

LAS DOS POSIBLES INTERPRETACIONES DE UN MITO PIPIL

Alfredo López Austin*

En un trabajo reciente, *Los mitos del tlacuache*, expuse por extenso argumentos para sostener, entre otras ideas, la unidad básica de la cosmovisión mesoamericana y el vigor de la tradición mesoamericana en los actuales mitos indígenas de México y Centroamérica. Podrá acudir a dicho trabajo el lector que se interese por las razones fundantes y, en general, por la discusión sobre temas de mitología antigua y actual. Ahora el propósito es ofrecer un ejemplo de cómo los asuntos nodales de un relato mítico pueden variar de acuerdo con la profundidad con la que el relato sea captado por los oyentes. En otras palabras, que pueden descubrirse en un relato un primer sentido, claro, transparente, muchas veces explícito, y un segundo —o tercer— sentido, cubierto, sin el cual algunas de las partes del mito no se justifican plenamente. Con lo anterior no se afirma que la verdad mítica pertenece sólo a los participantes más instruidos en los misterios de la religión; por el contrario, se sostiene que la inteligencia del relato mítico es gradual, pero que la mayor compenetración no implica el encuentro del “sentido verdadero” del mito. Simplemente, es posible una pluralidad simultánea de sentidos, y éstos, en su conjunto, forman el complejo vínculo que se teje entre los participantes de la creencia mítica.

Deben mencionarse, aunque sea en forma escueta, algunos supuestos: primero, que para la captación de los significados de los mitos es indispensable el manejo de las ideas básicas acerca de la estructura y la dinámica del cosmos según la tradición estudiada; segundo, que en las tradiciones religiosas hay una considerable persistencia de los símbolos elementales, y tercero,

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

que las bases comunes del antiguo pensamiento mesoamericano permiten y hacen muy productiva la comparación de las diversas versiones míticas locales entre sí, y de todas ellas con las antiguas. Esto no identifica el mito actual con el antiguo; pero sí los homologa, reconociendo sus nexos.

En la tradición mesoamericana, como en muchas otras, se cree que los seres que existen en el tiempo del hombre fueron creados por la intervención de los dioses en un amanecer prístino. Los procesos incoativos se exponen en los relatos míticos. Por tanto, es posible distinguir entre los asuntos del relato mítico aquellos que se refieren a la sucesión esquemática de los pasos de los procesos incoativos (López Austin en prensa:cap. 20). Llamo *nodales* a estos asuntos, y señalo como una de sus características el que pueden ser comprendidos a través de una exégesis que descubre en ellos diversos grados de significación. Se pretende ahora tomar como ejemplo un conocido mito pipil para ilustrar: a) cómo la nodalidad del relato puede ser entendida al menos de dos maneras; b) cómo estas dos maneras no son opuestas entre sí y, c) cómo varía el valor de los elementos del relato según el grado de la exégesis.

La intención no es, por tanto, hacer un análisis de este mito pipil. Para ello sería necesario un espacio mucho mayor. En efecto, en el estudio de la versión particular de un mito deben confluír dos vertientes. Una, lógicamente previa, atañe a la determinación del significado del mito en el contexto general de toda una tradición. Dijéramos, en este caso, el estudio de los mensajes del mito como parte de un pensamiento mesoamericano presente en un dilatado territorio y a través de los siglos. La otra, específica, es la del enfoque de la particularidad de la versión en un medio social más reducido y concreto. Sería un estudio que abordara, entre otros aspectos de la especificidad, las múltiples funciones de la versión del mito en el concreto ámbito pipil, en un tiempo y un espacio de radios muy próximos a la narración de la versión dada del mito. En este trabajo se hace un recorrido en el primero de los terrenos, el del significado en el contexto general de la tradición mesoamericana. Pero ni siquiera existe la finalidad de estudiar toda la versión del mito. Se le usa como ejemplo para ilustrar el problema teórico de los *asuntos nodales*. Ésta es la exposición de un caso. El caso es el mito que manifiesta expresamente cómo fueron creados los cuadrúpedos y las aves; pero, al mismo tiempo, es un mito que se refiere

a la creación de otros seres que se extienden sobre la superficie de la tierra.

El ejemplo proviene de una colección muy conocida: la de los textos recogidos por el geógrafo e historiador Leonhard Schultze Jena en 1930, entre los pipiles de El Salvador. Esta colección fue publicada por Schultze Jena en su obra *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*.¹ En ella el sabio alemán dio a conocer en forma bilingüe relatos muy variados del grupo étnico salvadoreño. Entre los relatos míticos recogidos por Schultze Jena en el occidente de El Salvador, destaca "El origen de los animales sobre la tierra".

Una de las particularidades valiosas de este relato es la calidad de sus personajes. Además del muchacho que extrae del inframundo los gérmenes de los cuadrúpedos y de las aves, aparece un dios muy importante de la mitología mesoamericana: el Dueño del Monte. Se encuentra aquí bajo varias apariencias que cambia portentosamente. Es la Serpiente que habita en el inframundo, es el Toro Dorado (figura en la que posiblemente haya confluencia con el bíblico becerro de oro) y es el Viejo de la Montaña, padre de todos los personajes del mundo de abajo. En otros relatos pipiles el Viejo protege a los animales salvajes y vive en su casa del subsuelo entre tesoros y jardines de cacao y plátano. Es el mismo dios al que hoy se da en México y Centroamérica, entre otros nombres, los de Demonio, Señor del Talogan, Charro Negro y Chane (García de León 1969). El muchacho va al reino subterráneo, se encuentra con el Viejo, recibe allá los elementos que darán origen a bestias y aves, sale de nuevo al mundo y libera el don.

Para comodidad del lector se resume aquí el relato del origen de los animales. Quien desee una mayor precisión puede acudir a las ediciones originales, en las que encontrará, además, el texto en lengua pipil:

1 El libro original en alemán fue publicado en Jena, en 1935, por Gustav Ficher, bajo el título de *Indiana II - Mythen in Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador*. La edición en español, usada para este trabajo, es la salvadoreña de 1977, con traducción de Gloria Menjiver Rieken y Armida Parada Fortín, publicada con el título de *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*. El relato utilizado es el texto VIII, "El origen de los animales sobre la tierra", p. 37-43.

* * *

EL ORIGEN DE LOS ANIMALES SOBRE LA TIERRA

Un muchacho y una muchacha, cuya relación se desconoce, sabían que existía una cueva por cuya boca salía una serpiente para hablar con quien pasara por el lugar. Dijeron: "¡Vamos a verla!"

Llegaron a la cueva, cortaron un bejuco y lo retorcieron para hacer una cuerda. El muchacho pidió a la muchacha que sujetara la cuerda, y él descendió hasta el cubil de la Serpiente, donde todo empezó a aclararse poco a poco.

Allí encontró a la Serpiente, que le preguntó si deseaba bajar. El muchacho contestó afirmativamente. Entonces el monstruo le pidió que caminara sobre su cuerpo. La Serpiente empezó a enroscarse helicoidalmente y el muchacho bajó sobre las espiras. Así llegó al fondo, donde lo recibieron los seres subterráneos.

"¿Qué deseas?", le preguntaron. Él respondió que había ido a ver lo que allí había. Y vio que había ancianitos y ancianitas que se desnudaban para salir volando: daban tres vueltas alrededor de un árbol, y a la tercera llegaban a la cima: de allí volaban libremente, entrando y saliendo. Luego volvían a la cúspide del árbol, descendían con tres vueltas y preparaban en su cocina la comida que habían traído para el Viejito y la Viejita que vivían en el inframundo.

Allí encontró también al Toro de Oro, atado con una cuerda hecha del mismo metal. Vio que los ancianitos servían la comida primero al Toro, luego al Viejito y a la Viejita, y luego a todos los demás habitantes del inframundo. Observó que el Toro podía hablar y transformarse en cualquier cosa. El animal ordenaba a dónde tenían que ir los que salían, y qué deberían traer para satisfacer los deseos de los seres subterráneos.

El Toro pidió a los moradores del mundo inferior que fueran buenos con el muchacho que había entrado, y que le dieran algo de lo que había allí abajo. "¡El que ha entrado ha hecho bien!", les dijo. "¡El que ha bajado por la Serpiente tiene toda la fuerza de la vida de los hombres de este mundo! ¡Por eso ha hecho bien en venir sobre la Serpiente! Miren: ¡esta serpiente es la fuerza de la vida en esta casa! Por ello es preciso que cuando él se vaya, le den todo lo que necesita para seguir su vida." También les

pidió que lo instruyeran cómo volar y cómo conservar lo que obtuviera del mundo subterráneo.

Los seres subterráneos abrieron una puerta que daba a un lugar donde estaban guardados los huesecillos de todos los cuadrúpedos y las plumas de todas las aves. Este sería su regalo. Además, preguntaron al muchacho qué otra cosa deseaba. El les contestó que lo quería todo; pero el Viejo le dijo que no le podía dar todo, porque entonces no sería capaz de salir volando. Mientras le respondía esto, el muchacho se dio cuenta de que el Viejo era la Serpiente.

Cuando el Viejo golpeó la puerta, todos los huesecitos y las plumitas se levantaron y se convirtieron en unas jóvenes que preparaban la comida y salían. El Viejo le dio los huesecitos y las plumitas. Le dijo también que, en caso de que quisiera volar en busca de algo que le fuera necesario, podía tomar una de las plumitas. Con ella se transformaría en cualquier ave que deseara. Podría pedir en el futuro, también, cualquier otra cosa, y ésta le sería concedida de inmediato. Por último, el Viejo tomó la figura de Serpiente, colocó al muchacho entre sus fauces y lo sacó de las entrañas de la montaña. El muchacho pudo ver que la Serpiente era tan grande que podía cercar un pueblo entero.

Ya fuera, el muchacho dijo a la muchacha que lo había ayudado a descender todo lo que había visto y traído del interior de la montaña. Sacó uno de los huesecillos y le pidió que se transformara en una joven como las que había en el interior de la montaña. Apenas había terminado de hablar y ya la joven estaba frente a él.

La joven le preguntó por qué no había dicho a su padre cuál camino tomaría hacia su choza. “¿Cómo podría decirselo, si no tengo choza”, le contestó el muchacho. “Pero ¿qué fue lo que dijo mi padre?”, insistió la joven. “Él me dijo que pidiera lo que deseara. Debo pedir todo lo que deseo”, respondió el muchacho.

Entonces el muchacho pidió una casa igual a la que había visto allá abajo. Inmediatamente se formó la casa con lo que había de contener. Todo lo que el muchacho había visto en el inframundo se formaba sobre la tierra. Entonces dijo el muchacho: “¿Qué más necesito aquí? Ya no es necesario que esté conmigo la joven que me acompañó; ya puede irse. ¡Ya no la necesito! ¡Ahora puedo hacer todo, entrar y salir! Me quedaré en esta casa con todos estos pajaritos, con todo lo que vuela, y con todo lo que camina en cuatro patas!”

Y así comenzó a estar todo allí, lo que vuela y los que entran en la montaña en cuatro patas.

* * *

Hay al menos dos interpretaciones: una transparente, a la que pudiéramos llamar A, la del origen de las aves y los cuadrúpedos; otra profunda, a la que pudiéramos llamar B, la del origen de las fuerzas del destino. Veamos la interpretación A. El mito es transparente: el muchacho obtiene los gérmenes del mundo inferior, regresa por el camino helicoidal que lo había conducido hacia la morada del Viejo, y a partir de la liberación de los objetos recibidos nacen para el mundo del hombre las bestias y las aves. Es éste, sin duda, un relato típico de creación en el que el origen de los seres incoados queda clara e indudablemente expresado.

Hay, sin embargo, una extraña insistencia en el relato que nos hace sospechar de la posibilidad de la interpretación B. El regalo es ilimitado. No se puede extraer todo de golpe; pero en la tierra se puede obtener cuanto se quiera del interior de la montaña. Todas las riquezas del otro mundo pueden ser traídas a la superficie. El secreto es saber "entrar y salir"; así puede adquirirse todo lo que viaja por el camino helicoidal. Esta insistencia del relato nos advierte sobre otros sentidos, no tan nítidamente expuestos. Es más lo que puede obtenerse de los elementos de la narración. Y lo principal parece estar en la naturaleza del regalo: las plumas de colores y los huesos.

¿Por qué, precisamente, los huesos de los animales de la tierra y las plumas de los animales aéreos? Schultze Jena, al describir las creencias de los quichés, habla de la concepción indígena de los huesos humanos, como de semillas de fruta, formados de materia dura y envueltos en una pulpa (Schultze Jena 1946:22). En efecto, los huesos tienen en el pensamiento mesoamericano esa idea de potencialidad generativa. El nombre que los antiguos nahuas daban al semen, *omícetl*, revela que lo consideraban proveniente de la médula.² Hay que recordar también que en uno de los antiguos mitos del origen del hombre, Quetzalcóatl desciende al inframundo, obtiene de allí la materia

2 *Omicetl*, el semen, significa "lo óseo que se coagula". El nombre de la médula ósea era *omicecéyoll*, "Lo que se coagula de los huesos".

muerta y forma un nuevo ser a partir de la mezcla del polvo de hueso con su propia sangre. Son imágenes que, con muchas otras, llevan a la muy antigua concepción mesoamericana de que todo lo existente se da a partir de procesos en los que se unen los elementos contrarios. De la conjunción de la materia fría y muerta con la cálida y viva surge una nueva forma de ser. O expresado en una fórmula que indica la secuencia: de lo anterior, la muerte, sigue lo posterior, la vida, que a su vez precederá a la muerte para formar el ciclo. Es la concepción de un cosmos sexuado en el que el devenir tiene como motor la hierogamia. Esto explica que la sustancia muerta y fría por excelencia, la materia ósea, pueda ser fuente de la vida.

Hasta aquí la presencia de lo frío como fragmentos de huesos. Es necesario ahora encontrar el significado de las plumas de colores. Schultze Jena nos dice que en la lengua pipil hay una extraña relación entre los dos términos utilizados para huesos y para plumas:

La fuerza de germinación que el Viejo ha guardado en los huesos, a la que todavía le agrega las plumas, son una representación columnar de la vida latente. Tal vez en esta común forma de expresarse se base la rareza de unir cosas tan distintas como son los huesos y las plumas en una misma acepción, pero que al ser aplicada a un solo aspecto, refiriéndose a ambas, entonces no se hace ninguna distinción. De cuerpos en descomposición se dice *palánik nín yumuxtu*, igual a "se pudrió su esqueleto". Sobre un papagayo se dice: *se títut i yumuxtu rurákna*, igual a "un pájaro con plumas verdes" (Schultze Jena 1977:35-36).

La observación de Schultze Jena es muy sugerente: *yumuxtu* significa "sus huesos" en una de las oraciones anteriores y "sus plumas" en la otra. Debemos cuidarnos, sin embargo, de no dar a la igualdad de los términos una calidad explicativa. En todo caso, hay que tenerla como una posible consecuencia de una concepción que está mucho más allá de los límites de lo léxico. Ésta es una concepción que rebasa el ámbito espacial y temporal de los pipiles. La interesante homofonía no existe, que yo sepa, en otras lenguas indígenas. El significado debe buscarse en campos más amplios, entre los que se incluyen los de la iconografía y los de la equivalencia simbólica, verbal o no.

Es necesario situar la aventura mítica en el marco de la geometría del cosmos y sus procesos. El relato insiste en los caminos helicoidales. No es una insistencia vana. La referencia

al camino helicoidal aparece en otros relatos de creación, en los que un personaje toma el camino al mundo de los dioses. Pero aquí no hay una mera referencia. La imagen del camino se marca fuertemente, y no con una, sino con varias figuras. Esto sólo puede obedecer a un intento por hacer del camino una parte importante del proceso relatado. No se trata sólo de una indicación que permita al fiel enterarse de cuál es el espacio en el que se desenvuelven los personajes. Son varias las formas que utiliza el relato para hablar de los ascensos y descensos por vías en forma de torzal: el muchacho y la muchacha tuercen el bejuco para hacer la cuerda por la que bajará el primero; el muchacho desciende por las espiras del lomo de la serpiente; los viejitos y las viejitas desnudos vuelan helicoidalmente alrededor del árbol; el muchacho sale del inframundo gracias nuevamente a la serpiente, aunque ahora dentro de sus fauces. Y no es sólo la referencia a la hélice: se usan elementos de profundo significado. Aparece el bejuco, que es uno de los medios utilizados para cruzar la barrera que separa el mundo del hombre del de los dioses. Por ejemplo, nos dice García de León al hablar del pensamiento de los nahuas actuales de la costa del Golfo: "La manera más fácil de salir de una *encantada* es rajar un bejuco a lo largo y pasar por enmedio. Los bejucos son algo así como las puertas de estos lugares encantados" (1969:295). Aparece el cuerpo enroscado de la serpiente. Aparece el árbol alrededor del cual giran los seres voladores. Aparece el personaje conducido hacia lo alto en las fauces de la serpiente, imagen tan importante en la antigua iconografía mesoamericana. Hay un poderoso mensaje reiterado. Para entenderlo es necesario tener en cuenta el mecanismo del universo.

Precisemos sintéticamente la geometría del cosmos. Los nueve pisos del inframundo y los nueve pisos del cielo alto son la sede de las fuerzas divinas, heterogéneas, que en su conjunto forman todo lo pasible de existencia. Estas fuerzas divinas descienden a los cuatro pisos intermedios para formar en ellos el curso temporal. Para tal efecto se suceden en un orden establecido por las ruedas calendáricas. Las vías de acceso de las fuerzas divinas al mundo del hombre son cuatro árboles por los que las fuerzas suben o bajan describiendo cursos helicoidales.³ Enten-

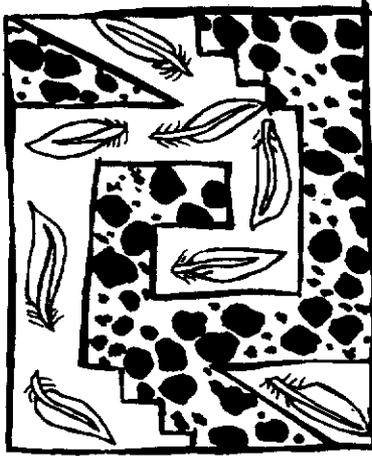
3 Me he referido a estas concepciones en algunos de mis trabajos. Véanse, por ejemplo, López Austin 1975, 1980 I:58-75 y en prensa.

dido esto así, lo que el muchacho obtiene y vierte sobre el mundo no son sólo los gérmenes de bestias y aves, sino los *tonaltin*, las fuerzas divinas, en sus dos formas: las frías, femeninas, que provienen del inframundo, y que aparecen en figura de huesos, y las calientes, masculinas, que provienen del cielo, y que aparecen en figuras de plumas de colores. El movimiento alrededor de un eje está bien comparado, entonces, con el vuelo de los danzantes en torno al palo del volador. No en vano dice el mismo Schultze Jena: "esta manera de enroscamiento... nos recuerda el juego del 'palo volador' como diversión del pueblo; en el pasado más que un juego, un acto íntimamente ligado a la religión" (Schultze Jena 1977:35). La opinión de Schultze Jena se comprueba en un territorio muy distante, el sur de la Huasteca. Explica claramente los nombres que los otomíes dan al palo del volador. Galinier nos dice:

Las glosas indígenas sobre el simbolismo del palo volador son muy abundantes. La denominación usual de éste es *t'oksoni*, término cuyo sentido morfémico es "palo de las plumas de aves". Un segundo nombre, más esotérico *-toho-* que designa de hecho el bastón decorado con dibujo helicoidal de *Hmuyanto*, evoca los bejucos fijados alrededor del palo del volador (Galinier en prensa:580).⁴

Y en efecto, las plumas de colores y las aves policromas se encuentran con frecuencia en los textos antiguos con el significado del desbordamiento de los *tonaltin* en el amanecer del mundo (López Austin en prensa:cap. 21). Están asociadas íntimamente a Quetzalcóatl, señor de la aurora: él es el descubridor de las aves de plumas preciosas, las plumas adornan cuatro de sus casas de Tollan, las aves policromas remontan el vuelo en el momento de su muerte. Las aves de colores cantan al Sol en el momento del amanecer tanto en relatos antiguos como en los modernos. También se encuentran en la iconografía. Pongo como ejemplos los dibujos de mantas en las que aparece la figura del *xicalcolihqui* ("xícara tuerta", como dice uno de los códices) (*Codex Magliabechiano* 1983:5v, *Códice Tudela* 1980:87r). La figura del *xicalcolihqui*, como espero comprobarlo en un próximo trabajo, conjuga las dos corrientes de fuerzas divinas y el movi-

4 El mismo Galinier explica que *Hmuyanto* es el señor de los 'viejos' del carnaval, en San Miguel.



manta de Yicara tuerta.

Codex Magliabechiano, lám. 5v, abajo-izquierda. Códice Tudela, fol. 87

miento de torsión. En los dibujos de estas mantas, una de las partes del símbolo en torsión está simbolizada con las plumas del amanecer, y la opuesta lleva las manchas de la piel del jaguar, animal nocturno y representante del mundo acuático y frío.⁵ Con las plumas de colores el simbolismo se completa: los huesos son los *tonaltin* fríos y las plumas los *tonaltin* calientes, así como los cuadrúpedos son sobre el mundo el producto de las fuerzas divinas del inframundo mientras que las aves tienen la naturaleza de las fuerzas divinas celestes. Todo proviene del interior de la montaña, donde se mezclan las fuerzas de los dioses, y ha de salir por los caminos helicoidales de cada uno de los cuatro pilares del mundo.

¿Qué puede observarse en todo lo anterior? Que hay en el relato una posibilidad de interpretación al menos doble, cuyos sentidos no se excluyen, y que los elementos del relato no tienen el mismo valor en una y en otra interpretación. Veamos ambas conclusiones:

1. La exégesis más profunda no invalida la interpretación transparente. Ambas son válidas. No sólo esto, sino que son complementarias, ya que la especificidad de las creaciones de aves y bestias es parte de la creación general de los destinos. En resumidas cuentas, las aves y las bestias del mundo de los hombres no son sino derivaciones de las fuerzas divinas que llegaron en el tiempo de la creación. Son de la misma esencia que las fuerzas divinas que siguen arribando en forma de tiempo-destino-fuerza (*tonaltin*) para hacer el tiempo. La exégesis fácil (de lo específico) y la profunda (de lo genérico) conducen a lo que en el fondo es lo mismo.

2. En cambio, ciertos elementos del relato sí tienen distinto valor en cada una de las interpretaciones. En la primera interpretación, la que nos lleva al origen de los cuadrúpedos y las aves, algunas observaciones y partes del diálogo son simples pasajes de la aventura que le dan colorido al relato. En cambio en la exégesis más profunda, la que nos lleva al origen de los *tonaltin* en el mundo, estos pasajes adquieren un sentido pleno: son parte del proceso mismo que forma el asunto nodal. Veamos tres ejemplos:

5 Véanse los dibujos de este artículo. Me encuentro trabajando ahora en un estudio de los significados del *sicalcolihqui* y los de los dibujos de las mantas.

a) Ya fuera de la montaña, el muchacho observa que todo lo que hay en el otro mundo puede reproducirse sobre la tierra. En efecto, todo lo que existe y cambia sobre la tierra está formado por las fuerzas divinas del otro mundo. Y viceversa, podemos interpretar, la concepción del mundo de los dioses sólo tiene sentido si se parte de la experiencia de lo que existe en la vida cotidiana del hombre. En el pensamiento indígena, el mundo del hombre es igual al mundo de los dioses, sólo que ordenado temporalmente por una secuencia calendárica. Allí todo existe simultáneamente. Aquí todo está sujeto al devenir.

b) Cuando se pregunta al muchacho qué es lo que quiere, contesta que lo quiere todo; pero se le advierte que no puede recibir todo porque no podría salir volando. En efecto, todo lo del otro mundo llega a la tierra; pero el mito se refiere al paso de los *tonaltin* regido por un orden calendárico. No pueden pasar todos los *tonaltin* juntos, porque los *tonaltin* llegan a la tierra en la secuencia que distribuye su viaje por los caminos helicoidales de los cuatro árboles cósmicos.

c) Sólo con la segunda interpretación entenderemos las siguientes aseveraciones del mito, que se refieren a la Serpiente como conductora de todas las fuerzas de los dioses: "¡El que ha entrado ha hecho bien!", les dijo. "¡El que ha bajado por la Serpiente tiene toda la fuerza de la vida de los hombres de este mundo! ¡Por eso ha hecho bien en venir sobre la Serpiente! Miren: ¡esta serpiente es la fuerza de la vida en esta casa!" La lectura del texto pipil disipa cualquier duda. Se dice que "la Serpiente tiene toda la fuerza de la vida de los hombres de este mundo". Literalmente, *múci ni túnal tni taltípkak tágat*. Si se traduce en forma puntual, esto es, "todos los *tonaltin* de los hombres de aquí sobre la tierra". La palabra *túnal* (*tonalli* en el náhuatl clásico) es suficientemente clara.

ABSTRACT

In other work, titled *Los mitos del tlacuache*, the author propose that main elements of myth can have defferent levels in their exegesis and that results are not contradictory, even though myth elements change their value with each one of the exegesis. In this article it is use, as an example, a pipil myth that tells the origin of birds and quadrupeds. This myth may have another lecture: the origin of the arrive, calendarically arranged, of gods' forces that constitute time.

REFERENCIAS

Codex Magliabechiano

1983 ed. facs., introd. de Zelia Nuttall, estudio de Elizabeth Hill Boone, 2 v., Berkeley-Los Angeles- University of California Press, London.

Códice Tudela

1980 ed. facs. publicada con un estudio de José Tudela de la Orden, prolog. de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

GALINIER, Jacques

en prensa *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, traducción de Angela Ochoa.

GARCIA DE LEON, Antonio

1969 "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 8: 279-311.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo

1975 "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas", *Historia, religión, escuelas. XIII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, p. 189-208.

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

en prensa *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*.

SCHULTZE JENA, Leonhard

1946 *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. (Sobretiro del t. XX, n. 1, 2, 3, y 4, 1945), Guatemala.

1970 *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*, Ediciones Cuscatlán, El Salvador, C. A.

[Pie de ilustración:]

Codex Magliabechiano, lám. 5v, abajo-izquierda. *Códice Tudela*, fol. 87r.