se determina sobre la creación o el nacimiento de un nuevo ser humano; lo cual se expresa utilizando verbos *itoa*, «decir»,

⁷ El orden de los lexemas en los difrasismos no es rigurosamente fijo, aunque, según Montes de Oca, existe un orden privilegiado de componer los lexemas (2000: 32).

⁸ La mayoría de las traducciones del náhuatl al español de los fragmentos del Libro VI del *Florentino* fueron revisados por Leopoldo Valiñas, a quien asimismo expreso mi agradecimiento, advirtiendo que los posibles errores son míos.

y *iocoya*, «fabricar o componer algo»:

MICTLAN:

«Ca *itoloc* in topan, ca *oiocoloc* in mictlan, in ilhuicac» (CF VI: 2): «... fue dicho arriba [de nosotros], fue creado en [Mictlan, el cielo]»

«Cuix *oitoloc* in topan in Mictlan» (CF VI: 141): «acaso fue dicho [arriba, en Mictlan]».

OMEYOCAN:

«auh cuix *oquito* in vme tecutli, in vme cioatl: cuix omoquapano in tlatolli» (CF VI: 141): «tal vez dijo [Ometecuhtli, Omecihuatl]: tal vez esto ya ha sido determinado»

«Ca *oiocoloc* in topan in omeiocan» (CF VI: 206): «fue creado [arriba de nosotros, en Omeyocan]»

Quizá en la plática a una mujer recién preñada esto se vea de forma más convincente:

«Cuix ic *itolo* in topan in *mictlan*, in iooaian, in mitic quimotlaliliznequi in totecujó, in ioliliztli cuix ie nelli, cuix oquimacauh in tlacatl in topiltzin in quetzalcoatli in teio-coani, in techioani auh cuix oquito in *vme tecutli*, in *vme cioatl* cuix omoquapano in tlatolli» (CF VI: 141): «tal vez de esta manera fue dicho [encima de nosotros, en *Mictlan*, en el lugar del comienzo]⁹, nuestro señor quiere poner vida dentro de ti, tal vez es verdad, tal vez lo otorgó [el hombre, nuestro señor quetzalcoatli], el [creador, hacedor de gente] tal vez dijo [*Ometecuhtli*, *Omecihuatl*]. Tal vez esto ya ha sido determinado»¹⁰.

El hombre, cuando nace, viene de allí; lo cual se expresa utilizando palabras como *huitz*, «venir»; *quiza*, «salir»; *quetza*, «levantar»; *temo*, «bajar»; o bien *mioallia*, «enviar a alguien»:

MICTLAN:

«ca çan in *otonvitza*, ca çan in *otonquiçaco*, in *otimoquetzaco* ca mictlan ca yluicac in *otontemoc*» (CF VI: 33): «es de [el Mictlan, el cielo] [a/de donde ya viniste, a/de donde ya saliste hacia acá], [te levantaste (hacia acá), de donde descendiste]».

OMEYOCAN:

«*Omitzalmioalli* in monan, in mota, in ometecutli, in ome cioatl, [...] in umeiocan ...» (CF VI: 202): «te envió de allí, [nuestra madre, nuestro padre], [*Ometecuhtli*, *Omecihuatl*] de Omeyocan ...»

Por otra parte, tanto los dueños de Mictlan, como los de Omeyocan son «nuestra madre, nuestro padre» —lo cual es un difrasismo que indica su oficio de ser padres y protectores—¹¹:

⁹ La traducción de este renglón se basa en la traducción de Anderson y Dibble (CF, l. VI: 141).

¹⁰ La traducción de este renglón se basa en la transcripción de este fragmento en la *Historia General ...* en la edición de Garibay (Sahagún 1981: II: 162) y de López Austin y García Quintana (Sahagún 1989: 396).

¹¹ Según Montes de Oca, el difrasismo *in nantli in taili* [madre, padre], se refiere más bien a ellos dos como un solo ser, así como al «oficio o tarea de ser padres» y a la capacidad protectora de ambas figuras, y no tanto a la posibilidad o hecho de procrear, lo cual quedaría en segundo plano. Para expresar este último significado, el par lingüístico que se utilizaría sería otro: el que está compuesto por palabras que designan a dos personajes femeninos (por el hecho de que el dar a luz se considera específicamente femenino), por ejemplo *in*

MICTLAN:

«[*in tonan, in tota*] *in mictlan tecuhtli*» (CF VI: 27): «[nuestro padre, nuestra madre], Mictlan tecuhtli»

OMEYOCAN:

«*in tonan, in tota in ome tecutli, in ume cihoatl*» (CF VI: 206): «[nuestra madre, nuestro padre], [Ometecutli, Omecihuatl]» (cf. algunas de las citas anteriores).

La única diferencia evidente es que solamente a Mictlan van (o regresan) y residen los muertos («comunes y corrientes») o los «ancestros», dado que en el caso de Omeyocan nunca se dice nada parecido:

(hablando de los muertos): «In oquinpolo, in oquintlati totecujó, in vevetque, in ilamatque, [...] ca oquinmihoali in atlan in oztoc in Mictlan» (CF VI: 195): «[los destruyó, los escondió], nuestro señor [*a los viejos, a las viejas* = '*a los ancestros*'] [...] los *envió* [adentro del agua, a la cueva] *a Mictlan*

«ca ie quicevitoque in itloc, in inaoac in tonan, in tota in mictlan tecuhtli» (CF VI: 152; cf. VI: 136, 27): «*ya están descansando/enfriando*¹² [allí cerca, a su lado] de [nuestra madre, nuestro padre] Mictlan tecuhtli»

Al fijarse en las citas arriba presentadas, se puede observar que Omeyocan, el lugar que supuestamente está arriba, en todo el Libro VI del *Florentino* no aparece nunca en combinación con el vocablo *ilhuicatl*: cuando se habla de este lugar, se dice siempre *in topan in omeiocan in chicunauhnepaniuhcan*, donde la última palabra se puede traducir como «lugar de las nueve uniones»¹³. Sin embargo, a esta combinación también se añade *topan*, al igual que a *in mictlan in ilhuicatl*. Por ejemplo:

MICTLAN:

«Cuix ic itolo in *topan in Mictlan in ilhuicatl*» (CF VI: 141): «tal vez así fue dicho [arriba de nosotros, en Mictlan] ...»

In topan in mictlan in ilviac (CF VI: 5): «sobre nosotros, [en Mictlan, en el cielo]».

OMEYOCAN:

«... in *topan in omeiocan in chicunauhnepaniuhcan*...» (CF I, VI: 206): «... arriba de nosotros, en el Omeyocan, en el lugar de las nueve uniones...»

Hay entonces dos combinaciones:

in topan in mictlan in ilhuicac (los ejemplos citados anteriormente, más en: VI: 3, 37, 63, 80, 82)

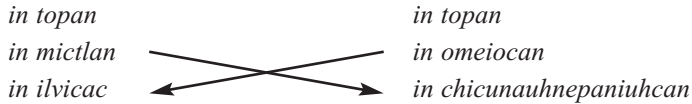
in topan in omeiocan in chicunauhnepaniuhcan (CF VI: 175, 176, 183, 187, 202, 206).

nantli in ilama [madre, vieja] (2000: 161-165).

¹² Es decir, «están descansando enfriándose»; la traducción de esta palabra me fue sugerida por Leopoldo Valiñas. Al respecto ha escrito también López Austin (1996, I: 292).

¹³ López Austin ha analizado con más detalle el significado de la parte *-nepan-* en la palabra *chicunauhnepaniuhcan*, explicando que dicho elemento por sí solo designa los puntos de unión, confluencias, cruces o incluso «encrucijadas», y en el caso de aparecer en el vocablo en cuestión o en otros, pero en conjunto con elementos contrarios (como el agua azul y el agua amarilla, el agua y el fuego, etcétera), se refiere a las «apariciones milagrosas del *malinalli*» (1995: 91-93).

Por lo tanto, se podría objetar que no es que Mictlan sea sinonímico de *ilhuicatl*, ni Omeyocan de *chicunauhnepaniuhcan* («lugar de las nueve uniones»), sino que ambas construcciones son el resultado de la característica manera de formar los difrasismos en náhuatl, o sea por medio de oposiciones, refiriéndose a una sola «totalidad creadora»¹⁴. En tal caso Mictlan sería más bien sinonímico de *chicunauhnepaniuhcan*, y Omeyocan de *ilhuicatl*:



A favor de esta segunda versión opta el hecho de que Mictlan es generalmente considerado un lugar que consta de nueve capas o «uniones». Sin embargo, los «cielos superiores» también pueden ser contados sin tomar en cuenta las cuatro capas terrestres, por lo cual también deben ser nueve. Otro fragmento del *Florentino* confirma esta segunda explicación, permitiendo ver en estas construcciones difrasísticas que se están analizando (o por lo menos en la segunda de ellas) la mencionada «totalidad creadora». En este fragmento se habla de un guerrero muerto, diciendo que él irá a la «casa del Sol», y: «...aço teatlitz, tetlamacaz, in topā in mictlan, in jlvicac» (CF VI: 4): «quizá proveerá la bebida, proveerá la comida [allí] sobre nosotros, en Mictlan, en el cielo». Un argumento más sería el análisis de la estructura que apareció en una de las citas anteriores, hablando de un hombre que nace: «ca çan in otonvitza, ca çan in otonquiçaco, in otimoquetzaco ca mictlan ca yluicac in otontemoc» (CF VI: 33); las oposiciones en este caso serían los pares de verbos opuestos: «a/de donde ya viniste, a/de donde ya saliste», «te levantaste (hacia acá), de donde descendiste/bajaste». Empero, hay también argumentos en contra de esta suposición, puesto que, como se ha visto, *ilhuicatl* en general parece ser una designación común para diferentes «lugares» o «partes» del Otro Mundo: *in tonatiuh ichan in ilhuicatl*, *in ilhuicatl in tlalocan*, e *in ilhuicatl in Mictlan*. Así, incluso si las combinaciones *in mictlan in ilhuicatl* e *in omeiocan in chicunauhnepaniuhcan* se refieren por medio de opuestos a una «totalidad creadora», no se le quita el carácter de *ilhuicatl* a Mictlan.

Queda por analizar el locativo que aparece tanto en referencia a uno como a otro lugar, sin importar cuál sea el par de lexemas que los define. Ambos lugares, como se ha visto, parecen estar *topan*, «sobre/encima de nosotros», o sea arriba, a pesar de que se esperaría que Mictlan debería estar de cualquier manera colocado en algún «abajo». Además, el locativo contrario a *topan* no aparece nunca, por lo cual no funciona aquí la «regla de oposiciones» en la manera de formar las construcciones difrásticas.

Esta aparente paradoja aparece también en un mito recogido por Konrad Preuss, contado por dos informantes diferentes: Cruz Reyes y Doroteo Jesús. Es historia de un hombre que fue a buscar a su mujer al mundo de los muertos. Según la versión del primer informante, el hombre para llegar allí vuela hacia abajo, y para salir, tiene que subir (*nictihkautis*, *nimixtihkautis*, «voy a subirla», «te subiré» [Preuss 1982: 474-

¹⁴ Esta idea y comentario se los debo a Alfredo López Austin, a quien asimismo expreso mi agradecimiento.

477]). En cambio en la versión del segundo (en la cual se nota mucho más claro que la mujer está en el mundo de los muertos¹⁵), para llegar allí, el marido «se sentó en el lomo del zopilote. Este se fue volando y lo llevó hacia arriba hasta que llegaron al cielo» (*ipan ilom in sopilot kuakin yaupatan yaukitehkáu para tácpac uasik asta iluikak* [1982: 482-483])¹⁶. Regresando a fuentes más antiguas, en un conjuro anotado por Hernando Ruiz de Alarcón aparece la misma ambigüedad: se trata del conjuro utilizado en el caso de la quebradura de hueso, para cuya curación el curandero tenía que repetir la acción mítica: regresar al lugar de los huesos, Mictlan¹⁷. El conjuro en náhuatl reza: «Ca nehuatl nitlamacazqui, ni quetzalcoatl, niani mictlan, niani topan, niani chicnauhmiclan», lo que, en traducción literal sería «Yo soy el sacerdote, soy quetzalcoatl, voy a Mictlan, voy encima de nosotros, voy a los nueve Mictlan», mientras que en la versión proporcionada por el fraile tenemos «pero yo soy el sacerdote, el dios quetzalcoatl que se bajan (*sic*) al infierno, y subí a la superior y hasta los nueve infiernos» (Ruiz de Alarcón 1953: 163).

Por otra parte, a pesar de los múltiples ejemplos de que Mictlan está *topan* y los que vienen de allí, «bajan», hay otro tipo de expresiones que parecen «reubicarlo» debajo de la tierra. Una designación más para el «lugar de los muertos» es por medio de otro difrasismo, *in atlan in oztoc*, «dentro del agua, en la cueva», por lo que sigue siendo un lugar muy fuertemente relacionado con el agua, al cual se puede ingresar por el «canal de comunicación» por excelencia: la cueva:

«ca oquinmihoali *in atlan, in oztoc*, in mictlan» (CF VI: 195): «los envió [nuestro señor] [adentro del agua, a la cueva], a Mictlan».

Como considera Montes de Oca, este difrasismo está formado desde una perspectiva simbólica y los dos términos que lo componen, enfocan a Mictlan como el lugar de origen y donde permanecen los ancestros, pero, al mismo tiempo, como un lugar peligroso y temeroso (2000: 214-216, 241-242)¹⁸. Se pueden encontrar ejemplos más explícitos todavía. Por ejemplo, después de la muerte de un gobernante, se dice:

«Ca ooiatia, ca otoconmotlatili, ca otoconmoxipachilvi, ca otoconmotoptemili» (CF VI: 21): «He had gone. You had hidden him, you has placed him underfoot, you had placed him in retreat» (traducción de Anderson y Dibble).

¹⁵ La descripción de este lugar se parece a la única descripción del Mictlan que se encuentra en los *Primeros Memoriales* (Sahagún 1997: f. 84r), y cuyo fragmento cito más adelante. En la versión recogida por Preuss se dice, por ejemplo, que lagartijas y otros bichos servían allí de alimentos, cantaba un tecolote, etcétera.

¹⁶ Le agradezco a Leopoldo Valiñas el llamarme la atención sobre estos mitos.

¹⁷ Otro nombre de Mictlan es Ximohuayan. Esta palabra proviene del verbo *xima*: «afeitar», «carpintear o dolar» (cf. Molina 1980: 159r), por lo que significa «Lugar de Descarnar» o «place of the dead, realm where the human body is shaved free of flesh» (Karttunen 1992: 325; cf. López Austin 1995: 222). Allí entonces los hombres muertos se volvían «esqueléticos», y ésta era la función de los que los descarnaban, o sea de los habitantes del mundo de los muertos.

¹⁸ Los ejemplos más evidentes de que Mictlan era percibido como un lugar peligroso, se encuentran en el *Códice Florentino* (CF VI: 10, 29, 31). Muy parecido era el concepto del inframundo de los mayas (lo cual es un argumento a favor de la existencia de *conceptos* comunes entre varias culturas de Mesoamérica). Según indica Michael Coe, Xibalbá era un lugar de nueve pisos o de nueve capas, allí se iban los que murieron. Su nombre deriva de la raíz *xib*, «miedo, terror, temblar de miedo» (1975: 89). Tal vez esta conceptualización de la cueva se deba a que solamente dentro de las cuevas existe la oscuridad absoluta, a diferencia de la oscuridad nocturna.

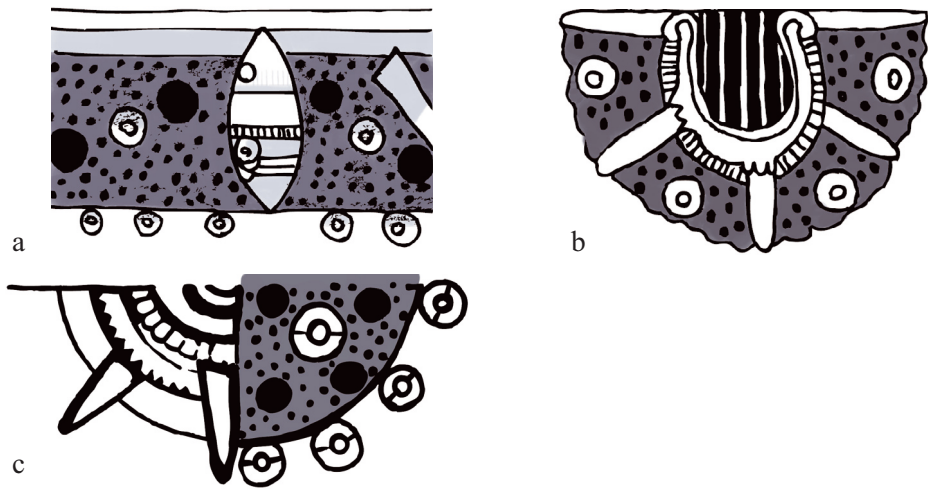


Figura 1: (a) Cielo con estrellas y pedernales, *Códice Borgia* (1993: lám. 52); (b) cielo con el símbolo de la luna, *Códice Borgia* (1993: lám. 59); (c) combinación de la imagen del sol con la noche, *Códice Borgia* (1993: lám. 57). (Dibujos de Nadezda Kryvda [a y b] y Katarzyna Mikulska [c].)

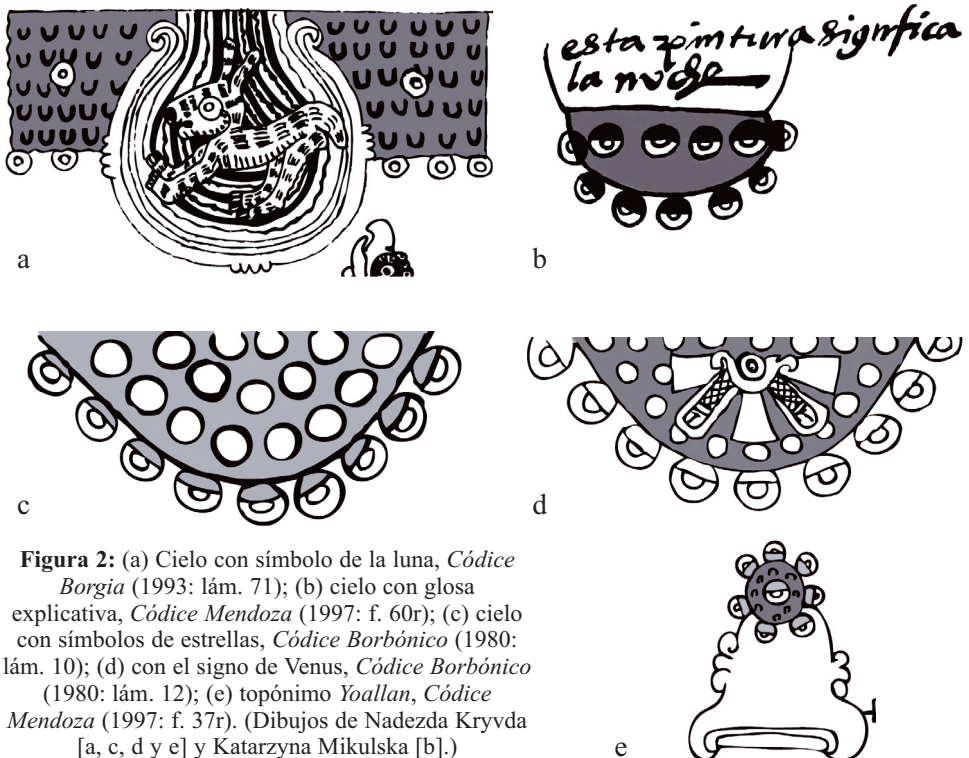


Figura 2: (a) Cielo con símbolo de la luna, *Códice Borgia* (1993: lám. 71); (b) cielo con glosa explicativa, *Códice Mendoza* (1997: f. 60r); (c) cielo con símbolos de estrellas, *Códice Borbónico* (1980: lám. 10); (d) con el signo de Venus, *Códice Borbónico* (1980: lám. 12); (e) topónimo Yoallan, *Códice Mendoza* (1997: f. 37r). (Dibujos de Nadezda Kryvda [a, c, d y e] y Katarzyna Mikulska [b].)

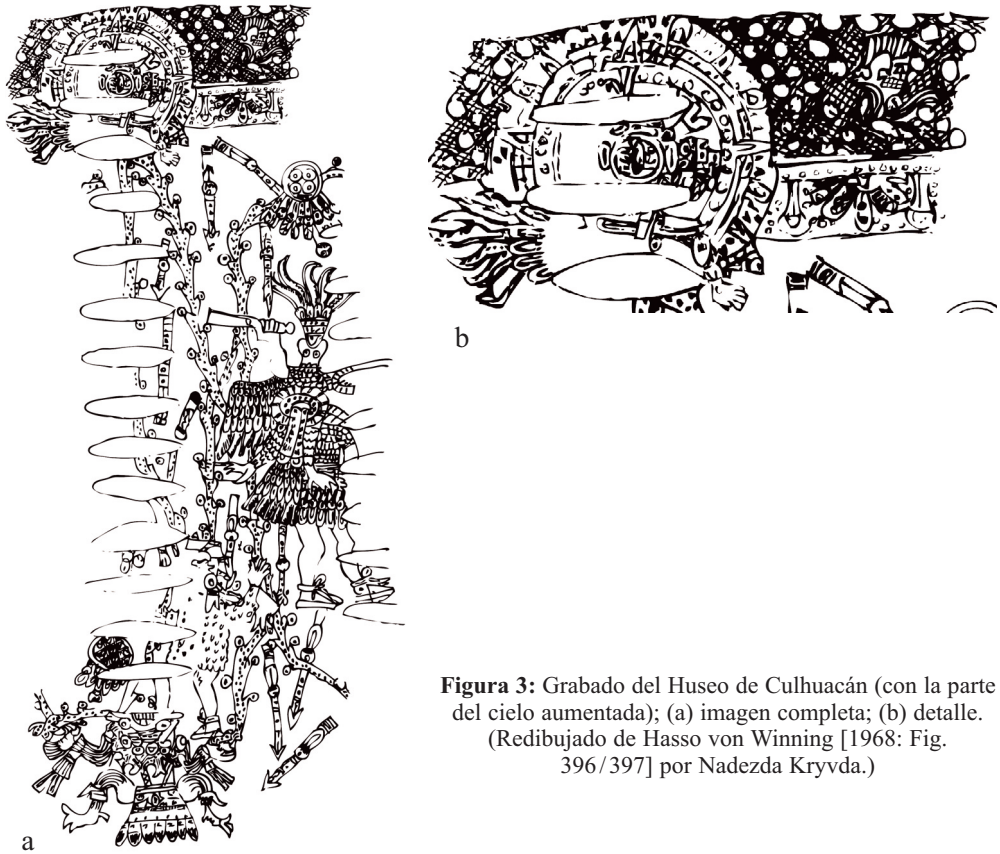


Figura 3: Grabado del Hueso de Culhuacán (con la parte del cielo aumentada); (a) imagen completa; (b) detalle. (Redibujado de Hasso von Winning [1968: Fig. 396/397] por Nadezda Kryvda.)

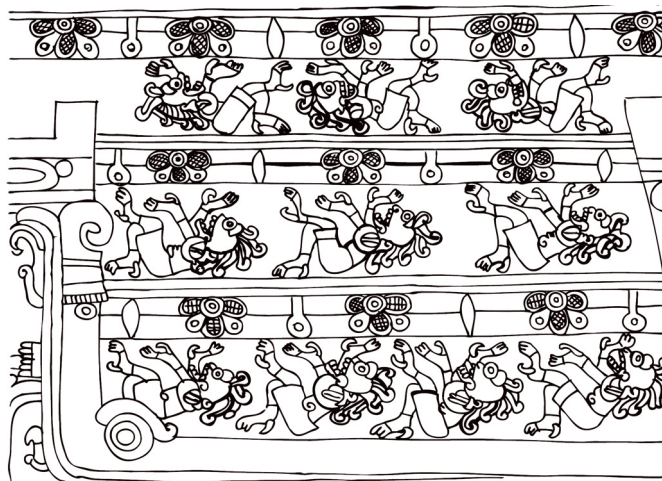


Figura 4: Parte femenina del cielo (mujeres muertas en el parto), *Códice Borgia* (1993: lám. 34). (Dibujo de Nadezda Kryvda.)

Para poder avanzar más en la definición del *concepto* de *ilhuicatl*, es imprescindible recurrir a las *expresiones* gráficas del mismo.

2. Las representaciones gráficas del cielo diurno y nocturno

En cuanto a las representaciones del cielo como tal, éstas son sumamente frecuentes; sin embargo y como ya se ha advertido, es preciso centrarse sobre todo en las imágenes prehispánicas y solamente en aquellas coloniales que en estos casos siguen las mismas convenciones que las precortesianas. Es decir, no estoy tomando en cuenta las representaciones del cielo de los códices *Telleriano-Remensis* (1995: f. 42r) o *Vaticano Ríos* (1996: f. 87r, 90v), en los cuales las estrellas evidentemente ya están dibujadas de acuerdo con las convenciones europeas. Como es de suponer, el *Códice Borgia* y los objetos líticos serán de más ayuda.

Todas las representaciones del cielo aparecen con unos elementos en forma de dos círculos concéntricos y cuya mitad está pintada en rojo, los cuales Seler llamó «ojos circulares» (1963 I: 27; cf. Boone 1999: 190), y las que indudablemente son estrellas. En el *Códice Borgia* se encuentran las siguientes representaciones del «cielo»: cielo pintado de color negro, con puntos o pequeños círculos negros: láminas 3-6, 27, 28, 49-52 (Figura 1a); cielo nocturno con la imagen de la luna: láms. 10, 18, 50, 55, 57-59, 71 (Figura 1b); cielo pintado de la misma manera, pero con dibujo de la mitad del sol: láms. 57-60, 62, 68 (Figura 1c); imagen del sol: láms. 57-60.

Lo más fácil es distinguir las representaciones del «cielo nocturno», ya sea gracias a la presencia de la luna (Figuras 1b, 2a), ya sea gracias a la imagen del *Códice Mendoza*, en la cual se aprecia el cielo pintado de negro con los mismos «ojos circulares», y la glosa que lo acompaña dice explícitamente «esta pintura significa la noche» (1997: f. 60r, f. 63r; Figura 2b). Además, la misma combinación —el cielo nocturno con los circulitos blanqui-rojos— forman parte de los topónimos cuya parte está formada por *yoalli*, «noche»: *Yoallan* o *Yoaltepec* (1997: ff. 37r y 39r, f. 40r, respectivamente; Figura 2e). Por lo mismo, gracias a estas imágenes, es indudable que los circulitos blanqui-rojos son las estrellas del cielo nocturno, y también que el cielo pintado de negro, con pequeños dibujitos como herraduras en los códices coloniales del Centro de México, o con círculos negros en el *Códice Borgia*, es el cielo nocturno. Las mismas convenciones se repiten en el *Códice Borbónico*, en el cual se dibuja el cielo con los mismos signos de estrellas, de la Luna o de Venus (Figura 2c-d).

Más difícil resulta explicar las imágenes en las cuales se aprecia el dibujo de «medio-sol» y de «media-noche» (i.e. *Códice Borgia* 1993: láms. 23, 57-60, 62, 68; *Códice Borbónico* 1980: lám. 13; Figura 1c): tal vez se trata aquí del sol eclipsado, del punto intermedio entre el día y la noche, o sea el amanecer o el atardecer¹⁹, o bien del cielo nocturno con el «sol nocturno» con su camino de la noche. Por esto último

¹⁹ Para resolver esta cuestión, habría que fijarse también en tres imágenes del *Códice Borgia* que parecen ser del «sol nocturno» (1993: láms. 18, 19, 40), dado que un dibujo parecido al «sol» está pintado de negro y tiene también elementos de «ojos-estrellas».

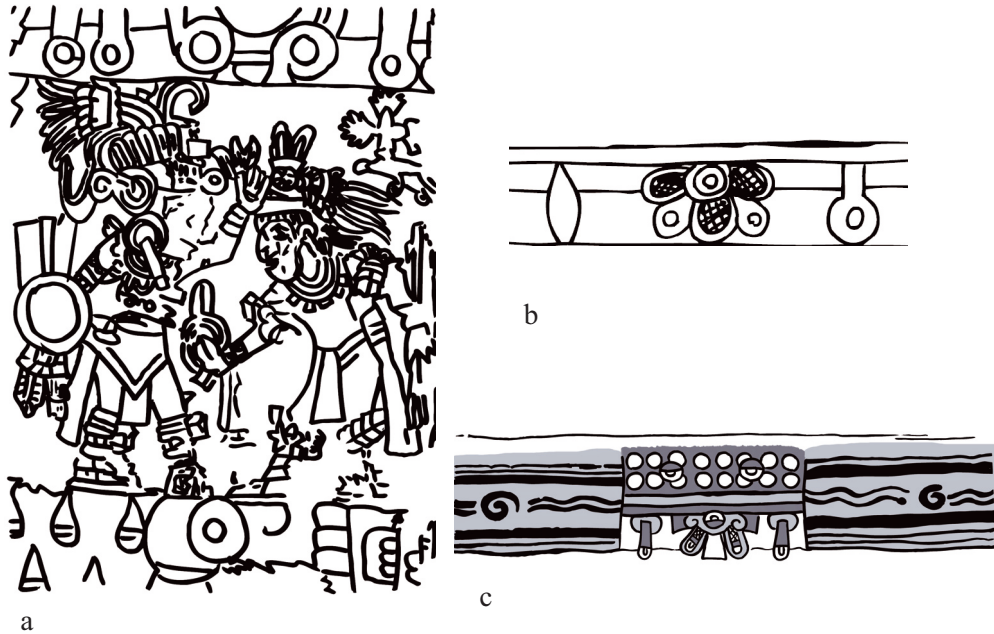


Figura 5: (a) Representación del cielo y de la tierra en la Piedra de Tizoc (Museo Nacional de Antropología, México D.F.); (b) cielo diurno con signos de estrellas y de Venus, *Códice Borgia* (1993: lám. 34); (c) cielo nocturno con signos de estrellas y de Venus dentro del marco del agua, *Códice Borbónico* (1980: lám. 16). (Dibujos de Nadezda Kryvda.)

—que en la cosmovisión nahua existía el concepto del «sol nocturno» (cuestión a la que regreso a continuación)— considero que es arriesgado basarse en la imagen del sol para decidir si se trata de la representación del cielo diurno. Como buen ejemplo de esta ambigüedad de la imagen del cielo, sirve un fémur grabado que seguramente era un *omichicahuaztli* (instrumento musical de hueso; Figura 3) procedente de Culhuacan y manufacturado en el Posclásico Tardío. En él están representados el sol y la tierra que parecen estar alimentándose de la sangre del sacrificio (Gutiérrez Solana 1983: 52), y en la franja celeste donde se encuentra el sol, se ven las estrellas, el glifo de Venus, y un ser esquelético. Por una parte, se podría juzgar por la imagen del sol que se trata del cielo diurno; por otra, por la presencia del glifo de Venus y de los llamados «ojos saltones», que se trata del cielo nocturno.

En mi opinión solamente en dos representaciones se puede estar seguro de que se trata del cielo diurno: en las láminas 33 y 34 del *Códice Borgia*, donde están representados dos edificios —tal vez dos templos— en cuyos techos se dibujan las franjas celestes, y entre ellas aparecen imágenes de guerreros muertos (la primera de las láminas) y de mujeres muertas en el parto (la segunda lámina, Figura 4). Como ya se ha dicho, los primeros después de su muerte iban al *tonatiuh ichan* o «la casa del sol» para acompañar al sol en su camino diurno desde el amanecer hasta el mediodía, mientras que las segundas iban al mismo lugar para acompañarlo desde el

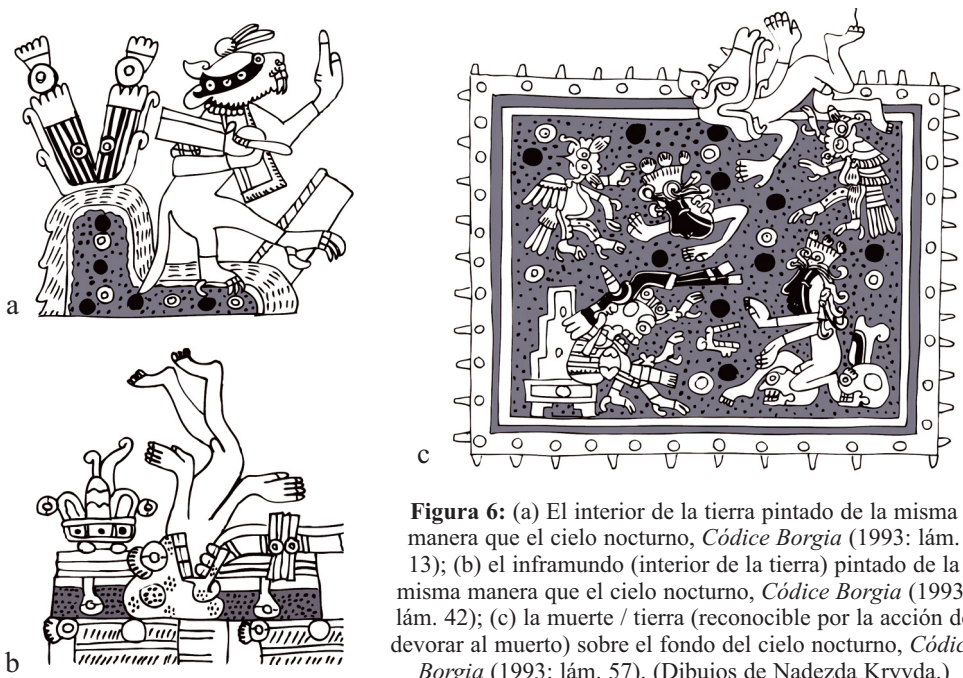


Figura 6: (a) El interior de la tierra pintado de la misma manera que el cielo nocturno, *Códice Borgia* (1993: lám. 13); (b) el inframundo (interior de la tierra) pintado de la misma manera que el cielo nocturno, *Códice Borgia* (1993: lám. 42); (c) la muerte / tierra (reconocible por la acción de devorar al muerto) sobre el fondo del cielo nocturno, *Códice Borgia* (1993: lám. 57). (Dibujos de Nadezda Kryvda.)

mediodía hasta el atardecer. En las franjas celestes en estas dos representaciones aparecen glifos de estrellas, otra vez en forma de «ojos saltones», glifos de navajas de pedernal y glifos venusianos. Por lo tanto, resulta evidente que ninguno de estos glifos es distintivo del cielo nocturno; tampoco el glifo del sol es distintivo del cielo diurno —en las representaciones en cuestión ni siquiera aparece—.

Todo ello permite formular la hipótesis que las representaciones del cielo diurno y del nocturno se distinguen solamente por el color: las primeras se dibujan con capas de distintos colores menos el negro, y las segundas con el negro como dominante, aunque pueden aparecer estrechas franjas de colores. Por lo tanto, las imágenes provenientes del *Códice Borbónico* (1980: láms. 12, 16; Figuras 2c-d, 5c)²⁰, pintadas de negro, pero con glifos de Venus y de «ojos-estrellas», deben representar el cielo nocturno. En cambio, esto no se puede determinar en representaciones líticas, en las cuales falta el color. Una de ellas es la llamada Lámpara de los Cielos (Museo Nacional de Antropología, véase <<http://www.mexico-tenoch.com/magico/cat14.html>>), y la otra es la Piedra de Tizoc (Figura 5a). Especialmente en la primera de ellas se observan varias franjas celestes, y en ambas representaciones líticas aparecen los signos gráficos celestes: las estrellas-ojos saltones y los glifos venusianos, de forma parecida a la de las láminas 33 y 34 del *Códice Borgia* (cf. Figura 5b,

²⁰ Esta imagen del cielo, además, parece estar fundida con el agua que está rodeando la escena completa, como si estuviera señalando la unión entre el agua y la parte baja del cosmos. Quizá es la mejor representación de lo que Molina dejó registrado como *Ilhuica atl* - «mar» (37v).

4). Vale la pena referirse también a la única representación gráfica «plena» de la imagen de los niveles cósmicos del universo nahua que proviene del *Códice Vaticano Ríos* (1996: ff. 1v-2r)²¹, la cual, por tener evidentes influencias europeas, no sirve como fundamento en este trabajo, sin embargo, es posible que en ella también se mantenga alguna de las convenciones antiguas. Se nota inmediatamente que en la representación de las capas de los cielos superiores destacan los colores claros, sin el color negro o azul oscuro, etc. Aunque este códice, por ser un documento colonial, debe ser tratado con suficiente cautela, en mi opinión esta representación de los colores de los cielos «superiores» puede estar de acuerdo con las convenciones prehispánicas.

Regresemos ahora a las representaciones del cielo nocturno. En el *Códice Borgia* se puede observar que exactamente el mismo «diseño» que marca el cielo nocturno (negro con círculos más oscuros y «ojos estelares») rellena el interior de la tierra y el interior de los montes (1994: láms. 13, 63, 67, 69; Figura 6a). La más significativa es la imagen procedente de la lámina 42 (Figura 6b), en la cual se aprecia la imagen de la tierra devorando a un muerto, quien entra al mundo de los muertos, Mictlan, donde es «recibido» por un ser descarnado —en mi opinión Mictlantecuhtli, dado que de esta manera se representa esta deidad en el códice en cuestión—. El interior o el fondo de aquel lugar está pintado de la misma manera que el cielo nocturno.

Estas observaciones, junto con las consideraciones acerca de la incierta localización de Mictlan en el universo nahua —arriba y abajo— y su característica como un lugar creador, igual que Omeyocan, permiten constatar que Mictlan y el cielo nocturno estaban percibidos de cierta forma como lo mismo. La presencia del «Mundo de los Muertos» tanto arriba como debajo de la tierra, explicaría ciertas imágenes gráficas y conceptuales, por ejemplo de la lámina 57 del *Códice Borgia*, en la que se representa a la «muerte»/la tierra en forma de cráneo que está devorando a un muerto sobre el fondo del cielo nocturno (Figura 6c). Como otro argumento puede servir aquí un fragmento del *Florentino* en el que se dice cómo el Sol, después de terminar su caminata por el cielo diurno, entra en el Mundo de los Muertos:

«in ompa incalaqui tonatuih. Quil inmac concaoa in Micteca, quitoznequi, Mictlan tlaa, Mictlan chaneque, Quitoznequi, mimiquiztin: vmpa quivica in mictlan. [...] in nican tlaiooa, ie tlaneci, ie tlatvi in mictlan hiça, meheoa in mimicque...» (CF VI: 163): «allí donde entra el sol. Dizque [las *mocihuaquetzque*] lo dejan en las manos de los micteca, la gente del Mictlan, los habitantes del Mictlan. Es decir, las muertes, allí lo acompañan en Mictlan aquí anochece, se hace claridad, amanece en Mictlan los muertos se despiertan/se levantan»

Es decir, el sol, a la hora de atardecer, cuando se pone en el lugar a donde lo han acompañado las mujeres muertas en el parto (*mocihuaquetzque*), entra en Mictlan y allí desprende su luz, volviéndose el sol nocturno. Lo mismo se puede deducir de la glosa que acompaña a la imagen de la decimosexta trecena del *Códice Telleriano-Remensis* (1995: f. 20r): «dizen que cuando el sol se pone que va a alumbrar a los

²¹ La transcripción plena de todas las glosas que aparecen en estas láminas del *Códice Vaticano Ríos* se encuentra en López Austin (1996, I: 63-64), también en Siarkiewicz (1982: 92-95).



Figura 7: (a) Una de las capas «superiores» de la imagen del cosmos, con la glosa *Iztapal nanazcaye*, *Códice Vaticano Ríos* (1996; f. 1v); (b) una de las capas «inferiores» de la imagen del cosmos, con la glosa *Itztepetl*, *Códice Vaticano Ríos* (1996: f. 2r). (Dibujos de Katarzyna Mikulska.)

muertos»²². Esta idea tiene bastantes semejanzas con los conceptos de los mayas, de acuerdo con Linda Schele y David Freidel: por la noche todo lo que estaba debajo de la tierra, es decir, los habitantes de Xibalbá que supuestamente estaban «cabeza abajo» («as if they were mirror people»), se «vertían» para estar arriba en el cielo nocturno (1990: 76)²³. Un ejemplo muy parecido de la misma idea se encuentra en un mito lacandón contemporáneo, sobre Nuxi', quien viaja al inframundo, y allí se percató de que «al llegar al bajo mundo, parecía que apenas estaba amaneciendo; en la tierra, en cambio, estaba entrando la noche» (Ramírez 2002: 17). Un concepto similar para los nahuas antiguos registró Alfredo López Austin, mencionando «el giro que se suponía daban los cuerpos astrales para salir del inframundo y saltar al firmamento» (1996: I: 428), mientras que Michel Graulich y Elżbieta Siarkiewicz han sido más directos en la identificación del cielo nocturno con Mictlan, aunque me parece que sus acertadas ideas no han obtenido el debido reconocimiento entre los investigadores contemporáneos. Según Graulich, «la nuit [...] est Mictlan» (1980: 260; 1990: 282), y según Siarkiewicz: «tal vez el Mictlan representaba la negrura del cielo nocturno, oposición del cielo diurno»; «el cielo nocturno se funde con la idea del ultramundo y de la tierra» (1982: 111, 245). Vale la pena añadir que tanto los actuales mayas de Panajachel como los Coras del Occidente de México creen que sus antepasados muertos se vuelven estrellas (Graulich 1980: 259).

Esta solución explica muchas de las representaciones gráficas. Por ejemplo, en la mencionada imagen de los niveles del cosmos del *Códice Vaticano Ríos*, uno de los pisos «celestes» parece tener cierta semejanza con otros dos del inframundo (Figura 7): la glosa correspondiente lo denomina *Iztapal nanazcaye*, lo que ha sido traduci-

²² Numerosas investigaciones antropológicas actuales confirman esta concepción de la imagen del cosmos indígena, por ejemplo para los otomíes, lo atestigua Jacques Galinier (1990: 491).

²³ Por otra parte, Susan Milbrath señala la importancia de la Vía Láctea entre los mayas; por ejemplo, para los quichés la Vía Láctea es el «camino del hielo», pero también «camino del inframundo», y el nombre quiché de la «rift section» es *Xibalba be*: «an underworld road». Según los mayas yucatecos, los muertos por la noche viajan a lo largo de la Vía Láctea por la noche, y por este camino pueden bajar a la tierra durante el Día de los Muertos. «Some Maya groups connect the Milky Way to the death. The Milky Way itself may embody the road of dead, and its countless stars may represent the souls of the dead» dice la investigadora. No hay que olvidarse que en muchas creencias mayas se asocia y llama la Vía Láctea «camino del hielo», «Camino del agua o de la lluvia», «madre del agua o de la lluvia» (por ejemplo entre los tzotziles), y Milbrath aclara que «camino del agua» se refiere a la Vía Láctea en el verano, temporada de lluvias, mientras que «camino del hielo» es el nombre durante la temporada de secas o el invierno (1999: 40-41). También los mayas antiguos, de acuerdo con esta autora, consideraban Xibalbá la parte sureña de la Vía Láctea (1999: 251).

do como «lugar de los cuchillos» (*Códice Vaticanos Ríos* 1996: f. 1v; Anders *et al.* 1996: 42), «Lugar de esquinas de lajas de obsidiana» (López Austin 1996: 63), o «el cielo que cruje» por Seler (*in ilhuicatl in nanatzca*). Mientras tanto, en el mismo código se designa a dos niveles (o lugares de prueba o de paso) de la parte inferior, el cuarto y el quinto, con nombres *Itztepetl*: «Lugar del Cerro de Obsidiana», y *Itzhecayan*: «Lugar del viento de obsidiana» (*Códice Vaticano Ríos* 1996: f. 2r; traducción de López Austin, 1996 I: 63). Además, en una de las escasísimas descripciones de Mictlan en *Primeros Memoriales* (Sahagún 1997: f. 84r; traducción de Sullivan, pp. 177-178) se dice que dentro de Mictlan había:

<i>Itzli ecatoco</i>	«the obsidian knives are carried off by the wind»
<i>Xalli ecatoco</i>	«the sand is carried off by the wind»
<i>Quaviitl ecatoco</i>	«the trees are carried off by the wind»
<i>Tzivactli</i>	«[there are] <i>Cereus garambullo</i> cacti»
<i>Tecpatl ecatoco</i>	«the flintstone knives are carried off by the wind»
<i>Nequametl</i>	«[there are] mexican agaves»
<i>Netzolli</i>	«[there are] brambles»
<i>Çenca çeva</i>	«it is very cold»
<i>Teucomitl...</i>	«[there are] ferrocactli...»

En mi opinión, esta semejanza entre los dos *ilhuicatl*, el «superior» y el «inferior», o mejor dicho, el diurno y el nocturno, es entonces de lo más comprensible. Por otra parte, aunque las fuentes escritas no ayudan mucho, de forma similar permiten notar la «existencia» de deidades relacionadas por excelencia con el inframundo en alguno de los pisos celestes. Por ejemplo, de acuerdo con la *Histoyre du Mexique* (1985: 103), en el sexto cielo vive Mictlantecuhtli, y en el octavo Tlalocantecuhtli. En una representación prehispánica se puede encontrar algo similar: en el mencionado anteriormente Hueso de Culhuacan (Figura 3), en la franja celeste están representados el sol, las estrellas, el glifo de Venus, y un ser esquelético, que en mi opinión pertenece sin duda al ámbito de la muerte²⁴.

Los datos etnográficos contemporáneos también confirman la identidad entre el mundo de los muertos/antepasados y la noche. Por ejemplo, en el pueblo nahua de San Miguel Tzinacapan, de la Sierra Norte de Puebla, las personas que tienen más conocimiento del inframundo (*Talokan*) son los curanderos. Ellos realizan viajes hacia su interior con el fin de curar a sus pacientes, para conocer el origen y el modo de curar la enfermedad, como por ejemplo el mal de ojo, el susto o el *tonalli* perdido. Estos viajes, los realizan solamente por la noche, es decir, en el sueño, entrando allí vía cuevas: se trata entonces de la comunicación con el mundo nocturno (Knab 1991, 1995).

²⁴ Este ser ha sido identificado por Gutiérrez Solana como un *tzizimil* (1983: 53). Se pueden mencionar aquí también las láminas del *Manuscrito Aubin No. 20*, el cual, de acuerdo con Simonin, contiene la representación de diferentes eventos en cinco lugares cósmicos (1998: 177), y éstos están dibujados encima de la tierra (representada de forma diferente dependiendo del rumbo, aunque de acuerdo con las convenciones gráficas para dibujar la tierra), y la parte correspondiente al Este en vez de un evidente dibujo de la tierra, está representado como el cielo nocturno.



Figura 8: (a) *Códice Vaticano B* (1972: lám. 51); (b) *Códice Vaticano B* (1972: lám. 55); (c) *Códice Vaticano B* (1972: lám. 82). (Dibujos de Nadezda Kryvda.)

3. Conclusión

En este trabajo se ha intentado encontrar las *expresiones* gráficas del *concepto* de *ilhuicatl*, que también se han buscado en otros «medios», dado que este procedimiento permite conocer mejor —o «negociar»— el contenido del *concepto* analizado. Precisamente las formas lingüísticas han aportado la base para constatar que el *ilhuicatl* era el «cielo», pero al mismo tiempo era designación de los lugares del «Más-Allá». *Ilhuicatl* se entendía tanto como el cielo diurno cuanto como el cielo nocturno, y la oposición (y similitud) entre ambos es la misma que entre Omeyocan y Mictlan: es decir, consiste en la oposición diurno-nocturno, y no tanto arriba-abajo. Estos dos lugares, en mi opinión, eran tratados como opuestos pero complementarios. Si al primero verdaderamente hubiera que considerarlo como correspondiente a las capas superiores del universo nahua, entonces el segundo correspondería a las capas inferiores, si bien durante la noche ocupa el lugar del primero. Mictlan correspondería más bien al cielo nocturno, y desde luego no al infierno, como pretendieron hacer los misioneros.

Estas aseveraciones han permitido ver las *expresiones* gráficas referentes a la misma *idea* desde otro punto de vista y comprender, primero, que la diferencia entre la convención de dibujar el cielo diurno y el nocturno consiste solamente en la diferencia de color (en el cielo nocturno aparece el color negro), y segundo, por qué el interior de la tierra está representado exactamente de la misma manera que el cielo

nocturno. Se ha observado que ni las «estrellas» (glifos de «ojos-estrellas»), ni el sol, ni los símbolos de Venus eran determinantes para el reconocimiento de las imágenes del cielo diurno y nocturno; sólo lo era el color. Tampoco era imprescindible ninguno de estos elementos; es decir, los «ojos-estrellas» podían aparecer en la imagen de cualquiera de los cielos, o no aparecer. Pero si aparecía, de cierta manera enriquecía la información transmitida por la imagen.

Finalmente, me gustaría proponer otra hipótesis, la cual obviamente requiere más investigación en el futuro. Se han visto los difrasismos en náhuatl que definen los lugares del Más-Allá: *in ilhuicatl in Mictlan*, «el cielo, el Lugar de los Muertos»; *in omeiocan in chicunauhnepanihcan*: «Omeyocan, Lugar de las Nueve Uniones»; e *in ilhuicatl in tonatiuh ichan*: «el cielo, la casa del sol» (este último referente solamente al cielo diurno). Como se ha observado, estos difrasismos podían ser «enriquecidos» con otro determinante, por ejemplo *topan*: «arriba/ encima de nosotros». Mi idea es, entonces, que probablemente la información pictórica podía ser reforzada de la misma manera que la expresión lingüística²⁵; en este caso añadiendo por ejemplo otro elemento gráfico que remitía al «cielo» (*ilhuicatl*), o sea los «ojos-estrellas». Para verlo en otro difrasismo, vale la pena recordar otras designaciones del Mundo de los Muertos/Mictlan, tales como *in ilhuicatl in atlan in oztoc*: «el cielo, el agua, la cueva», e *in atlan in oztoc in Mictlan*: «el agua, la cueva, Mictlan» (CF VI: 195). Para representar *in atlan in oztoc* bastaría con pintar la cueva con el agua (Figura 8a), lo cual ya remitiría al interior de la tierra, sin embargo, en dos imágenes procedentes del *Códice Vaticano B* (1972: láms. 51, 55; Figuras 8b-c), aparece adicionalmente un «ojo estelar» de *ilhuicatl*.

4. Referencias bibliográficas

ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN, Luis REYES GARCÍA

1996 *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, introd. y explic. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz–México: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt–Fondo de Cultura Económica.

BOONE, Elizabeth Hill

1999 «The ‘Coatlicues’ at the Templo Mayor». *Ancient Mesoamerica* 10 (2): 189-206.

CÓDICE BORBÓNICO

1980 *Códice Borbónico. Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon (Libro adivinatorio y ritual ilustrado)* [1899], facsimil. México: Siglo XXI.

CÓDICE BORGIA

1993 *The Codex Borgia. A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript*, edición de Gisele Díaz y Alan Rodgers, introducción y comentario de Bruce E. Byland. Nueva York: Dover Publications.

CÓDICE FLORENTINO

Véase Sahagún 1950-1982.

²⁵ Sin que esto quiera decir que haya una correspondencia directa entre la forma gráfica y lingüística.

CÓDICE MENDOZA

- 1997 *The Essential Codex Mendoza*, edición de Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt. Berkeley: University of California Press.

CÓDICE TELLERIANO-REMENSIS

- 1995 *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, edición de Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.

CÓDICE VATICANO B

- 1972 *Codex Vaticanus 3773 (Codex Vaticanus B)*, edición de Ferdinand Anders. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

CÓDICE VATICANO RÍOS

- 1996 *Códice Vaticano A*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz-México: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt-Fondo de Cultura Económica.

COE, Michael D.

- 1975 «Death and Ancient Maya», en *Death and the Afterlife in Pre-columbian America. A conference at Dumbarton Oaks*, Elizabeth P. Benson, ed., pp. 87-104. Washington: Harvard University.

ECO, Umberto

- 1978 *Tratado de la semiótica general* [1976]. México: Nueva Imagen - Lumen.

GALINIER, Jacques

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto Nacional Indigenista - Centre d'Etudes Mexicaines et Centre Americaine.

GRAULICH, Michel

- 1980 «L'au-dela cyclique des anciens Mexicains», en *La Antropología Americanista en la Actualidad, Homenaje a Raphael Girard*, t. I, pp. 253-270. México: Editores Mexicanos Unidos.
- 1990 *Mitos y rituales del México antiguo* [1987]. Madrid: Istmo.

GUTIÉRREZ SOLANA, Nelly

- 1983 «Sobre un fémur con grabados perteneciente a la cultura mexicana». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 52: 47-58.

HISTOYRE DU MEXIQUE

- 1985 «Histoyre du Mexique», en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* [1965], edición de Ángel María Garibay, pp. 90-120. México: Editorial Porrúa.

KARTTUNEN, Frances

- 1992 *An Analytical Dictionary of Nahuatl* [1983]. Norman: University of Oklahoma.

KNAB, Tim J.

- 1991 «Geografía del inframundo». *ECN* 21: 31-57. México.
- 1995 *War of Witches. A Journey into the Underworld of the Contemporary Aztecs*, pre-print edition.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1995 *Tamoanchan y Tlalocan* [1994]. México: Fondo de Cultura Económica.

- 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* [1980], 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MILBRATH, Susan
1999 *Star Gods of the Maya. Astronomy in Art, Folklore, and Calendars*. Austin: University of Texas Press.
- MOLINA, Alonso de
1980 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Porrúa.
- MONTES DE OCA VEGA, Mercedes
1997 «Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización». *Amerindia* 22: 31-46.
2000 *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente
1996 *Memoriales. Libro de Oro, MS JGI 31*, edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer. México: El Colegio de México.
- PEIRCE SANDERS, Charles
1986 *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- PREUSS, Konrad Theodor
1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, introducción de Elsa Ziehm. México: Instituto Nacional Indigenista.
- RAGOT, Nathalie
2000 «Le Chichihualcuauhco, la résurrection et la renaissance dans la pensée aztèque». *Journal de Société de Américanistes* 86: 49-66.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa
2002 «Nuxi', trampeador de tropos». *Arqueología Mexicana* 10 (55): 17.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando
1953 «Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en México por el Br. Hernando Ruiz de Alarcón, año de 1629», en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, tomo XX, pp. 17-180. México: Ediciones Fuente Cultural.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de
1950-1982 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, edición de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research - University of Utah.
1981 *Historia general de las Cosas de Nueva España* [1957], edición de Ángel María Garibay, 4 vols. México: Editorial Porrúa.
1989 *Historia general de las Cosas de Nueva España* [1988], edición de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin. México: CONACULTA - Alianza Editorial Mexicana.
1997 *Primeros Memoriales*, edición de Thelma Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press (en cooperación con Patrimonio Nacional y la Real Academia de la Historia, Madrid).

SCHELE, Linda y David FREIDEL

1990 *A Forest of Kings: Untold Stories of the Ancient Maya*. Nueva York: William Morrow and Co.

SCHWALLER, John

2006 «The ilhuica of the nahua: is heaven just a place?». *The Americas* 62 (3): 391-412.

SELER, Eduard

1963 *Comentarios al Códice Borgia* [1904], 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica.

SIARKIEWICZ, Elżbieta

1982 *La muerte y su significado ritual en la cultura nahua*, tesis de doctorado, Universidad de Varsovia.

SIMONIN, Martine

1998 «Le codex du culte rendu à Tonatiuh (Manuscrit Aubin n° 20)». *Journal de la Société des Américanistes* 84 (2): 163-181.

WINNING, Hasso von

1968 *Pre-Columbian Art of Mexico and Central America*. Nueva York: Harry N. Abrams, Inc. Publishers.