La religión y la larga duración: Consideraciones para la interpretación del sistema mítico-religioso mesoamericano

ALFREDO LOPEZ AUSTIN

Universidad Nacional Autónoma de México

La interpretación desde la perspectiva holística

En trabajos recientes he insistido en la necesidad de interpretar la religión y la mitología mesoamericanas como hechos históricos inscritos en la larga duración y de extensa espacialidad.¹ La religión y la mitología mesoamericanas fueron sistemas de pensamiento integrados y depurados a través de los siglos, y no simples agregados de creencias y prácticas debidos a intercambios por préstamo entre los diversos pueblos. La coherencia de dichos sistemas derivó de una historia común en la cual las sociedades participantes tuvieron muy diversos niveles de desarrollo, pero establecieron diálogos en los que ocupó un lugar privilegiado el discurso referente a la sobrenaturaleza.

La religión y el mito son hechos históricos complejos cuyos elementos se transforman con muy distintos ritmos. Como sistemas de percepción y acción, tienen partes estructurantes, medulares, resistentes, mínimamente modificables a través de los siglos, y partes muy sensibles, dúctiles a los

¹En forma concreta puedo señalar mi discusión en *Los mitos del tlacuache*. Expongo allí de manera detallada los fundamentos de mi propuesta.

cambios sociales. Aparece entre ambos extremos una matizada gama que hace del mito y de la religión hechos históricos difícilmente aprehensibles. Siguiendo a Braudel, ciertos aspectos del mito y de la religión deben ser comprendidos bajo el enfoque de la larga duración; otros han de ser apreciados entre los hechos sociales de duración media, mientras que otros se captan y analizan como actos efímeros inscritos en la colorida variación cotidiana. El historiador debe apreciar las formas y los grados de persistencia o de transformación de los distintos elementos; cuáles son las causas y consecuencias de las persistencias y transformaciones; cómo se rearticulan los distintos elementos del sistema y cómo la modificación de lo más dúctil redundará en la firmeza de lo medular. Obviamente la estrategia de las investigaciones deberá señalar las prioridades de estudio, variables en cada caso; pero es razonable atender en primer término las persistencias, ya que sólo a partir de su precisión en la larga duración podrán estimarse las transformaciones de las partes más dúctiles.

Las creencias y prácticas religiosas mesoamericanas sorprenden a sus estudiosos por dos propiedades contrastantes: una extendida y tenaz base común que estructura los sistemas a través de una historia milenaria, y una riquísima gama de variaciones regionales y temporales que caracteriza vigorosamente a cada una de las sociedades creadoras. Pese a que estas dos propiedades no son excluyentes, hay frecuentes polémicas entre quienes enfatizan la unidad histórica del pensamiento mesoamericano y quienes prefieren circunscribir los estudios a épocas y regiones particulares. La razón no se encuentra en la posición que se tome frente a la aparente disyuntiva, sino en la posibilidad de enfocar los aspectos más generales y los más específicos en la perspectiva apropiada de los límites y características del hecho histórico en conjunto. Existió una tradición que cubría una multitud de sociedades heterogéneas, cada una heredera y creadora. Una de las prioridades del estudio histórico es, en consecuencia, la búsqueda de los mecanismos sociales que produjeron esa tradición formada por similitudes y por diferencias, por persistencias y por cambios, por no pocas incongruencias y contradicciones en el marco general de una congruencia que permitió la comunicación. Fueron mecanismos que eslabonaron pueblos de distinto grado de complejidad social a través del tiempo y del espacio. Se dieron en el empalme de diversas relaciones regionales y en los cambios y las pulsaciones de dilatados radios de dominio. Fueron mecanismos políticos, comerciales, bélicos, culturales en el más amplio sentido de la palabra.

La cala

Con este estudio pretendo mostrar cómo una breve cala en las fuentes documentales expone interesantes características de los mecanismos so-

ciales que produjeron la coherencia de la tradición religiosa mesoamericana. Incursiono en el campo de las relaciones políticas. Parto del supuesto de que estas relaciones contribuyeron tanto a robustecer los elementos medulares y resistentes de la tradición religiosa mesoamericana como a construir las variaciones regionales. En las relaciones políticas internas existía un juego vivo y cotidiano en el que la religión y el mito se filtraban en todos los foros. La dinámica social, en sus distintas magnitudes y duraciones, debía fincarse en los paradigmas, pero al mismo tiempo incidía en ellos para provocar no sólo sus cambios superficiales y efímeros, sino los que caracterizaban en forma más permanente las creencias, prácticas y manifestaciones artísticas. En las relaciones políticas externas era notorio el esfuerzo por reducir los términos del vehículo religioso al punto en el que la finalidad política del momento fuese asequible. Los niveles eran tan móviles como lo exigía el grado de parentesco cultural entre los tratantes. La reducción, obviamente, insistía en aquellas creencias, concepciones y prácticas que formaban la parte nuclear de la tradición religiosa, aumentando con ello su generalización y su permanencia históricas.

A mayor proximidad cultural, los tratantes recurrían a un nivel de mayor precisión y riqueza. Los tratos políticos entre quichés y cakchiqueles hacían referencia a los relatos comunes de origen que hermanaban a ambos pueblos en la Tulán mítica, según lo encontramos en el *Popol vuh*, en los *Anales de los cakchiqueles* o en el *Título de Tononicapán*. Las relaciones políticas entre pueblos de muy distinto grado de desarrollo debían darse, en cambio, en niveles más amplios, como lo eran los intercambios de ofrendas de leña que hacían los pueblos de vieja tradición agrícola a Curicaueri, dios de los chichimecas tarascos, y los chichimecas a Xarátanga, diosa de los sedentarios (*Relación de . . . Michoacán*, 1977: 23–24). Siempre era posible encontrar un punto adecuado en el que los intereses políticos en juego lograban un diálogo religioso. El diálogo y mucho más, porque el paradigma también normaba el tipo de relación que debía establecerse.² Más allá de un órgano político o de una normatividad jurídica, los principios medulares de una cosmovisión común marcaban los parámetros para las relaciones normales entre los pueblos mesoamericanos. En torno a estos principios los déspotas podrían tejer interpretaciones alambicadas, distorsiones que se acomodaran a sus propósitos e intereses, justificaciones de sus tropelías y expolios; pero siempre a partir de la concepción común del cosmos. Aun las relaciones bélicas estaban limitadas por el recurso al orden universal.

La cala fue hecha a guisa de ejemplo de estudio. Me limito a un texto, a

²Véase, como ejemplo, el caso tolteca de la institución llamada *macica*, el tipo de relaciones a las que el término se refería y su fundamento en la taxonomía dual cósmica (Puute 1990).

un tipo de relaciones políticas y a una forma de registro documental. El texto es la *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado Tezozómoc.³ Motiva la elección de esta fuente la abundancia de pasajes dialogados y retóricos. La he preferido a otras obras más ricas y escritas en lengua náhuatl por ser más fácil su análisis. El tipo de relaciones son las políticas exteriores, establecidas entre pueblos de mayor o menor proximidad cultural. La forma de registro es aquella en la que se hace mención explícita a una acción política que se inserta total o parcialmente en un contexto religioso. Soy el primero en reconocer que estas limitaciones reducen considerablemente la potencialidad de interpretación histórica. Es éste un ejercicio de muestra, y nada más.

La transformación del marco político-religioso de los mexicas

Casi la totalidad del material utilizado se refiere a las relaciones de los mexicas tenochcas con otros pueblos. La *Crónica mexicana* es una obra concebida desde una perspectiva mexica del mundo, derivada de fuentes documentales mexicas y escrita por un descendiente de la antigua nobleza. Es una historia parcial y arrogante. Alvarado Tezozómoc nos ofrece una versión a la que debemos enfrentarnos con desconfianza: desconfianza por el origen ideológico del discurso y también por las peculiaridades del autor, no sólo imbuido a la distancia de la concepción hegemónica de sus antepasados, sino lejano ya de la cultura cortesana, de la tradición historiográfica prehispánica y hasta de algunos giros de la lengua náhuatl presentes en el documento que le sirvió de fuente.⁴ Sin embargo, siguiendo la expresada intención de la cala, hago abstracción de la verosimilitud del relato.

En una fuente de esta naturaleza no es clara la transformación de las ideas políticas de un pueblo a través del tiempo, ya que la obra es fuertemente ideológica y puede suponersele visión retrospectiva en un momento histórico dado. Sin embargo, tal vez por la fuerza misma de los episodios del relato, tal vez por el arrastre de textos cristalizados en épocas anteriores, los parlamentos políticos reflejan el desarrollo de la mentalidad y la actitud de los mexicas hacia los pueblos sus contemporáneos y las de éstos hacia los mexicas. Las expresiones se dan con frecuencia en el plano religioso. Como puede suponerse, hubo un cambio inmediato después de que

³Utilizo para las referencias la edición de 1944. Señalo la fuente con las siglas CM; remito con números romanos al capítulo y con arábigos a las páginas correspondientes.

⁴Por ejemplo, desconcierta su traducción del tropo *teoatempa*, *tlachinoltempa* (“al borde del agua divina, al borde de la hoguera”, esto es: en la guerra). Su versión es “el suceso de la guerra en estas partes del mundo, orillas del agua del cielo y principio de tierra del mundo” (CM: xcvi, 463).

los mexicas y sus aliados derrotaron a los tepanecas de Azcapotzalco. Con el triunfo quedaban muy atrás los juicios que los viejos moradores de la cuenca lacustre se habían formado cuando los mexicas, aquellas gentes remotas, alborotadoras, malas y belicosas (CM: ii, 11), habían irrumpido en condiciones de suma pobreza. Ahora los mexicas eran un pueblo pujante. Tetzáhuítl Huitzilopochtli, su patrono, adquiría la fama del dios recio y poderoso que manifestaba su fuerza con las victorias otorgadas a sus protegidos (CM: xii, 47). Otros pueblos reconocieron pronto la magnificencia del dios y le llevaron tributo (CM: xx, 77). La expansión militar mexica produjo un salto cualitativo: el vínculo entre el dios y su pueblo fue trascendido por obra de las conquistas. La relación religiosa, limitada originalmente entre Huitzilopochtli y su pueblo, aumentó el radio de acción con un valor muy distinto pero con un discurso similar: el de la protección paterna. Para los mexicas Tetzáhuítl Huitzilopochtli siguió siendo el padre donador de glorias y riquezas; para los vencidos fue el “padre adoptivo” que extendió la mano protectora (CM: xxi, 79–80).

El orden político cambió de ejes tras la derrota de Azcapotzalco. Una alianza institucionalizada, la de Mexico-Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacoapan, generó un nuevo equilibrio en la cuenca lacustre. La hegemonía de las tres capitales se fundamentó en dos instituciones jurídico-políticas: la *excan tlatoloyan* (“el tribunal de los tres lugares”) —más conocida en nuestros días con el nombre de *triple alianza*— y un orden nobiliario atribuido a Quetzalcóatl. La *excan tlatoloyan* aparece en otras fuentes como una antigua institución en la que tres capitales ejercían el poder jurisdiccional sobre sendos grupos de pueblos definidos con bases étnicas. La preeminencia, al menos en la última época, fue aprovechada como factor de dominio sobre los pueblos subordinados, y el control se extendió territorialmente por la fuerza de las armas. Menos clara es la naturaleza del orden nobiliario de Quetzalcóatl. El *Códice Florentino* remite el origen de la nobleza a una determinación tomada por los dioses en los tiempos primordiales, acuerdo por el que Quetzalcóatl quedó como protector del grupo especializado en el ejercicio del poder (Libro VI, 67r–68v). La comisión parece no sólo haber justificado la preeminencia nobiliaria, sino la referencia a un centro generador de legitimidad de gobierno: Tollan, ciudad que pudo haberse ubicado históricamente en forma sucesiva o simultánea en diferentes lugares. De cualquier manera, aunque las dos instituciones tienen bases y orígenes diversos, parecen no sólo no haber caído en contradicción, sino haber sido articuladas desde tiempos lejanos por grupos en el poder que las aprovecharon simultáneamente.

Los mexicas fueron articulando, de acuerdo con la oportunidad política, los principios de la *excan tlatoloyan*, del orden nobiliario y del poder militar creciente de Tetzáhuítl Huitzilopochtli. Veamos primero el caso de la *excan tlatoloyan*. La *Crónica mexicana* la llama *teuctlatoloyan* (“el

tribunal de los *tetecuhitin*") (CM: xli, 178), "el tribunal de los reyes" (CM: lvi, 245) o simplemente "las audiencias" (CM: lx, 267; lxx, 340), y es constante la referencia a la participación de los tres *tlatoque* aliados en actividades bélicas, políticas, religiosas y festivas. Pero nuestra fuente minimiza el papel institucional de la *excan tlatoloyan*: según ella el poder de dominio procede casi por completo de la fuerza divina de Tetzáhuitl Huitzilopochtli. La figura del "padre adoptivo" se acrecienta no sólo por su destino histórico como dios conquistador, sino como responsable de un dilatado ámbito cósmico: es —en las palabras de Motecuhzoma Ilhuicamina— el dios gracias al cual viven los aliados, "de quien es el tiempo, años, días, noches, aires, Sol, aguas, montes, nieves, ríos, muerte y vida" (CM: xxxvii, 156–157). Ya en tiempos de Ahuítzotl los dos *tlatoque* aliados de Tetzoco y Tlacopan serán subsumidos como "cabezas y caudillos del templo e imperio mexicano en un cuerpo, una voluntad y un mando", y Nezahualpilli reconocerá a Huitzilopochtli como amo (CM: lxxix, 314). La dignidad de los *tlatoque* aliados es tan débil que el *tlatoani* mexica los amenaza con arrancarles su poder de "audiencia y cabildo" por el hecho de no participar personalmente, debido a su edad, en una de las campañas militares (CM: lxxi, 340). Huitzilopochtli, en cambio, se universaliza: su nombre debe ser llevado para su debido reconocimiento hasta el remoto Xoconochco (CM: lxxix, 376) y, como una expresión de la idea de su destino histórico, se consideran suyos los campos de cacao y frutas de un pueblo conquistado, pese a que habían sido plantados con anterioridad a su derrota: los campos ya pertenecían al dios, desde antes, por destino. Fueron, dice la fuente, "plantados por el Tetzáhuitl" (CM: lxxiii, 348).

En esta época de expansión territorial los mexicas reconocen que la legitimidad nobiliaria procede de la línea de Quetzalcóatl. Cuando Tízoc llega al poder se le dice que ocupa el trono instalado por Ce Acatl Nácxitl Quetzalcóatl. Sin embargo, ya se enlaza a Huitzilopochtli con Quetzalcóatl, pues se afirma que el patrono de los mexicas vino en nombre de Quetzalcóatl para acabar de asentar el poder, instalando al primer *tlatoani* mexica, Acamapichtli, antepasado de Tízoc. Huitzilopochtli no sustituye francamente a Quetzalcóatl; toma en préstamo un trono que devolverá en una oportunidad indefinida (CM: lvi, 247).

A la época de expansión sigue la del reforzamiento del control sobre el territorio dominado. En un discurso que tal vez peca de optimismo, Motecuhzoma Xocoyotzin considera que han llegado los tiempos del reconocimiento generalizado de Huitzilopochtli y del destino histórico de los mexicas, pues espera gozar de la preeminencia con las manos lavadas y sin más derramamientos de sangre mexicana (CM: ci, 490). Motecuhzoma ya puede ser llamado en la fuente "emperador del mundo, que decían *Cemanáhuac tlatoani*" (CM: xcvi, 459). La *excan tlatoloyan* es para esa época un mero apéndice de los designios de los mexicas. Quetzalacxóyatl, el

nuevo *tlatoani* de Tetzco, no sólo es electo bajo la presión política de Motecuhzoma, sino que el *cihuacóatl* mexica le dice abiertamente en su discurso que ha llegado al poder por revelación de Huitzilopochtli (CM: ci, 490). Y así como la *excan tlatoloyan* queda convertida en un mero instrumento mexica, el mito fundante de la legitimidad nobiliaria se incorpora a la historia del pueblo conquistador. En el mito previo Quetzalcóatl, el generador de la nobleza, es el dios de la Tollan mítica o el hombre-dios de alguna de las Tollan terrenales. Quetzalcóatl cambia de capital en tiempos de Motecuhzoma Xocoyotzin: en el discurso político se dice que fue dios y señor de Aztlan Chicomóztoc (la patria de los mexicas) y que de allí partió la línea de gobierno para continuar en Tollan y en Cuauhtlan (CM: ci, 490). En esta forma quedaron unidas las ideas del destino histórico de Tetzáhuil Huitzilopochtli y su pueblo, de la *excan tlatoloyan* y de la legitimidad nobiliaria con su capital irradiadora. Unidas al menos temporalmente, porque el impacto de la invasión de los europeos sembrará el desconcierto, y con él el retorno a la idea del préstamo del trono de Quetzalcóatl, que ahora regresaba de Tlapallan para gozar lo que había sido suyo (CM: cvii, 520).

Los principios en juego

A lo largo del texto y con las variantes de la transformación del marco político-religioso descrito, aparecen reiteradamente numerosos principios invocados tanto por los mexicas como por sus contemporáneos para respaldar sus respectivas acciones políticas. Pueden mencionarse los siguientes:

1. *Parentesco religioso entre los pueblos.* Las alianzas tienen como base el parentesco religioso entre los pueblos. Pueden distinguirse dos formas de parentesco: la mítica, que remite a un orden de líneas de parentesco creado con la aparición de los grupos humanos en el escenario histórico, y la histórica, concebida a partir de una política expansiva, o sea la del parentesco creado por incorporación de los pueblos al radio de dominio de un dios que tiene como destino el establecimiento del orden político en una época del mundo (CM: xii, 48; xiv, 54; xxi, 79–80; lxvii, 302; lxxxviii, 421; xcvi, 478). El parentesco religioso de origen mítico puede ser de distinto grado, dependiente de la vinculación que guardan entre sí los diversos dioses patronos. Los deberes políticos de respeto, amistad y alianza se fundan en la proximidad del parentesco (CM: xii, 48; xiv, 54; xli, 178, 179; lxxxviii, 421). La distancia de parentesco enemista “naturalmente”; en cambio los conflictos surgidos entre dos pueblos que están próximamente emparentados son “por un interés de voluntad” y, por tanto, fácilmente superables (CM: lxvii, 303–304). Los conflictos entre pueblos cercanamente emparentados deben ser ajenos a los pueblos más distantes en parentesco (CM: xli, 179).

2. *Normalidad y normatividad de la guerra.* La guerra no es un desorden, sino una manifestación del orden religioso, por lo que los cautivos se incorporan religiosamente al vencedor (CM: lxxiii, 348). Las relaciones bélicas se fundan en un orden que aceptaba la guerra como un hecho necesario y grato a los dioses, y la normatividad bélica descansa en principios cosmológicos y religiosos (CM: xlv, 194). Pese a la frecuente brutalidad militar, siempre se hacen valer causales de guerra justa. Los argumentos se fuerzan con el fin de que la mayor parte de las agresiones caigan en el campo religioso (CM: xxxi, 124). Las concepciones bélico-religiosas rigen las relaciones aun entre pueblos de culturas muy distantes (CM: xxxviii, 160–161). Existen combates extraordinariamente normados, en los que la razón explícita era el ejercicio de fines estrictamente religiosos: la guerra florida para dar “un rato de solaz al Sol y a los tiempos y dioses . . .” (CM: lxvii, 304; xcv, 461; cxvi, 462).

3. *Vínculo dios patrono-gobernantes-pueblo.* Hay tal unidad entre el dios patrono y su pueblo y entre sus representantes frente al pueblo, que participan de sustancia. El origen del vínculo del dios patrono y su pueblo es de origen, y con él la recepción del destino histórico (CM: xlvi, 207; lxi, 270–271). El poder y la gloria son del dios; éste delega el destino histórico al pueblo protegido; el pueblo protegido tiene el derecho de disfrutar de las ganancias del dios y la obligación de sacrificar la vida para su engrandecimiento (CM: lvii, 251). Las ofensas causadas a los vasallos pueden considerarse hechas a los gobernantes y al dios patrono. Las ofensas al dios patrono son causales de justa guerra (CM: xxxi, 124; xxxiii, 132; xxxvii, 156; ci, 492). El gobernante recibe su parte del botín en nombre del dios patrono (CM: lxxvi, 363–364). Las relaciones de amistad entre un pueblo y otro se consideran hechas entre dos dioses patronos (CM: lxvii, 303–304).

4. *Correlación entre los hechos divinos y humanos.* Las relaciones entre los pueblos tienen su correspondencia en las de los dioses. La subordinación de un pueblo a otro es por derrota militar o por un reconocimiento espontáneo. En el mecanismo de subordinación espontánea, el subordinado somete a su propio dios, pues lo hace dependiente del dios en ascenso (CM: xix, 74–76). La acción directa del enemigo contra el templo o la imagen del dios patrono de un pueblo obliga a este pueblo a la rendición (CM: xxxviii, 160–161).

5. *Jerarquía mutable de los dioses patronos y expansión del orden político universal.* Existe en el orden del universo un principio de jerarquía divina históricamente mutable que permite que se vayan sucediendo legítimamente sobre la tierra las subordinaciones tributarias. En cada época histórica existe un pueblo destinado a establecer dicho orden. Los triunfos militares reiterados de un pueblo revelan el poder creciente de su dios patrono (CM: xii, 47). Los méritos del dios patrono pujante deben ser reconocidos por los pueblos ajenos (CM: xxxv, 147, 149; lxxiii, 349). La entrega

de un don a un dios patrono ajeno implica el reconocimiento de su superioridad y obliga al donante a la subordinación política y a la normalización de los dones en forma de tributo (CM: xvi, 63; xviii, 69, 72, 73; xx, 77; xxi, 81–82; xlvii, 204). El voto ante el dios patrono ajeno produce el mismo vínculo (CM: xxvii, 103–104; xcvi, 468, 470). Se puede exigir vasallaje a los pueblos independientes que lindan con los ya conquistados (CM: lxxxix, 426). El reconocimiento llega a adquirir la simple forma de asistencia a las ceremonias religiosas celebradas por el pueblo protector; por lo que el desaire puede ser considerado ofensivo, causal de guerra justa. (CM: lxvii, 302; lxxi, 338; lxxxiv, 403; lxxxvi, 414, 415; xciv, 454; xcv, 457, 458). Las relaciones nacidas entre el pueblo subordinado y el dios patrono ajeno vencedor son las de tributación del subordinado frente a la protección del dios en su calidad de “padre adoptivo” (CM: xxi, 79–80; xxvii, 103–104; xxxv, 147, 149; lxxiii, 348; xcvi, 468, 470). La liga de supra-subordinación produce, por tanto, una relación de parentesco adquirida históricamente (no de origen mítico) (CM: lxvii, 302; xcvi, 478). Esta liga tiende a ampliarse hasta constituir la base de un orden político universal. La justificación de la expansión y la cohesión de los integrantes del territorio bajo influencia se hacían mediante el manejo de mitos de origen de contenido político que implantaban modalidades importantes en los sistemas de gobierno.

Conclusión

Es lógico suponer que estas interrelaciones político-religiosas tenían fuertes efectos en las estructuras de la tradición mítico-religiosa en un amplio territorio. Pero más allá de las relaciones entre los poderosos, lo más profundo de la estructura mítico-religiosa se hacía común en forma cotidiana en los mercados, en los auxilios médicos y mágicos, en los contactos entre grupos migrantes, en la vida de las grandes capitales compuestas por barrios de distintas etnias.

La cala se ha hecho en la historia del Postclásico Tardío. Sin embargo, la intención no ha sido limitar las consecuencias lógicas que derivan de este trabajo a un período histórico tan limitado. La religión mesoamericana forma un complejo de dilatados límites desde épocas remotas. Fue el producto de muy diversas formas de interrelación entre pueblos que vivieron, como los del Postclásico Tardío, una historia común. La tradición forjó un sistema mítico-religioso en el que son muy peculiares tanto las semejanzas como las diferencias. El sistema debe ser entendido, precisamente, como una tradición extensa.

El sistema mítico-religioso mesoamericano debe ser estudiado como un hecho histórico inscrito en la larga duración. Su interpretación debe tomar en cuenta los distintos ritmos históricos a los que estuvieron sujetos sus

diversos elementos. Los enfoques y las perspectivas del historiador deben cambiar constantemente, a fin de percibir el hecho histórico en su magnitud y en sus detalles. Debe pasar del análisis de las recias permanencias al de las partes sensibles al cambio social y entender las interrelaciones entre los cambios y las permanencias.

Bibliografía

Alvarado Tezozómoc, Hernando

1994 *Crónica mexicana*. Notas de Manuel Orozco y Berra. México: Editorial Leyenda. *Códice Florentino. Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*

1979 Ed. facs. 3 v. México: Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación. López Austin, Alfredo

1990 *Los mitos del tlacuache: Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.

Puite, H.

1990 "'Macica' en la Historia Tolteca Chichimeca". En *Mesoamerican Dualism / Dualismo mesoamericano*. Eds. Rudolf Van Zantwijk, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis. Utrecht: R.U.U.-I.S.O.R., 1990.

Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)

1977 Ed. facs. Transcripción de José Tudela. Estudio preliminar de José Corona Núñez. Morelia, Michoacán: Balsal Editores.