

Temas mesoamericanos

Sonia Lombardo
y Enrique Nalda
(coordinadores)

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES DEL CONSEJO
NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES

Supervisión de la edición: Felipe Hernández C. • Alejandro González L.

Primera edición: 1996

- © **Instituto Nacional de Antropología e Historia**
Córdoba 45, col. Roma, CP 06700, México, D.F.
- © **Dirección General de Publicaciones**
del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
Av. México-Coyoacán 371, col. Xoco, CP 03330, México, D.F.

ISBN 968-29-9051-3

Impreso y hecho en México

Índice

<i>Introducción</i>	7
Paisajes, economía de subsistencia y agrosistemas, por <i>Christine Niederberger</i>	11
Tecnología de lo cotidiano, por <i>Yoko Sugiura Yamamoto</i>	51
La metalurgia tarasca. Producción y uso de los metales en Mesoamérica, por <i>Luis Torres Montes y Francisca Franco Velázquez</i>	71
Intercambio sin mercados entre los mayas de las tierras bajas, por <i>Isabel Fernández Tejedo</i>	111
El militarismo en Mesoamérica en el siglo xvi, por <i>José Lameiras</i>	135
La Triple Alianza. Organización política y estructura territorial, por <i>Pedro Carrasco</i>	167
La organización tributaria, por <i>Luz María Mohar Betancourt</i>	211
La frontera norte de Mesoamérica, por <i>Enrique Nalda</i>	255
La zona transtarasca de Mesoamérica occidental en vísperas de la conquista, por <i>Phil C. Weigand</i>	279
Elementos arqueológicos de mexicanización en las tierras altas mayas, por <i>Carlos Navarrete</i>	305
La expresión plástica. La escultura, por <i>Sonia Lombardo de Ruiz</i>	353
El registro de la historia, por <i>Carlos Martínez Marín</i>	397
Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza, por <i>Johanna Broda</i>	427
La cosmovisión mesoamericana, por <i>Alfredo López Austin</i>	471

La cosmovisión mesoamericana

Alfredo López Austin

A mis alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, clase 1993

EL OBJETO DE ESTUDIO

Los conceptos fundamentales

SERES SENSIBLES QUE SOMOS, nuestro sistema nervioso central recibe a través de los sentidos un "mensaje" codificado de los cambios físicos y químicos del medio que nos circunda. Como seres humanos poseemos una particular "afinación"¹ con el medio, y esta afinación diferencia notablemente nuestras sensaciones de las propias de cualquier otra especie. Las sensaciones son altamente selectivas: "informan" dentro de límites cualitativos y cuantitativos. Tenemos como límites visuales el rojo y el violeta, y nuestra captación de las transformaciones del mundo tiene su máximo y mínimo de velocidad. La ampliación o la disminución drásticas de dichos límites harían muy difícil o aun imposible la existencia de la especie como tal. Nuestra realidad es específica; en muchos aspectos es profundamente distinta a la de los jaguares, los pelícanos, las libélulas o las amibas, pues depende de esa particular "afinación" que vincula la exterioridad con la interioridad orgánica del ser humano.

Nuestra realidad es un vínculo entre lo que llamamos mundo objetivo y mundo subjetivo. Como vínculo entre ambos ámbitos es una relación: es *relativa*, es un valor. Pero su complejidad

no termina aquí, pues somos naturales y sociales, y la calidad social determina, a causa de la diversidad cultural, notables diferencias en la percepción del mundo. Podemos afirmar que cada esfera de similitud cultural es una esfera de valor de realidad. Se diferencian culturalmente las realidades de un esquimal y un beduino, de un letrado y un ignorante, de un hombre del siglo vi y uno del xviii, de un obrero y un empresario.

Las esferas de valor de realidad son naturales y culturales. Son, además, de diversas dimensiones y niveles; y no son esferas necesariamente concéntricas, sino que se incluyen, se cortan o existen por separado. Daré ejemplos. Puede haber una realidad común entre seres de distinta especie: el intolerable calor de una tarde estival nos afectará casi por igual a mí y a mi perro. La información recibida de la página de un libro escrito en inglés habrá sido muy semejante para un francés del siglo xvii y un ruso del xix, ambos poseedores del idioma inglés y de la lectura, y muy diferente para un inglés analfabeto del siglo xvii. Habría muchas emociones comunes entre musulmanes no contemporáneos del Magreb, la península arábiga e Irán; pero esas emociones podrían estar ausentes entre sus respectivos coterráneos y contemporáneos judíos. Una obra griega habrá sido artística para un griego de la Antigüedad y para un hombre del Renacimiento; pero el grado de emoción estética habrá diferido en la medida de una mayor o menor comprensión del contexto histórico de su creación.

¹ Tomo el concepto de "afinación" con el medio de Lowenstein, *Los sentidos*, pp. 12 y 14.

Relatividad no es sinónimo de subjetividad, y mucho menos de arbitrariedad individualizada. Un valor de cortesía, por ejemplo, tiene una esfera propia de realidad social, y si en ella no se cumple, aunque se trate de una relación entre dos adversarios, el infractor quedará como un grosero. Otro ejemplo: puedo diferir del común en la apreciación de un tipo de música, pero a riesgo de pasar, en mi medio, por hombre de mal gusto.

En cada esfera de realidad la percepción del mundo y la acción en el mundo se integran en un mismo proceso. La particularidad cultural de las percepciones y acciones integra lo que se conoce con el nombre de cosmovisión. *La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo.*

Como hecho histórico es un producto humano que debe ser estudiado en su devenir temporal y en el contexto de las sociedades que lo producen y actúan con base en él. Su carácter histórico implica su vinculación dialéctica con el todo social y, por tanto, implica también su permanente transformación.

Es un hecho histórico de masas, y en particular de masas de percepción de la realidad, pensamiento y creencias.² Es social porque es compartido y creado por amplios sectores sociales. La acción creadora individual se da en mayor o menor grado; pero este pensamiento sólo adquiere su carácter cuando es suficientemente socializado.

Es un hecho inmerso en decursos de larga duración³ porque su núcleo es muy resistente a la transformación histórica, por más que otros de sus elementos sean más dúctiles, hasta llegar a lo efímero.

Es un hecho complejo, porque está integrado por sistemas ideológicos heterogéneos. Cada sistema se forma con representaciones, ideas,

creencias, gustos, inclinaciones, etc., unidos y delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo. La cosmovisión comprende los distintos sistemas. Forma con ellos un conjunto global, estructurado, porque los articula entre sí en forma congruente, constituyéndose en un sistema de sistemas que se estructura a partir de principios básicos. En la cosmovisión se logra, por tanto, un alto nivel de congruencia, sin que ésta llegue jamás a ser absoluta.

Pese a la abstracción de sus principios básicos, la cosmovisión debe verse como un hecho instrumental, ya que opera en el ámbito general de percepción/acción frente al universo en general, frente a la sociedad y, reflexivamente, frente al propio individuo.

Hay dos formas de creación de cosmovisión:

a) Como un producto de las relaciones cotidianas de los hombres —entre ellos mismos y en su enfrentamiento a la naturaleza—, creación colectiva, racional pero inconsciente de sistemas particulares y globales.

b) Como obra consciente y sistematizadora de pensadores individuales.

De ambas formas la primera es, sin lugar a dudas, la más importante. Es, además, el punto de partida de la actividad individual. Es al mismo tiempo una creación inconsciente y una construcción racional porque deriva del ejercicio de la comunicación y de la lógica propia de la práctica cotidiana en muy distintos ámbitos de acción. Sin proponérselo y sin saberlo, en un proceso de muy larga duración, el hombre crea colectivamente sistemas particulares y sistemas de sistemas. Su acción puede ser intencional, pero la intencionalidad va dirigida a fines concretos de muy diferente naturaleza. Los resultados últimos de la praxis colectiva escapan a su conciencia y voluntad.⁴ Veamos como ejemplo la gramática. Es un sistema lógico de creación inconsciente que se produce por el mero uso del lenguaje.

He caracterizado la cosmovisión como un sistema de sistemas en el que se da un alto nivel de congruencia. Es necesario aclarar que tal nivel se alcanza sólo en sociedades de estructura cultural

² Véase la precisión de los hechos de masa de pensamientos y creencias en Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, p. 43.

³ Para una referencia a las distintas duraciones históricas puede consultarse el artículo clásico de Braudel, "La larga duración", en Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, pp. 60-106.

⁴ Sobre la intencionalidad e inintencionalidad de la praxis, véase Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 387.

fuerte, esto es, aquellas en las que las interrelaciones de los distintos ámbitos de acción social son muy estrechas y rígidas. A esto se debe que muchos especialistas reserven el término *cosmovisión* al pensamiento de las llamadas "sociedades tradicionales". Excluyen, por tanto, a las sociedades modernas, dado el nivel de independencia que existe en éstas entre sus distintos ámbitos de acción social. Véase, por ejemplo, la distancia que en una sociedad industrializada tienen la ciencia y la religión. En una "sociedad tradicional" esta distinción carece de sentido.

La cosmovisión de los pueblos de Mesoamérica

Si entendemos la cosmovisión como un hecho histórico, en constante transformación —aunque la transformación de sus elementos nucleares sea casi imperceptible en el paso de los siglos—, podremos comprenderla como un prolongadísimo proceso perteneciente a sociedades que se desarrollaron durante milenios en un vasto territorio. La historia mesoamericana es la vida de una milenaria secuencia de pueblos fuertemente vinculados entre sí. Esa intensa historia común creó visiones también comunes del cosmos que fueron bases firmes para sus interrelaciones. La cosmovisión fue, en efecto, el vehículo privilegiado del entendimiento en tiempos en que las materias de política, derecho, economía o guerra se trataban en términos de leyes universales que regían no sólo las relaciones entre los hombres, sino la existencia de los dioses y de todos los seres naturales. Dos características aparentemente contradictorias valen para los pueblos de Mesoamérica: la fuerte unidad de las concepciones profundas y la gran diversidad y riqueza de sus expresiones.

Sin embargo, no hay consenso en cuanto a la comunión básica de las concepciones mesoamericanas. La idea de la unidad esencial fue defendida desde 1904 por Seler.⁵ Tiempo después, en 1922, Beyer criticó los posibles excesos de las proyecciones basadas en este principio.⁶ Muy

posteriormente, en agosto de 1968, durante el XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, el debate se fincó en la singularidad o la pluralidad de la religión mesoamericana, y la discusión continuó en la XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, de 1972, en Cholula. Los principales polemistas de la época fueron Caso, Jiménez Moreno, Kirchhoff y Kubler,⁷ este último el más firme refutador de la idea de unidad. A ellos se agregaría Nicholson cuatro años más tarde, defendiendo la unidad de la religión mesoamericana con la impugnación de la tesis de Kubler.⁸ Remito a estos mesoamericanistas a quien desee adentrarse en el debate, pues no me es posible extenderme ahora en los interesantes pormenores de la discusión. Sólo agregó que, a mi juicio, hoy la polémica ya no debe centrarse en los ambiguos términos referentes a la existencia o inexistencia de una sola religión mesoamericana, sino en la naturaleza de un hecho histórico, de una realidad cambiante, de sus variaciones y constancias, estudio que exige que se investiguen las causas de la transformación y de la permanencia, y que se esclarezcan las formas de recomposición de las concepciones del cosmos en los diferentes contextos sociales en transformación.

Por otra parte, hay que señalar que basta revisar someramente en los grandes periodos los calendarios, mitos, panteones, concepciones de la geometría cósmica y de circulación del tiempo, organización sacerdotal, medios adivinatorios, fiestas religiosas y otras muchas creencias y prácticas de los pueblos mesoamericanos para percibir tanto la base común de la tradición como las interesantes diferencias de carácter más superficial que se produjeron en el tiempo y en el espacio.

Existe, sin embargo, un gran escollo en el estudio de la tradición mesoamericana en la larga duración: la limitación y la heterogeneidad de las fuentes. Las fuentes arqueológicas cubren satisfactoriamente las diferentes épocas mesoa-

⁵ Seler, "Wall Paintings of Mitla", pp. 266-274.

⁶ Beyer, "Relaciones entre la civilización teotihuacana y la azteca", pp. 273-274.

⁷ Caso, "¿Religión o religiones mesoamericanas?"; Jiménez Moreno, "¿Religión o religiones mesoamericanas?"; Kirchhoff, "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles"; Kubler, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas".

⁸ Nicholson, "Preclassic Mesoamerican Iconography".

mericanas; las documentales en sistemas de registro indígena —entre éstos la escritura maya— empiezan apenas a proporcionarnos información detallada; las documentales en letra latina —en lenguas indígenas o en español o latín— se refieren sólo a los últimos siglos mesoamericanos, los inmediatos a la conquista europea, y mientras algunas regiones fueron privilegiadas en la producción documental, otras carecieron de la atención que su importancia exigía. Esto impide la comprensión adecuada de la cosmovisión como hecho histórico global en la larga duración. Por tanto, las reconstrucciones son hipotéticas en buena medida. A vuelo de pájaro tratemos de imaginar algunos de los pasos fundamentales de aquella complejísima visión del cosmos, arrancando de los tiempos premesoamericanos.

Aunque supongamos que las creencias y prácticas comunes formaron códigos que permitieron el diálogo entre pueblos hermanados por su carácter de cultivadores de maíz, es lógico pensar que las bases del pensamiento de los agricultores tuvieron su origen en épocas anteriores, en un extendido pensamiento premesoamericano —esto es, preagrícola— de importancia. Pueden atribuirse a los pueblos recolectores-cazadores concepciones de fuerzas relacionadas con los cambios estacionales y con la aparición sucesiva de los recursos naturales básicos para su subsistencia. Esto implicaría la idea de la recurrencia cíclica de los distintos poderes sobrenaturales. Por otra parte, los descubrimientos de restos de psicotrópicos en refugios muy antiguos y las creencias y prácticas de pueblos nómadas tardíos sugieren que una de las características importantes de la cosmovisión de Mesoamérica, el frecuente contacto del hombre con los dioses por medios extáticos, es herencia premesoamericana. Es verdad que resulta inseguro proyectar las tradiciones de los nómadas tardíos a los de épocas preagrícolas; pero es notable cómo en el Posclásico michoacano los chichimecas uacúsechas creían lograr con tanta frecuencia el contacto con los dioses a través de muy diversos recursos religiosos.

La religión de los primeros aldeanos nos plantea problemas de difícil solución, entre ellos el significado de las figurillas de barro, con fre-

cuencia femeninas, de anchas caderas, o representaciones de personajes con dos cabezas, de rostros duplicados (figura 1), adornados con ricos tatuajes corporales, vestidos con ropajes que han sido considerados "chamánicos" o en posiciones de contorsionistas. Poco pudiera decirse acerca de ellas. Las femeninas se han relacionado con la fertilidad agrícola.

Son también interesantes en este periodo las prácticas funerarias bajo el piso doméstico. Sugieren el origen de la idea de linaje. En efecto, la permanencia de los restos mortuorios en el ámbito del hogar hace pensar en el origen de la idea de un vínculo anímico entre todos los familiares, vivos y muertos, misma que fue muy viva en el Posclásico y que llega a nuestros días.

Con la aparición de los centros administrativos y ceremoniales se inician los grandes edificios templarios. Asociados a ellos aparecen con frecuencia restos humanos. En algunos casos —Cuicuilco entre ellos— los cuerpos fueron colocados bajo reglas de simetría. ¿Qué puede inferirse? Que las inhumaciones obedecen a la creencia de que en el cadáver perdura una entidad sobrenatural que beneficia y potencia las virtudes del edificio ceremonial. La entidad podía ser indiferenciada —una mera fuerza utilizable— o muy selecta, la de individuos particulares. Lo más probable es que, como en épocas más tardías, coexistieran los propósitos de utilizar ambos tipos de "almas". En el caso de los cuerpos selectos habría una proyección doméstica hacia el templo: se inhumarían en él hombres de la propia comunidad para unir en el edificio las líneas del gran vínculo —una "hermandad"— de todos los dependientes del centro político, representados por sus individuos más sobresalientes y, preponderantemente, por los gobernantes, los "hermanos mayores". En el otro caso, el de la mera fuerza indiferenciada, los muertos serían extraños, enemigos sacrificados en una época en que la guerra empezaba a ser una institución importante.

Las imágenes de los dioses nos indican, si no el principio de una personificación de lo sobrenatural —que pudo haber sido muy anterior—, sí su desarrollo e importancia. Nos dan a entender, dada la continuidad iconográfica, que ya para esta época estaba firmemente integrado el

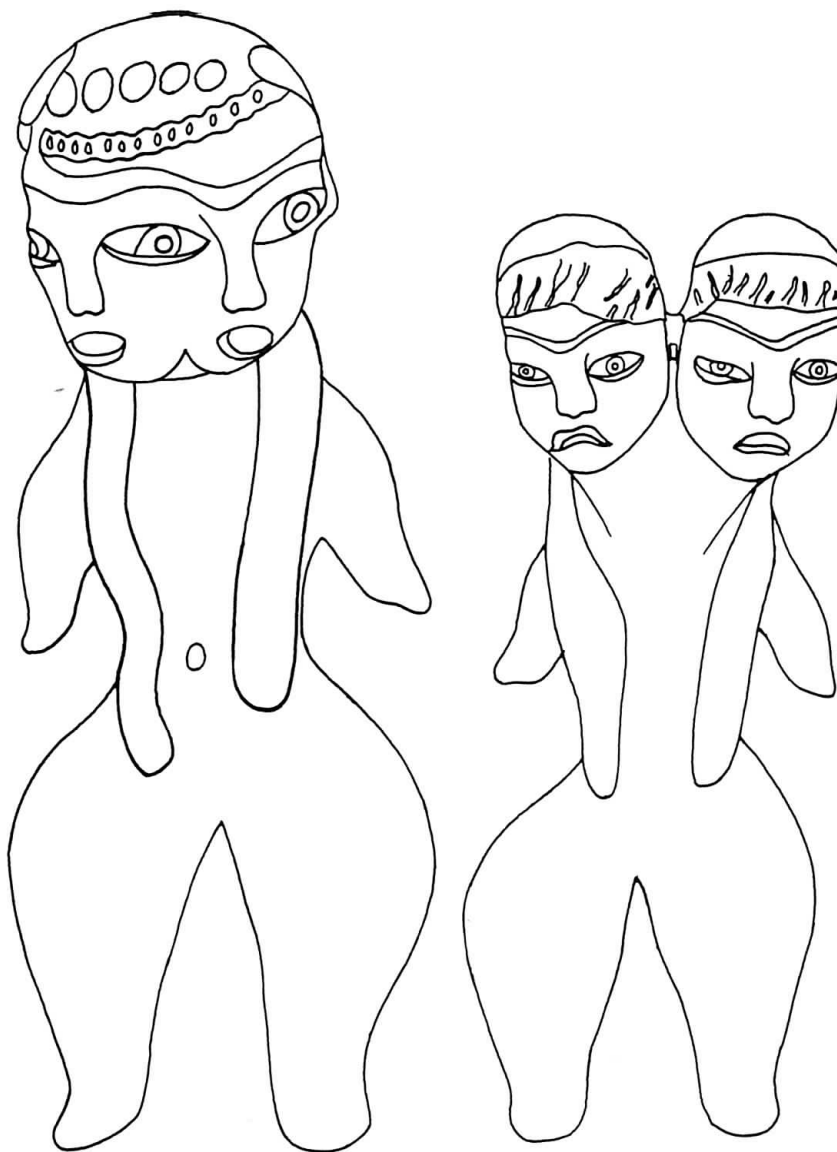


Figura 1. Figurillas femeninas del Preclásico con dos caras y dos cabezas. Tlatilco, Preclásico medio. Museo Nacional de Antropología.

núcleo de creencias religiosas y concepciones acerca del cosmos, el mismo que dominaría el pensamiento mesoamericano en el Clásico y el Posclásico.

Ya en el Clásico aparecen sumamente desarrollados dos de los ejes de la cosmovisión mesoamericana: en la arquitectura de los chenes en el Puuc, en los murales teotihuacanos, en las estelas zapotecas, en toda la extensión mesoamericana, están la preocupación por el régimen de lluvias y la obsesión del devenir temporal. Ambos ejes se unirán e incluirán el ámbito

político en los símbolos pluviales y astrales (figura 2).

Para el Posclásico contamos con la información de la palabra escrita. Las creencias y prácticas religiosas aparecen detalladas en las descripciones de los dominantes; los mitos se registran en letra latina; las instituciones son ubicadas en su contexto histórico. La religión se percibe como un politeísmo prolijo en el que los hombres mantenían un intenso trato con los dioses, como una concepción del cosmos en la que la divinidad invadía todos los seres y como una

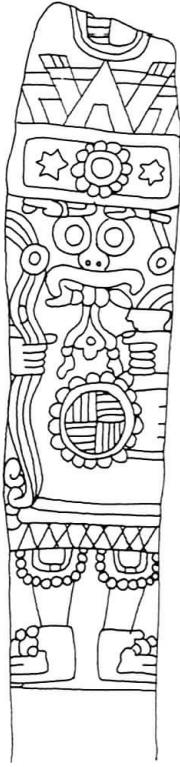


Figura 2. Tiáloc de la Estela de Horcones, Chiapas. El dios de la lluvia muestra como tocado el símbolo del tiempo, como emblema de autoridad. Clásico.

institución unida firmemente al orden político en la que los conflictos bélicos desembocaban en rituales sangrientos de occisiones humanas. Éstas, practicadas en Mesoamérica desde el Preclásico, aumentaron considerablemente en el Posclásico (figura 3). En el fondo de todas estas características de la cosmovisión, persiste el arquetipo estructurante de los ciclos agrícolas.

Si bien la información documental es abundante, no lo es tanto como para permitirnos penetrar en los principios básicos del pensamiento cosmológico mesoamericano del Posclásico. Esto obliga al historiador a recurrir al estudio de la etnología para encontrar prácticas, creencias y significados no suficientemente claros en la continuidad de una tradición que, caída Mesoamérica, llega a nuestros días.

Mesoamérica y la tradición mesoamericana

Mesoamérica, la de la historia milenaria, concluyó bruscamente con la conquista. El gran golpe

fue temprano: la derrota de Mexico-Tenochtitlan en 1521. Después, en pocos años, fueron cayendo todos los bastiones. Sólo el último reducto maya tuvo un final tardío: Tayasal, insular, perdida en la selva, alejada del mundo, fue una oculta prolongación mesoamericana que mantuvo su independencia hasta marzo de 1697.

Los dominadores impusieron el cristianismo. Las instituciones político-religiosas indígenas fueron destruidas, y con ellas la expresión abierta del pensamiento mesoamericano. La antigua cosmovisión, perseguida, se mantuvo oculta gracias a la persistencia de la comunidad aldeana, de las técnicas tradicionales, de las formas del cuidado del cuerpo... En pocas palabras, continuó existiendo en la medida en que persistieron las formas de acción que la habían alimentado a lo largo de los siglos. Pero el dominio colonial transformó la vida indígena, la intervino, y la construcción cotidiana de la visión del cosmos cambió de derroteros. El cristianismo influyó de muy diversas formas e intensidades, dependientes del nivel del dominio español sobre la población colonizada. El pensamiento colonial indígena se fue formando a partir de dos corrientes aparentemente irreconciliables para seguir por vías diversas, más próximas unas a la tradición mesoamericana, otras a la tradición cristiana, pero todas como un producto nuevo, como visiones del mundo formadas en la condición colonial.

Hoy, a casi cinco siglos de la conquista española, los indígenas luchan por mantener las concepciones coloniales que les han servido para atenuar la dominación económica y cultural. Se autonombran cristianos, pero se resisten en mayor o menor medida a ser intervenidos en su cristianismo nominal.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA COSMOVISIÓN

La taxonomía

La construcción inconsciente y colectiva de la cosmovisión parte de la distinción y agrupación de los seres del mundo, operación sin la cual es imposible el pensamiento. Lo anterior obliga al

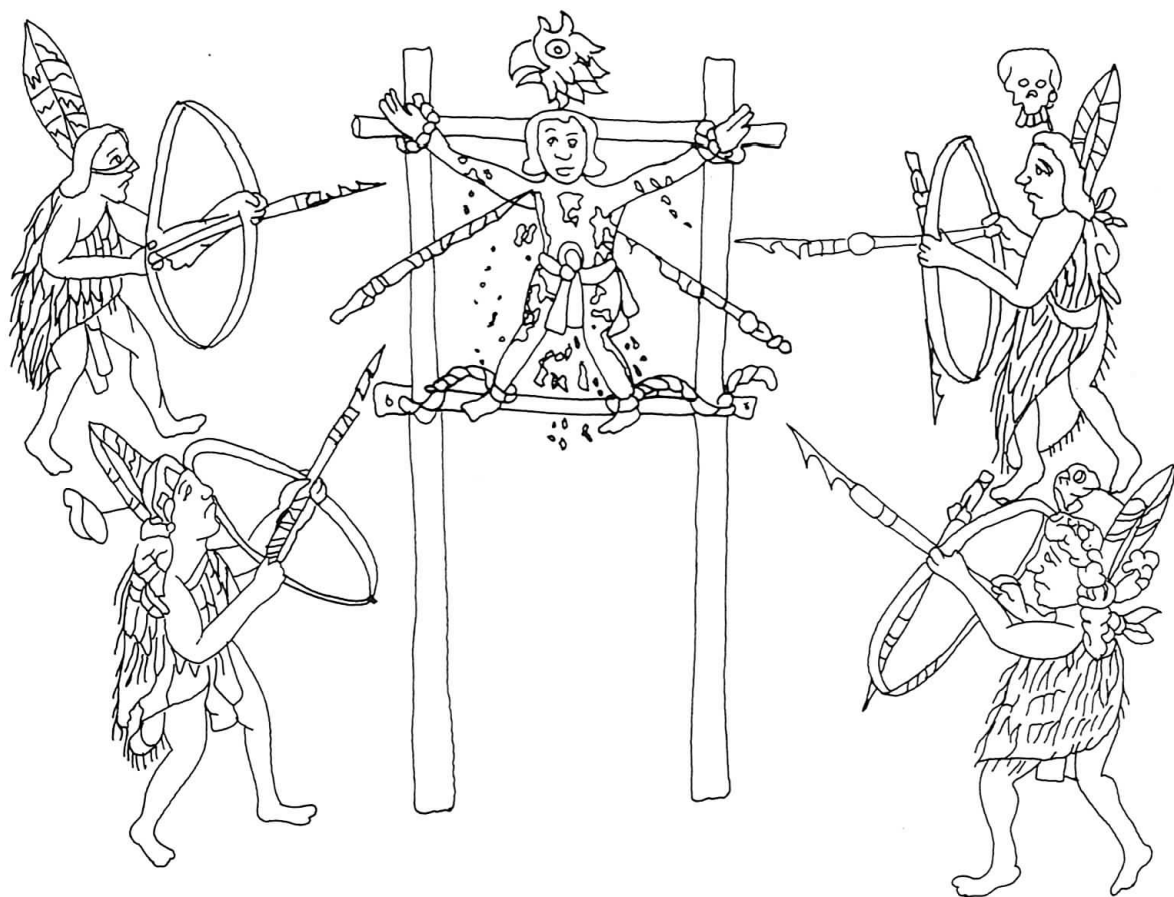


Figura 3. Sacrificio humano por flechamiento. *Códice Tolteca-chichimeca*, fol. 28r.

estudioso de las cosmovisiones a considerar la taxonomía global como uno de los aspectos más importantes de su campo de investigación.

En el ámbito de las clasificaciones se abre uno de los problemas teóricos más interesantes y difíciles: establecer la distinción que hace el participante de la cosmovisión entre lo que nosotros llamamos sagrado y profano, natural y sobrenatural. Y éste es, obviamente, uno de los problemas que atañen al mesoamericanista. Sin entrar al debate, hago una rápida delimitación de mi postura. Si aceptamos una división de lo natural y lo sobrenatural en el pensamiento mesoamericano, deberemos admitir algunas características de sus concepciones básicas, entre ellas las siguientes:

a) Para el mesoamericano existía un ámbito cósmico oculto, misterioso, invisible, difícil de conocer y de comprender. Sin embargo, el hombre no reconoció frente a dicho ámbito ni su

impotencia esencial de conocimiento ni una prohibición que le impidiera el intento de comprenderlo. Prueba de lo anterior es, por ejemplo, la entrega de los mayas a la especulación calendárica y al registro histórico, ambos con el propósito de encontrar la estructura racional de la circulación del destino. Para los mesoamericanos el tiempo era sustancia divina. La comprensión de la secuencia calendárica les permitía pronosticar los sucesos mundanos; pero los hombres debían investigar también cuáles eran la calidad y el poder que cotidianamente ejercían los dioses sobre la superficie de la tierra.

b) Aunque se dé el nombre de *sobrenaturaleza* al ámbito divino, no se podrá implicar con ello que los seres que lo formaban estuvieran más allá de la causalidad cósmica. Los seres sobrenaturales estaban sujetos a las leyes que regían lo existente. De otra forma, la especulación sobre el tiempo sería una falacia. En contra de lo que

comúnmente se atribuye a todas las concepciones de la sobrenaturaleza, para los mesoamericanos ésta operaba con fuerte causalidad.

c) Los seres sobrenaturales eran imperceptibles para el hombre en situaciones normales de vigilia. Los seres sobrenaturales tenían facultades para producir transformaciones en el ámbito perceptible del cosmos, y su acción era producto de su voluntad. Su poder podía ser inmenso, y grande su peligrosidad. Sin embargo, el hombre creía influir en ellos, y lo intentaba a través del ruego, el convencimiento, la promesa, el compromiso, la amenaza, en fin, por medios semejantes a los que usaba normalmente para afectar a sus semejantes, y para tales propósitos desarrolló técnicas complejas y muy específicas.

d) Lo sobrenatural no quedaba limitado a un tipo de espacio. Es verdad que el cielo y el inframundo se concebían como los espacios propios de los dioses; pero los dioses también ocupaban todos los sitios del mundo del hombre: circulaban en él y se alojaban en el interior de los seres mundanos.

e) Los seres sobrenaturales tenían jerarquías, diferente calidad de poderes e, inclusive, distinta concentración en determinados momentos y lugares. Esto hacía que se distinguiera entre lo sagrado y lo profano, si no tajantemente, sí en forma considerable cuando el grado de peligrosidad era alto, grado que podía disminuir o aumentar en situaciones particulares. Debemos entender con esto que la sacralidad —peligrosidad de lo invisible— era relativa, por lo que no debe excluirse que un ser sobrenatural fuese, en determinado momento y circunstancia, peligroso para otro.

Con el esquema anterior resultan inadecuados los términos *naturaleza/sobrenaturaleza*. Estoy consciente de su impropiedad. Los conservo por la generalizada aceptación que tienen en el campo antropológico. Sin embargo, debo referirme a algunas distinciones que hacían de lo "natural" y lo "sobrenatural" los propios constructores de esta cosmovisión. Una calificación muy importante de lo "sobrenatural" aludía a sus características de imperceptible, oculto, maravilloso y peligroso. También es notoria la diferencia que el creyente hacía entre una materia

ligera (la imperceptible, propia de los sobrenaturales) y una más densa y pesada (la perceptible); indestructible la primera, aunque sujeta a traslaciones; destructible la segunda. Hoy se usa para el ámbito de lo imperceptible y peligroso el término "delicado".

Tanto la materia ligera como la pesada estaban divididas según propiedades específicas que distinguían dos grandes grupos de opuestos:

a) El de la materia caliente-luminosa-altamasculina-viva-seca.

b) El de la materia fría-oscura-baja-femenina-muerta-húmeda.⁹

Todos los seres eran compuestos de ambos tipos de sustancias, y el predominio de un tipo de propiedades en su constitución los hacía ocupar sus puestos de conformidad con la división universal binaria. Hoy los mayas de Quintana Roo hablan de la "carga" caliente (*chocó cuch*) y la "carga" fría (*ziz u cuch*) que tienen las cosas como parte de su esencia.¹⁰ La naturaleza de los seres podía manifestarse en las distintas facetas de la realidad, sin que necesariamente todas fueran perceptibles. Por otra parte, los grados de composición de un individuo variaban con el tiempo.

Debemos entender que esta división, más que partir de una especulación teórica, tuvo su origen en la milenaria experiencia de la acción cotidiana; experiencia percibida a partir de bases primarias que se iban modificando y tornando más complejas en la medida del desarrollo social. La práctica cotidiana se percibía bajo estos lineamientos clasificatorios, que incluían la explicación de la causalidad. Esto condujo a la concepción de leyes universales valederas tanto para la esfera natural como para la social. Existía, según el pensamiento mesoamericano, una isonomía cósmica que operaba sobre los seres semejantes por su posición en la gran división binaria.

La construcción cotidiana de la cosmovisión se percibe en forma más clara en algunos campos de acción, entre ellos los relativos a la alimentación y a la concepción de la salud, la enfermedad y la curación. El estudio de estos

⁹ En esta división se dan sólo algunas de sus cualidades polares más importantes, no todas.

¹⁰ Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, p. 307.

campos tanto en las fuentes documentales referentes a Mesoamérica como a los estudios etnológicos de la tradición mesoamericana —hasta nuestros días— nos permite ver la importancia de la clasificación de alimentos, enfermedades y medicamentos con base en sus cualidades “frías” o “calientes”.¹¹

La isonomía permite explicar los procesos cósmicos a partir de los arquetipos derivados de la acción cotidiana. Uno de los arquetipos más importantes es el del ciclo agrícola del maíz. A partir de él se explicaban no sólo los ciclos de la vida vegetal, sino la existencia humana.

La cosmovisión producida por la organización social básica

Destacan en la historia de los pueblos del Posclásico tardío los relatos de las migraciones. La inestabilidad política de la época provocó y permitió una movilidad que fue notable, aunque no exclusiva, en los pueblos septentrionales, tanto cultivadores como recolectores-cazadores procedentes de Mesoamérica marginal y de Aridamérica. Los relatos proporcionan datos importantes acerca de los dioses tribales, institución que posiblemente tuvo un origen muy remoto. En las historias del Posclásico son de particular importancia algunos lugares míticos de origen, que en distintas lenguas reciben nombres tales como Culhuacan, Wukub Pec, Wukub Siwán, Chicomóztoc, Pasewán, Patulán, Tollan, Tullan o Tulán (figura 4).

Los relatos, como puede suponerse, son muy diferentes; pero son frecuentes sus coincidencias notables que hacen suponer que estamos frente a patrones narrativos fuertemente basados en el mito. Dicen los quichés y los cakchiqueles, por ejemplo, que antes de surgir al mundo, cuando aún no amanecía, coexistieron todos los distintos pueblos en Tulán; pero que fueron saliendo de allí, por grupos, y que en el momento de su salida cambiaron sus leyes y lenguas para adquirir las par-

¹¹ Este tema ha tenido una interesante polémica en torno al origen americano o europeo de los conceptos de “calor” y “frío”. Véanse, por ejemplo, Foster, “On the Origin of Humoral Medicine in Latin America”, y López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, vol. I, pp. 303-318.

ticulares con que cada grupo sería conocido en el mundo. Después cruzaron el mar para llegar a los lugares que poblarían sus descendientes.¹²

El patrón mítico resuelve un importante problema: ¿cómo es posible que, si la especie humana nació a partir de una creación, los distintos grupos tengan particularidades esenciales como la lengua y las costumbres? Una de las experiencias míticas es la siguiente. El relato indica cómo, habiendo sido creados los seres humanos, existieron previamente en la oscuridad de Tulán para nacer después, por grupos diferenciados, que salieron al mundo en distintas épocas históricas.

La Tulán de los quichés y cakchiqueles se llamó también Wukub Pec, lo que equivale a Chicomóztoc, el lugar de las siete cuevas en las tradiciones de los nahuas. Los abundantes relatos de Chicomóztoc son semejantes: cada una de las siete cuevas fue un útero del que surgió un pueblo diferente. Después de la salida se cruza el mar y se busca la tierra prometida.

En esta primera parte de las historias de los pueblos en migración tienen particular importancia ciertos personajes de un amplio rango de sobrenaturaleza: desde “primeros padres” hasta dioses tutelares que viajan con sus pueblos ya físicamente en figura humana, ya en el cielo transformados en águilas, ya guardada su esencia en reliquias que cargan los sacerdotes en envoltorios sagrados. Son el principal elemento cohesivo del grupo. Son las “semillas de los hombres”, seres divinos que comparten su esencia con los mortales para darles existencia. Después de conducir a sus hijos al asiento definitivo, quedan vigilándolos como dioses patronos. Hoy en día, en las tierras altas de Chiapas, los dioses patronos reciben el nombre de “padres-madres”; viven dentro de los cerros sagrados y desde allí protegen y vigilan a sus hijos, dándoles lluvias y mantenimientos, y castigan sus pecados y el abandono de la tradición.

La institución del dios tutelar se daba en los diferentes niveles de organización social: había dioses patronos que amparaban etnias completas, los que protegían a la totalidad de los emigrantes, los de las ciudades, los de cada comu-

¹² Véanse, por ejemplo, *Popol vuh*, pp. 107 ss.; *El Título de Totonicapán*, pp. 174 ss., y *Los anales de los cakchiqueles*, pp. 47 ss.



Figura 4. Chicomóztoc, la montaña madre con siete úteros. *Códice Tolteca-chichimeca*, fol. 5r.

nidad que habitaba un barrio, y podemos creer que cada familia tenía también el propio, pues se nos dice que los jefes de familia guardaban sus reliquias particulares en envoltorios. Entre los dioses tutelares de las etnias, de acuerdo con los relatos de los nahuas, el dios Acólhuatl era el dios de los acolhuas, Tlamatzíncatl de los matlatzincas, Otontecuhtli y Huehucóyotl de los otomíes, Mixcóatl de los chichimecas, Mixtécatl de los mixtecos, Cuextécatl de los cuextecas o huastecos, Olmécatl Xicaláncatl de los olmecaxicalancas, Xipe Tótec de los zapotecos, etc. Huitzilopochtli era el protector general de los mexicas emigrantes, aunque los distintos gru-

pos viajeros, según el *Códice Azcatitlan*, tenían sus propios dioses. Algunos de los dioses patronos de ciudades eran Tezcatlipoca Nappatecutli en Chalco, Quetzalcóatl en Mízquic y Camaxtli en Tepeaca. También los había por barrios. En la ciudad de Mexico-Tenochtitlan Coatlatona protegía a los habitantes del barrio de Yopico, Tizahua a los de Amantla y Yacatecutli en Pochtlan, para citar sólo unos ejemplos.

Entre los antiguos nahuas los protectores de los barrios recibían el nombre de *calpulteteo*¹³ (dioses de *calpulli*). El *calpultéotl* no era un dios terri-

¹³ Singular: *calpultéotl*.

torial, pues toda la población del barrio lo tenía como antepasado mítico común. Entre los nexos económicos de los miembros del *calpulli* se encontraban la propiedad común de la tierra¹⁴ y una o varias profesiones comunes (eran fabricantes de sal, alfareros, tejedores de esteras, pescadores lacustres, comerciantes, etc.). Tanto la tierra como la profesión eran dones del *calpultéotl*. Para que el pueblo pudiera surgir a la vida, el dios había dado a su gente parte de su esencia, y con ella su propia profesión. Obviamente la tierra prometida debía corresponder al medio adecuado para el ejercicio de la profesión donada.

Pastor nos describe en términos semejantes el *siqui* (equivalencia del *calpulli*) entre los mixtecos: los miembros del *siqui* tenían un dios tutelar propio, con su culto y templos propios, unidad de costumbres, unidad de oficio y vínculos de solidaridad. El *siqui* era considerado como una parentela o "linaje" fundado por el ancestro divino y se componía de varias casas o familias extensas. Tenían derechos colectivos sobre el suelo. Después de la conquista española los habitantes del *siqui* acostumbraron usar el nombre de su barrio como apellido.¹⁵

Si los dioses patronos compartían su esencia entre sus protegidos, ¿cómo explicar que existieran distintos niveles de protección, y cómo que hubiese un patrón general para todo el género humano? La respuesta se encuentra en la concepción mesoamericana de los dioses: como se verá más adelante, sus esencias eran divisibles, agrupables, y en la jerarquía divina existía una estructura piramidal de composición. Dos versiones de un mito nahua nos dan la clave del patronazgo al mismo tiempo genérico y específico: el hombre nace de la mezcla del polvo y ceniza de huesos y de la sangre divina. En una de las versiones el dios que se sangra es el creador de toda la humanidad, y lo hace en el sitio general de la creación: Tamoanchan.¹⁶ En la otra versión son 1 600 dioses los que se sangran, y lo hacen en el lugar de la diversidad de origen: Chicomóztoc.¹⁷ Hoy los mitos huicholes y tzo-

tziles nos dan la equivalencia. En vez de Quetzalcóatl y los 1 600 dioses se encuentran Cristo y sus hermanos: Cristo es el padre de todos los hombres; pero en el principio del mundo cada uno de los hermanos de Cristo es enviado a proteger a los habitantes de un pueblo.

La cosmovisión producida desde el poder

El desarrollo de las instituciones de poder debió de transformar profundamente las vías de producción de la cosmovisión. Por una parte, las variedades de sistemas políticos desarrollarían diferencialmente elementos importantes de la cosmovisión, por más que la parte nuclear se mantuviera sin grandes transformaciones; por otra, debió de aumentar la producción consciente de cosmovisión, tanto por la necesidad de los gobernantes de afianzar su posición y apoyar sus actos en las leyes divinas, como por la capacidad económica de generar y sostener junto al poder a sabios especializados en los distintos campos del manejo de la sobrenaturaleza; por último, debieron de aumentar los conflictos ideológicos a partir de las producciones conscientes e inconscientes de cosmovisión en los niveles tanto populares como gubernamentales, con la consecuente descalificación de las posiciones contrarias.

Puede considerarse hipotéticamente que durante el Clásico se originó en Teotihuacan una transformación política que dividió en dos los sistemas de gobierno de los grandes centros de poder. Por una parte, las ciudades mayas tendrían y desarrollarían en forma extraordinaria el sistema de dominio por sangre, en el que el gobernante era considerado el "hermano mayor", el miembro del linaje que se encontraba más próximo al dios patrono, hasta el punto de que la mayor posesión de su esencia hacía al soberano maya (*halach uinic*) un personaje divino. Por la otra, la coexistencia en Teotihuacan de grupos humanos muy diferentes entre sí llegaría a romper la posibilidad de mantener el sistema general de dominio por sangre —que quedaría limitado a las relaciones internas de cada uno de los grupos componentes de la sociedad teotihuacana— para dar paso a un dominio general

¹⁴ El usufructo, sin embargo, era familiar, no comunal.

¹⁵ Pastor, *Campesinos y reformas*, pp. 34-35.

¹⁶ *Leyenda de los soles*, pp. 120-121.

¹⁷ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. I, pp. 83-84.

por razón de territorio, en el cual el dios patrono de toda la ciudad sería una especie de superposición a todos los dioses de linaje.¹⁸

De ser esto así, el desarrollo del sistema del dominio por sangre requeriría un correspondiente desarrollo intelectual encaminado a la producción de una base religiosa, una escritura y una complejidad calendárica suficientes para comprobar que el *halach uinic* y su familia lindaban —y frecuentemente se sumergían— en la esfera divina. La complejidad calendárica, a su vez, impulsaba la matemática y la astronomía a niveles no conocidos por ningún otro pueblo mesoamericano (figura 5).

La idea de la divinización del gobernante pudo derivar de una creencia muy difundida en Mesoamérica: los seres humanos eran frecuentemente poseídos, en forma transitoria o definitiva, leve o grave, por un dios. Una posesión transitoria se externaba, por ejemplo, en la embriaguez, en los momentos de lucidez de un artista, en los de concupiscencia o en los impulsos criminales. Una posesión divina con permanencia mayor se manifestaba en la locura o en la pérdida de la personalidad de quien pasaba a ser vocero del dios. Obviamente, los hombres que se convertían en recipientes de la divinidad se asociaban con frecuencia al poder, esto en muy diversas formas y niveles.

El *halach uinic* debía hacer suya el alma que había convertido en gobernantes a sus antecesores. El éxtasis lo conducía en el más allá al encuentro del fundador del linaje. La posesión de la esencia divina lo enlazaba a una historia que se remontaba a tiempos muy distantes, sólo concebibles por medio de la complejidad del registro calendárico auxiliado de una notación numérica de carácter posicional, con invención del cero. Cada una de las nuevas etapas temporales debían quedar registradas en las cuentas de los *katunes*¹⁹ en las estelas. El soberano se transformaba así en el dios vivo que comunicaba a su pueblo los designios de los dioses. Su cuerpo se convertía en árbol cósmico.²⁰

En Teotihuacan, en tanto, el derrotero político hizo innecesarios los grandes cómputos, la escritura desarrollada, la complejidad calendárica y la constante referencia personal al gobernante en representaciones escultóricas y registros glíficos. Es probable que la organización de los gobernantes en un cuerpo superpuesto a los grupos de linaje diera origen a una nueva creencia: la de que los nobles pertenecían todos a un linaje especial destinado desde antes de la creación del mundo —en la noche de los tiempos— a ser gobernantes. Habían adquirido —como los pescadores, los alfareros o los comerciantes— la herencia de su oficio de un dios tutelar específico. Al menos así lo dirían muchos siglos después los nobles mexicas:

Que de allí lo toman, lo adquieren nuestros señores, hijos de la gente, cabellos de la gente, uñas de la gente, los hijos de los preciosos, de los jades, de las ajorcas, lo insuflado,²¹ lo procedente de Topiltzin Quetzalcóatl: adquirieron vida, nacieron en el suerte, en el merecimiento de la estera, de la silla,²² del que ha de ser portado, del que ha de ser cargado;²³ para esto nacieron, para esto fueron creados en el lugar donde en la noche fue determinado, ordenado, que fuesen gobernantes, que fuesen *tlatoque*.²⁴

Por otra parte, la estructura gubernamental se rige por la cósmica. En varias de las instituciones de gobierno se descubre un patrón importante. En Mexico-Tenochtitlan, por ejemplo, aparece la constante referencia a dos funcionarios que corresponden al esquema binario masculino/femenino. En la cúspide del poder acompañaba al *tlatoani* o rey otro gobernante que llevaba por título el nombre de la Diosa Madre: el *cihuacóatl* o “serpiente femenina”. El esquema binario pasaba a otros niveles del poder. El sacerdocio tenía por cabezas al *Quetzalcóatl Tótec tlamacazqui* y al *Quetzalcóatl Tláloc tlamacazqui*, representantes respectivamente de los dos poderes del cosmos, el ígneo y el acuático. El manejo hacendario correspondía al *huei calpilhqui*, encargado del cobro tributario, y al *petlacácatl*,

¹⁸ Véase esta propuesta hipotética en López Austin, “La historia de Teotihuacan”, pp. 29-34.

¹⁹ Un *katún* era un periodo de 7 200 días.

²⁰ Muchas de estas ideas pueden verse en Schele y Freidel, *A Forest of Kings*.

²¹ Todos estos epítetos se dan a los nobles de linaje.

²² El tropo “la estera, la silla” significa “el gobierno”.

²³ El pueblo, el gobernado.

²⁴ *Tlatoque* es plural de *tlatoani*, “soberano”. He traducido este texto del *Códice Florentino*, lib. VI, fols. 67r-68v.

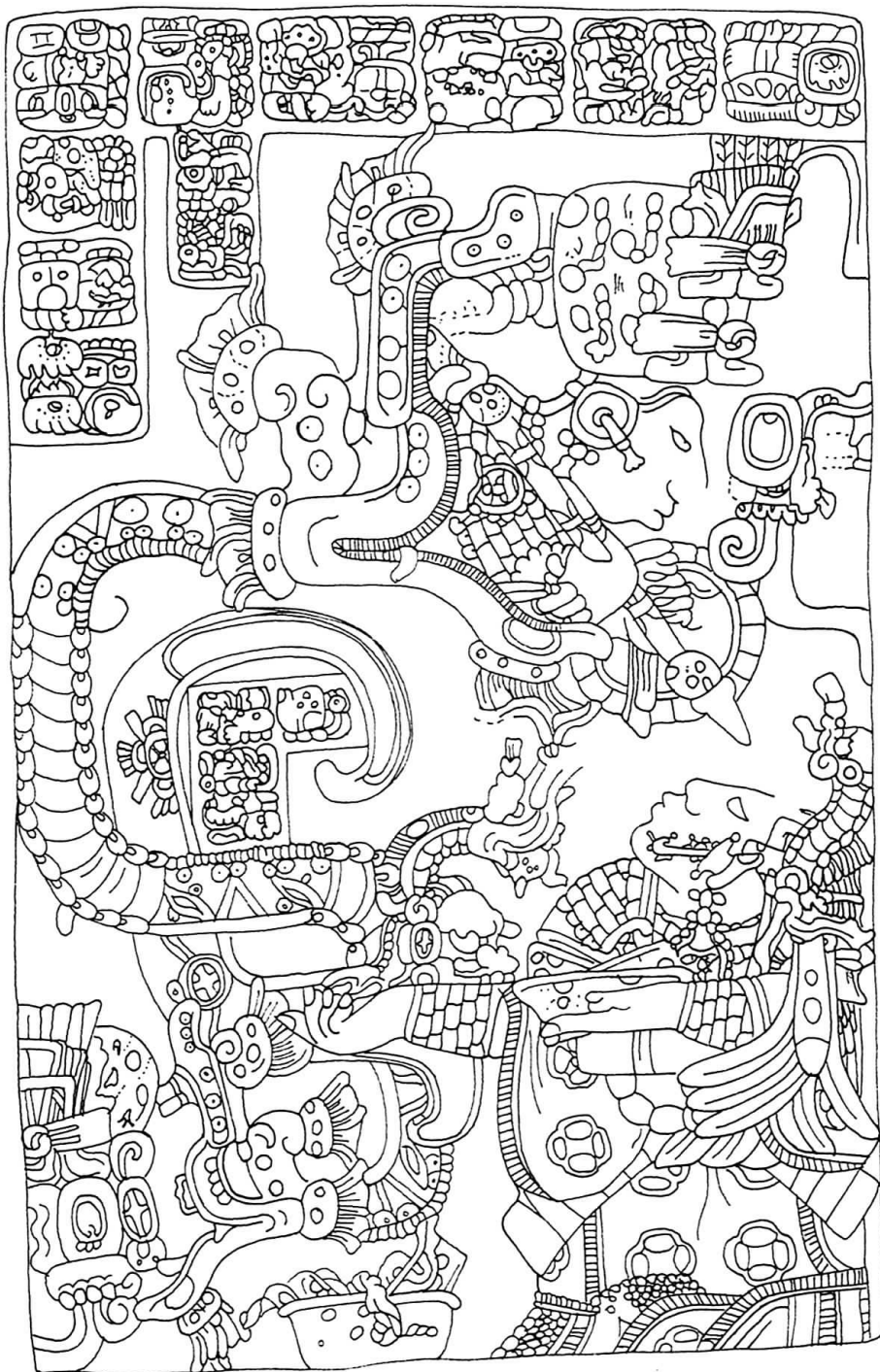


Figura 5. La señora Xoc, de estirpe real, recibe la visión de la serpiente. En su mano izquierda sostiene los instrumentos del sacrificio. Dintel 25 de Yaxchilán, Chiapas. Basado en Graham y Von Euw, *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 3, parte 1, p. 55.

encargado de la guarda del tributo. La dirección del ejército recaía en el *tlacatécatl*, capitán de los hombres, y en el *tlacochcácatl*, administrador de los bienes militares.

Otros ejemplos del ordenamiento político a partir del patrón cósmico son la división cuatripartita del territorio, derivada de la gran flor tetrapétala que representa la superficie de la tierra (así ordenaron sus dominios tarascos y toltecas), y la formación de las alianzas hegemónicas triples como una proyección de los tres niveles del cosmos, como fue la de Tenochtitlan, Tetzoco y Tlacopan en la cuenca lacustre, y como pudieron ser la Liga de Mayapán entre los mayas yucatecos y la alianza tarasca de Tzintzuntzan, Ihuatzio y Pátzcuaro en Michoacán.

La triple alianza de la cuenca lacustre —el “triple lugar del juzgado” (*excan tlatoloyan*)— era más que el asiento de un poder hegemónico. Se constituía como un organismo supraestatal que pretendía organizar a los pueblos comprendidos en sus dominios a partir de un orden dictado por los dioses.

EL MITO, LA GEOMETRÍA CÓSMICA Y EL TRANSCURRIR DEL TIEMPO

El mito

En otro trabajo, *Los mitos del tlacuache*,²⁵ definí lo que era el mito sin más propósito que precisar sus elementos definitorios en la realidad de la tradición mesoamericana. Dije entonces que el mito era un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración, parte de la definición que ahora aplico a la cosmovisión. Hice hincapié, además, en que sus elementos se aglutinaban y ordenaban en varios núcleos, y que entre éstos había dos muy importantes: el primero (el mito-creencia) como un conjunto de representaciones, convicciones, valores, tendencias, hábitos, propósitos y preferencias dispersos en distintas esferas de acción de los creyentes; y el segundo (el mito-narración) como un relato. Son núcleos con una dependencia recíproca muy fuerte. Ambos

se refieren al tiempo primordial, al origen de los individuos, las clases y los procesos. El origen, a su vez, da cuenta de la naturaleza de lo creado y del lugar que las criaturas ocupan en el mundo. En el origen los dioses (fuerzas personalizadas que aparecen como personajes de aventuras) tratan entre sí y dirigen sus acciones a la cristalización creadora, marcada por la primera salida de la luz del Sol. Hoy se suele marcar el momento primordial con el nacimiento o con la muerte de Cristo.

Según el patrón más importante del mito, los dioses de la aventura son los gérmenes de los seres mundanos. El relato conduce a los personajes principales —divinos— a la adquisición de las características de las criaturas en gestación, y en el momento de la cristalización cada dios se transforma en su criatura. En muchos relatos la forma que asume la transformación es más precisa: el dios *muere*, y con la muerte queda confinado, atrapado en el mundo por la materia pesada y sujeto a un proceso de tránsito de unos seres a otros de la misma clase. En los seres vivos es el paso de la reproducción. Los dioses-gérmenes transmiten a las clases que fundan sus propias características esenciales, y éstas pasarán a través del tiempo de una generación a otra. El mundo del hombre queda caracterizado por la muerte y por el atenuante de la muerte: la reproducción sexual.

La concepción del origen mítico del mundo hace una distinción entre *el otro tiempo* y *el tiempo del hombre*. El primer tiempo, a su vez, se divide en *el tiempo de intrascendencia divina*, cuando la divinidad nada crea, y el de *trascendencia divina*. El primero se define negativamente, como aparece entre los mixtecos:

...antes que hubiese días, ni años, estando el mundo en grande oscuridad, que todo era un caos y confusión, estaba la tierra cubierta de agua; sólo había limo y lama sobre la haz de la tierra.²⁶

o entre los quichés:

Ésta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado y vacía la extensión del cielo.²⁷

²⁵ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, pp. 481-482.

²⁶ García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, p. 327.

²⁷ *Popol vuh*, p. 23.

o entre los cholultecos:

En el principio, antes que la luz ni el Sol fuese creado, estaba la tierra en oscuridad y tiniebla y vacía de toda cosa creada. Toda llana, sin cerro ni quebrada, cercada de todas partes de agua, sin árbol ni cosa creada.²⁸

El tiempo de la trascendencia divina es propiamente el del mito, cuando los dioses viven intensamente sus aventuras como preparación de los gérmenes para el gran momento del amanecer. Durante este tiempo los gérmenes son llamados indistintamente dioses, animales y hombres, y todos poseen el don de la palabra. Es un tiempo húmedo, dúctil. El Sol lo endurecerá.

El momento de la creación aparece en los mitos como un instante o como un larguísimo proceso. Se da en el tiempo (en el nuevo tiempo, el calendárico) y da origen al tiempo (calendárico). Tanto los seres divinos como los mundanos quedan marcados por el proceso creativo, y conservan desde entonces nombres calendáricos. Entre los nahuas, por ejemplo, la diosa del maíz se llamará calendáricamente Siete Serpiente, el fuego será Cuatro Caña y las piedras Uno Cuchillo de Pedernal.

La salida prístina del Sol da origen al *tiempo del hombre*. Los gérmenes se secan, se cubren de materia pesada, dan origen a las criaturas. En otros patrones míticos los nuevos seres surgen de la transformación de distintas partes del cuerpo del dios muerto; o surgen de la combinación —sexual o no— de fuerzas divinas opuestas; o son extraídos del mundo de los dioses para quedar como dones en el mundo de los hombres. Así fueron constituidas las criaturas como entes complejos. ¿Qué tan complejos? Para comprenderlo es necesario empezar por referirnos a la naturaleza de los dioses.

Entendamos, de entrada, que los seres imperceptibles, dueños de voluntad y con poder para transformar la materia pesada eran, según las concepciones de los mesoamericanos, de muchas categorías. Quedarían englobados bajo el nombre de "dioses" los seres invisibles protectores o "dueños" de fuentes, campos, montes, lagos, astros y meteoros. También lo serían los

patronos de los pueblos, las fuerzas de los antepasados que eran guardianas de la honra familiar, las fuerzas de crecimiento, los muertos... Pero, además, los dioses estaban distribuidos en el interior de las imágenes y formaban el "alma" de las criaturas. Más allá de este mundo, en los pisos celestes y en los del inframundo, los dioses vivían en su eterno presente, y del cielo y del inframundo venían convertidos en tiempo. En relación con esta forma de presencia en el mundo, Thompson nos habla del concepto maya del tiempo: "Los días tienen vida; son poderes personificados a quienes los mayas dirigen sus devociones, y sus influencias saturan cada actividad y cada paso de la vida".²⁹

Una de las características más interesantes de los dioses mesoamericanos es su posibilidad de fusión y fisión. Como ejemplo de fisión tenemos al dios del fuego entre los nahuas, que podía dividirse en tres personas, correspondiente cada una de ellas a uno de los niveles del cosmos: cielo, superficie de la tierra e inframundo. Pero el dios del fuego también podía separarse en cuatro dioses si se le concebía como morador de cada uno de los árboles cósmicos de los extremos del mundo, y entonces sus cuatro personas se diferenciaban por los cuatro colores característicos de los cuadrantes y los árboles. El dios de la lluvia tenía una fisión cuádruple igual a la del dios del fuego. En sentido inverso, los cuatro dioses del fuego se fundían en uno solo llamado Nauhyotécatl, y los cuatro de la lluvia en Nappatecuhtli. Los 13 dioses mayas de los pisos celestes podían dar ser a un dios compuesto, Oxlahuntikú, y los 9 del inframundo a Bolontikú. En su fisión los dioses hacían surgir de sí a las advocaciones, que llegaban a concentrar en sí mismas características opuestas de su fuente de origen. Así, por ejemplo, Quetzalcóatl se separaba en el luminoso y caliente Tlahuizcalpantecuhtli, señor de la aurora, y en el oscuro Ehécatl, señor del viento. Por una parte las fisiones hacían numerosísimos a los dioses; por la otra, las fusiones conducían a un solo dios, que entre sus múltiples nombres era llamado Hunab Ku ("El Dios Único") por los mayas, Moyocoyani

²⁸ Durán, *Historia de las Indias*, vol. II, pp. 16-17.

²⁹ Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 69.

("El Arbitrario") por los nahuas y Pije Tao ("El Gran Tiempo") por los zapotecos.

Otra interesante propiedad de los dioses es su capacidad de fraccionar y reintegrar su esencia. Esto explica su presencia simultánea en distintos lugares, tanto en los ámbitos divinos como en los mundanos. Los mesoamericanos creían que dentro de cada imagen había una fracción de un dios, y que esta fracción permanecía en comunicación con el resto de la esencia. Las imágenes no eran sólo las formas materiales creadas por el hombre, sino las naturales —que demostraban su capacidad receptora en su semejanza formal a los dioses— y los hombres poseídos, convertidos en hombres-dioses. Cuenta la *Relación de Michoacán* que los tarascos descubrieron el lugar sagrado en el que habrían de fundar Pátzcuaro cuando identificaron las figuras de los dioses en los peñascos.³⁰ Esta posibilidad de fraccionar su esencia y dejarla en depósito también existía en los hombres. Entre los nahuas, por ejemplo, se creía que en las escuelas quedaba guardada una fracción del alma de quienes pertenecían a ellas pero estaban ausentes. El alma quedaba en distintas clases de objetos.

A partir de estas propiedades divinas, los seres mundanos (hombres, astros, montes, animales, vegetales, rocas, objetos creados por los hombres, etc.) adquirirían una gran complejidad. Estaban formados, como quedó dicho, de la materia ligera (divina) y de la perceptible y pesada. La materia ligera era compleja. Un árbol, por ejemplo, tenía en su composición anímica el "alma" de su clase; pero también la recibida en su creación individual, las que correspondían a las cotidianas invasiones del tiempo y, tal vez, el alma de algún dios que se había ido a alojar en una de sus ramas.

Obviamente, en Mesoamérica el hombre se imaginó como el ser más complejo de su mundo. Su parte anímica estaba formada por varias unidades, y cada una de ellas era compleja. Según los nahuas, eran tres las almas del individuo, o al menos las principales (figura 6). La primera, la alojada en el corazón, era el don del dios patrono. El hombre no podía vivir sin ella. De

ella recibía sus características humanas, a las que se agregaban las étnicas y grupales. Era el centro más importante del pensamiento y era la entidad que viajaba al mundo de los muertos. En la segunda de las almas se ubicaban las principales características de la individualidad, obtenidas básicamente en el momento en que se colocaba al niño la fuerza solar imperante el día de su bautizo. Su principal asiento era la cabeza. Era un alma que estaba en riesgo de salir a causa de un susto y de quedar atrapada por los dioses de la tierra, caso grave que podía provocar la muerte en pocos días. Esta segunda alma salía normalmente del cuerpo durante la noche y visitaba los lugares de los dioses y de los muertos, creencia que explicaba los fenómenos oníricos como una realidad. La tercera de las almas residía en el hígado y en ella radicaban las pasiones.

La geometría y la dinámica del cosmos

La esencia original de la que surgieron el cielo y la tierra era concebida como femenina, acuática y monstruosa. Su cuerpo se representó como el de una bestia crocodiliana, como un pez sierra, un ofidio o un batracio. Hay al menos dos clases de mitos que cuentan el episodio de la separación. Relatan unos la forma en que el monstruo fue dividido en dos partes; éstas quedaron separadas en dos grandes capas, masculina la superior, femenina la inferior. La naturaleza original del monstruo —uno de cuyos nombre nahuas es Tlaltecuhтли o "señora de la tierra"— quedó en la parte inferior, la terrestre. Entre las dos capas los dioses colocaron cuatro postes para impedir que volvieran a unirse.³¹ Otros mitos se refieren a un gran diluvio provocado por la unión del cielo y de la tierra. Cuando las aguas se retiraron, los dioses levantaron el cielo y colocaron entre éste y la tierra cuatro dioses o cuatro postes —cuatro ceibas entre los mayas— que fueron los señores encargados de ordenar a los hombres.³²

³¹ Por ejemplo, entre los nahuas, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, pp. 25 y 26, e *Historia de México*, pp. 105 y 108.

³² Por ejemplo, entre los mayas, Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 62; Chilam Balam de Maní, en *Código Pérez*, p. 233, y *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 84, y entre los nahuas, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 32.

³⁰ *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*, pp. 34-35.

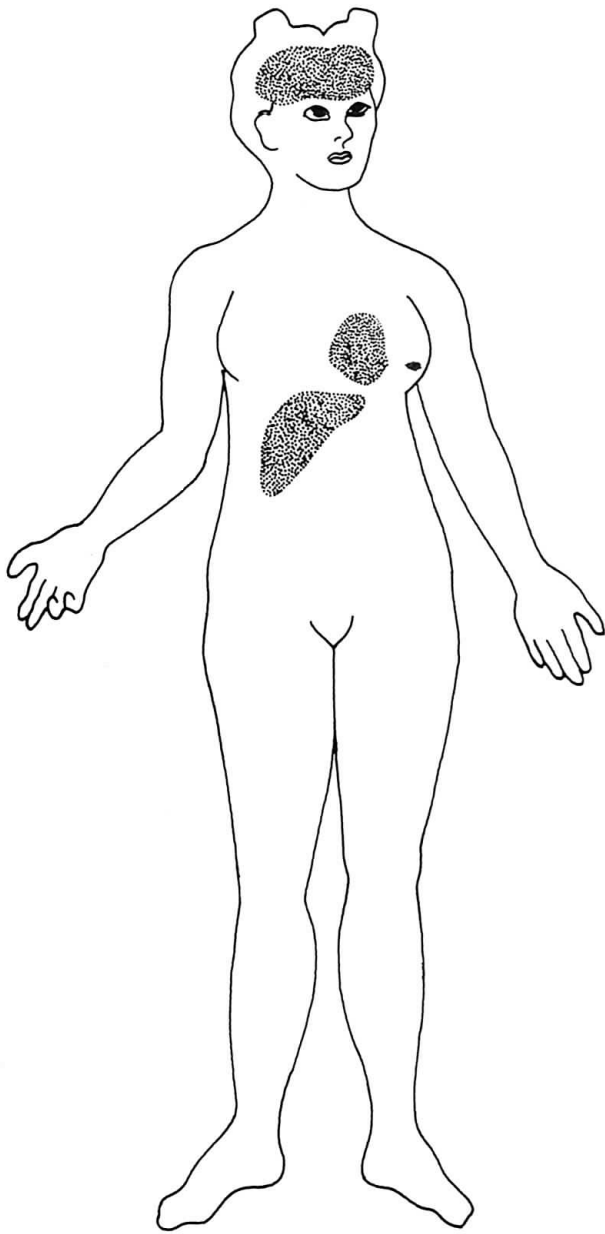


Figura 6. Esquema del cuerpo humano con la ubicación de las tres almas.

Hay una composición simbólica en la que se incorporan las figuras del cielo, la tierra, el árbol cósmico y el monstruo. Su antigüedad es muy grande, pues existe en Izapa aproximadamente desde 200 a.C., y se encuentra también en el Posclásico, principalmente en los códices mixtecos (figura 7). El monstruo aparece con su cuerpo convertido en árbol: la cabeza forma las raíces; el tronco animal es también el tronco de la ceiba, y el resto del cuerpo está transformado en la fronda, donde se posa el pájaro celeste. En

náhuatl recibe el nombre de Cipactli, traducido como "cocodrilo", y es el primer signo de los días. En los códices mixtecos y nahuas aparece frecuentemente como un saurio sin quijada. El nombre del primer signo maya es *imix*, que significa "ceiba". Es importante señalar que la figura del monstruo crocodiliano sin quijada llega a aparecer como signo *imix* en la escritura maya (figura 8).³³

Hay un aspecto muy importante de Imix o Cipactli: está íntimamente relacionada con el tiempo. Da nombre al primer signo de los días no sólo entre mayas y nahuas, sino entre otros pueblos mesoamericanos, y en los mitos de la creación del calendario aparece como uno de los creadores un personaje, Cipactónal, que al parecer es su personificación.³⁴ ¿Qué relación existe entre Cipactli, los postes y el tiempo? Se verá en seguida.

Un complejísimo mito náhuatl, del que existen varias versiones muy diferentes entre sí, habla de los pasos sucesivos de creación del mundo en periodos de siglos. Cada una de las eras existió bajo el dominio de un sol, y se relata en los mitos la secuencia de cuatro o cinco soles, separados por terribles cataclismos en los que los principales moradores del mundo, seres semejantes a los hombres, fueron transformados en distintas clases de animales. Entre los mayas también se encuentra esta idea de creación del orden del mundo a partir de cataclismos, tras los cuales "despertó la tierra" y "amaneció".³⁵ Hay en estos mitos ciertos elementos que hacen suponer que su interpretación en conjunto se refiere a la instauración de los mecanismos de funcionamiento del tiempo en los cuadrantes de la superficie terrestre. En efecto, hay referencia constante a las alternancias del dominio de dioses opuestos, a los cuatro rumbos del mundo y a sus cuatro colores correspondientes. Esto se corrobora en una de las versiones más importantes, la de la fuente conocida como *Leyenda de los*

³³ Véanse al respecto Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, pp. 70-73, lám. 6, dibujo 8, lám. 12, dibujos 1-3, y lám. 40, dibujos 1-4; Barrera Vásquez, "La ceiba-cocodrilo"; Lowe, "Izapa Religion, Cosmology and Ritual", y Norman, *Izapa Sculpture*, p. 39, fig. 2.17.

³⁴ Véanse, por ejemplo, Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. I, p. 106, e *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 25.

³⁵ Véase, por ejemplo, el *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, pp. 62 ss.

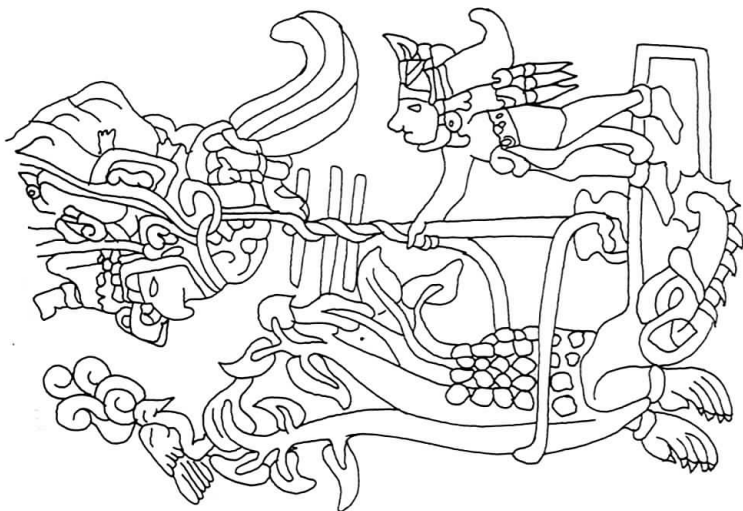
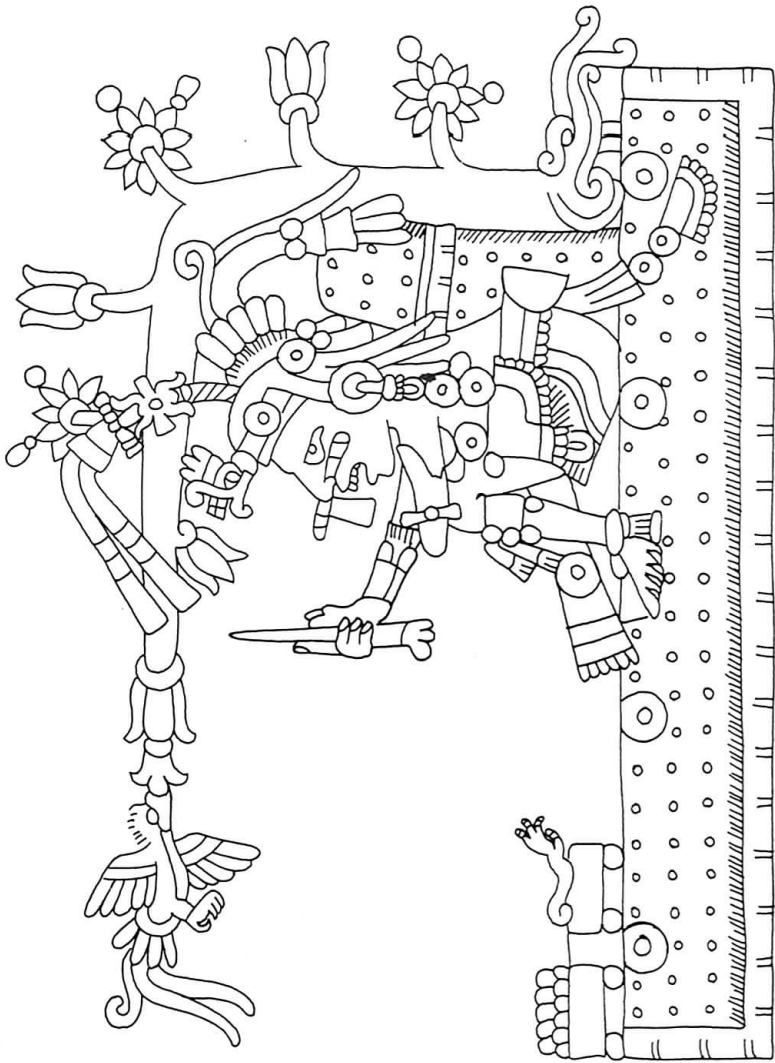


Figura 7. La ceiba-cocodrilo de la estela 25 de Izapa, Chiapas, Preclásico superior. Junto a ella, figura del Códice Laud, lám. 9 (16), en la que aparece una deidad solar dentro de una casa formada por el árbol cósmico, que tiene como raíz la cabeza de Cipactli, el monstruo de la tierra. Posclásico.

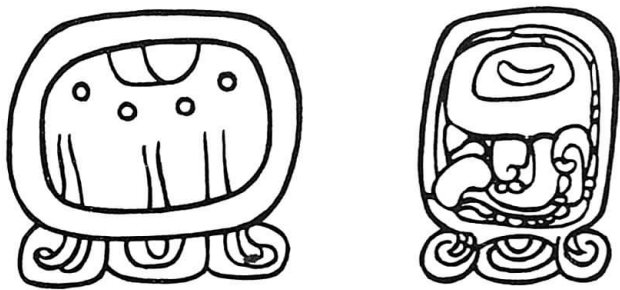


Figura 8. Dos glifos del día *imix*: a la izquierda el que representa la ceiba; a la derecha, la cabeza cocodriliana de Cipactli, sin mandíbula. Basado en Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, fig. 6.

soles. En su parte final, tras la retirada de las aguas del diluvio, se produce el gran pecado de la unión de los elementos contrarios. Este pecado, como veremos, es la incoación del tiempo. La pareja de hombres sobrevivientes al diluvio, Tata y Nene, unen el elemento frío, húmedo y muerto (los peces) con el elemento celeste e ígneo (el fuego), lo que indigna tanto a los dioses que los pecadores son decapitados y convertidos en perros.³⁶

En los mencionados mitos mayas de terminación del diluvio y levantamiento del cielo con los cuatro dioses *bacaboob* o árboles cósmicos se hace referencia a los rumbos y al tiempo. Landa, por ejemplo, dice que a cada uno de los cuatro *bacaboob* le asignaron "una de las cuatro letras dominicales",³⁷ lo que debemos entender como uno de los cuatro signos calendáricos con que los mayas nombraban los años. El *Chilam Balam de Maní* dice que tras el diluvio se fueron poniendo sucesivamente en pie las ceibas que sostenían el cielo: la llamada *imix* rojo en el este, el *imix* blanco en el norte, el *imix* negro en el poniente, el *imix* amarillo en el sur, y finalmente el *imix* verde en el centro de la tierra.³⁸ El *Chilam Balam de Chumayel* también habla de las ceibas de colores; dice que en sus copas se colocaron las aves con los pechos de los colores correspondientes. Añade: "Y se levantó la Gran Madre Ceiba, en medio del recuerdo de la destrucción de la tierra. Se asentó derecha y alzó su copa, pidiendo hojas eternas. Y con sus

ramas y sus raíces llamaba a su señor". Por último, dice: "Éstas son las Voluntades de la tierra".³⁹ Debe agregarse que los nahuas hablan expresamente de los cuatro caminos "para entrar por ellos y alzar el cielo" (figura 9).⁴⁰

El cuerpo de *Imix-Cipactli* es el conjunto de todas las esencias divinas que forman el tiempo. En el inframundo y en el cielo se encuentran, en eterno presente, todas las posibilidades de existencia. Cielo y tierra no pueden volver a unirse; pero sus emanaciones bajan por los cuatro árboles, que son caminos que comunican los tres niveles del cosmos. Las fuerzas calientes descienden de los pisos celestes; las frías suben del mundo de los muertos. Reunidas en un acto que significa al mismo tiempo la hierogamia y la guerra, forman el transcurso temporal, y el tiempo se vierte sobre la superficie de la tierra. Las fuerzas viajan en movimiento helicoidal por el interior del tronco de los cuatro árboles cósmicos. Dentro de éstos, los dos chorros forman un torzal compuesto por el ramal frío del agua y el caliente del fuego. Dan lugar a la figura del torzal o *malinalli*, una de las más importantes en la simbología mesoamericana (figura 10).

El cuerpo de *Imix-Cipactli* había estado compuesto por 18 partes. Con una mitad se formaron los nueve pisos del inframundo y con la otra los nueve del cielo superior. Por ello las fuentes hablan de "los nueve que están sobre nosotros" o "los nueve dobleces del cielo" y de los "nueve mundos de los muertos".⁴¹ Con los cuatro cielos bajos, los que estaban inmediatamente sobre la superficie de la tierra, se completaban los espacios cósmicos: trece pisos superiores, nueve inferiores (figura 11).

El tiempo brotaba por los cuatro postes en un orden preciso: el del calendario. Los ciclos tenían un orden levógiro, y los días y los años seguían el camino del este, norte, oeste y sur, para seguir por el este en su perpetuo movimiento. De los días, los que llevaban el nombre de "ceiba" pertenecían al oriente; los "viento", al norte; los "noche", al occidente; los "iguana", al sur; los "serpiente", al oriente; los "muerte", al norte, y así los

³⁶ *Leyenda de los soles*, p. 120. Mi interpretación se encuentra en López Austin, *Los mitos del tlacuache*, pp. 471-478.

³⁷ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 62.

³⁸ *Chilam Balam de Maní*, en *Códice Pérez*, p. 233.

³⁹ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 64.

⁴⁰ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 32.

⁴¹ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, p. 63, y *Códice Ramírez*, p. 94.

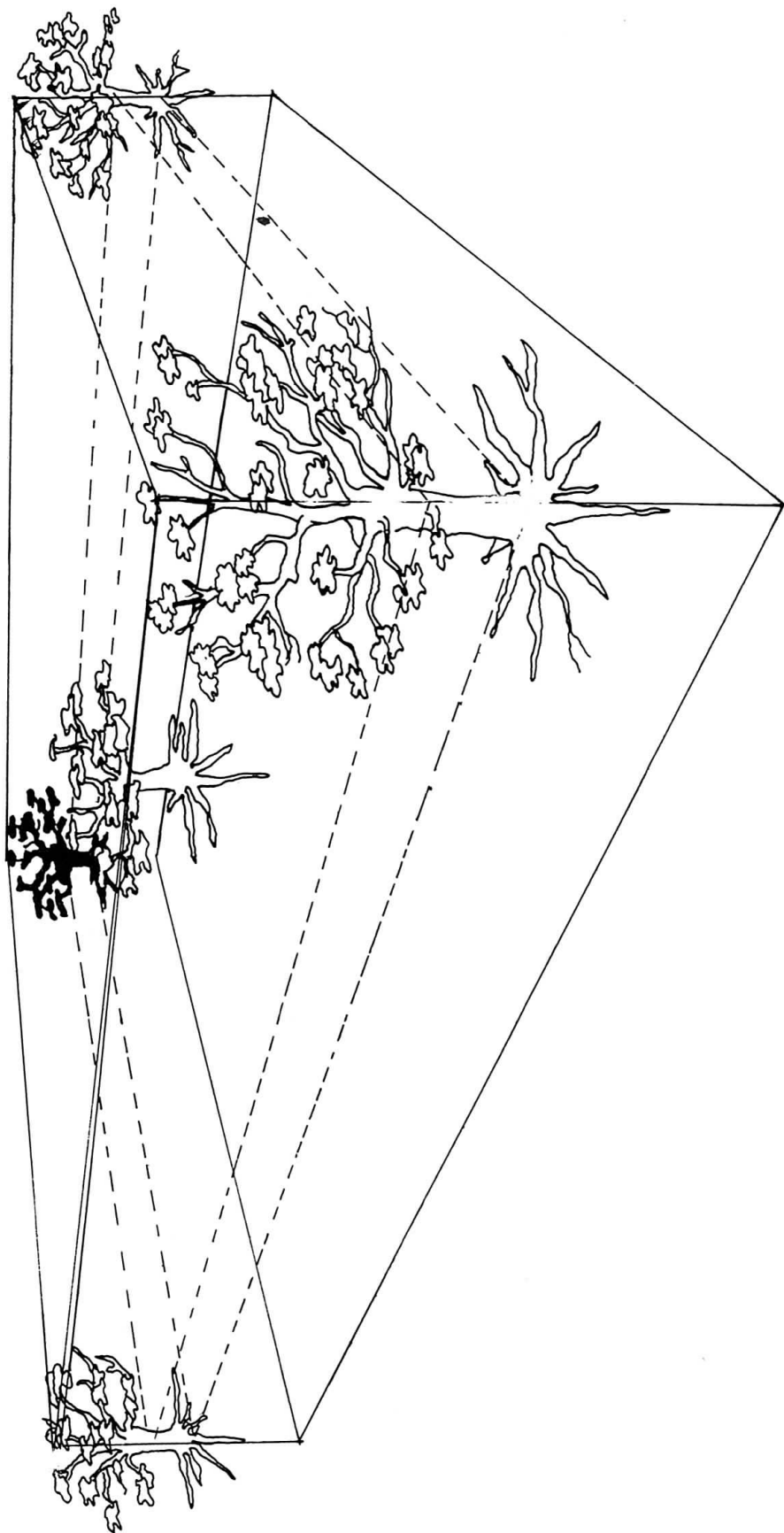


Figura 9. Las cinco ceibas de colores colocadas por los dioses después del diluvio. La roja al este, la blanca al norte, la negra al oeste, la amarilla al sur y la verde al centro.

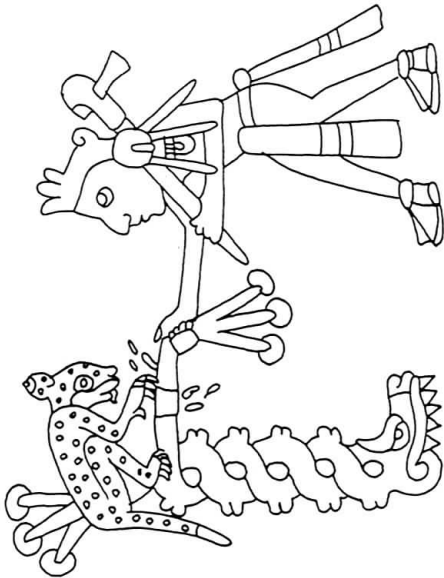
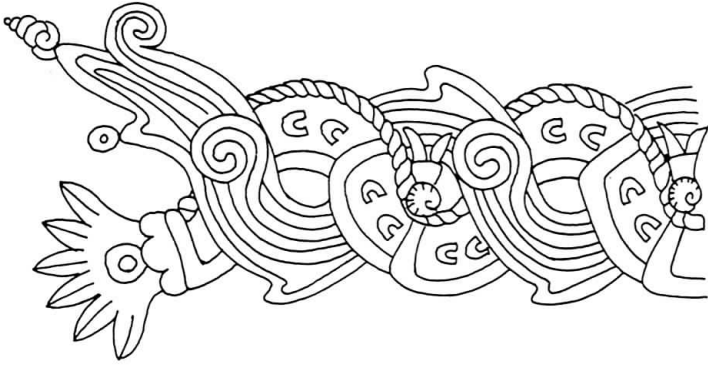
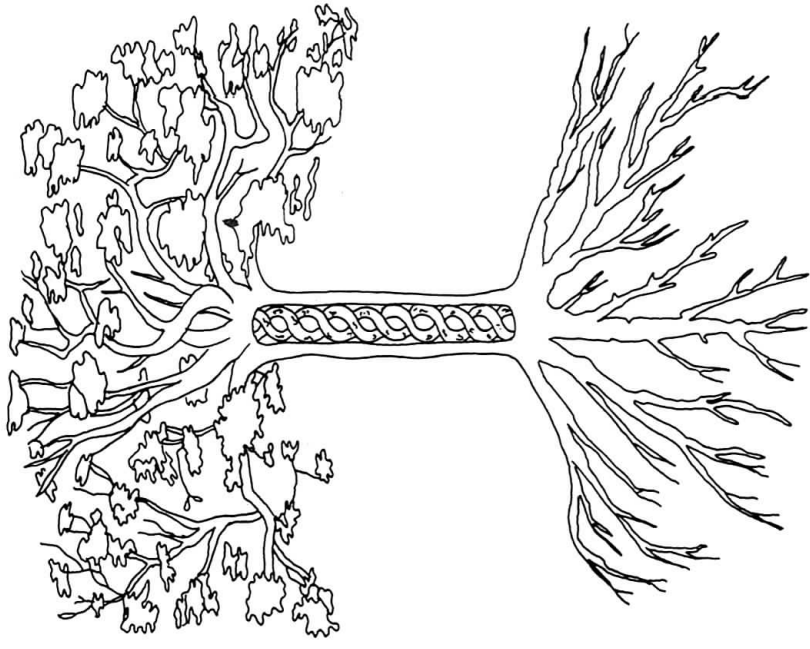


Figura 10. A la izquierda, árbol cósmico en forma de *malinalli*, con la cabeza de *Cipactli* como raíz. Códice Féjerváry-Mayer, lám. 28. Al centro reconstrucción de la figura del *malinalli* con base en el *tlaipanhúhuētl* de Malinalco. La corriente fría y acuática remata en un caracol y un jade; la corriente caliente remata en una flor. A la derecha, reconstrucción de uno de los árboles cósmicos con el *malinalli* dentro de su tronco.

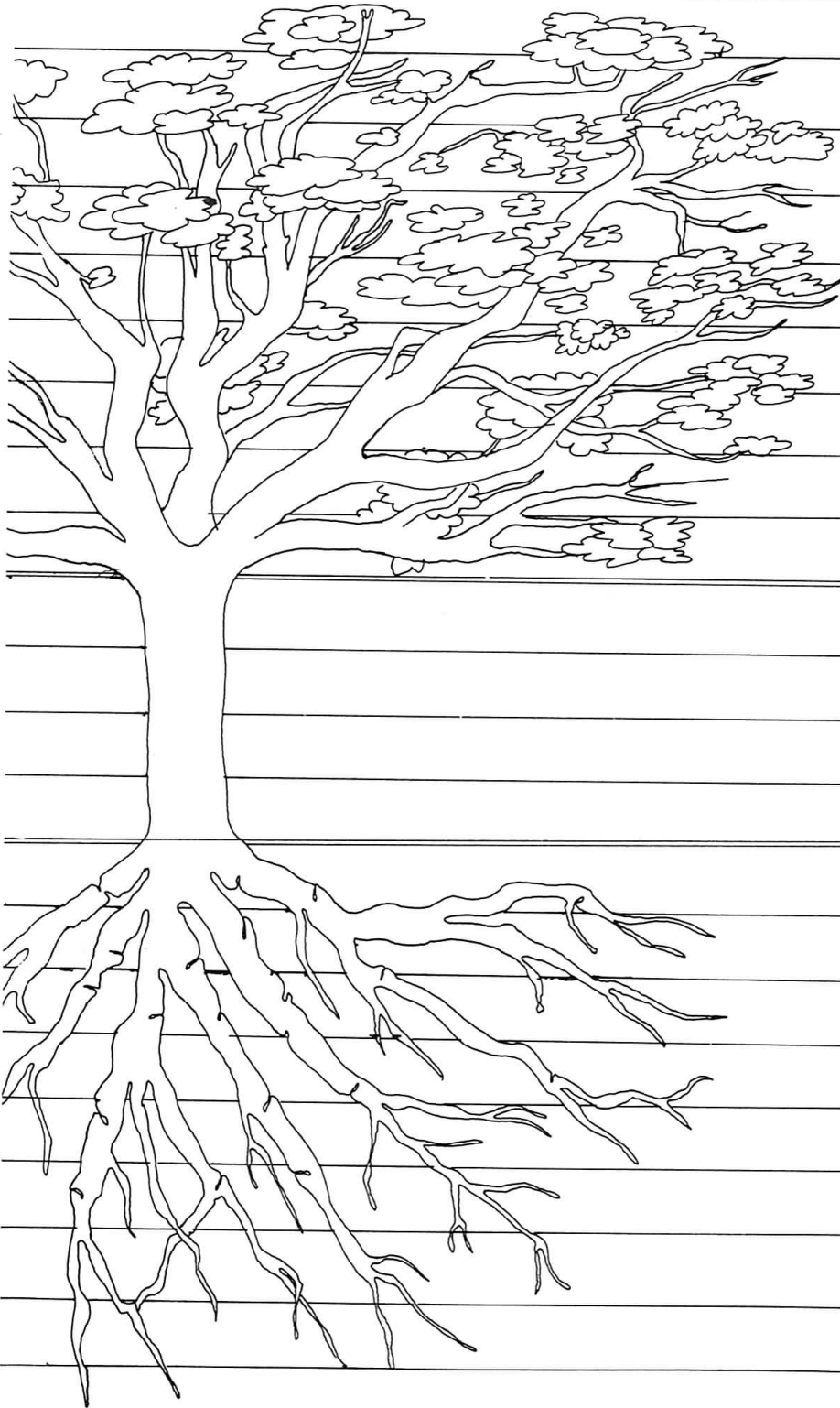


Figura 11. Uno de los árboles cósmicos situado en los 9 pisos del inframundo y en los 13 pisos celestes. Estos últimos se dividen en los 4 pisos de los cielos bajos y los 9 cielos superiores.

demás, hasta completar los 20 que formaban el "mes". Los nombres de los años, que en lengua náhuatl eran "caña" (*ácatl*), "cuchillo de pederrenal" (*técpatl*), "casa" (*calli*) y "conejo" (*tochtli*), señalaban su pertenencia, respectivamente, al oriente, al norte, al occidente y al sur.

El calendario

El origen de los cómputos calendáricos probablemente fue muy remoto, y sus fases iniciales no dejaron vestigios. Los registros más antiguos de lo que con propiedad podríamos llamar sistema calendárico mesoamericano son de la primera mitad del siglo VII a.C.⁴² Los primeros contadores del tiempo veían en el transcurso estacional una sucesión de fuerzas sobrenaturales que daban cíclicamente rostros distintos al mundo. Las fuentes nos permiten saber que para los mesoamericanos el tiempo era sagrado. Anteriormente se dijo que uno de los nombres que daban los zapotecos al dios supremo era Pije Tao ("El Gran Tiempo"). Otro de sus nombres era Pije Xoo ("La Gran Fuente del Tiempo"). En cuanto a los mayas, Thompson dice:

Cada día no está simplemente bajo la influencia de algún dios: es por sí mismo un dios o, más bien, un par de dioses, toda vez que cada día está constituido por la combinación de un número y un nombre —1 *ik*, 5 *imix*, 13 *ahau*, etc.— y ambos componentes son divinidades. Los mayas todavía hoy, cuando se refieren a un día cualquiera, hablan de "él" y a menudo acompañan al nombre con el prefijo *ah* para acentuar que ese día es un dios vivo.⁴³

El "dios-día" era, por tanto, la suma de dos dioses, y en el pensamiento maya se concebía como una divinidad que llevaba otra a cuestas. En el mito, la creación de los días aparece como una marcha en la que se van emparejando las huellas de los pies, por un lado los 13 numerales, por el otro los 20 signos de los días.⁴⁴

En términos generales, los cómputos calendáricos tenían como mecanismo el ajuste de ciclos de distinta dimensión. En el caso de los días,

compuestos por un ciclo de trecenas (números) y otro de veintenas (signos no numéricos), el pareado hacía que al concluir la primera trecena todavía quedaran siete signos de la primera veintena. Empezaba la segunda trecena nuevamente con el número 1, acompañando al decimocuarto signo de la veintena, por lo que al concluir la veintena apenas iban siete números de la segunda trecena, y así sucesivamente. Para que volvieran a coincidir el primer signo de la veintena y el primer número de la trecena debían transcurrir 260 días.

El resultado de esta cuenta era un nuevo ciclo. Éste, a su vez, se pareaba por el mismo sistema con el ciclo de 365 días (el más próximo al año trópico), y el resultado era que para que el primer día del ciclo de 260 días volviera a coincidir con el primero de 365, debían pasar 73 ciclos de 260 o 52 de 365: $260 \times 73 = 365 \times 52 = 18\,980$ días.

Los principales ciclos eran los siguientes:

a) Trecenas, constituidas por numerales del 1 al 13. Entre los nahuas tenían también como símbolos 13 volátiles (12 aves y una mariposa), y cada número era protegido por un dios. Cada trecena, además, tenía un dios patrono.

b) Veintenas. Era una sucesión de días representados con seres tanto divinos como mundanos, tanto naturales como artificiales. Entre los zapotecos, por ejemplo, los primeros cinco signos eran: cocodrilo, brasa, noche, iguana, serpiente...; para los mayas: ceiba, viento, noche, iguana, serpiente...; para los nahuas: cocodrilo, viento, casa, lagartija, serpiente...; para los otomíes: pescado, viento, casa, lagartija, culebra..., etc. Cada día tenía un dios protector (figura 12).

c) *Tzolkín* (m)⁴⁵ o *tonalpohualli* (n) o *pije* (z), ciclo de 260 días, usado para fines adivinatorios. Al parecer era puramente matemático; pero hay distintas opiniones que consideran que corresponde a ciclos naturales reales.

d) Ciclo de 65 días, utilizado por los zapotecos como un cuarto del ciclo de 260 días.

e) *Tun* (m), ciclo de 360 días, el más próximo, por una parte, a la numeración vigesimal propia

⁴² Véase Edmonson, *The Book of the Year*, pp. 20-21 y 96.

⁴³ Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, pp. 167-168.

⁴⁴ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, pp. 97-101.

⁴⁵ Se dan sólo unos cuantos nombres de ciclos, y únicamente en maya yucateco (m), náhuatl (n) y zapoteco (z). Para una información precisa véanse Caso, *Los calendarios prehispánicos*, y Edmonson, *The Book of the Year*.



CEIBA



MONO



COCODRILO



MONO



VIENTO



DIENTE



VIENTO



HIERBA TORCIDA



NOCHE



CAÑA



CASA



CAÑA



IGUANA



JAGUAR



LAGARTIJA



JAGUAR



SERPIENTE



ÁGUILA



SERPIENTE



ÁGUILA



MUERTE



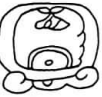
BÚHO



MUERTE



ÁGUILA DE COLLAR



VENADO



TEMBLOR



VENADO



MOVIMIENTO



CONEJO



PEDERNAL



CONEJO

CUCHILLO DE PEDERNAL



LLUVIA



TORMENTA



AGUA



LLUVIA



PERRO



SEÑOR



PERRO



FLOR

Figura 12. Signos de los 20 días del mes. A la izquierda, según los mayas clásicos; a la derecha, según la tradición poblano-tlaxcalteca.

de los mesoamericanos y, al mismo tiempo, al año trópico. Es un ciclo usado por los mayas con fines históricos, cosmológicos y políticos. El ciclo tiene como submúltiplos el día (*kin*) y la veintena (*uinal*), y como múltiplos el *katún* ($\times 20$), el *baktún* ($\times 400$), el *pictún* ($\times 8\,000$), etc. Cada *tun* tenía 18 veintenas o *uinaloob*. Con base en este ciclo se hacían registros históricos que permitirían predecir los sucesos al retorno de la cuenta.

f) *Haab* (m) o *xíhuatl* (n), ciclo de 365 días. Estaba formado por 18 "meses" o veintenas, a las que se agregaban cinco días aciagos, los *uayebob* (m) o *nemontemi* (n). Era el ciclo que regía las actividades estacionales y las principales fiestas religiosas.

g) *Xiuhpohualli* (n) o ciclo de 18 980 días. Era un "siglo". Es el producto de 260×73 , o bien, de 365×52 . Multiplicado por dos es un *huehuetiliztli* (n), que equivale a 65 ciclos venusinos.

h) Ciclo de 9 días, correspondiente a los nueve dioses llamados "señores de la noche".

i) Ciclo lunar, con fluctuaciones de unidades de 29 y 30 días para lograr un promedio aceptable.

j) Ciclo venusino de 584 días.

k) Ciclo de 2 980 días, resultante de ocho *haab* o de cinco periodos venusinos.

Los ciclos básicos en Mesoamérica eran los de 13, 20, 260, 365 y 18 980 días. Las diferencias de saber calendárico entre los distintos pueblos mesoamericanos eran muy grandes. Obviamente, gracias a su sistema de notación numérica posicional, fueron los mayas del Clásico quienes pudieron combinar un mayor número de ciclos, desconocidos para otros pueblos. Además, los mayas del Clásico habían señalado un hito temporal en un remoto día de un año correspondiente al 3113 a.C. Era la fecha en que coincidían el 13.0.0.0 del ciclo *tun*, 4 Ahau del *tzolkín* y el octavo día de la decimotava veintena (*cumkú*) de acuerdo con el ciclo *haab*. Posteriormente, en el Posclásico, sus descendientes abandonaron esta complejidad y se redujeron a lo que se llamó "rueda de los *katunes*", cuya combinación máxima era de 13×20 ciclos de 360 días = 93 600 días.

Cotidianamente bañaban la superficie de la tierra una compleja unión de dioses-tiempo. Los sacerdotes debían calcular sus acciones de acuerdo con la cuenta de las múltiples combina-

ciones. Sin embargo, debe considerarse que el resultado era una influencia de los dioses, no un destino fatal. El hombre común, con la ayuda de los sacerdotes dedicados a los cómputos, podía evitar las malas influencias y aprovechar al máximo las buenas por medio de actos propiciatorios y de una recta conducta.

RITUAL RELIGIOSO, MAGIA Y ADIVINACIÓN

El ritual religioso

Para los mesoamericanos tanto los bienes como los males del hombre provenían de los dioses, seres invisibles, apetentes, peligrosos y voluntariosos. Sin embargo, dotados los dioses de deseos, sentimientos y flaquezas, era posible despertar su conmiseración o alcanzar la comunicación extática con ellos. Los fieles más prácticos, deseosos de recibir sus dones o evitar sus ataques, creían poder propiciarlos, convencerlos o amenazarlos.

La comunicación era difícil y peligrosa. Los hombres debían seguir técnicas precisas, pues de otra manera el intento podía ser fallido o riesgoso. El acto adecuado para la acción sobre la naturaleza o para la comunicación con los dioses era el rito. Éste podía ser tanto individual como colectivo. Por lo regular era fuertemente pautado, pues se creía que su eficacia residía en los métodos probados a lo largo de generaciones de fieles. La improvisación era posible; pero siempre conducía a la incertidumbre en el logro del efecto buscado. Es probable que, como puede observarse en las prácticas actuales, la complejidad de algunos ritos fuese tal que el cultor se entregaba por fe a la forma ritual sin preocuparse por la causalidad y la racionalidad del acto.

Era permitida la acción del lego; pero las prácticas colectivas y las más complejas requerían la intervención de los especialistas. En las sociedades mesoamericanas más desarrolladas, obviamente, fueron extraordinarios el fausto y la complejidad ritual, la importancia y el número de los especialistas y la profundidad de sus conocimientos, todo apoyado por los poderosos aparatos de gobierno.

Una antigua distinción teórica entre la reli-

gión y la magia atribuye a la primera una actitud de propiciación y conciliación subordinadas frente a los seres sobrenaturales, mientras que considera que la segunda se caracteriza porque el participante constriñe o coacciona a los seres invisibles. A grandes rasgos, esta distinción es aplicable a Mesoamérica, pues la diferencia entre ambas actitudes creó dos grupos muy distintos de técnicas para entrar en contacto con la sobrenaturaleza y actuar sobre ella. Podría agregarse que al lado de estas técnicas aparecieron también diferenciadas las adivinatorias, más alejadas de un trato personal con la sobrenaturaleza. De la especificidad de los tres grupos de técnicas derivaron otras características de los distintos ejercicios, características, si no absolutas, sí frecuentes: campos diferenciados de acción de la magia, la religión y la adivinación, institucionalidad, origen, formación y aceptación social de sus especialistas, etcétera.

Entre las vías de propiciación y conciliación que caracterizaron la acción religiosa en Mesoamérica estaban:

a) La oración. Era la vía más próxima a la comunicación cotidiana entre los miembros de la sociedad. Podía variar considerablemente, desde las formas espontáneas y libres, como el ruego, hasta las muy formales, como el himno.

b) La oblación. Los dones ofrecidos a los dioses eran de muy distinta naturaleza, desde bienes costosos hasta la sangre del oferente o la entrega en sacrificio de cautivos de guerra. Su base era la apetencia y la necesidad que tenían los dioses de determinadas sustancias. Esto obligaba al fiel a realizar las ofrendas adecuadas en tiempo, forma y contenido según el dios propiciado. La oblación adquiría con frecuencia la forma de relación de reciprocidad. Esto es claro entre los nahuas, quienes daban a un cierto tipo de hombres sacrificados el nombre de *nextlahualtin*, "los pagos". Aunque la oblación puede verse como un intercambio de bienes entre hombres y dioses, llegaba a adquirir las características de vehículo de comunicación y aun de representación del oferente.

c) La lustración, la confesión y la penitencia de expiación. Eran vías similares por cuanto tenían como propósito extraer de la persona las sustancias dañinas invisibles y recuperar el

equilibrio. Un ejemplo de esta vía es el ritual de limpieza del recién nacido, que extraía del niño todas las fuerzas negativas con las que había llegado del mundo de los dioses.

d) Los ritos de paso. Tenían como finalidad adecuar a los seres humanos a una nueva forma de existencia. Entre ellos estaban el bautismo (en uno de sus aspectos), el matrimonio, etc. En ocasiones implicaban una transformación muy profunda, como cuando se erigía ritualmente a un gobernante.

e) La comunicación y la entrega místicas. El ser del hombre era entregado como vehículo de comunicación o como recipiente de la divinidad. La entrega podía ser transitoria (por ejemplo en la danza religiosa o en la embriaguez ritual) o definitiva, y leve o grave. En la forma más grave el ser humano era convertido en la imagen viva del dios que tenía que ser muerto ritualmente durante la fiesta con el objeto de completar su ciclo cósmico. También era frecuente que los fieles recibieran la sustancia del dios en un acto de comunión por ingestión de su cuerpo. Comulgaban para ello con la carne del hombre que había sido la imagen viva del dios o con trozos de una imagen hecha con productos vegetales.

f) La participación en los procesos cósmicos. El hombre se convertía en un auxiliar de las divinidades cuando éstas desempeñaban sus funciones como agentes activos de los procesos cósmicos. Entre las obligaciones humanas estaba la recepción oportuna y adecuada de las fuerzas divinas en las fechas calendáricas de su arribo. En algunas de las formas de esta vía el fiel asumía las características de la divinidad, lo que hace que estos actos rituales sean difícilmente discernibles de los señalados en el apartado anterior.

g) Los ritos mortuorios. En buena parte eran semejantes a los actos de auxilio en los procesos cósmicos, pues con los ritos se colaboraba para producir el cierre del ciclo de vida-muerte que permitía el nacimiento de nuevos seres humanos.

La actividad religiosa, aparte de sus importantes manifestaciones individuales, es fuertemente colectiva porque no se limita a las obligaciones del ser humano con la divinidad. Hay un compromiso social que hace del fiel un luchador

solidario por los beneficios colectivos y un responsable ante el fracaso debido a su culpa o negligencia. Esto era particularmente cierto en las sociedades mesoamericanas, que difícilmente toleraban a los individuos que eludían o cumplían mal sus funciones religiosas.

Consecuentemente, las formas más importantes de culto eran las de las fiestas religiosas, tanto en el nivel global de una población, promovidas por el gobierno central, como en las unidades sociales menores, tales como el *calpulli* o el *siqui*. Estos ritos tenían carácter cíclico, principalmente distribuido en las 18 veintenas del año de 365 días; pero también se celebraban en periodos mayores y menores, por ejemplo todos los días 5 de cada trecena, cada cuatro años, cada 260 días, cada "amarre" de 52 años, etc. Las fiestas estatales, dedicadas principalmente a los dioses relacionados con la producción estacional, convertían a los monarcas en protectores y responsables de la agricultura, la salud pública y la seguridad militar.

La participación del fiel en los procesos cósmicos tenía dos importantes expresiones:

a) Su intervención en la alternancia del dominio de las fuerzas que permitía la reproducción de las especies.

b) En los estados militaristas, su intervención en la guerra con el propósito de mantener la existencia del mundo.

Las dos fuerzas opuestas del cosmos se manifestaban en el ciclo anual dividiéndolo en la estación de secas y en la de aguas, en términos demasiado generalizantes, de noviembre a abril la seca, de mayo a octubre la húmeda. La temporada de lluvias correspondía al lado femenino, oscuro, húmedo, terrestre, de muerte; la de secas, al lado masculino, luminoso, seco, celeste. En el año se producía una guerra en la que sucesivamente dominaba una de las fuerzas sobre la otra. Al poder femenino pertenecían el sexo, el poder germinativo, el crecimiento, la ternura, la amargura, la embriaguez, la vitalidad. Al masculino, la maduración, la gloria, la dulzura, la dureza. Durante la época de su reposo —o sea en las secas— las fuerzas femeninas permanecían guardadas bajo la tierra, dentro de los montes, junto a los gérmenes o "corazones" de los seres que habrían de nacer. En el encierro

se atesoraba toda la riqueza. Al anunciarse el dominio de las aguas, los agricultores estaban obligados a pedir la lluvia, los "corazones" y las fuerzas de crecimiento para cultivar sus campos. Después, cuando los productos maduraban, debía auxiliar al cierre del ciclo, restituyendo al encierro subterráneo, por la acción de sus ritos, lo que habían solicitado.⁴⁶

La participación militar tenía como propósito ideológico mantener a los dioses con la sangre de los caídos en combate o en la piedra del sacrificio. Los sacrificios humanos, sin embargo, tenían para el fiel distintos significados, entre ellos los dos ya vistos de las imágenes vivas de los dioses (los cautivos que debían morir para cerrar los ciclos) y los "pagos" por el agua, la salud, las cosechas y los triunfos militares recibidos de los dioses.

Políticamente la occisión ritual, elevada a cifras enormes en los periodos de expansión hegemónica, pudiera parecer contraproducente a los fines perseguidos por los poderosos. En efecto, el dominio de territorios ajenos tenía como propósito la obtención del tributo de los vencidos, y el tributo disminuía cuando se eliminaba un número considerable de enemigos, sobre todo de varones en edad militar, que eran también los hombres que hacían producir la tierra. La explicación puede encontrarse, sin embargo, en la debilidad de las formas de dominio posclásico. Los estados beligerantes del Posclásico no robustecieron un sistema de sujeción, y los conquistados se rebelaban con frecuencia. El ambiente del Posclásico fue de inseguridad política y de conflictos constantes. Una de las formas de control momentáneo era diezmar a la población enemiga, pese a su elevado costo de una disminución del tributo por todo el tiempo necesario para la reposición de los productores. Esta disminución de la fuerza del dominado se conseguía con el incremento de las occisiones rituales.

La magia

En el ejercicio de la magia mesoamericana se daba con frecuencia el juego de acciones en el

⁴⁶ Trato esto con detenimiento en López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*.

doble plano de lo natural y lo sobrenatural. Si todo lo mundano estaba integrado tanto por materia pesada y perceptible como por materia sutil e imperceptible (la materia divina), la doble acción del mago conducía a resultados más seguros. Por ello la acción mágica —como la religiosa— era concebida por el practicante como productiva y eficaz, aunque se dirigiera a los seres invisibles. Para el practicante su acción no era simbólica, sino real, directa, complementaria de los procedimientos comunes sobre la parte visible de los seres.

La técnica mágica más usual era el discurso, fórmulas pronunciadas en términos abstrusos. Los nahuas se referían a la jerga como *nahuallatolli*, esto es, el “lenguaje de lo oculto”, lo que nos indica que era la forma apropiada de dirigirse a la parte imperceptible de los seres. Era, pese a su apariencia, una construcción plena de sentido, lógica, que se suponía suficientemente clara para quien conociera sus misterios. En la oración el mago se atribuía grandes fuerzas, expresaba su familiaridad con el mundo imperceptible, daba a los seres sus nombres secretos —muchos de ellos los calendáricos originados en el momento de la creación del mundo—, instaba el auxilio de sus aliados y lanzaba amenazas contra sus enemigos.

Son pocos los conjuros que han llegado a nuestros días. Ruiz de Alarcón nos dejó una importante colección de conjuros nahuas en su obra escrita en 1629.⁴⁷ Obtuvo los conjuros de una amplia zona que hoy forma parte de los estados de Puebla, Morelos y Guerrero. Recientemente se tradujeron al español otros conjuros de la misma zona, más tempranos —proceden de dos procesos judiciales iniciados en 1584—,⁴⁸ que tienen un extraordinario parecido con los de Ruiz de Alarcón. Probablemente del siglo xvii, de una riqueza extraordinaria, son los conjuros mayas que integran el manuscrito llamado *Ritual de los Bacaboob*.⁴⁹ En éstos es frecuente que el mago se enfrente a sus enemigas, las enfermedades, de las que descubre su origen de

creación, como si expresar el misterio prístino fuera el principio del triunfo sobre ellas.

La magia era asunto tanto de especialistas como de legos. En la obra de Ruiz de Alarcón aparecen muchos procedimientos recogidos de cazadores, recolectores de miel, leñadores, pescadores, fabricantes de cal, agricultores, hombres que se ayudaban en sus actividades diarias con las fórmulas de la técnica complementaria. Así, por ejemplo, quien debía iniciar un viaje se protegía con un conjuro en el que se jactaba de poder burlar a los enemigos invisibles del camino y declaraba no poseer sangre ni color; esto es, se mostraba como un ser que no despertaba apetitos. Pero eran los profesionales quienes poseían las más valiosas técnicas mágicas. Entre éstos estaban los médicos que ejercían simultáneamente la acción sobre lo perceptible y sobre lo imperceptible, y quienes se especializaban en la solución de los problemas de salud relacionados con lo invisible. Entre los primeros pueden señalarse los reductores de fracturas. Al mismo tiempo que entablillaban al enfermo, conjuraban al mal de la fractura, que era el Señor Codorniz. Veamos la razón: en el tiempo primigenio, cuando Quetzalcóatl huía del mundo de los muertos con los huesos robados, la codorniz lo interceptó en su camino, lo derribó y los huesos se rompieron; el Señor Codorniz fue, por tanto, el dios creador de las fracturas.

Quienes se ocupaban de curar los problemas de lo invisible podían curar almas y expulsar invasores. Entre éstos había quienes chupaban las partes enfermas del paciente para extraer los males invasores, que se materializaban en la boca del médico como piedras pequeñas, pedazos de madera, trozos de papel, obsidiana, etc. Los curadores de almas podían encargarse de buscar el alma de quien la había perdido a consecuencia de un susto; los médicos rescataban el alma y volvían a colocarla en sus pacientes.

Eran sin duda los profesionales quienes podían arriesgarse al contacto más directo con las fuerzas ocultas, incluyendo en sus actos el peligroso viaje al mundo vedado de los dioses. A ello se debe que pueda hablarse de un chamánico mesoamericano. El mago viajaba por uno de los árboles cósmicos a los nueve pisos del cielo o a los nueve del inframundo, y encontraba

⁴⁷ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*.

⁴⁸ Cruz Soto, *Magdalena Papalo y Joseph Chicon*.

⁴⁹ *Ritual de los Bacabes*. El manuscrito es probablemente del siglo xviii, pero se ha estimado que es copia de otro de principios del xvii o aun anterior.

allá, en un punto preciso del presente total, la solución a su problema.

Otros magos llegaban hasta las entradas mismas de los lugares prohibidos para cumplir su encargo. Entre ellos estaban los *teciuhltlazque* o arrojadores del granizo, que se enfrentaban a las nubes graniceras, a las de malas lluvias y a las que cargaban enfermedades frías. Todavía hoy los "teciutleros" o "temporaleros", descendientes de aquellos magos, van hasta una cueva del Iztaccíhuatl y dicen tocar con sus manos las serpientes invisibles de los meteoros que salen por la boca de la montaña.

Había magos malvados. Sus procedimientos eran sumamente variados, según los describen las fuentes. Unos soplaban el maleficio sobre la gente; otros quemaban las efigies de sus víctimas, esperando con esto provocar su muerte; otros comían en forma imperceptible los corazones o las pantorrillas de sus adversarios, pues estas partes del cuerpo eran centros cargados de vitalidad; otros dormían con pases mágicos a quienes querían robar. Destacaban los hombres y mujeres que salían en las noches en formas tenebrosas. Las *mometzcopinque* tenían este tipo de atributos. Se arrancaban las piernas, colocaban en los huecos unas patas de guajolote y salían volando con propósitos maléficos.

El más famoso de todos los magos era el que podía transformarse en otros seres. En náhuatl recibía el nombre de *nahualli*. Se decía que podía tomar la forma de puma, jaguar, caimán, perro, comadreja, zorrillo, murciélago, búho, lechuga, pavo o bola de fuego. No era necesariamente un ser malvado. La gente lo consideraba un hombre con poder de transformar su cuerpo; pero fuentes autorizadas lo dan a conocer como un mago que creía tener capacidad de controlar la salida de una de sus almas, la que residía en el hígado, y de introducirla temporalmente en seres animales para actuar dentro de ellos a voluntad.

La adivinación

El éxtasis, como se ha visto, era una forma de actuación mágica en el otro mundo. Sin embargo, era primordialmente una vía de conocimiento de lo oculto. Colocado el viajero místico en los

nueve pisos superiores o en los nueve del inframundo, tenía frente a sí la visión de las posibilidades de existencia, el absoluto presente.

Las vías del éxtasis eran tanto las de la ingestión de psicotrópicos como las alcanzadas a través de la mortificación del cuerpo. De la segunda nos dice Furst:

La automutilación ha sido descrita en el arte ritual de diferentes culturas y periodos prehispánicos, desde el 1300 a.C. hasta la Conquista, y este tipo de ritos sangrientos, que deben haber infligido dolores severos (incluyendo la perforación del pene, de la lengua y de otros órganos con espinas de cacto, púas de pastinaca y otros instrumentos punzantes), están descritos en la antigua literatura etnohistórica de las costumbres mayas y del México central.⁵⁰

En efecto, el arte maya nos muestra con frecuencia los rituales de los soberanos y sus consortes, por medio de los cuales, tras la hemorragia, alcanzaban el éxtasis que les permitía encontrarse con sus antepasados. Las prácticas se prolongaron en el tiempo. Serna, refiriéndose a los nahuas coloniales del siglo XVII, nos dice que "...en acabándose de sangrar se adormecían, y les daba como un éxtasis, y en el transportamiento y desmayo de la sangre o cansancio del camino, se les antojaba que les hablaba el dios a quien se iba a ofrendar o el ídolo a quien hacían aquella penitencia".⁵¹

En cuanto al uso de psicotrópicos para alcanzar el éxtasis, debe tomarse en cuenta la abundancia de especies vegetales y animales mesoamericanas de las que derivaban estos productos, y la referencia constante de su ingestión. Entre las prácticas terapéuticas se señala la del *pahini*,⁵² médico que ingería la droga para percibir en el ámbito de la sobrenaturaleza el origen del mal de su paciente. También se menciona que con la virtud de diversos psicotrópicos se recibía la visita de seres sobrenaturales que comunicaban los secretos del pasado, del futuro y de lo oculto, lo que permitía a los adivinos encontrar las cosas hurtadas o saber el

⁵⁰ Furst, *Los alucinógenos y la cultura*, pp. 32-33.

⁵¹ Serna, *Manual de ministros de indios*, p. 24.

⁵² La palabra significa en náhuatl "el que bebe la medicina". No se trata, sin embargo, del paciente, sino del médico.

lugar en que se encontraban las mujeres que habían abandonado a sus maridos.

En otras formas de adivinación se recurría a la isonomía. Los grandes procesos del mundo se proyectaban en pequeños procesos que el adivino podía observar. Ambas esferas, la grande y la reducida, funcionaban con la misma causalidad. Eran paralelos, por ejemplo, el árbol cósmico y el antebrazo del enfermo. Con su capacidad de observación, el adivino podía entender cuál era el curso de los destinos que viajaban por el árbol cósmico con sólo manipular el antebrazo de su paciente; o podía ver las partes anímicas del enfermo en los granos de maíz que arrojaba sobre una estera, un lienzo o un recipiente de agua; o la unión entre el paciente y las enfermedades en una maraña de cuerdas. También le era dable al mago la comunicación con los seres que daban a conocer los misterios, encontrándolos en los reflejos de un cristal de roca.

Quien soñaba viajaba con una de sus almas al mundo vedado de los dioses y los muertos. Las visiones oníricas, consideradas parte de la realidad, no mantenían la claridad del mensaje. Los magos podían desentrañar el misterio a través de la experiencia registrada en los libros. Los

nahuas poseyeron códices para ello. Los llamaban *temicámatl*, "libros de los sueños".

Sin embargo, el adivino por excelencia era el que podía precisar, a través de las cuentas calendáricas y de los registros históricos, qué resultaba de la combinación de todos los dioses convertidos en tiempo que confluían en una fecha sobre la tierra.

Había fechas buenas y malas para distintas actividades. Una siembra en el día 8 *kan* ("8 iguana") hacía esperar al campesino maya una buena cosecha. El día 1 *cóatl* ("1 serpiente") era favorable para que los comerciantes nahuas iniciaran viajes a larga distancia. La suerte imperante en un día dado no era igual para todo el mundo. Era cuestión de compatibilidades e incompatibilidades, según las características temporales que cargaba cada persona. El recién nacido había recibido un destino-tiempo en forma de alma, y de ésta dependía tanto su carácter como la recepción de la influencia de los días.

Los contadores de los días eran por lo regular sacerdotes que desempeñaban un importante papel moral en la sociedad, pues aconsejaban a sus consultantes qué actitud debían asumir ante el riesgo de un mal destino.

BIBLIOGRAFÍA

Esta lista de referencias bibliográficas está formada por las obras citadas a lo largo del trabajo y por las recomendadas para la información suficiente en los temas de esta lectura. La producción bibliográfica sobre el tema es enorme. Por razones editoriales debo limitarme aquí a unos cuantos títulos, consciente de la imperfección de mi selección y de que incurriré en injustísimas omisiones.

- Alcina Franch, José, "Los dioses del panteón zapoteco", *Anales de Antropología*, vol. 9, 1972, pp. 9-43.
Anales de Cuauhtitlán, en *Códice Chimalpopoca*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, Instituto de Historia, UNAM, 1945, pp. 1-118, 145-164 y facs.
 Anders, Ferdinand, *Das Pantheon der Maya*, Gratz, ADEVA, 1963.

Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, eds. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Astronomía, UNAM, 1991.

Aveni, Anthony F., *Observadores del cielo en el México antiguo*, trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1988.

Balsobre, Gonzalo de, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*, en Jacinto de la Serna y

- otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. 2, pp. 337-390.
- Barrera Vásquez, "La ceiba-cocodrilo", *Anales* (1974-1975), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, época 7a., tomo 5, 1974-1975, n. 53, 1976, pp. 187-208.
- Baudez, Claude-François, "The Maya Snake Dance. Ritual and Cosmology", *Res 21. Anthropology and Aesthetics*, primavera de 1992, pp. 37-52.
- Benavente o Motolinía, fray Toribio de, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. Edmundo O'Gorman, México, IIH, UNAM, 1971.
- Beyer, Hermann, *Mito y simbología del México Antiguo*, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965 (*El México Antiguo*, vol. 10).
- , "Relaciones entre la civilización teotihuacana y la azteca", en Manuel Gamio, *La población del valle de Teotihuacán*, ed. facs., 5 vols., México, Instituto Nacional Indigenista, vol. 2, 1979, pp. 273-293.
- Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, trad. de Josefina Gómez Mendoza, 3a. ed., Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- Brinton, Daniel G., *American Hero-myths. A Study in the Native Religions of the Western Continent*, Nueva York, Johnson Reprint Corporation, 1970.
- Broda, Johanna, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en A. F. Aveny y G. Brotherston (comps.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, Oxford, B.A.R. (BAR International Series, 174), 1983.
- , "El culto mexica de los cerros y del agua", *Multidisciplina*, revista de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales de Acatlán, año 3, núm. 7, 1982, pp. 45-56.
- , *The Mexican Calendar as Compared to Other Mesoamerican Systems*, Viena, Series Americana 4 (*Acta Ethnologica et Linguistica* 15), 1969.
- Brundage, Burr Cartwright, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, ils. Roy E. Anderson, Austin/Londres, University of Texas Press, 1979.
- , *The Jade Steps. A Ritual Life of the Aztecs*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1985.
- Burgoa, fray Francisco de, *Geográfica descripción*, 2 vols., México, Talleres Gráficos de la Nación, 1934.
- Carrasco, David, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- , *Religions of Mesoamerica. Cosmovision and Ceremonial Centers*, San Francisco, Harper & Row (*Religious Traditions of the World*), 1990.
- Carrasco, Pedro, "Las bases sociales del politeísmo mexicano: los dioses tutelares", *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*, París, Société des Américanistes, 1979, vol. 6, pp. 11-17.
- , "Las fiestas de los meses mexicanos", en Barbro Dahlgren (coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, INAH, 1978, pp. 52-60 y desplegado.
- , "La importancia de las sobrevivencias prehispánicas en la religión tarasca: la lluvia", *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. 3, Stuttgart-Munich, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, pp. 265-275.
- , "La sociedad mexicana antes de la conquista", en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, 2 vols., México, El Colegio de México, 1976, vol. 1, pp. 165-288.
- Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, IIH, UNAM, 1967.
- , *El pueblo del Sol*, ils. de Miguel Covarrubias, México, FCE, 1953.
- , "¿Religión o religiones mesoamericanas?", *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-Munich, Kommissionverlag Klaus Renner-München, 1971, vol. 3, pp. 189-200 y desplegado.
- Castillo F., Víctor M., "El bisiesto náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 9, 1971, pp. 75-104.
- Codex Magliabechiano. Cl xiii. (B.R. 232) Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, ed. facs., estudio de Ferdinand Anders, Gratz, Austria, Akademische Druck-u., Verlagsanstalt, 1979.
- The Codex Nuttall. A Picture Manuscript from Ancient Mexico*, reed. de la ed. de Zelia Nuttall, con introd. de Arthur G. Miller, Nueva York, Dover Publications, 1975.
- Códice Azcatitlan*, París, Société des Américanistes, 1949.
- Códice Bodley*, ed. facs., interpretación de Alfonso Caso, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1960.
- Códice Borbónico. Manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais Bourbon (Libro adivinatorio y ritual ilustrado)*, ed. facs. de la de 1899 de París, por Ernest Leroux, México, Siglo XXI Editores, 1979.
- Códice Borgia*, ed. facs., interpretación de Eduard Seler, 3 vols., México, FCE, 1963.

- Códice de Dresde*, ed. facs., México, FCE, 1983.
- Códice Fejérváry-Mayer*, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, pról. de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 vols., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, vol. 4, pp. 185-276.
- Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 vols., México, AGN, 1979.
- Códice Laud*, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, pról. de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 vols., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, vol. 3, pp. 315-410.
- Códice Madrid o Tro-Cortesiano*, ed. facs., en *Los códices mayas*, introd. de Thomas A. Lee Jr., Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985, pp. 81-140.
- Códice Pérez [con el Chilam Balam de Maní]*, trad. de Ermilo Solís Alcalá, Mérida, Yucatán, Ediciones de la Liga de Acción Social, 1949.
- Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, estudio y apéndice de Manuel Orozco y Berra, advertencia de José F. Ramírez, México, Editorial Leyenda, 1944.
- Códice Telleriano-Remensis*, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, pról. de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 vols., México, SHCP, 1964-1967, vol. 1, pp. 151-338.
- Códice Tudela*, ed. facs., publicada con un estudio de José Tudela de la Orden, pról. de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980.
- Códice Vaticano Latino 3738 o Códice Vaticano Ríos o Códice Ríos*, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, pról. de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 vols., México, SHCP, 1964-1967, vol. 3, pp. 7-314.
- Códice Vindobonensis*, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, pról. de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 vols., México, SHCP, 1964-1967, vol. 4, pp. 51-184.
- Coe, Michael D., *Lords of the Underworld. Masterpieces of Classic Maya Ceramics*, fotografías de Justin Kerr, Princeton, The Art Museum Princeton University, 1978.
- Conrad, Geoffrey W. y Arthur A. Demarest, *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, México, Alianza Editorial, 1988.
- Córdova, fray Juan de, *Vocabulario castellano-zapoteco*, ed. facs. de la de 1578, introd. y notas de Wigberto Jiménez Moreno, México, INAH, 1942.
- Corona Núñez, José, *Mitología tarasca*, México, FCE, 1957.
- "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", *Tlalocan*, vol. 2, núm. 1, 1945, pp. 36-63.
- Cruz, Martín de la, *Libellus de medicinalibus Indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552, según traducción latina de Juan Badiano*, ed. facs., versión española con estudios y comentarios de diversos autores, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964.
- Cruz Soto, Irma Guadalupe, "Magdalena Papalo y Joseph Chicon: dos médicos nahuas del siglo XVI", tesis, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1993.
- Díaz, José Luis, "Plantas mágicas y sagradas de la medicina indígena de México", en Fernando Martínez Cortés (coord. gral.), *Historia general de la medicina en México*, vol. 1, *México antiguo*, coords. Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño, México, Facultad de Medicina, UNAM/Academia Nacional de Medicina, 1984, pp. 231-250.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, ed. Ángel Ma. Garibay K., 2 vols., 2a. ed., México, Porrúa, 1984.
- Durand-Forest, Jacqueline, "Tlaloc: dieu au double visage", *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, París, vol. 6, pp. 119-126.
- Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1983.
- Edmonson, Munro S., *The Book of the Year. Middle American Calendrical Systems*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988.
- Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, eds. Yoko Sugiura Y. y Mari Carmen Serra P., México, IIA, UNAM, 1990.
- Farriss, Nancy M., "Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time and Cosmogony among the Maya of Yucatan", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29, núm. 3, julio de 1987, pp. 566-593.
- Fernández de Oviedo y Gonzalo Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar Océano*, pról. de J. Natalicio González, notas de José Amador de los Ríos, 14 vols., Asunción de Paraguay, Guaranía, 1944-1945.
- Florescano, Enrique, *Tiempo, espacio y memoria histórica entre los mayas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992.
- Foster, George M., "On the Origin of Humoral Medicine in Latin America", *Medical Anthropology*

- Quarterly, vol. 1, núm. 4, diciembre de 1987, pp. 355-393.
- Furst, Peter T., *Los alucinógenos y la cultura*, trad. de José Agustín, México, FCE, 1980.
- García, Gregorio, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, estudio preliminar de Franklin Pease G. Y., México, FCE, 1981.
- Garibay K., Ángel Ma., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México, Porrúa, 1953-1954.
- , *Poesía náhuatl*, 3 vols., México, IIH, UNAM, 1964-1968.
- Garza, Mercedes de la, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1990.
- , *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, IIF, CEM, UNAM, 1978.
- , *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, IIF, CEM, UNAM, 1984.
- González Torres, Yólotl, *El culto a los astros entre los mexicas*, México, Secretaría de Educación Pública (SEP/Setentas, 217), 1975.
- , *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, colaboración de Juan Carlos Ruiz Guadalajara, México, Ediciones Larousse, 1991.
- , *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH/FCE, 1985.
- , "Taxonomía religiosa mesoamericana", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, ed. Barbro Dahlgren, México, IIA, UNAM, 1987, pp. 45-57.
- Graulich, Michel, "L'arbre interdit du paradis aztèque", *Revue de l'Histoire des Religions*, 207-1, 1990, pp. 31-64.
- , *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek V.Z.W., 1988.
- , "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual", *Current Anthropology*, vol. 22, núm. 1, febrero de 1981, pp. 45-50.
- , *Mitos y rituales del México antiguo*, trad. de Ángel Barral Gómez, Madrid, Colegio Universitario y Ediciones Istmo, 1990.
- , "Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico", *Current Anthropology*, vol. 24, núm. 5, diciembre de 1983, pp. 575-588.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991.
- , *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH/Instituto Francés de América Latina, 1988.
- Hernández, Francisco, *Historia natural de Nueva España*, trad. de José Rojo Navarro, 2 vols., en Francisco Hernández, *Obras completas*, México, UNAM, 1959, vols. 2 y 3.
- Heyden, Doris, "Caves, Gods, and Myths: World-view and Planning in Teotihuacan", en Elizabeth P. Benson (comp.), *Mesoamerican Sites and World-views*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1981, pp. 1-35.
- , *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, 2a. ed., México, IIA, UNAM, 1985.
- , "¿Un Chicomóztoc en Teotihuacan? La cueva bajo la Pirámide del Sol", *Boletín INAH*, época II, núm. 6, julio-septiembre de 1973, pp. 3-18.
- Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, I Coloquio*, ed. B. Dahlgren de Jordán, México, IIA, UNAM, 1987.
- Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio*, ed. B. Dahlgren de Jordán, México, IIA, UNAM, 1990.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa ("Sepan cuantos...", 37), 1965, pp. 21-90.
- Historia de México (Histoire du Mexique)*, trad. de Ramón Rosales Munguía, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa ("Sepan cuantos...", 37), 1965, pp. 91-120.
- Historia tolteca-chichimeca*, eds. Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes, México, CISINAH, 1976.
- Hvidtfeldt, Arild, *Teotl and *Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion, with a General Introduction on Cult and Myth*, Copenhagen, Munksgaard, 1958.
- Jansen, Maarten E.R.G.N., *Huisi tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo. Codex Vindobonensis Mexicanus I*, 2 vols., Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 1982.
- Jiménez Moreno, Wigberto, "Las religiones mesoamericanas y el cristianismo", *Verhandlungen des XXXIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-Munich, Kommissionsverlag Klaus Renner-Munich, 1971, vol. 3, pp. 241-245.
- , "¿Religión o religiones mesoamericanas?", *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-Munich, Kommissionsverlag Klaus Renner-Munich, 1971, vol. 3, pp. 201-206.
- , "De Tezcatlipoca a Huitzilopochtli", *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*, París, Société des Américanistes, 1979, vol. 6, pp. 27-34.

- Juan Bautista, fray, "Algunas abusiones antiguas", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, preparación de Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1965, pp. 141-152.
- Kelley, David, "The Birth of the Gods at Palenque", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 5, pp. 93-134.
- Kirchhoff, Paul, "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles", *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-Munich, Kommissionsverlag Klaus Renner-Munich, 1971, vol. 3, pp. 207-221 y desplegados.
- , "Dioses y fiestas de los nauas centrales", en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 199-204.
- , "El imperio tolteca y su caída", trad. de Jesús Monjarás-Ruiz, en *Mesoamérica y el centro de México*, recopil. Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila, Emma Pérez-Rocha, México, INAH, 1985, pp. 249-272 y mapas.
- Klein, Cecelia F., "Who was Tlaloc?", *Journal of Latin American Lore*, vol. 6, núm. 2, 1980, pp. 155-204.
- Krickeberg, Walter, "El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religioso", trad. de Juan Brom O., *Traducciones mesoamericanistas*, vol. 1, 1966, pp. 191-313.
- , *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, trad., recopilación y adaptación por Johanna Faulhaber y Brigitte von Mentz, México, FCE, 1985.
- Kubler, George, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica. XI Mesa Redonda*, México, SMA, 1972, pp. 1-24.
- , "Mythological Ancestries in Classic Maya Inscriptions", *Primera Mesa Redonda de Palenque. Part II*, ed. Merle Greene Robertson, Pebble Beach, California, The Robert Louis Stevenson School/Pre-Columbian Art Research, 1974, pp. 23-43.
- , "'Renascence' y disyunción en el arte mesoamericano", *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, núm. 2, julio de 1984, pp. 75-87.
- Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, intr. de Ángel Ma. Garibay K., 12a. ed., México, Porrúa, 1982.
- Las Casas, fray Bartolomé de, *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, polícias, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, ed. preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndice y un índice de materias, 2 vols., México, IIA, UNAM, 1967.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 2a. ed., pról. de Ángel Ma. Garibay K., México, IIH, UNAM, 1959.
- , *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, pról. de J. Eric S. Thompson, apéndice de Alfonso Villa Rojas, México, IIH, UNAM, 1968.
- , *Leyenda de los soles*, en *Códice Chimalpopoca*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, Instituto de Historia, UNAM, 1945, pp. 119-164 y facs.
- , *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, pról. y trad. de Antonio Médez Bolio, México, UNAM, 1973.
- , *El libro de los libros de Chilam Balam*, trad., introd. y notas de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, México, FCE, 1949.
- López Austin, Alfredo, "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas", en *Historia, religión, escuelas. XIII Mesa Redonda*, México, SMA, 1975, pp. 189-208.
- , "Conjuros médicos de los nahuas", *Revista de la Universidad de México*, vol. 27, núm. 4, diciembre de 1972, pp. I-XVI.
- , "Cuarenta clases de magos en el mundo azteca", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1967, vol. 7, pp. 87-118.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA, UNAM, 1980.
- , "El dios enmascarado del fuego", *Anales de Antropología*, vol. 22, 1985, pp. 251-285.
- , "Historia de Teotihuacan", en Alfredo López Austin, José Rubén Romero, Carlos Martínez Marín y Rafael Doniz, *Teotihuacan*, México/Madrid, Ediciones del Equilibrista/Turner Libros, 1989, pp. 12-35.
- , *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, IIH, UNAM, 1973.
- , "Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo Mayor", *Anales de Antropología*, vol. 16, 1979, pp. 133-153.
- , "El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica", *L'Uomo. Società, Tradizione, Sviluppo*, vol. 2, n.s., núm. 1, 1989, pp. 23-59.
- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- , "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexicana", *Anales de Antropología*, vol. 20, 1983, tomo II, pp. 75-87.

- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- , "Términos del nahuatlalli", *Historia Mexicana*, revista trimestral publicada por El Colegio de México, vol. 17, núm. 1, julio-septiembre de 1967 (65), pp. 1-36.
- López Austin, Alfredo, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama, "El Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Su posible significado ideológico", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 62, 1991.
- López Cogolludo, fray Diego, *Historia de Yucatán*, pról. y estudio de Ignacio Rubio Mañé, 5a. ed., 2 vols., México, Editorial Academia Literaria, 1957.
- López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias. "Hispania Vitrix", cuya segunda parte corresponde a la Conquista de Méjico*, modernización del texto antiguo por Pilar Guibelalde, notas prologales de Emilia M. Aguilera, 2 vols., Barcelona, Iberia, 1954.
- López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH, 1993.
- Lowe, Gareth W., "Izapa Religion, Cosmology and Ritual", en Gareth W. Lowe, Thomas A. Lee y Eduardo Martínez Espinosa, *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, 1982, pp. 269-305.
- Lowenstein, Otto E., *Los sentidos*, trad. de Juan Almeida, México, FCE, 1980.
- Lozoya, Xavier, "Sobre la identificación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 16, 1983, pp. 193-206.
- Marcus, Joyce, "Archaeology and Religion: A Comparison of the Zapotec and Maya", *World Archaeology*, vol. 10, núm. 2, 1978, pp. 172-191.
- , *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands. An Epigraphic Approach to Territorial Organization*, pról. de Gordon R. Willey, Washington, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1976.
- , "La escritura zapoteca", *Investigación y Ciencia*, núm. 43, abril de 1980, pp. 28-44.
- , "Los orígenes de la escritura mesoamericana", *Ciencia y Desarrollo*, núm. 24, enero-febrero de 1979, pp. 35-52.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*, México, SEP (SEP/Setentas, 190) 1975.
- , "The Templo Mayor of Tenochtitlan. History and Interpretation", trad. de John G. Copeland, en Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1987, pp. 15-60.
- , *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, Ediciones Océano, 1986.
- , *Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles*, trad., introd. y notas de Adrián Recinos (publicado con *Título de los señores de Totonicapán*), México, FCE, 1950, pp. 45-208.
- Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, advertencias de fray Joan de Domayquía, 4 vols., México, Salvador Chávez Hayhoe ed., 1945.
- , *Mesoamerican Dualism. Dualismo mesoamericano*, eds. Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis, Utrecht, R.U.U.-I.S.O.R., 1990.
- , *Mitos cosmogónicos del México indígena*, coord. Jesús Monjarás-Ruiz, México, INAH, 1987.
- Montoliu Villar, María, *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, México, IIA, UNAM, 1989.
- , "Los dioses de los cuatro sectores cósmicos y su vínculo con la salud y enfermedad en Yucatán", *Anales de Antropología*, vol. 17, 1980, tomo 2, pp. 47-65.
- , "El dios solar en la religión y mitología mayas", *Anales de Antropología*, vol. 18, 1981, tomo 2, pp. 29-57.
- Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*, ed. facs. del Manuscrito de Glasgow con un estudio preliminar de René Acuña, México, IIF, UNAM, 1981.
- Musgrave-Portilla, Marie, "The Nahualli or Transforming wizard in Pre- and Postconquest Mesoamerica", *Journal of Latin American Lore*, vol. 8, núm. 1, 1982, pp. 3-62.
- Nájera C., Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, IIF, CEM, UNAM, 1987.
- Nicholson, Henry B., "The Deity 9 Wind 'Ehecatl-Quetzalcoatl' in the Mixteca Pictorials", *Journal of Latin American Lore*, vol. 4, núm. 1, 1978, pp. 61-92.
- , "Ehecatl Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Religion and History", *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*, París, Société des Américanistes, 1979, pp. 35-47.
- , "Preclassic Mesoamerican Iconography from the Perspective of the Postclassic: Problems in Interpretational Analysis", en *Origins of Religious Art & Iconography in Preclassic Mesoamerica*, ed. H. B.

- Nicholson, Los Ángeles, UCLA Latin American Center Publications/Ethnic Arts Council of Los Angeles, 1976, pp. 157-175.
- , "Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Ethnohistory", tesis para el grado de doctor en filosofía, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 15 de agosto de 1957.
- , "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en *Handbook of Middle American Indians*, ed. Robert Wauchope, vol. 10, *Archaeology of Northern Mesoamerica* (Part one), ed. Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, Austin, University of Texas Press, 1971, pp. 395-446.
- Norman, V. Garth, *Izapa Sculpture*, Part 2. Text, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, 1976.
- Ochiai, Kazuyasu, *Meanings Performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin America*, Tokio, Tokyo University of Foreign Studies, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1989.
- Ortiz de Montellano, Bernardo R., "Aztec Cannibalism: An Ecological Necessity?", *Science*, núm. 200, mayo de 1978, pp. 611-617.
- , *Aztec Medicine, Health and Nutrition*, New Brunswick/Londres, Rutgers University Press, 1990.
- , "¿Una clasificación botánica entre los nahoas?", en *Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*, México, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, 1976, pp. 27-49.
- , "El conocimiento de la naturaleza entre los mexicas. Taxonomía", en Fernando Martínez Cortés (coord. gral.), *Historia general de la medicina en México*, vol. 1, *México antiguo*, coords. Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño, México, Facultad de Medicina, UNAM/Academia Nacional de Medicina, 1984, pp. 115-132.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, comentario de E.-T. Hamy, ed. facs., México, Siglo XXI Editores, 1979.
- Pastor, Rodolfo, *Campesinos y reformas. La Mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987.
- Paszatory, Esther, *Aztec Art*, Nueva York, Harry N. Abrams, 1983.
- , *The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc*, Washington, Dumbarton Oaks Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 1974.
- Piña Chan, Román, *Quetzalcóatl. Serpiente emplumada*, México, FCE (Lecturas Mexicanas, 69), 1985.
- Pomar, Juan Bautista, *Relación de Tetzcoco*, en Juan Bautista Pomar y otros, *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, introd. de Joaquín García Icazbalceta, México, Salvador Chávez Hayhoe ed., 1941, pp. 1-64.
- Ponce, Pedro, *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. 1, pp. 369-380.
- Popol vuh. Las antiguas historias del Quiché*, trad., introd. y notas de Adrián Recinos, 7a. ed., México, FCE, 1964.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, preliminar de Luis González Obregón, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1912.
- Ramón, Adela, *Dioses zapotecos*, México, INAH, 1972.
- Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)*, ed. facs., transc. de José Tudela, estudio preliminar de José Corona Núñez, Morelia, Michoacán, México, Balsal Editores, 1977.
- Religión en Mesoamérica*. XII Mesa Redonda, eds. J. Litvak King y N. Castillo Tejero, México, SMA, 1972.
- Reyes García, Luis, "La visión cosmológica y la organización del imperio mexicana", en Barbro Dahlgren (coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, SEP/INAH, 1978, pp. 34-40.
- El ritual de los Bacabes*, ed. facs. con transcripción rítmica, trad., notas, índice, glosario y cómputos estadísticos de Ramón Arzápalo Marín, México, IIF, CEM, UNAM, 1987.
- Rivera Dorado, Miguel, *La religión maya*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Robelo, Cecilio A., *Diccionario de mitología náhuatl*, 2 vols., México, Innovación, 1980.
- Roys, Ralph L., *The Ethno-botany of the Maya*, New Orleans, The Department of Middle American Research/The Tulane University of Louisiana, 1931.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. 2, pp. 17-130.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, introd., paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García

- Quintana, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán, año de 1639*, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. 2, pp. 181-336.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 4a. ed., México, Grijalbo, 1985.
- Schele, Linda y David Freidel, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, Nueva York, William Morrow, 1990.
- Schele, Linda y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Nueva York, George Braziller, Inc.-Fort Worth, Kimbel Art Museum, 1986.
- Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, trad. de A. Orfila Reynal, México, FCE (Breviarios, 128), 1957.
- Seler, Eduardo, *Comentarios al Códice Borgia*, trad. de Mariana Frenk, 2 vols., México, FCE, 1963.
- , *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, Gratz, Austria, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1961.
- , "Wall Paintings of Mitla", en Eduard Seler y otros, *Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems, and History*, trad. de Charles P. Bowditch, Washington, Smithsonian Institution, 1904, pp. 243-324.
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. 1, pp. 47-368.
- Sotelo Santos, Laura Elena, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, México, IIF, CEM, UNAM, 1988.
- Soustelle, Jacques, *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos (Representación del mundo y del espacio)*, trad. de María Elena Landa A., Puebla, México, Federación Estudiantil Poblana 1959-1960, 1959.
- , *El universo de los aztecas*, trad. de José Luis Martínez y Juan José Utrilla, México, FCE, 1982.
- Spence, Lewis, *The Gods of Mexico*, Londres, Adelphi Terrace/T. Fisher Unwin LTD, 1923.
- Spranz, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, trad. de María Martínez Peñaloza, México, FCE, 1982.
- Taube, Karl Andreas, *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992.
- , "The Temple of Quetzalcoatl and the Cult of Sacred War at Teotihuacan", *Res 21. Anthropology and Aesthetics*, primavera de 1992, pp. 53-87.
- Tena, Rafael, *El calendario mexica y la cronografía*, México, INAH, 1987.
- Thompson, J. Eric S., "The Bacabs: Their Portraits and their Glyphs", *Papers of Peabody Museum*, Cambridge, Harvard University, 1970, vol. 61, pp. 471-487.
- , *A Catalog of Maya Hieroglyphs*, Norman, University of Oklahoma Press, 1962.
- , *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglifos mayas*, trad. Jorge Ferreiro Santana, revisión de Lauro José Zavala, México, FCE, 1988.
- , *Grandeza y decadencia de los mayas*, 2a. ed., trad. de Lauro José Zavala, México, FCE, 1964.
- , *Historia y religión de los mayas*, trad. de Félix Blanco, revisada por Arturo Gómez, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- , "Maya Creation Myths", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 5, 1965, pp. 13-32 y vol. 6, 1967, pp. 15-43.
- , "Skybearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion", *Contributions to American Archaeology*, Washington, Carnegie Institution (Contribution, 10), 1934, vol. II, pp. 209-242.
- , *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*, 3a. ed., Norman, University of Oklahoma Press, 1978.
- , *Título de Totonicapán, El*, ed. facs, transcrip. y trad. de Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, IIF, CEM, UNAM, 1983.
- , *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, ed. David Carrasco, Niwot, Colorado, University Press of Colorado, 1991.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 4a. ed., 3 vols., introd. de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1969.
- Towsend, Richard Fraser, *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*, Washington, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1979.
- Vilar, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, trad. de M. Dolores Folch, 3a. ed., Barcelona, Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1981.
- Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, pról. de Miguel León-Portilla, apéndice de Howard F. Cline, México, INI, 1978.
- Zantwijk, Rudolph van, *The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish Mexico*, pról. de Miguel León-Portilla, Norman, University of Oklahoma Press, 1985.