



LA RELIGIÓN DE LOS PUEBLOS NAHUAS

EDICIÓN DE
SILVIA LIMÓN OLVERA

EIR 07

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA



LA RELIGIÓN DE LOS PUEBLOS NAHUAS

EDICIÓN DE SILVIA LIMÓN OLVERA

EIR

07

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA

Silvia Limón Olvera

Alfredo López Austin

Miguel Pastrana Flores

Gabriel Espinosa Pineda

Yólotl González Torres

Juan José Batalla

José Luis de Rojas

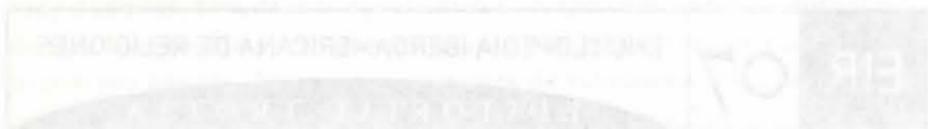
Raquel María Díaz Gómez

Andrés Medina Hernández

Lourdes Báez Cubero



LA RELIGIÓN DE LOS PUEBLOS NAHUAS



© Editorial Trotta, S.A., 2008
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Sus autores, 2008

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-8164-553-8 (Obra completa)
ISBN: 978-84-8164-972-7 (volumen 7)
Depósito Legal: S. 744-2008

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

Presentación: <i>Silvia Limón Olvera</i>	9
Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Posclásico Tardío: <i>Alfredo López Austin</i>	31
Fuentes para el estudio de la religión náhuatl: <i>Miguel Pastrana Flores</i>	73
La variante nahua de los dioses mesoamericanos: <i>Gabriel Espinosa Pineda</i>	97
Rituales mexicas: <i>Yólotl González Torres</i>	125
El imperio de Huitzilopochtli. Religión y política en el Estado mexicana: <i>Juan José Batalla y José Luis de Rojas</i>	147
Religión, guerra y poder: <i>Raquel María Díaz Gómez</i>	175
La cosmovisión nahua actual: <i>Andrés Medina Hernández</i>	193
El oficio de tejer la vida. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla: <i>Lourdes Báez Cubero</i>	219
Paradigmas comunes en los mitos mesoamericanos y andinos: <i>Silvia Limón Olvera</i>	247
<i>Glosario de palabras nahuas</i>	271
<i>Bibliografía general</i>	301
<i>Nota biográfica de autores</i>	323
<i>Índice onomástico</i>	329
<i>Índice toponímico</i>	333
<i>Índice analítico</i>	337
<i>Índice general</i>	355

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA RELIGIÓN DE LOS PUEBLOS NAHUAS DEL CENTRO DE MÉXICO EN EL POSCLÁSICO TARDÍO

Alfredo López Austin

I. LOS NAHUAS EN EL ÁMBITO MESOAMERICANO

1. *La irrupción de los hombres del norte*

El tiempo del esplendor mesoamericano —el periodo denominado Clásico (200-900)— había concluido con el ocaso de los grandes reinos mayas. A éstos les había precedido en su declive, con más de dos siglos de anticipación, la gran capital del centro de México, Teotihuacan, y poco después cayó Monte Albán, la ciudad que desde las alturas señoreaba los fértiles valles centrales de Oaxaca. Sin embargo, a la decadencia de las grandes urbes siguió la recomposición. Nuevos equilibrios políticos, el restablecimiento de las rutas comerciales, la aparición de capitales de nuevo cuño y el resurgimiento de algunas de las antiguas ciudades dieron una imagen diferente a Mesoamérica. Durante el Posclásico (900-1521), los procesos de expansión de los centros políticos más poderosos transitaron de un clima inicial de guerra a un franco militarismo. En el Posclásico Temprano (900-1200) el control político descansó en la inclusión forzada de los vencidos en organizaciones pluriétnicas de carácter regional; el Posclásico Tardío (1200-1521) concluyó con una abierta imposición, base del expolio tributario. Otra característica dominó el paisaje: la intensa movilidad demográfica. A ella contribuyó la inestabilidad política ocasionada por las frecuentes guerras; pero tal vez la causa principal de las migraciones fue la adversidad climática en las tierras septentrionales, que desembocó en el abandono de los campos de cultivo y en la penetración de los desarraigados en las áreas central, oriental y occidental de Meso-

américa. En su avance hacia lugares más fértiles los mesoamericanos del norte arrastraron consigo a grupos de recolectores-cazadores que habían sido sus vecinos, y unos y otros aprovecharon en su irrupción los vacíos de poder, trastornaron los equilibrios políticos y modificaron las antiguas instituciones.

2. *Los nahuas en el centro de México*

Muchos de los inmigrantes que llegaron al centro de México eran de habla nahua, lengua que ya desde el Clásico se había distribuido ampliamente en Mesoamérica. Entre ellos estaban los toltecas, quienes durante el Posclásico Temprano y desde el altiplano central de México extendieron su dominio y su cultura sobre un extenso territorio mesoamericano. Aunque todavía no es clara la naturaleza de su influencia en la península de Yucatán, el estilo tolteca es notable en una de las ciudades mayas más bellas, importantes y poderosas de la época: Chichén Itzá. Hacia 1150 Tula, la capital tolteca, empezó a decrecer, y el vacío de poder causado por su declive permitió nuevos flujos de pueblos septentrionales, cuya rudeza de costumbres les valió el nombre de chichimecas¹. Como en las anteriores penetraciones hacia el centro de México, numerosos integrantes de las nuevas oleadas eran nahuas, y se distribuyeron tanto en la cuenca lacustre como al oriente, en el valle de Puebla-Tlaxcala; al occidente, en el valle de Toluca, y al sur, en las bajas y cálidas tierras de Morelos.

La historia registra que los últimos en llegar a la cuenca fueron los mexicas, hoy también conocidos con el nombre —no del todo correcto— de aztecas. Hacia 1325 fundaron su primera población, Mexico-Tenochtitlan, sobre unos islotes del mayor de los cinco lagos de la cuenca. A causa de una escisión temprana por conflictos sobre la distribución de las tierras, los inconformes se establecieron en una segunda población, Mexico-Tlatelolco, casi unida a la primera. Ambas serían rivales hasta que Tlatelolco fue vencida en 1473 por su ciudad hermana.

Mexico-Tenochtitlan tuvo un meteórico desarrollo militar, político y económico. Aliada primero a la poderosa ciudad de Azcapotzalco, de la que era tributaria, la derrotó en 1430 para sustituirla de inmediato en el poder, restableciendo para ello, con las vecinas ciudades de Tetzaco y Tlacopan, la antigua institución jurídico-

1. El término «chichimeca» es ambiguo. Se aplicaba genéricamente a los recolectores-cazadores; pero también se usó para designar a grupos nómadas específicos y a quienes, siendo agricultores, tenían costumbres rudas.

política denominada *excan tlatoloyan*. Con sus aliadas primero, y después relegándolas a un segundo plano, los mexica-tenochcas emprendieron campañas de conquista hasta dominar desde las costas del golfo de México a las del océano Pacífico, y sus ejércitos alcanzaron Xoconochco, territorio donde hoy limitan México y Guatemala. Su vertiginoso ascenso fue tronchado en 1521 por la invasión española. La derrota fue relativamente rápida, ya que los conquistadores europeos supieron aprovechar el descontento general y la fragilidad del dominio de la *excan tlatoloyan* sobre los pueblos indígenas que habían sometido.

El hecho de que hayan sido los mexicas quienes se encontraban en la cúspide política al tiempo de la conquista española ocasionó que las fuentes documentales de la colonia temprana, escritas en letra latina —tanto en español como en náhuatl y en latín—, se refirieran principalmente a la historia y la cultura de Mexico-Tenochtitlan. Más aún, por la misma causa es frecuente que la visión actual de Mesoamérica esté filtrada por la percepción original que los europeos tuvieron de los mexicas. La advertencia sobre la desproporción de las fuentes servirá para que el lector se explique la mención preferente de creencias y prácticas religiosas de este pueblo en los trabajos que comprende el presente volumen.

3. *La cultura de los mexicas en el contexto mesoamericano*

Es indudable que los mexicas eran un pueblo rudo y pobre cuando se establecieron en la cuenca lacustre. A esto debe agregarse que en sus registros históricos ellos mismos se daban con orgullo el nombre de chichimecas². Las antiguas relaciones históricas sobre su origen no sólo son contradictorias, sino que contienen una buena dosis de milagrería y mítica, lo cual ha ocasionado que hoy, a cinco siglos de distancia, existan dos corrientes de interpretación entre los especialistas. Hay investigadores que consideran que el establecimiento de los mexicas en la cuenca fue el fin de su vida nómada, acontecimiento a partir del cual este pueblo se inició en la agricultura y en la tradición mesoamericana; por otra parte, otros sostienen que para entonces los mexicas ya eran mesoamericanos, que se encontraban en proceso de reacomodo, y que su búsqueda de un espacio lacustre se debía a la necesidad del ejercicio de actividades

2. Sin embargo, hay textos en que los mexicas hacen la advertencia de que son chichimecas por su rudeza septentrional —la que comprende su arrojo militar—; pero no nómadas cazadores (Sahagún, 2000, lib. X, cap. 29, párr. 14, vol. III: 978).

asociadas a una tecnología compleja que comprendía el cultivo de *chinampas*, tierras ganadas a los pantanos.

No es éste el lugar indicado para pormenorizar un debate de interpretaciones tan opuestas; discusión que, por otra parte, ha contado con numerosos foros³. Pero sí es necesario mencionar la diferencia de pareceres, puesto que la posición de cada estudioso determina formas particulares de entendimiento de la religión mexicana. En efecto, quienes suscriben la tesis del abrupto ingreso de este pueblo en la vida mesoamericana sostienen que los mexicanos tuvieron una extraordinaria avidez de conceptos y ritos ajenos, paralela a la necesidad de adaptarse al ambiente cultural de sus vecinos. Por el contrario, quienes consideramos que los mexicanos eran ya mesoamericanos desde mucho antes de su arribo a la cuenca, estimamos que muchas veces fueron precipitados los cambios de adaptación al nuevo ambiente geográfico y a su posición en el escenario político; pero siempre descansaron en la base cultural y religiosa que les era común a ellos y a los pueblos de su entorno. Su rudeza inicial no los hacía extraños: eran mesoamericanos migrantes, tal vez periféricos; pero miembros de una cultura y de una tradición religiosa agrícola.

II. LA HISTORIA DE LA RELIGIÓN MESOAMERICANA

1. *Antecedentes y nacimiento de Mesoamérica*

Las dataciones de los restos humanos en el territorio que sería la cuna de Mesoamérica hacen que los especialistas remitan las primeras ocupaciones a *ca.* 35.000 años antes del presente, cuando bandas de pueblos recolectores-cazadores cruzaron el Trópico de Cáncer en busca de recursos para su existencia. Los tiempos geológicos correspondían al Pleistoceno y la época que se atribuye a su desarrollo tecnológico es el Arqueolítico, nombre que hace referencia a una factura muy primitiva y simple de sus utensilios de piedra. Los habitantes del territorio fueron perfeccionando paulatinamente sus instrumentos: se allanaron superficies, se refinaron contornos y se multiplicaron los tipos de los artefactos para hacerlos más especializadas en sus funciones, todo lo cual se considera un aspecto importante de su desarrollo cultural. Con el paso

3. Uno de estos foros fue un número de la revista *Historia Mexicana* (39/155 [1999]: 603-725), publicada por El Colegio de México.

del tiempo, la drástica transformación climática que significó el tránsito del Pleistoceno al Holoceno (*ca.* 9000 antes del presente) produjo un cambio en la flora y en la fauna. Esto trajo como consecuencia nuevas necesidades de adaptación que catalizaron los procesos culturales. El resultado más sensible fue la domesticación de numerosos vegetales: el frijol, la calabaza, el maguey, el nopal, el tomate, el aguacate, el amaranto, el chile, el algodón, diversos frutos y, en lugar sobresaliente, el maíz, que sería y sigue siendo hasta el presente la base de la alimentación indígena. La íntima relación entre plantas domesticadas y grupos recolectores-cazadores —ahora también cultivadores— fue aumentando sin que los hombres llegasen a convertirse en sedentarios dependientes de sus cultivos. Se calcula que fue hacia 2500 a.e. cuando los cultivadores se arraigaron a la tierra, pudiendo cubrir sus principales necesidades con la labranza. Empezaron entonces el sedentarismo agrícola y la cerámica, por lo cual hoy se establece en este hito histórico el arranque cultural de la tradición que denominamos mesoamericana.

2. *Herencias y transformaciones*

La visión del mundo de los recolectores-cazadores cambia notablemente con su paso a la agricultura. La diferencia no se encuentra sólo en la posibilidad de perfeccionar las técnicas de cultivo; es un cambio general de vida que incluye la economía, la tecnología, la distribución de los tiempos laborales, las relaciones sociales (familiares, grupales, intergrupales) y la salud. Concomitantemente se transforman la percepción y la imaginación de la naturaleza, las concepciones que dirigen la acción práctica y los vínculos que el ser humano cree establecer con el ámbito de lo sagrado. Por ejemplo, en la trashumancia el hombre estima que la cestería es un recurso más propio para el almacenamiento y transporte de áridos que las pesadas y frágiles vasijas de cerámica; mientras que para el sedentario los recipientes de barro son insustituibles para la guarda, conservación, transporte y ahorro de agua y alimentos. Para los sedentarios, el intercambio de bienes con los vecinos —ahora mucho más próximos debido a la capacidad sustentante de los cultivos— permite una más fácil transmisión de los conocimientos, que así se incrementan considerablemente. El agricultor tiene menos riesgos de traumas por accidentes; pero es más propenso a las infecciones, y su régimen alimenticio es menos variado que el del recolector-cazador. Y así se podrían listar muchas otras diferencias al comparar la vida de los nómadas con la de los sedentarios.

Sin embargo, no es posible pensar que el paso del nomadismo al sedentarismo agrícola es rápido y total. Por una parte, los cambios, aunque profundos, son paulatinos; por otra, la tradición de los más remotos ancestros no sólo fue la base de las concepciones de los primeros agricultores, sino que continúa presente —tal vez mucho más de lo que sospechamos— en el pensamiento de la humanidad actual. Así, los primeros agricultores heredaron sin duda la concepción de un cosmos formado por opuestos complementarios, visión que sustentó su posterior taxonomía; las formas de medición del tiempo de los nómadas cimentaron los calendarios agrícolas y las antiguas prácticas de automortificación y de ingestión de psicotrópicos se mantuvieron como vías del éxtasis en una tradición en la que los contactos con lo sobrenatural siguieron siendo muy frecuentes. Sólo que en la vida de los agricultores la herencia ancestral tenía que responder a nuevas necesidades y encontraba otros cauces para su desarrollo. Pensemos, por ejemplo, en la medición del tiempo. El nómada mide su paso en los cursos de los astros por el firmamento nocturno; el sedentario lo ve en los ortos y ocasos de los dentados horizontes mesoamericanos, de sur a norte y de norte a sur a lo largo del año trópico. El nómada acude en sus periplos anuales a sitios precisos y en tiempos precisos para obtener sus recursos, bienes que considera dones de las fuerzas ocultas del cosmos que se producen justo allí y entonces; el agricultor, en cambio, espera en su hogar los prodigiosos dones de los seres sobrenaturales, que cada año se hacen presentes en sus campos labrantíos. En resumen, en todos los ámbitos de la vida podemos ver la profunda transformación del pensamiento debida al cambio del entorno y de la acción del hombre; pero éste siempre portará como valiosa carga la experiencia de los caminos recorridos por muchas generaciones que lo precedieron.

3. *El núcleo duro de la tradición mesoamericana*

La tradición mesoamericana no se forma a partir de la homogeneidad de sus creadores. Por el contrario, Mesoamérica se caracteriza por su extrema diversidad lingüística y por su variedad étnica. Tampoco es producto de pueblos que habitan una geografía uniforme: el territorio mesoamericano puede percibirse sucintamente como una secuencia de fuertes contrastes: el altiplano septentrional semiárido, los elevados valles centrales y meridionales, las dos cordilleras que a oriente y a occidente flanquean las costas para unirse en el accidentado relieve de Oaxaca y Guerrero, los panta-

nos de la región del Golfo de México, las húmedas y densas selvas tropicales del sureste, la gran superficie plana, baja y calcárea de la península de Yucatán, en fin, una sucesión de los más variados escenarios, algunos de ellos sorprendentes nichos del florecimiento civilizatorio. Base citar que durante el esplendor maya se alcanzó la mayor densidad de población en ciudades erigidas en junglas de frágil y delgado suelo, lábiles frente a la agricultura.

¿Cómo entender, entonces, la unidad cultural? Debe considerarse que fue la diversidad geográfica misma la que estimuló el contacto entre los pueblos. Las múltiples formas de interrelación —desde el comercio hasta la guerra— permitieron el intercambio de saberes e hicieron vivir a los mesoamericanos, durante milenios, una historia común. Esa historia común produjo un vigoroso núcleo cultural, extraordinariamente resistente al cambio.

Paradójicamente, el sustrato cultural común produjo expresiones de enorme diversidad. Estas expresiones tuvieron origen en las diferencias étnicas, lingüísticas y geográficas; en la particularidad de las tradiciones e historias regionales y locales; en la falta de comunicación entre algunas regiones en algunas épocas. Es el contradictorio rostro de Mesoamérica: sus culturas se afianzan en lo profundo, en lo sustentante, en lo estructurante, que forma un gigantesco bien compartido; pero se distancian entre sí en las identidades que dan a cada tradición, a cada pueblo, una singularidad indiscutible.

Como elementos religiosos del núcleo duro destacan las concepciones de la estructura y la dinámica cósmicas, la base de los sistemas calendáricos, la concepción del hombre y de la vida humana, las formas de culto, los dioses principales —independientemente de la variedad de sus nombres y manifestaciones—, la mitología y algunos de los más importantes símbolos de la iconografía. La unidad de creencias y prácticas en tan vasto territorio no requirió de una iglesia rectora ni de un imperio. No obstante lo anterior —como se verá más adelante—, las imposiciones políticas tuvieron una fuerte carga religiosa.

4. *La religión en las aldeas igualitarias*

Puede afirmarse que el núcleo duro de la religión mesoamericana se consolidó entre las primeras comunidades agrícolas de carácter igualitario, en el transcurso temporal que va de 2500 a.C. a 1200 a.C., periodo que se conoce como Preclásico Temprano (Cuadro 1). Es obvio que desde los tiempos de los nómadas la idea de los opuestos complementarios estuvo vinculada a las dos estaciones

del año en el trópico (tiempo de aguas, aproximadamente de mayo a octubre, y tiempo de secas, aproximadamente de noviembre a abril). Pero los opuestos complementarios adquirieron nuevos valores con el sedentarismo. Para los agricultores la época de lluvias se liga a lo femenino, a la humedad y a la muerte; mientras la de secas a lo masculino, a la sequedad y a la vida. Para quien vivía de sus cultivos era patente que el carácter cíclico de las estaciones mostraba que la muerte era la productora de la vida, mientras que la vida conducía a la muerte. Los opuestos contendían complementariamente para convertirse en el motor del mundo.

La arqueología descubre en esta época prácticas funerarias que fueron persistentes en Mesoamérica. De tiempos tempranos parece derivar la idea de que una parte del ser humano permanece unido a sus restos mortales. Una generalizada costumbre mesoamericana es el entierro de los difuntos bajo el suelo de la casa o en las proximidades del domicilio familiar. El muerto —hasta nuestros días— es aliado y protector de sus deudos, por lo que la cercanía de los cuerpos se considera indispensable.

Puede suponerse, además, que las relaciones entre las comunidades más allegadas se fortalecía ya en esta época con la creencia de un ascendiente común, entre humano y mítico, al que no sólo se debía la vida, sino la posibilidad de ocupar un lugar preciso en la red de vínculos económicos, obligaciones parentales, alianzas y fidelidades. Es el personaje que posteriormente aparecerá ya claramente como el dios patrono.

5. *Los linajes y la jerarquía*

El siguiente periodo (1200 a.C.-400 a.C.), llamado Preclásico Medio, se caracteriza por la formación de linajes dirigentes en las comunidades y por la organización que colocaba a las aldeas mayores como centros rectores de las menores circundantes. La idea de los ancestros patronos debió de haber producido una dendrología de funciones comunitarias en la cual uno de los linajes sería considerado el de los «hermanos mayores». El predominio derivaría de que dicho linaje se creía más próximo al patrono y al ámbito de lo sagrado, pues la simbología empieza a colocar a determinados miembros del grupo como voceros de la sobrenaturaleza: seres que portan elementos cósmicos en sus atavíos o que se representan en sitios de comunicación con lo numinoso.

En este periodo un pueblo mesoamericano influye notablemente sobre sus contemporáneos. Es el pueblo olmeca. Sus principales

poblaciones han aparecido en la región del golfo de México, más puntualmente en lo que hoy son los estados de Tabasco y Veracruz. Crearon los olmecas una bella simbología, esquemática, armónica, que se refiere insistentemente a la geometría del cosmos y que fue plasmada en monolitos, cerámica y piedras verdes semipreciosas. En sus obras aparecen representados el Monte Sagrado, en cuya cúspide se yergue el Árbol Cósmico como *axis mundi* —algunas veces bajo la figura de planta de maíz—; también se observan la boca de la Cueva, generadora de lluvias y vientos, y los cuatro árboles que servían de soporte del Cielo en los extremos del mundo (Figura 1). La talla olmeca de las piedras verdes es admirable, de una maestría no lograda por ningún otro pueblo indígena. Símbolos y estilo fueron aceptados, copiados e incluso recreados en buena parte de Mesoamérica. La extendida distribución y el alto valor de estos objetos indican que los gobernantes mesoamericanos de la época fueron sus ávidos poseedores; además, los símbolos inscritos ratificaban la existencia de un cosmos en el que los gobernantes se situaban como voceros del ámbito numinoso.

La aceptación generalizada de los diseños olmecas permite suponer que la concepción de la geometría del cosmos a que remiten los símbolos era de siglos atrás la común en Mesoamérica. Los olmecas no inventaron estas concepciones; las representaron en forma admirable.

6. *La rivalidad entre los grandes centros regionales*

Las rivalidades, las tensiones y los conflictos bélicos en distintas regiones de Mesoamérica fueron la tónica del periodo que va de 400 a.C. a 200. Es el Preclásico Tardío. Los señores más poderosos necesitaron demostrar su cercanía con la sobrenaturaleza, y erigieron para ello enormes conjuntos templarios y elevadas pirámides, entre las que destacan la del Tigre en El Mirador (Guatemala) y las teotihuacanas del Sol y de la Luna. En Oaxaca empezaron a aparecer lujosas tumbas con apariencia de habitaciones. Las representaciones de los dioses fueron perfilando los atributos iconográficos que se continuarían, durante siglos, hasta la época de la conquista española. En el sureste mesoamericano las estelas de Izapa representan en sus grabados episodios míticos que algunos especialistas intentan reconocer en narraciones mucho más tardías.

Hay en estos tiempos una diferenciación notable de los sistemas de saber y de registro. *Grosso modo* quedan hacia el occidente de Mesoamérica las formas más simples de calendario, registro del

pensamiento y anotación numérica. En cambio, en su mitad oriental se pasa de los signos numerales de valor absoluto al sistema posicional al inventarse el cero, entendiéndose por tal el símbolo que indicaba que una posición está vacía. Esto permitió el manejo de enormes cantidades, lo que a su vez repercutió en un sistema calendárico más complejo y abrió las puertas a una precisión mayor en la observación de los astros. Por otra parte, en la mitad oriental de Mesoamérica se transita del registro de las ideas al registro de las palabras, creándose así una compleja escritura que en buena medida fue fonética.

7. *El esplendor mesoamericano*

Entre 200 y 900 Mesoamérica vivió el desarrollo de sus grandes ciudades. Teotihuacan, en el centro de México, fundó su poder en la explotación y el comercio de la obsidiana, extendiendo en forma notable sus redes mercantiles. En el norte destacó La Quemada. Monte Albán fue el máximo centro urbano y político en Oaxaca, y en el sureste destacaron, entre una pléyade de ciudades mayas, las portentosas Tikal, Calakmul, Palenque, Copán, Uxmal, Cobá y Oxkintoc. Fue precisamente en el sureste mesoamericano donde los sistemas de numeración, calendario, astronomía y escritura alcanzaron mayor precisión y complejidad, todos ellos estrechamente articulados entre sí y vinculados en su conjunto a la fundamentación, confirmación y fortalecimiento de los gobernantes, que adquirirían con su auxilio la prueba de una condición casi divina.

No sólo en el sureste, sino en toda Mesoamérica, el clero quedó subordinado al poder gubernamental. Dado que la religión permeaba la urbanística, la arquitectura monumental, las fastuosas ceremonias públicas, la escultura, la pintura y otras muchas expresiones artísticas, el sacerdocio tenía en sus manos el saber y su producción elitista, por lo cual las mayores manifestaciones culturales fueron discursos sagrados dirigidos a la exaltación del poder.

En esta época las imágenes de los dioses se aproximaron aún más a las formas que se conocerán en el tiempo de la llegada de los españoles. Tláloc, el dios de la lluvia, y Huehuetéotl, el dios del fuego, fueron los dioses más venerados en el centro de México, y en la ciudad de Teotihuacan las pinturas murales de Tepantitla permiten identificar el paraíso acuático de la lluvia —Tlalocan— que se describe en los relatos más tardíos. Sobre este paraíso se levanta en la misma obra el Monte Sagrado repleto de riquezas agrícolas, y sobre él los dos brazos helicoidales del Árbol Cósmico (Figura 2).

Entre los mayas existen las más claras alusiones al carácter divino de las unidades temporales: los días, los meses, los años, los periodos mayores, aparecen como figuras antropomorfas y teratomorfas de carácter numinoso. También son mayas las hermosas vasijas policromas que reproducen escenas míticas, algunas muy próximas a relatos considerablemente tardíos.

8. *Tiempos de guerra*

La inestabilidad política trajo como consecuencia el surgimiento de nuevas potencias. Cholula, la ciudad santa del centro de México, aumentó su poder. Fueron sus contemporáneas, también en el centro de México, Xochicalco, Cacaxtla y Teopanzolco. En la región del golfo de México floreció El Tajín. Tres características llaman la atención en varios de estos centros urbanos: algunos poseen defensas —fosos, murallas, accesos reducidos— que dan a conocer la frecuencia de los conflictos bélicos; hay también claras señales de que su población era muy heterogénea, pues es notoria en ellos la mezcla de estilos provenientes de distintas regiones de Mesoamérica; la tercera característica de algunas de estas ciudades es que en ellas adquiere una posición destacada la antigua figura divina, teratomorfa, de la Serpiente Emplumada, que corresponde a la representación del dios que entre los nahuas del Posclásico Tardío sería llamado Quetzalcóatl.

Si bien la arquitectura revela el clima bélico, el verdadero militarismo se inicia en el siguiente periodo (900-1521), el Posclásico. En el Posclásico Temprano (900-1200) aparecen en Mesoamérica diversos movimientos políticos que tienden a integrar por la fuerza a los reinos regionales en sistemas complejos y pluriétnicos. Los diferentes movimientos tienen grandes semejanzas. La ideología predominante de esta política de integración regional tiene una justificación religiosa: la mitología remite a una ciudad anecuménica que habitaron todos los pueblos del mundo antes de salir a la superficie de la tierra. Entre los nombres de esta ciudad destacan Tollan, Tulán y Zuyuá; su gobernante era, precisamente, Serpiente Emplumada. En la política terrenal, quienes pasaban por ser representantes de Serpiente Emplumada pretendían implantar sobre el mundo el orden del mítico gobierno de Tollan. Independientemente de la particularidad étnica de los distintos reinos, ahora se les imponía la pertenencia al gran sistema pluriétnico, reflejo de la urbe premundana donde sólo se había hablado una lengua.

Tula, la capital de los toltecas, Chichén Itzá, la gran ciudad del norte de Yucatán, y Cholula, en el valle de Puebla, fueron tres capitales que se proclamaron como representantes terrenales de la Tollan anecuménica.

El militarismo se fue incrementando en la última parte del Posclásico, tiempo en que los sacrificios humanos constituyeron tanto el pretexto cósmico para recurrir a la guerra como el factor de terror más importante que usaron los estados en expansión.

III. LAS PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LA RELIGIÓN MESOAMERICANA

1. *La cosmovisión mesoamericana*

Lejos de concebir la religión, la magia o la mitología mesoamericanas como meros cúmulos de creencias y prácticas forjadas por la libre imaginación, por visiones oníricas o por profundos deseos sublimados, prefiero abordarlas como sistemas de pensamiento y acción que los mesoamericanos fueron construyendo a partir de una constante práctica cotidiana en los más diversos campos de acción, tanto frente a sus entornos natural y social como en la interioridad de los individuos.

La propia racionalidad con que el ser humano actúa en el mundo, la necesidad de abstracción que le permite aprovechar su experiencia en situaciones similares y la normatividad que impera en los procesos de comunicación conducen a un trabajo conjunto —casi siempre inconsciente— que construye los más impresionantes monumentos del saber. El mejor ejemplo lo tenemos, sin duda, en el lenguaje, cuya sistematización nos permite enfrentarnos a cada paso con una necesidad inédita, que resolvemos, en términos generales, con una extraordinaria eficacia. Todos somos los autores del cambiante sistema lingüístico; nadie es consciente de su propia participación; no es necesario un centro individual o colectivo de pensamiento que coordine o que domine todo el ámbito de su saber. Y, sin embargo, el sistema se erige con una racionalidad impresionante.

En la cúspide de la abstracción de los sistemas se encuentra la cosmovisión, siempre cambiante como la realidad histórica que es su fuente; siempre producto de dicha realidad, pero también siempre su guía; iniciada en las muy primarias percepciones que el hombre tiene de su ser y de su entorno, pero también determi-

nante de las formas más simples de la percepción. La cosmovisión no uniforma radicalmente el pensamiento de los miembros de una colectividad humana: es producto de las contradicciones sociales y crea en su seno la posibilidad del enfrentamiento de las razones.

2. *El ecúmeno y el anecúmeno*

El cosmos mesoamericano fue concebido como la unidad de dos dimensiones espacio-temporales muy diferentes entre sí. Una es el habitáculo de las criaturas, el ecúmeno, el mundo, el aquí-ahora. Comprende el espacio sobre el que descansan los minerales, arraigan las plantas y transitan hombres y animales; pero incluye los cielos por los que viajan los meteoros y los astros, y el ámbito que abarcan los tiempos, que son dioses en tránsito que todo lo transforman. La otra dimensión comprende los lugares vedados a las criaturas vivas, el anecúmeno, el allá-entonces. No es adecuado llamarlo *mundo de los dioses*, porque los dioses todo lo invaden y lo infiltran.

Ecúmeno y anecúmeno se comunican por numerosos umbrales que permiten la existencia del mundo y sus criaturas. En cualquier proceso mundano intervienen las acciones conjuntas de lo que aquí existe, y de las fuerzas y personas que, desde la otra dimensión, arriban al mundo para imprimir una dinámica que se origina en el allá-entonces. Sus traslados forman los ciclos: el de la vida y la muerte, que anima a las criaturas con la sustancia divina; los ciclos meteorológicos, que regulan la aparición de los vientos y las fuerzas pluviales; los ciclos astrales, que dividen la existencia de los cuerpos celestes en una fase exterior, luminosa, y una oculta, muerta, bajo la superficie de la tierra, y los ciclos calendáricos, que ordenan los turnos en los que los dioses-tiempos deben aparecer y actuar en el mundo.

En el ecúmeno, todos —criaturas y seres numinosos— tienen formas precisas de acción, funciones y responsabilidades.

3. *Los opuestos complementarios*

Pese a la escasez de precipitaciones que impera en algunas de las regiones del vasto territorio mesoamericano, los diferentes regímenes pluviales permiten el cultivo del maíz de temporal, base de esta tradición. Como se ha afirmado, en el trópico son sólo dos las estaciones que dividen el año: lluvias y secas. Esta división potenció en los agricultores la percepción dual del mundo. Los mesoame-

ricos concibieron que todos los entes del cosmos —incluyendo los divinos— estaban compuestos por dos sustancias opuestas y complementarias. Hasta donde se sabe, las dos sustancias opuestas fueron innominadas; pero las expresiones de su existencia son múltiples y omnipresentes, ya verbales, ya iconográficas, gestuales, musicales, culinarias... La oposición complementaria misma fue designada en lengua náhuatl con el morfema *namic*, que compone términos para designar a los cónyuges, a los opuestos en el juego, a los enemigos de guerra, los medicamentos frente a enfermedades, etc. Los múltiples pares que se forman se agrupan en dos campos de oposición. Por ejemplo, en uno de los campos queda lo caliente, lo seco, el día, lo alto, lo masculino, lo luminoso, la vida, lo superior, mientras en el opuesto, lo frío, lo húmedo, la noche, lo bajo, lo femenino, lo oscuro, la muerte, lo inferior (Cuadro 2).

Si la oposición complementaria es condición para la existencia del mundo, la diferencia de proporción de las dos sustancias en los diversos entes origina su heterogeneidad, base de la dinámica cósmica. Los procesos son concebidos como enfrentamientos de seres que se constituyen como opuestos complementarios, por lo cual son formas de lucha. En la lucha, la fuerza de los contendientes va cambiando: el predominio cansa, gasta, produce debilidad, a tal punto que el poderoso cae al fin frente al vencido, éste lo derrota e inicia así su propio desgaste. La permanente alternancia produce el ciclo. Un equilibrio total ocasionaría el reposo, y éste, el fin de la existencia. El juego del día y la noche es ilustrativo.

4. *La geometría del cosmos*

La regularidad de los procesos permite al hombre imaginar el cosmos como un gran aparato por el que circulan ordenadamente las fuerzas transformadoras. La parte superior del anecúmeno está formada por las nueve capas de los cielos verdaderos (Cuadro 3). Los nahuas dieron al conjunto de estas capas el nombre de *chicnauhtopan*, «los nueve que están sobre nosotros». Otras nueve capas integran el reino inferior, el de la muerte. Las cuatro capas intermedias forman la casa de las criaturas. En los extremos del plano terrestre se yerguen los cuatro soportes del Cielo. La dinámica cósmica tiene como principal elemento el eje del mundo, compuesto por el Árbol Florido que extiende sus ramas en los cielos: el Monte Sagrado, con su gran vientre de riquezas, y el receptáculo subterráneo de los muertos.

En la concepción mesoamericana del cosmos los entes numinosos se desdoblan, reproduciendo sus cuerpos en el espacio. El

eje cósmico se proyecta hacia los cuatro rincones de la Tierra para formar los cuatro soportes del Cielo. En ellos se reproducen los elementos del eje para cumplir la función de vías de fuerzas y dioses. Así, en la base de las réplicas quedará también una parte del reino de los muertos. Y cada soporte del Cielo será un monte que guardará en su bodega las aguas, los vientos, las fuerzas generativas y los seres que saldrán a la superficie de la tierra. Sobre cada monte se levantará un árbol florido por cuyo tronco circularán dioses y fuerzas entre el anecúmeno y el ecúmeno. Sin embargo, las réplicas no son exactas: cada una de ellas adquirirá los caracteres distintivos de su propio cuadrante, y el carácter más conspicuo será el color que lo identifica. De esta manera, cuando los soportes cósmicos se representan en figura arbórea, los textos mayas del Posclásico hablan de ellos refiriéndose a la ceiba roja del este, la blanca del norte, la negra del oeste y la amarilla del sur. El árbol central recibe en maya el nombre de *yaxché* o «árbol verde»⁴.

El complejo del eje y sus cuatro proyecciones se representa en la iconografía mesoamericana con símbolos muy importantes. Uno de ellos es el «quincunce», rectángulo en el que se marcan cinco círculos distribuidos en el centro y en sus esquinas; otro es la cruz, que, ya como aspa de bandas cruzadas, ya como flor de cuatro pétalos, ya como cruce de dos fémures, distinguirá los diferentes planos cósmicos.

5. Los dioses

Es común que el hombre, al sospechar que no comprende cabalmente la causalidad de los procesos en que vive inmerso, imagine la existencia de agentes extraordinarios que escapan a su percepción. Así, en su afán de comprender el mundo, construye intelectualmente una dimensión complementaria y fundante, ocupada por entes tanto personales como impersonales. Es el ámbito que —en una forma no del todo propia— denominamos *sobrenaturaleza*. ¿A cuáles de los componentes de la sobrenaturaleza llamaremos *dioses* al estudiar la tradición mesoamericana? Podemos distinguir como *dios* a todo aquel ser sobrenatural que, existiendo antes de la formación del mundo, ejerce su acción sobre lo perceptible gracias a una personalidad que lo dota de inteligencia y voluntad, sentimientos y capacidad de comunicación.

Para el mesoamericano los dioses habían creado el mundo y producían los ciclos. Por lo tanto, eran, tan plurales y diversos en-

4. Ceiba (*Ceiba pentandra*). (N. del E.)

tre sí como lo requiere una explicación lógica y cumplida del movimiento y las transformaciones de todo cuanto existe (Cuadros 4 y 5). Entre sus facultades estaban no sólo la de dividir y proyectar su ser para ocupar distintos espacios cósmicos, sino la de fisiónarse en personas distintas o, por el contrario, fusionarse entre sí para integrar entes más complejos. Son ejemplos de estas facultades la escisión del dios del fuego en tres dioses que dominan distintos sectores del eje cósmico o la amalgama de los nueve dioses del Infamundo en una sola deidad. Esto hace que el panteón mesoamericano deba entenderse entre los límites del Dios único como unidad y origen de todos los dioses, y la multiplicación extrema de la sustancia divina y su manifestación diferenciada por todo el espacio cósmico. Para los antiguos nahuas, el Dios Único tenía una primera fisión en las dos personas que dominaban la oposición complementaria del cosmos: Ometecuhtli, el Señor Dos, y Omecíhuatl, la Mujer Dos, el padre y la madre de todos los dioses.

6. *Tiempo mítico y tiempo de las criaturas*

Varios mitos mesoamericanos hacen referencia a un lugar gobernado por el Padre y la Madre, donde los dioses hijos vivían plácenteramente. La tranquila existencia fue interrumpida por una acción pecaminosa, y los culpables fueron expulsados en masa con la orden de ocupar la superficie y las profundidades de la tierra. Su nueva condición fue la base de sus múltiples aventuras, narradas como acciones impulsadas por sentimientos no simplemente humanos, sino profundamente sociales: se amistaron y enemistaron; se amaron y se odiaron; se aliaron, compitieron, lucharon, vencieron y se derrotaron; se envidiaron, se robaron, se ofendieron; en fin, sus hechos los condujeron al estado propio en el momento de la gran solidificación. Según la tradición de los antiguos nahuas, el dios que sería Sol puso la muestra: por su propia decisión se arrojó al fuego de una hoguera y se consumió en ella. Tiempo después apareció como astro luminoso en los confines orientales de la Tierra; pero se negó a realizar su primer viaje hasta que todos sus hermanos se sometiesen al sacrificio. Caído el último de ellos, el Sol inició su curso, y con sus rayos dio principio a la existencia del mundo, al tiempo-espacio de las criaturas (Cuadro 6).

El Sol fue el primer dios que cumplió plenamente la condena: su consunción en el fuego lo lanzó al espacio subterráneo de la muerte, y su resurrección lo convirtió en la primera criatura, ahora

ataviado —como dice un canto religioso— con una bella capa de plumas amarillas. Su cobertura lo fijó al ciclo de la vida y de la muerte. A partir de entonces, cada atardecer el Sol fallece en el occidente para recorrer de nuevo el reino de la muerte.

En resumen, el dios creó al astro al convertirse él mismo en su criatura. Para ello se cubrió con materia vulnerable al paso del tiempo. Dañada esta materia, el dios se entrega al reino de la muerte para cerrar el ciclo. Sus numerosísimos hermanos harían lo propio, y de cada uno de ellos surgiría una clase de criatura —astral, mineral, vegetal, animal, humana, hasta artificial— que quedaría desde entonces sujeta al ciclo del deterioro y la destrucción, a la inmersión en las profundidades de la muerte y a la aparición, con una nueva cobertura, sobre la superficie de la tierra (Cuadro 7). Todos los dioses expulsados, creadores-criaturas, tendrían así una doble existencia: desnudos de su capa vulnerable, en la interioridad de la Tierra; cubiertos en cada renacimiento, habitarían en la superficie. Los seres mundanos serían perecederos; pero sus clases, sus especies, durarían inalterables mientras hubiera mundo, pues en el interior de cada individuo habría una partícula de su propio creador que era fuente de sus caracteres esenciales. Por ello en la concepción mesoamericana todo ser mundano posee un «alma», una chispa de divinidad: la del dios patrono que formó su clase a partir de su propia sustancia.

7. *El arribo del tiempo*

Otros dioses se encargan de transformar, deteriorar y finalmente destruir la cobertura de las criaturas. Llegan del ancúmeno en viajes constantes para caer sobre la superficie de la tierra, actuar y volver a su origen. Son el tiempo. Los dioses-tiempos integran grupos de diversas dimensiones. Su oportunidad de acción está rígidamente determinada por el orden calendárico.

Hay dioses-días, dioses-meses, dioses-años, etc. Los que forman los días pertenecen a dos grupos primarios. Uno de ellos se compone de trece miembros, y cada dios tiene el nombre de un numeral, del uno al trece. Veinte dioses forman el segundo grupo, y sus nombres son de elementos, objetos, animales o vegetales. Dos dioses, uno de cada grupo, se funden en un dios-día; por ejemplo, el dios Uno se une al dios Cocodrilo para integrar al dios Uno-Cocodrilo. La fila continúa con la fusión de dos en dos componentes hasta cerrar el ciclo de doscientas sesenta posibles combinaciones. Cada día viaja por uno de los cuatro árboles cósmicos en un movi-

miento levógiro, sucediéndose, por tanto, las salidas por el este, el norte, el oeste, el sur, el este... (Cuadro 8).

Los dioses-tiempo llegan, se extienden, penetran en las criaturas hasta formar parte de ellas transitoriamente, dejan su huella y se marchan. Son el destino, y afectan de manera diferente a cada criatura, porque, en resumidas cuentas, en el interior de todo individuo se produce cotidianamente un encuentro de seres divinos.

8. *La naturaleza del hombre*

Los mesoamericanos creían que el ser humano, como el resto de las criaturas, había recibido de su dios patrono un segmento de la sustancia divina que le daba sus caracteres esenciales. Sin embargo, la idea de la donación no era tan simple: inmerso el mesoamericano en una concepción mítica del cosmos, deducía la inmutabilidad de las criaturas, y dentro de este marco conceptual debía dar razón tanto de su naturaleza humana como de las diferencias debidas a las particularidades étnicas, grupales y familiares. La identidad, en efecto, era gradual, y mientras más se descendía en el nivel de parentesco, las semejanzas eran mayores. El mesoamericano pudo responder a esta pregunta gracias a su concepción de la fisión de los dioses. Si en la concepción mítica del cosmos no era posible la transformación de las clases a partir de la creación, ¿cómo era que existían simultáneamente caracteres esenciales generales y caracteres esenciales particulares, y éstos en diferentes niveles? El gran patrono del hombre le había concedido, entre otros grandes dones, la posesión del lenguaje y la capacidad de trabajo; pero había que justificar la diversidad de lenguas, cultos, costumbres, profesiones y otras muchas características grupales que se juzgaban regalo divino. La explicación descansaba en la idea de que el gran patrono se había desdoblado en sucesivos niveles y en cada uno de ellos había particularizado su creación. Veamos algunos ejemplos: los antiguos nahuas decían que Quetzalcóatl había sido el creador del hombre; pero Otómitl había creado a todos los hombres de etnia y lengua otomíes y, en un nivel mucho menor, Cóyotl Ináhuatl era el antepasado común de los artesanos de pluma que poblaban uno de los barrios de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan (Cuadro 9). En este sentido, había mitos que se referían, en general, a la creación de la especie humana; pero otros relatos sagrados narraban el surgimiento simultáneo al mundo de diferentes grupos humanos que habían esperado el momento de su aparición sobre la tierra en el interior de las siete matrices de la montaña paridora, Chicomóztoc

(Figura 3). En resumen, tanto las características generales del hombre como las particulares de los grupos humanos residían en una clase de alma. El alma identitaria era compleja, pues contenía los caracteres de los distintos niveles de la identidad.

Sin embargo, la complejidad iba más allá: era indispensable explicar que cada ser humano poseía, además de los atributos identitarios, otros de carácter individual, y por ello se concibieron otras almas, adicionales, que cada hombre adquiriría después de su nacimiento. Así, el individuo estaba formado por un cuerpo y un conjunto de almas, compatibles o incompatibles entre sí. Y había otras incorporaciones de entidades invisibles en la historia del individuo, temporales unas, definitivas otras, entre ellas el tiempo, las posesiones divinas, las invasión de enfermedades personalizadas o la ingestión del alma contenida en las bebidas alcohólicas y psicotrópicos (Cuadro 10).

9. *El sentido de la vida humana*

Dice el *Popol Vuh* (1964, primera parte, caps. 2-3: 25-32; tercera parte, cap. 1: 103-104), libro sagrado de los quichés, que los hombres fueron creados por la necesidad que tenían los dioses de ser reconocidos, adorados y alimentados. Para ello los dioses se esforzaron en crear a quien tuviera inteligencia, articulara palabras, fuese capaz de trabajar y pudiera reproducirse. Entre las retribuciones de los dioses a las criaturas veneradoras estarían la superioridad de la especie sobre los animales y la naturaleza social que permite a los hombres crear un ámbito civilizado. En otras palabras, el mesoamericano hizo del cosmos el gran aparato que tenía como función producir la dinámica de los ciclos que eran indispensables para su existencia; imaginó a los dioses a su semejanza como agentes del dinamismo y se ubicó en el centro, como la parte terrenal —correlativa a la acción divina— de la continuidad y preservación del orden mundano. Las leyes básicas del hombre fueron el trabajo, la colaboración con los entes cósmicos, la corresponsabilidad en la marcha del mundo y la reciprocidad generalizada.

IV. PARTICULARIDADES DE LA RELIGIÓN MEXICA

1. *El origen y la función de los mexicas*

Muy diferentes pueblos del Posclásico Tardío narran la historia de sus orígenes a partir de una misma pauta bien establecida: origi-

nados en la montaña paridora, cada pueblo salió dirigido por su dios patrono, quien le proporcionó, entre otras cosas, una profesión para cumplir su función cósmica⁵. Es frecuente que los mitos cuenten que los pueblos cruzaron un cuerpo de agua para arribar al mundo, que tuvieron un viaje lleno de penurias y, por fin, que llegaron a su tierra prometida, encontrada por la señal del milagro. La tierra de destino tenía las características requeridas por la profesión que habían heredado.

Obviamente, cada pueblo contó su historia para fundamentar sus especificidades. Los mexicas dieron al lugar de origen el nombre de Aztlan, «lugar de la blancura», y narraron que los sacó de allí el dios Huitzilopochtli, quien también lleva los epónimos de Mexi (Durán, 1984: II, cap. 3, 28) y Ténuch (Benavente, 1971, epístola proemial: 10) (Cuadro 11). Del dios recibieron sus instrumentos de trabajo: el propulsor de dardos, el dardo de tres puntas y la red para cargar presas. Eran instrumentos de pescadores, recolectores y cazadores lacustres. La tierra prometida se encontró en los islotes de un lago, y desde su establecimiento los mexicas se dedicaron a pescar y a cazar aves acuáticas.

Sin embargo, los mitos cambian cuando han de fundamentar el cambio histórico y político. El ascenso militar de los mexicas a partir de su victoria sobre Azcapotzalco trastornó la tradición de la herencia, y en las nuevas versiones de los relatos de origen el propulsor y el dardo fueron las armas que el dios entregó a su pueblo para señalarlos como futuros conquistadores (López Austin, 1973: 176-177). En las narraciones modificadas las palabras del patrono prometían que todos los pueblos se someterían a los mexicas.

Así se tejó la justificación de la cruel expansión bélica: los mexicas se dedicaron con ardor a mantener la dinámica del mundo, alimentando al Sol y a la Tierra con las víctimas logradas en el campo de batalla. La religión, como el resto de los ámbitos sociales, se tiñó de militarismo, mientras que la práctica de los sacrificios humanos se incrementó desmesuradamente.

2. *Las justificaciones religiosas de la guerra*

El militarismo fue sostenido por dos ideologías diferentes que en un tiempo se traslaparon. La primera acompañó al restablecimiento del sistema político que tenía como eje el mito de la Tollan

5. La pauta puede observarse desde el centro de México hasta el sureste mesoamericano.

anecuménica y su gobernante Quetzalcóatl. Tras la victoria sobre Azcapotzalco, los mexicas invocaron su derecho de ocupar una posición privilegiada en la institución jurídico-política, pluriétnica y superestatal, denominada *excan tlatoloyan* o «juzgado de las tres sedes», a la que las fuentes documentales se refieren como «triple alianza». Esta institución era en realidad un aparato de control político regional respaldado por las fuerzas armadas de tres estados poderosos que actuaban con el pretexto de mantener el viejo orden procedente de Tollan. Los tres estados aliados —Mexico-Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan— tuvieron tal éxito militar con esta institución, que pronto saltaron los límites regionales y ampliaron sus conquistas sobre pueblos distantes. Dado que las funciones militares de la *excan tlatoloyan* recayeron en Mexico-Tenochtitlan, los mexicas se sobrepusieron hábilmente a sus aliados. Cuando Tetzaco y Tlacopan pasaron a un segundo plano, Mexico-Tenochtitlan invocó una nueva ideología: según dijeron, los dioses decidían qué estado debía hacerse cargo, temporalmente, del dominio del mundo conocido, y mostraban su decisión haciendo triunfar a los ejércitos del elegido. Era una justificación brutal. Así, Huitzilopochtli quedó como dios predominante, «padre adoptivo» que recibía benévola protección a todo pueblo que reconociera su superioridad (Alvarado Tezozómoc, 1944, cap. 21: 80).

3. *La transformación del patrono*

Las fuentes permiten apreciar los cambios que produjo el rápido ascenso de los mexicas en la promesa de su dios y el uso de los instrumentos que donó a su pueblo. No es tan claro, sin embargo, si existió una transformación en cuanto a los atributos del dios mismo. Aunque los dioses patronos procedían del panteón general mesoamericano, sus fieles los nombraban con demasiada libertad, por lo que algunas veces es difícil identificarlos. Las fuentes documentales conceden a Huitzilopochtli fuertes y firmes atributos de dios solar y guerrero (Figuras 4 y 5). Sin embargo, hay indicios de que Huitzilopochtli fue en su origen un numen acuático, emparentado con dioses patronos de pueblos cultivadores de chinampas. Esos indicios pasarían inadvertidos si no fuera por dos aspectos que despiertan sospecha. El primero, la notable escasez de imágenes de piedra del dios patrono de un pueblo que era famoso por las múltiples esculturas de sus deidades. En su mismo templo, que compartía con su opuesto complementario, Tláloc, el dios de la lluvia, las imágenes de éste son muy abundantes, mientras que las

de Huitzilopochtli son sustituidas por las del dios del fuego o por grandes braseros con símbolos ígneos. El segundo indicio es que su imagen lleva los atavíos y las insignias de otros dioses. Esto no es extraño en Mesoamérica; pero sí lo es que sólo uno de los emblemas —la cabeza del colibrí— se haya identificado como exclusivo del dios (Boone, 1989: 1-2, 10; Nicholson, 1988: 232, 244). En todo caso, la definitiva figura guerrera y solar del dios se ajustaba perfectamente a la empresa cósmica que los mexicas se habían adjudicado (Figura 6).

V. LA RELIGIÓN MEXICA EN LAS FUENTES DOCUMENTALES

1. *El registro de la religión indígena*

Los españoles —principalmente los frailes— investigaron y escribieron sobre creencias y prácticas religiosas indígenas en busca de justificaciones para su acción evangelizadora y como medio para comprender la tradición que atacarían con su prédica. Sin duda su prejuiciada visión distorsionó y satanizó el antiguo credo, y buena parte de la incompreensión posterior del pensamiento cosmológico deriva de su percepción intolerante; pero no puede negarse que su registro fijó de manera fiel y precisa una verbalidad que, de otra manera, se hubiera perdido en unas cuantas generaciones. El conocimiento que ahora existe de la religión de los nahuas del Altiplano Central de México es incomparablemente superior al que se tiene de la de los mayas, zapotecos, mixtecos, tarascos y tantos otros pueblos que no contaron con la privilegiada atención de un Sahagún, un Durán, un Benavente y de tantos otros que dejaron para la posteridad descripciones de dioses, fiestas religiosas, sistemas calendáricos y creencias, que transcribieron mitos y que indagaron sobre las concepciones sobre el cosmos, sobre la vida y sobre el destino en el más allá. Junto a los testimonios escritos en español y latín, en el centro de México se produjeron registros en náhuatl gracias tanto a los españoles que confiaron en la fidelidad del dictado directo como a los indígenas que adaptaron la grafía latina a su lengua. La aproximación a la mentalidad de los nahuas en su propia palabra da otra dimensión al estudio (Figura 7). El análisis filológico, si está debidamente apuntalado en el conocimiento de las diversas fuentes históricas y arqueológicas, es un invaluable recurso para la comprensión de la antigua visión del cosmos.

2. *El culto religioso y las occisiones rituales*

Las ceremonias dedicadas a los dioses captaron la atención de los evangelizadores en forma privilegiada. Las celebraciones de carácter estatal se distribuían principalmente en los dieciocho meses de veinte días que componían el año solar (se agregaban cinco días aciagos para completar el ciclo). En Mexico-Tenochtitlan, una buena parte de estas ceremonias se llevaba a cabo en el gran recinto ceremonial, un enorme conjunto de templos que ocupaban el centro mismo de la ciudad, en torno al sitio del milagro fundacional de la aparición del águila posada en un nopal⁶. Según la tradición, tras el milagro se erigió allí el primer adoratorio a Huitzilopochtli. El edificio fue agrandado de tiempo en tiempo, hasta convertirse en la más impresionante pirámide de la región lacustre. Como otros templos de su época, la pirámide recibía un doble culto. La escalinata de su fachada estaba dividida longitudinalmente para conducir a dos capillas que se levantaban en la cúspide: la del sur guardaba la imagen de Huitzilopochtli; la del norte estaba dedicada a Tláloc, el dios de la lluvia. En torno al edificio ocupaban un vasto espacio ceremonial otras pirámides, patios para el culto público, canchas para el juego de pelota, armazones para los cráneos de los enemigos sacrificados, edificios escolares y sacerdotales, etcétera.

Las fuentes documentales dedican considerable atención a las occisiones rituales, de las que podemos distinguir varias clases. Con sacrificios humanos retribuían los hombres a los dioses los beneficios recibidos o esperados. Tal vez la petición más vehemente fuese la lluvia, el preciado bien que los hombres debían sufragar con su sangre y sus corazones. Debido a esta retribución, las víctimas recibían el nombre de *nextlahualtin*, literalmente «los pagos». Pero también se entregaba en los altares a los *teteo imixiptlahuan* («las imágenes de los dioses»), que eran cautivos de guerra o esclavos purificados que habían sido convertidos ritualmente en recipientes de los dioses. Se los ataviaba como a éstos, eran honrados como ellos y con posterioridad eran sacrificados como habían perecido las deidades en los mitos. En resumen, se celebraba la muerte de los dioses con la repetición del acto mítico en el mundo, después de que cada numen tomaba posesión de un cuerpo humano, haciéndolo su imagen viva (López Austin, 1980, I: 432-438).

6. La leyenda cuenta que el águila apareció devorando un ave o una serpiente. La última versión se plasma en el escudo nacional de México.

3. *El sentido de la vida y de la muerte*

El registro de la palabra viva también ha permitido la investigación sobre las concepciones y los sentimientos más íntimos de los antiguos fieles. Así, sabemos que la vida en esta tierra se consideraba llena de sinsabores; pero podían alcanzarse el gozo y la alegría con el esfuerzo y el cansancio. Las recompensas de los dioses comprendían bienes tan preciados como el alimento y la bebida, el conocimiento de otros seres humanos, los placeres del sexo, la formación de la pareja conyugal y la reproducción (Sahagún, 1979: lib. VI, 76). Los consejos a los jóvenes giraban en torno a las ideas de equilibrio y cumplimiento estricto de la reciprocidad y colaboración del hombre en la conservación del orden del mundo. Existía la idea del pecado como la transgresión que ofendía a las divinidades. Toda falta al cumplimiento de las obligaciones, toda ruptura de los preceptos morales, tenía su escarmiento sobre la tierra. El castigo más importante era la enfermedad: faltas, excesos, comportamiento irrespetuoso, pérdida del control emocional o avaricia provocaban desequilibrios en el sensible sistema corporal, que debía mantener la armonía entre la parte perceptible del ser humano y sus múltiples entidades anímicas.

La muerte del ser humano significaba la dispersión de los componentes de su compleja unidad. Tras el fallecimiento del individuo, el *teyolía* o alma heredada del patrono iniciaba un viaje al más allá. Como la muerte era considerada una última posesión divina, el fin del hombre marcaba el destino ultramundano. Los varones virtuosos eran elegidos por el Sol, quien les producía una muerte gloriosa en el campo de batalla, para formar así el ejército que cotidianamente lo acompañaba en su camino, desde su punto oriental de salida hasta el centro del Cielo. Las mujeres escogidas por la diosa Cihuacóatl Quilaztli morían en su primer parto, y su recompensa era formar la guardia del Sol desde la mitad del Cielo al ocaso. Quienes habían sido devotos del dios de la lluvia —o los que habían causado su enojo— viajaban al lugar subterráneo de la vegetación y la humedad. Los fallecidos de muerte común iban al más profundo de los pisos del Mictlan, el «sitio de la muerte».

Se sabe de la breve existencia en el Mictlan: el alma del difunto recorría el camino en cuatro años, y al llegar al noveno piso perdía su individualidad humana. Se trataba, por tanto, de un destino que era el común al del resto de las criaturas: la entidad anímica —divina— que contenía las características esenciales del ser humano se limpiaba y se reciclaba. Suponemos que se atribuía igual brevedad

de existencia individualizada a las almas que iban al reino de Tláloc y al Cielo solar.

En el tiempo que transcurría entre la defunción del hombre y la desaparición de su individualidad, el *teyolia* trabajaba: sus actividades eran ya meteorológicas, ya agrícolas, ya al servicio del Sol.

VI. LA RELIGIÓN AVASALLADA

1. La evangelización

La empresa imperial española se implantó en el Nuevo Mundo por medio de dos formas concurrentes y complementarias de dominación: el orden político-militar y la evangelización forzada. De hecho, el imperialismo español pretendió justificar sus actos por medio de su misión cristiana (Gibson, 1981: 101). En la Nueva España las órdenes religiosas tuvieron una participación excepcional con la presencia inicial de franciscanos, dominicos y agustinos.

La destrucción de las instituciones religiosas indígenas fue inmediata y sus sacerdotes sufrieron la persecución y el exterminio. La evangelización fue masificada, al extremo de que en doce años (entre 1524 y 1536) unos cuantos frailes bautizaron a millones de indígenas, situación que produjo que los naturales asimilaran en forma muy limitada los principios del cristianismo. Por otra parte, hubo de recurrirse a las coincidencias entre el ritual católico y el indígena, sobre todo a la música, al canto y a la danza, y consciente e inconscientemente los evangelizadores propiciaron la confusión entre los personajes sagrados cristianos y los dioses indígenas como engarce para el tránsito a la cristiandad.

Como es obvio, la evangelización tuvo una penetración muy diferente en los distintos territorios dominados. Las regiones más aisladas permanecieron totalmente al margen de la enseñanza religiosa o aceptaron el cristianismo con muy poco conocimiento del credo que se les imponía, limitando el cambio a la nomenclatura de los seres sobrenaturales y a las ceremonias más externas de la liturgia llevada por los frailes. Gibson (*ibid.*: 136-137) afirma que, en términos generales, la iglesia católica sólo logró una transformación superficial en las creencias indígenas; pero que en el fondo éstas se mantuvieron, aunque modificadas, bajo el aspecto de la conversión.

2. *Las religiones coloniales*

En términos globales puede afirmarse que los indígenas aceptaron, de grado o por la fuerza, su inclusión en una tradición religiosa que no entendieron de manera suficiente, y que su aceptación no implicó el abandono de su antiguo credo. Eran dos visiones muy diferentes del mundo, y ninguna de ellas se adaptaba a la situación de los pueblos que sufrían el dominio colonial. Nacieron nuevas formas de pensamiento, derivadas tanto de la tradición cristiana como de la mesoamericana, pero que respondían a las condiciones coloniales, por lo cual creencias y prácticas religiosas se transformaron en vías de resistencia frente a la opresión, la marginación y la pobreza.

Pese a las diferencias que existen entre las religiones indígenas coloniales, todos o casi todos sus fieles se reconocen sinceramente como cristianos; sus cultos, creencias e instituciones están inscritos en la matriz religiosa aldeana, alimentados por elementos tanto mesoamericanos como cristianos; las personas sagradas o sobrenaturales del cristianismo —entre ellas el Demonio— han sido resimbolizadas; una parte considerable de su culto está subordinada a las instituciones eclesiales cristianas, muy alejadas de su cultura; han adoptado liturgia y organizaciones cristianas, aunque resimbolizadas y refuncionalizadas, y reconocen como válido el saber tradicional recibido durante generaciones, que consideran revelación de los dioses, y al que comúnmente se refieren como *costumbre*.

Las diferencias entre los cultos coloniales aumentan en nuestros días por la creciente intrusión del protestantismo, que compite con la iglesia católica por la ascendencia sobre la población indígena.

3. *Diferencias entre las religiones indígenas y el cristianismo*

El difícil proceso de confluencia de las tradiciones mesoamericana y cristiana en el pensamiento colonial indígena han encontrado muchos puntos irreductibles, entre los que destacan los siguientes:

a) El cristianismo se proclama monoteísta. Las religiones coloniales generalmente reconocen su politeísmo, en el que incluyen las figuras de los santos no como humanos reconocidos por su virtud, sino como divinidades anteriores a la existencia del mundo, a quienes les fueron encargadas tareas específicas que realizarían en el tiempo de las criaturas, principalmente labores de patronato de los futuros grupos humanos. El Demonio no es tenido por un dios del que emana la maldad, sino como el dueño de los bienes contenidos en el depósito subterráneo del Monte Sagrado.

b) En el cristianismo existe el dualismo de opuestos polares e irreductibles: el bien y el mal. En la tradición indígena los opuestos son complementarios, y su naturaleza dual es necesaria y creativa. El bien y el mal no son concebidos como unidades ontológicas. Ninguno de los dioses mesoamericanos es absolutamente bueno ni absolutamente malo.

c) Para el cristianismo el mundo está formado por la coexistencia imperfecta del bien y del mal, por lo que al final de los tiempos advendrá la separación definitiva, en los ámbitos diferenciados de los salvos y los condenados. Las religiones coloniales siguen considerando esta vida cargada tanto de sufrimientos y privaciones como de satisfacciones y alegrías; pero este mundo es el único posible; en él las oposiciones producen el movimiento y es el lugar donde el hombre adquiere la plenitud de su existencia.

d) Para el cristiano, un breve tiempo sobre la tierra determina una vida futura, eterna, de salvación o condena. Pese a la insistencia de los evangelizadores, buena parte de las religiones indígenas coloniales no aceptaron que sus dioses pudieran condenarlos a una eternidad de terribles sufrimientos y siguieron creyendo que su conducta en este mundo les traería los premios o castigos consecuentes durante su existencia terrenal.

e) La religión cristiana, al universalizarse, se fue desligando de las culturas que le dieron origen. Las religiones coloniales, aunque afectadas por la evangelización, conservan hasta nuestros días una estrecha vinculación con cada uno de los ámbitos de la vida cotidiana, principalmente con las labores agrícolas, y el hombre sigue considerándose la parte terrenal en la compleja relación productiva en que participan tanto los vivos como los muertos y los dioses.

Cuadro 1
LA TRADICIÓN RELIGIOSA MESOAMERICANA EN EL TIEMPO

2500 a.C.	1200 a.C.	400 a.C.	200 d.C.	900 d.C.	1521 d.C.	1821 d.C.	presente
TEMPRANO	MEDIO	TARDÍO					
Aldeas de agricultores en sociedades igualitarias. Invención de la cerámica	Aldeas de agricultores en sociedades jerárquicas. Expansión de la simbología y el estilo olmecas	Grandes aldeas que controlan amplias regiones. División de los sistemas de saber y registro de pensamiento	Nacimiento de las ciudades. Esplendor político y cultural. Extensión de las redes comerciales	Gobiernos pluriétnicos con control regional. Militarismo y expansión hegemónica de estados conquistadores	Fin de la vida autónoma indígena. Evangelización forzada. Vida de sujeción colonial	Fin del dominio español. La vida indígena continúa siendo marginada y pobre	
RELIGIÓN MESOAMERICANA							
Formación del núcleo duro de la religión	Época de la consolidación religiosa del poder jerárquico. Expansión de la iconografía cosmológica olmeca	Época de la separación de los sistemas de saber. Gigantismo de la arquitectura religiosa	Época de esplendor. Los sistemas de saber, ligados a la religión, alcanzan una gran complejidad	Época militarista. Los mitos de Tollan y la Serpiente Emplumada justifican la conformación pluriétnica de los estados. La guerra es justificada por la necesidad de alimentar a los dioses con sacrificios humanos	Formación de nuevas concepciones y cultos dentro de las tradiciones mesoamericana y cristiana, pero respondiendo a las condiciones de opresión	RELIGIONES INDÍGENAS COLONIALES	

Cuadro 2

PRINCIPALES PARES DE OPOSICIÓN MESOAMERICANOS

DIOSA MADRE	DIOS PADRE
HEMBRA	MACHO
FRÍO	CALOR
ABAJO	ARRIBA
INFRAMUNDO	CIELO
HUMEDAD	SEQUÍA
OSCURIDAD	LUZ
DEBILIDAD	FUERZA
NOCHE	DÍA
AGUA	FUEGO
LLUVIA	SOL
MUERTE	VIDA
DOLOR AGUDO	IRRITACIÓN
INFLAMACIÓN	CONSUNCIÓN
MENOR	MAYOR
FETIDEZ	PERFUME
SEXUALIDAD	GLORIA
RIQUEZA	POBREZA
OESTE	ESTE
NORTE	SUR
CONEJO	VENADO
JAGUAR	ÁGUILA
CANTO	MÚSICA
PAPEL	ALGODÓN
AZULVERDE	AMARILLO
AZUL	ROJO
AVES	MAMÍFEROS

Cuadro 3
LA DIVISIÓN NAHUA DEL COSMOS

<p>PARTE SUPERIOR DEL ANECÚMENO <i>Chicnauhcopan</i> o «los nueve que están sobre nosotros»</p>	<p>Región celeste: tiempo/espacio exclusivo de los seres sobrenaturales. Son los nueve cielos verdaderos, en los cuales la Dualidad Divina ocupa la parte más alta</p>
<p>ECÚMENO O MUNDO <i>Tlalticpac</i> o «lo que está sobre la superficie de la tierra»</p>	<p>Tiempo/espacio ocupado por las criaturas (comprendidos los astros y los metcoros); pero también por seres sobrenaturales que radican en, o transitan por, él</p>
<p>PARTE INFERIOR DEL ANECÚMENO <i>Chicnauhmicatlan</i> o «los nueve de la región de la muerte»</p>	<p>Región de la muerte: tiempo/espacio exclusivo de los seres sobrenaturales, comprendidos entre ellos los dioses «semillas-corazones», desprovistos de su cobertura. Son nueve pisos del inframundo, en el más profundo de los cuales el <i>teyolia</i> de los muertos pierde todo vestigio de su vida anterior para ser reciclado. El interior del Monte Sagrado es la gran bodega donde están las «semillas-corazones» que han de volver al mundo y el agua de las lluvias que se precipitarán sobre la Tierra</p>
<p>PARTE CONECTIVA DEL ANECÚMENO <i>Axis mundi</i> (Árbol Cósmico y Monte Sagrado) y bordes marinos de la Tierra. En los bordes de la Tierra se yerguen los cuatro árboles cósmicos por los cuales circulan los dioses</p>	

Cuadro 4
 CARACTERÍSTICAS DE LOS DIOS Mesoamericanos

Constituidos sólo por sustancia ligera	Su sustancia es imperceptible para el hombre en situaciones normales de vigilia
Con personalidad	Son poseedores de razón, voluntad, pasiones y facultades de comunicación entre sí y con los hombres
Inmortales	Su «muerte» no significa aniquilación, sino cambio de estado en los procesos cíclicos
Diversos entre sí	Su carácter es correlativo a la diversidad del mundo
Actuantes	Su voluntad dirige una acción eficaz
Ocupantes de todos los ámbitos cósmicos	Habitaban el ecúmeno y el anecúmeno
Con poderes delimitados	Poseen particulares facultades, formas de acción, tiempos y espacios específicos
Regidos por las leyes del cosmos	Sujetos y limitados por la regularidad cósmica
Carentes	Pasibles de apetencias y necesidades, ávidos de los bienes terrenales. Exigen el reconocimiento y el culto de los hombres
Vulnerables al paso del tiempo	Al residir o transitar por el mundo quedan sujetos al deterioro que producen los dioses convertidos en los ciclos temporales
Divisibles y reincorporables	La posibilidad de división de su sustancia permite su ubicuidad
Fisibles y fusibles	Son seres complejos capaces de separar sus diferentes aspectos en distintas personas divinas o de unirse con otras personas divinas para formar una sola

Cuadro 5
FUNCIONES DE LOS DIOSES MESOAMERICANOS

INTEGRANTES DEL COSMOS		
Creadores de los componentes cósmicos	Derivan de la Pareja Suprema y se encargan de crear las diferentes partes del aparato cósmico	
Piezas del cosmos	Son la personificación de los componentes cósmicos	
Regentes	Su voluntad gobierna cada uno de los componentes cósmicos	
Guardianes	Mantienen la sacralidad y la integridad de los distintos ámbitos	
DINAMIZADORES DEL COSMOS		
Esencias de las fuerzas naturales	Sus luchas generan los fenómenos naturales	
Alternadores	Su desgaste paulatino provoca alternancia en sus combates	
Componentes del tiempo	Su sustancia forma las distintas unidades temporales	
RECTORES DEL MUNDO		
Creadores	Crean seres a partir de sí mismos y por medio de sus respectivas aventuras míticas	
Formadores	Otorgan sus características a las criaturas	
Perpetuadores	Sus ciclos provocan la permanencia de las especies	
Generadores de los ciclos	Producen los ciclos astrales, calendáricos, meteorológicos, de fecundación, nacimiento, nutrición, crecimiento, maduración, enfermedad y muerte	
Gobernantes	Rigen el destino de las criaturas	
RECTORES DE LA EXISTENCIA HUMANA		
Patronos	Creadores	Crean grupos humanos a partir de su propia sustancia
	Formadores	Su sustancia otorga sus características a los grupos creados
	Guías	Guían a los hombres hasta la tierra prometida
	Protectores	Desde su monte protegen, vigilan y conceden sus dones
Invasores	Toman posesión de los seres humanos y actúan en ellos	
Justicieros	Premian y castigan la moral de los hombres	
Rectores en el más allá	Presiden los mundos de los muertos	

Cuadro 6

LOS TIEMPOS EN LA VISIÓN MESOAMERICANA DEL COSMOS

EL OTRO TIEMPO		EL TIEMPO DEL HOMBRE	
INTRASCENDENCIA	TRASCENDENCIA		
DIVINA	DIVINA	NACIMIENTO DEL SOL	
Ocio divino			
1. Vida feliz de los dioses	2. Aventura mítica		
	3. Muerte de los dioses (principio de su transformación)		
		4. Resurrección de los dioses (fin de su transformación con la incoación de los seres del tiempo del hombre)	
			Existencia de los seres del tiempo del hombre

Cuadro 7

PROCESO DE TRANSFORMACIÓN DE LOS CREADORES EN CRIATURAS EN LA CONCEPCIÓN MESOAMERICANA

TIEMPO-ESPACIO * DEL MITO	SALIDA PRIMIGENIA DEL SOL	TIEMPO-ESPACIO MUNDANO
Blandura y humedad	⇒ Calor y luz solares	⇒ Solidificación
Aventuras divinas como periodo proteico de preparación para la creación	⇒ Cese brusco de las aventuras divinas como paso a la obtención de las formas definitivas que tendrán las criaturas	⇒ Sacrificio de los dioses como su captura en el ciclo vida/muerte
Los dioses son protores mundanos	⇒ Los dioses crean con su propia sustancia a los seres mundanos	⇒ Surgen los seres mundanos insertos en en el ciclo vida/muerte

Cuadro 8

LOS DÍAS DEL CICLO ADIVINATORIO:
260 DIOSES-DÍAS SEGÚN LOS NAHUAS DEL POSCLÁSICO

LOS DOS GRUPOS DE DIOSES QUE FORMAN LOS DÍAS

<i>Trece dioses con nombre de numeral</i>	<i>Veinte dioses con nombre de divinidades, elementos, objetos, animales o vegetales</i>
Uno, Dos, Tres, Cuatro, Cinco, Seis, Siete, Ocho, Nueve, Diez, Once, Doce, Trece	Cocodrilo, Viento, Casa, Lagartija, Serpiente, Muerte, Venado, Conejo, Agua, Perro, Mono, Hierba Torcida, Caña, Jaguar, Águila, Águila de Collar, Movimiento, Pederal, Lluvia, Flor
Cada dios-día se forma con la combinación de un dios de la primera columna y uno de la segunda, en estricto orden, hasta formar las 260 combinaciones posibles	

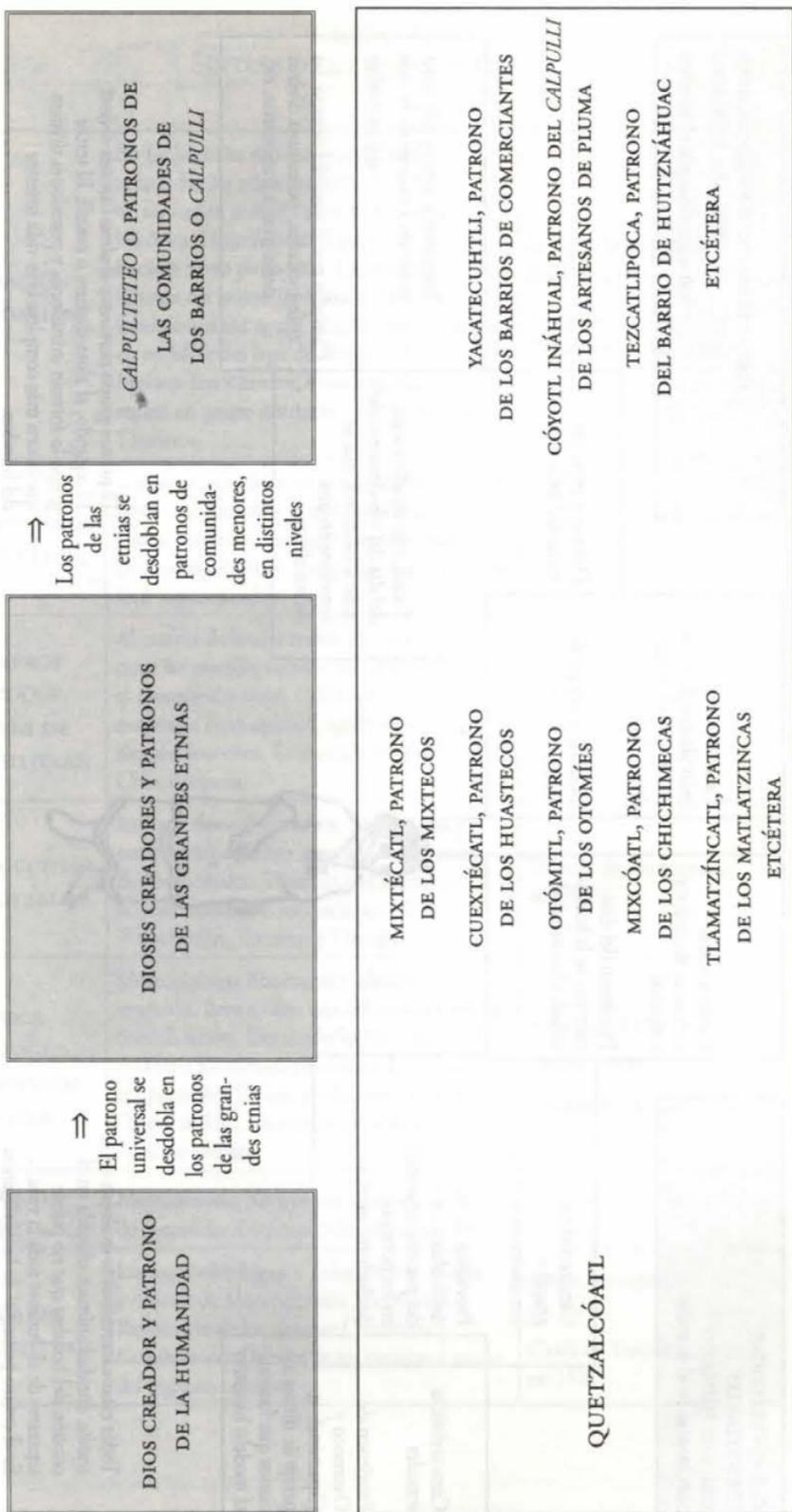
SECUENCIA DE LOS 260 DIOSES-DÍAS

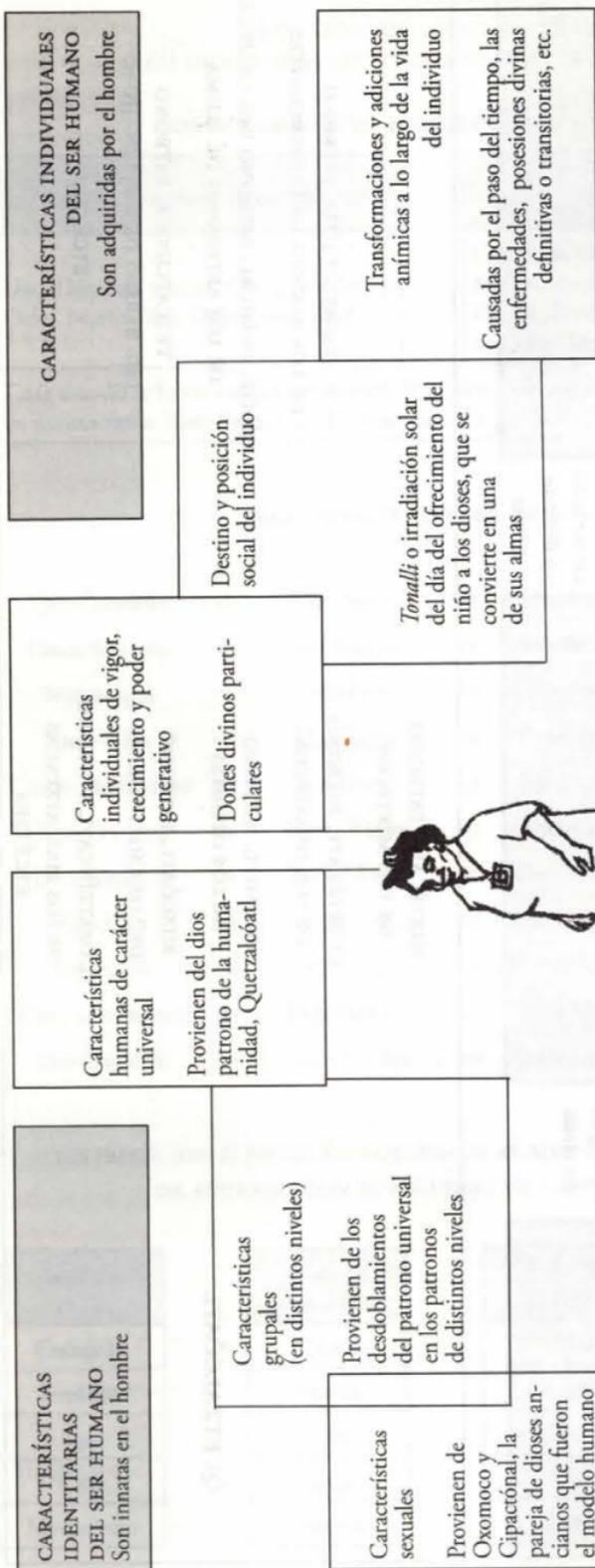
Uno-Cocodrilo	⇒	Dos-Viento	⇒	Tres-Casa	⇒	Cuatro-Lagartija
Cinco-Serpiente	⇒	Seis-Muerte	⇒	Siete-Venado	⇒	Ocho-Conejo
Nueve-Agua	⇒	Diez-Perro	⇒	Once-Mono	⇒	Doce-Hierba Torcida
Trece-Caña	⇒	Uno-Jaguar	⇒	Dos-Águila	⇒	Tres-Águila de Collar
Cuatro-Movimiento	⇒	Cinco-Pederal	⇒	Seis-Lluvia	⇒	Siete-Flor
Ocho-Cocodrilo	⇒	Nueve-Viento	⇒	Diez-Casa	⇒	Once-Lagartija
Doce-Serpiente	⇒	Trece-Muerte	⇒	Uno-Venado	⇒	Dos-Conejo
Tres-Agua	⇒	Cuatro-Perro	⇒	Cinco-Mono	⇒	Seis-Hierba Torcida
Siete-Caña	⇒	Ocho-Jaguar	⇒	Nueve-Águila	⇒	Diez-Águila de Collar
Once-Movimiento	⇒	Doce-Pederal	⇒	Trece-Lluvia	⇒	Uno-Flor
Dos-Cocodrilo	⇒	[... otros 217 días...]	⇒	Doce-Lluvia	⇒	Trece-Flor

DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DE LA LLEGADA AL MUNDO DE LOS DIOSES-DÍAS,
DE ACUERDO CON EL SEGUNDO DE SUS COMPONENTES

Árbol del ESTE	Árbol del NORTE	Árbol del OESTE	Árbol del SUR
Cocodrilo	Viento	Casa	Lagartija
Serpiente	Muerte	Venado	Conejo
Água	Perro	Mono	Hierba Torcida
Caña	Jaguar	Águila	Águila de Collar
Movimiento	Pederal	Lluvia	Flor

Cuadro 9
 DESDOBLAMIENTO DE LOS DIOSES PATRONOS DE LOS SERES HUMANOS SEGÚN LOS NAHUAS DEL POSCLÁSICO





El primer grupo pertenece al alma llamada *ibiyotl*. El segundo, al alma-destino o *tonalli*. El tercer grupo lo forman intrusiones y posesiones divinas que hacen más compleja la vida interior del hombre

Todas estas características se alojan en el *teyolia*, entidad anímica ubicada en el corazón del hombre que no puede separarse de él durante toda la vida. Es el centro principal de la inteligencia y el sentimiento humanos

Cuadro 10

ORIGEN DIVINO Y FUNCIONES DE LAS DIFERENTES ALMAS QUE COMPONEN AL HOMBRE, SEGÚN LOS NAHUAS

Cuadro 11
SÍNTESIS DE LA HISTORIA MEXICA

MIGRACIÓN Y FUNDACIÓN	En las historias de la migración están mezclados los relatos míticos de la salida de un Aztlán anecuménico y la narración histórica. Huitzilopochtli guía a su pueblo hacia la tierra prometida. Llegan a la cuenca lacustre del centro de México. Milagro fundacional del águila posada sobre un nopal en un islote del lago de Tetzaco. Fundan México-Tenochtitlan. Trece años después se separa un grupo disidente y funda México-Tlateloco	Se inicia la migración hacia 1111 Fundación de México-Tenochtitlan, hacia 1325
PRIMEROS AÑOS EN LA CUENCA	Los mexicas se dedican a actividades lacustres: pesca, recolección y caza de aves acuáticas. Ganan terreno al pantano con la construcción de <i>chinampas</i> , en las que cultivan con técnicas muy especializadas	
PRIMEROS TLATOQUE O REYES DE TENOCHTITLAN	Al carecer de linajes reales, los mexicas buscan entre los pueblos vecinos un noble que funde el <i>tlatoáyotl</i> o reino. Culhuacan accede y autoriza a Acamapichtli, quien es el primer <i>tlatoani</i> tenochca. Le suceden Huitzilfhuil y Chimalpopoca	Acamapichtli inicia su gobierno hacia 1352
GUERRA CONTRA AZCAPOTZALCO	Itzcóatl, <i>tlatoani</i> tenochca. Los mexicas y otros pueblos luchan contra la hegemonía de Azcapotzalco. Triunfan y reconstituyen la <i>excán tlatoloyan</i> , formada por México-Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan	Derrota de Azcapotzalco en 1430
ÉPOCA DE APOGEO Y EXPANSIÓN MILITAR	Motecuhzoma Ilhuicamina, <i>tlatoani</i> tenochca, lleva a cabo una reforma interna de consolidación. Expansión militar. Axayácatl derrota a los mexica-tlatelolcas. Lo suceden sus hermanos Tizótic y Ahuítzotl. Con el último se llega a la máxima extensión del dominio mexica	Axayácatl, 1469 Tizótic, 1481 Ahuítzotl, 1486
ÉPOCA DE CONSOLIDACIÓN	Motecuhzoma Xocoyotzin en el poder. Época de consolidación y esplendor mexica	Motecuhzoma Xocoyotzin, 1502
CAÍDA DE TENOCHTITLAN	Los españoles llegan a Tenochtitlan. Prisión y muerte de Motecuhzoma Xocoyotzin. Resistencia de los <i>tlatoque</i> Cuitláhuac y Cuauhtémoc. Derrota de los mexicas e inicio del régimen colonial	Llegan los españoles en 1519 Caída de Tenochtitlan en 1521

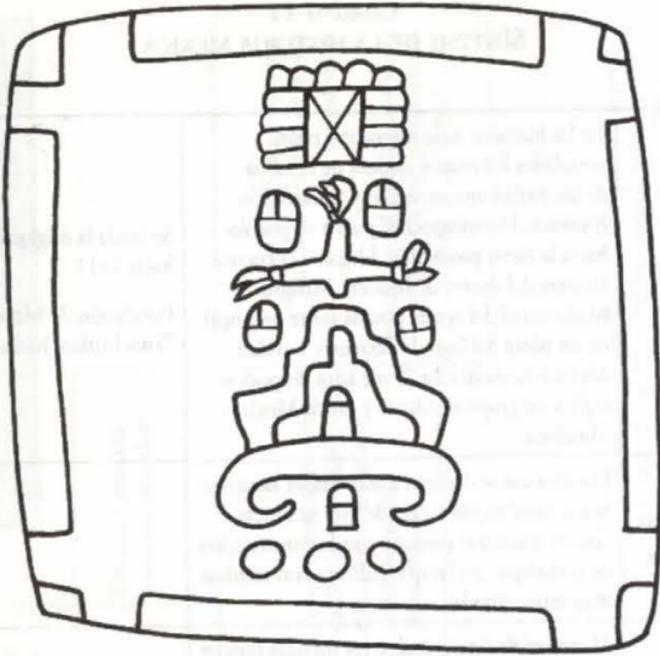


Figura 1. Placa olmeca del Dallas Museum of Art (redibujado por F. Botas a partir de Linda Schele, 1996: fig. 11).

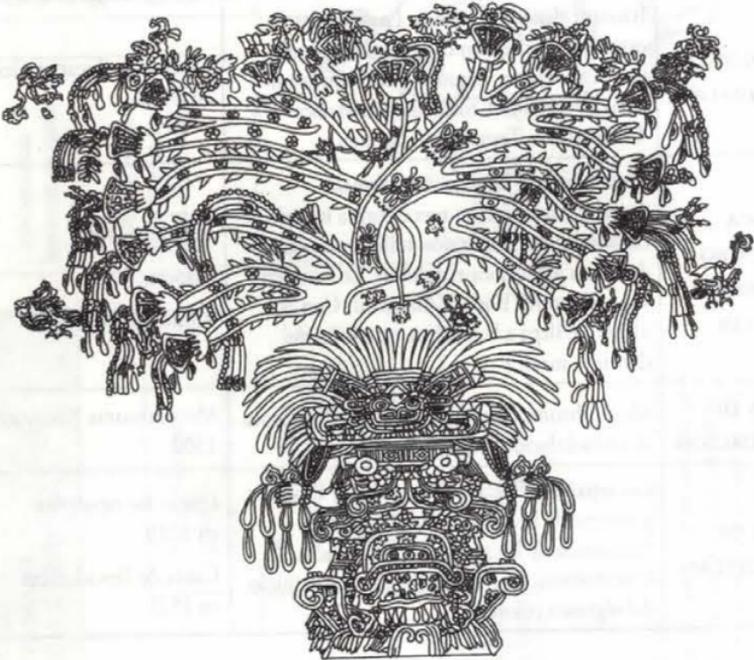


Figura 2. Árbol Florido de Tepantitla Teotihuacan (redibujado por F. Botas a partir de Linda Schele, 1996: fig. 17).

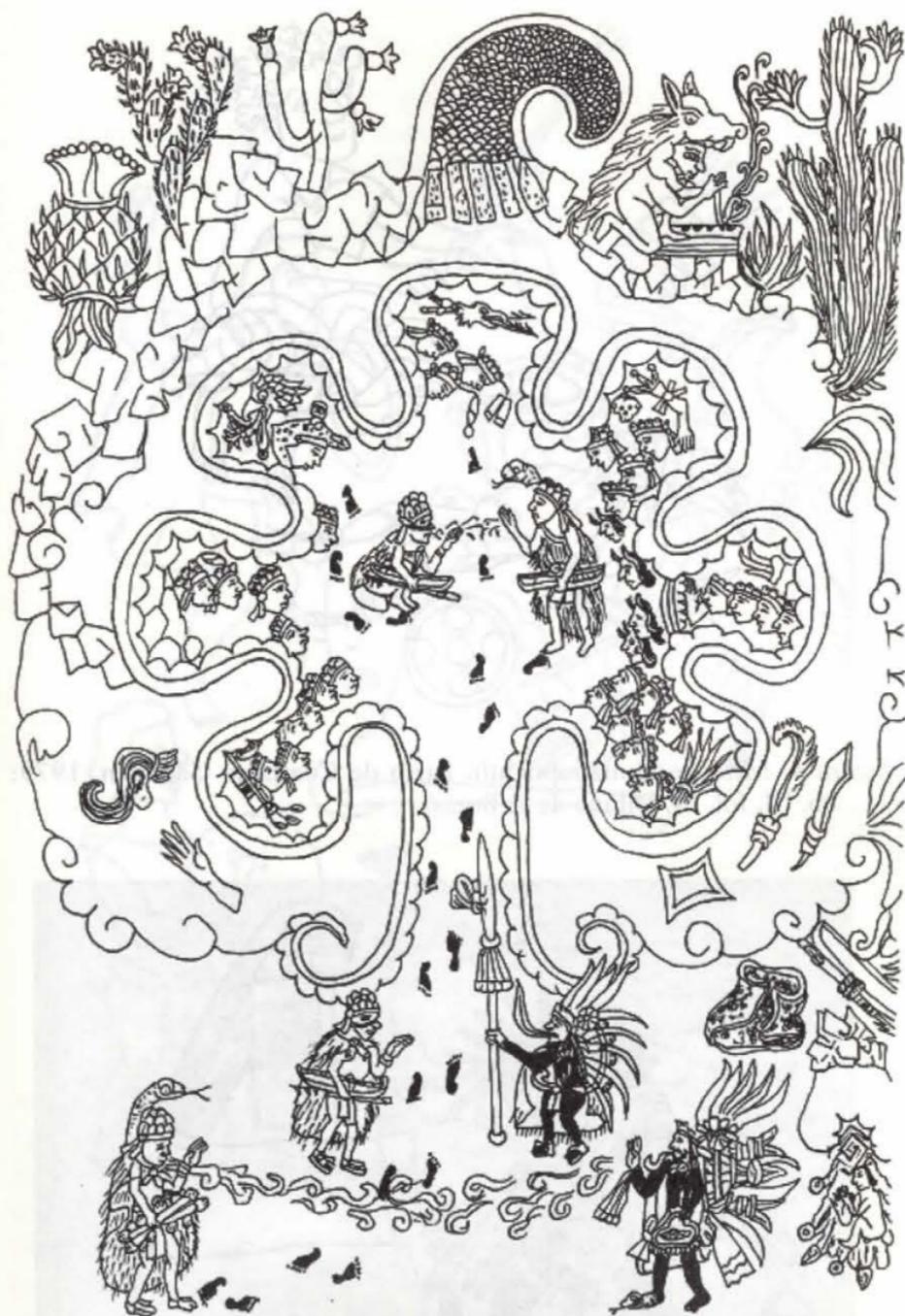


Figura 3. Chicomóztoc y siete pueblos que nacerán en el mundo (*Historia tolteca-chichimeca*, fol. 16r. Dibujo por ALA).



Figura 4. Mito de Huitzilopochtli. Parto de Coatlicue (Sahagún, 1979: lib. III, fol. 3v. Dibujo de F. Botas).



Figura 6. Imagen de Huitzilopochtli (Códice Borbónico, 1979: lám. 34).

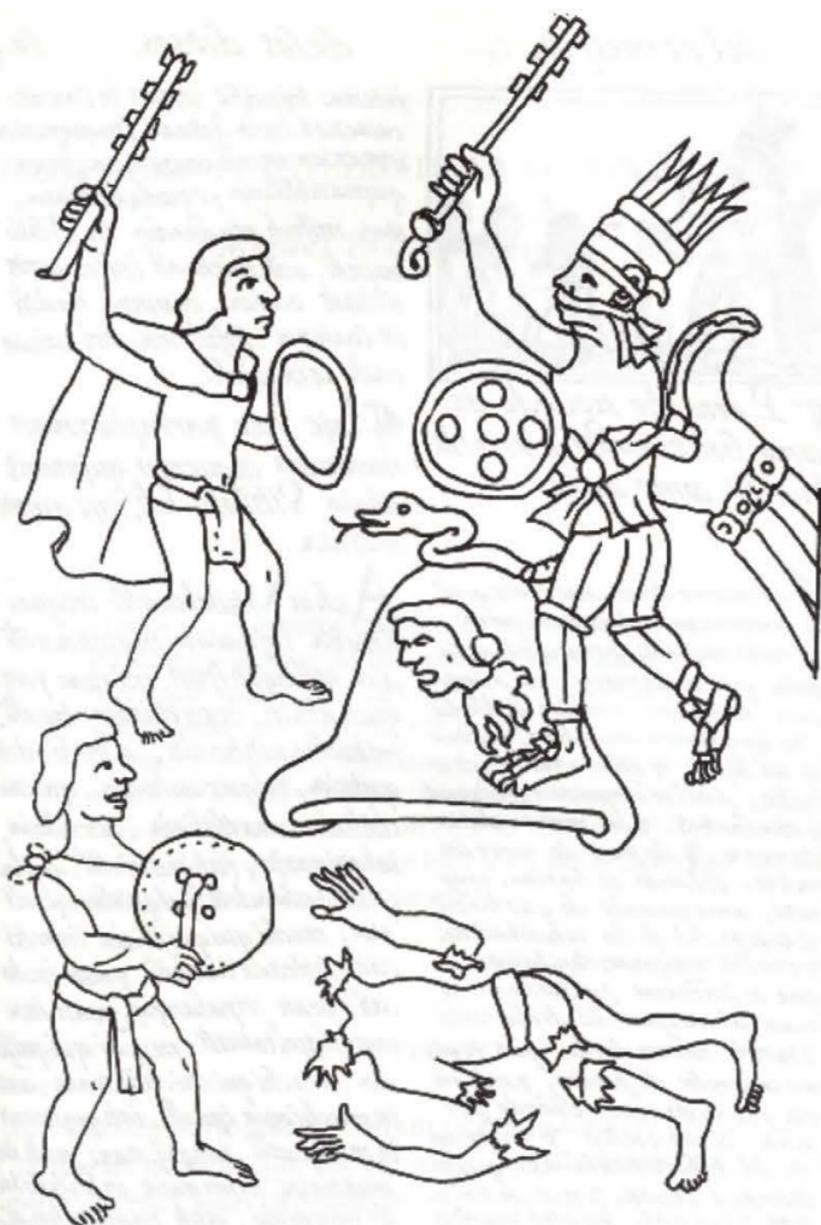


Figura 5. Mito de Huitzilopochtli. Derrota de los hermanos astrales (Sahagún, 1979: lib. III, fol. 3v. Dibujo de F. Botas).

del principio,

de los dioses. fo. 4



¶ Parrapho segundo de como honrrauan a Vitsilo buchtli como adios.

Asi mismo dicen, que el dia, que do amaranan, y hazian el cuerpo, de vitsilobuchtli, para celebrar la fiesta, que se llamaua panguetsa listli: tomauan semillas de bledos, y las limpiauan muy bien, quitando las pajas, y apartando otras semillas, que se nombran petricand, y jeronauhtli: y las molian delia damente. Y despues de auer las molido, estando la harina, muy sutil, amarananla de que hauiá el cuerpo del dicho vitsilobuchtli. Y otro dia siguiente, vn hombre, que se llamaua quetzalcoatl, tiraua al cuerpo, del dicho vitsilobuchtli con vn dardo, que tenia vn asquillo de piedra, y se le metia por el coracon: estando presente, el rey, o señar: y vn priuado del dicho vitsilobuchtli, que se llamaua teusa, y mas se hallauan presentes, quatro grandes

intemoc injcoctfic inian in coacuc: calacner imta. Jehoath ino quipina imexia incohamanitiaia. inico quimavistiliaia, oquitlacolstiaia, joan imitech muchoaia in Vitsilo buchtli. auh inichoath inthamavts tililistli ocata, campa haathi in Coatapac, injuh mucini caicue cauh ieixqujeh.

¶ Inic vme parrapho vnan moteneoa inquecni quimavis tiliaia Vitsilobuchtli, inje quimo teutiaia.

Auhin Vitsilobuchtli: iniquac tlacatia injinacatio inquistacatli aia inihuhuh ipan. iniquac pan quetsalistsi, inquichicata tsoalli, mitichioauhtsoalli, ie inchicalot, quistacia, vel quicuechoaia, quicue chiliaia, caxthaliaia, caxtiliaia, iuhqujnaxin, iuhquimivtl, quistacata inchicalot, vel quistlacucunli aia, muchi quiquistiaia inpetscatl, intesca ouhtli, joan ipolocatli, joan inpalanqui, joan ino cequistlacoltotontli, muchi quiquistiaia, muchi quichichitotsaia, auh in muchi oia tgoalli, iuhquinoctli ie onmezcalli, iuhqujnaxi auh in musthaioc inmiquia in Vitsilobuchtli injinacatio. auh inquimictiaia

Figura 7. Folio del Códice Florentino. La columna derecha tiene el texto original en náhuatl; la izquierda es la versión al español (Sahagún, 1979: lib. III, fol. 4r).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Acosta, J. de (1963, 2.^a reimp. 1985), *Historia Natural y Moral de las Indias. En que se trata de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias leyes y gobierno de los indios*. Pról., notas y apéndices de E. O'Gormán, México: FCE.
- Acosta, J. de y J. de Tovar (2002), «Correspondencia entre los padres José de Acosta y Juan de Tovar»: *Históricas* (ed. de M. Pastrana Flores, México: UNAM-IIH), 63, pp. 31-34.
- Acosta, J. R. (1956-1957), «Interpretación de algunos de los datos obtenidos en Tula relativos a la época tolteca»: *Revista mexicana de estudios antropológicos* (antes *Revista mexicana de estudios históricos*), XIV (segunda parte), México: SMA, pp. 75-110.
- Aguilera, C. (s.f.), *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*, León: Everest.
- Albores, B. y J. Broda (coords.) (1997), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México: El Colegio Mexiquense-UNAM.
- Alcántara Berumen, A. (1998), *Entre trama y urdimbre. Simbolismo mítico y ritual en San Andrés Tzicuilan*. Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, México: ENAH.
- Alcina Franch, J. (1995), «Tlálloc y los tloques en los códices del México Central», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 25, México: UNAM-IIH, pp. 29-44.
- Alva Ixtlilxochitl, F. de (1985), *Obras históricas*, 2 vols. Ed., estudio introductorio y apéndice de E. O'Gorman, México: UNAM-IIH.
- Alvarado Tezozómoc, H. (1944), *Crónica mexicana*, México: Leyenda.
- Alvarado Tezozómoc, H. (1.^a reimp. 1975), *Crónica mexicáyotl*, introd., paleog. y trad. de A. León, México: UNAM-IIH.
- Alvarado Tezozómoc, H. (1980), *Crónica mexicana*. Ed. de M. Orozco y Berra, México: Porrúa, pp. 223-702.

- Álvarez Heydenreich, L. (1987), *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan Morelos*, México: INI.
- Anales de Cuauhtitlán* (1975), en *Códice Chimalpopoca*, pp. 3-118 y facs.
- Anders, F., M. Jansen y L. Reyes García (eds.) (1996), *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A, Codex Vaticano Latino 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, ed. facs, introd. de F. Anders y M. Jansen, Wien-México: Akademische Druck und Verlagsanstalt-FCE.
- Aramoni Burguete, M. E. (1990), *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México: CONACULTA.
- Aramoni Burguete, M. E. (1998), *Complejos conceptuales indígenas alrededor del espacio sagrado del Tlalocan: un estudio comparado*. Tesis doctoral en Antropología, México: UNAM-FFyL.
- Arellano Hoffmann, C. et al. (2002), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, México: El Colegio Mexiquense-Universidad Católica de Eichstätt.
- Aveni, A. F. (ed.) (1980), *Astronomía en la América Antigua*, trad. de L. F. Rodríguez Jorge, México: Siglo XXI.
- Aveni, A. F. (1989), *World Archaeoastronomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Aveni, A. F. (1991), *Observadores del cielo en el México antiguo*, trad. de J. Ferreiro, México: FCE.
- Aveni, A. F. y G. Urton (eds.) (1982), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. Annals of the New York Academy of Science*, vol. 385, New York: The New York Academy of Sciences.
- Báez Cubero, L. (2005), *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-CONACULTA.
- Báez-Jorge, F. (1988), *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (1992) *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Bandelier, A. A. F. (1877), «On the War and Mode of Warfare of the Ancients Mexicans», en *Tenth Annual Report of Peabody Museum of American and Ethnology*, vol. II, núm. 1, Cambridge, pp. 95-161.
- Balandier, G. (1990), *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona: Gedisa.
- Baptista, J. [1600], (1988), *Huehuetlatolli. Que contiene las pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos, y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política. Recogido, enmendado y acrecentado por el Padre Fray Ioan Baptista de la orden del Seraphico Padre Sanct Francisco*. Ed. facs., estudio introd. de M. León-Portilla, México: Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos.

- Barlow, R. H. (1990), «La Crónica X: versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca», en R. H. Barlow, J. Monjarás-Ruiz *et al.* (eds.), *Los mexicas y la Triple Alianza*, México: INAH-UDLA.
- Bartolomé, M. A. (1997), *Gente de costumbre. Gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México: Siglo XXI-INI.
- Benavente, T. de, véase Motolinía.
- Bernal, I. (1952), *Introducción a la arqueología*, pról. de A. Caso, México: FCE.
- Bernal, I. (1962), *Bibliografía de arqueología y etnografía. Mesoamérica y el Norte de México. 1514-1960*, México: INAH.
- Bernal, I. (1992), *Historia de la arqueología en México*, México: Porrúa.
- Beutelspacher, C. (1988), *Las mariposas entre los antiguos mexicanos*, México: FCE.
- Beyer, H. (1921), *El llamado «Calendario Azteca». Descripción e interpretación del cuauhxicalli de la «Casa de las Águilas»*, México: Verband Deutscher Reichsangehöriger.
- Beyer, H. (1965), *El México antiguo*, recopilación y trad. de C. Cook de Leonard, tomo X, vol. I, México: Sociedad Alemana Mexicanista.
- Bierhorst, J. (1990), *The mythology of México and Central America*, New York: William Morrow.
- Bonfil Batalla, G. (1968), «Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México», en *Anales de Antropología*, vol. V, México: UNAM-IIA, pp. 101-128.
- Boone, E. H. (ed.) (1977), *The art and iconography of late post-classic Central Mexico*, Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Boone, E. H. (ed.) (1979), *Ritual human sacrifice in Mesoamerica*, Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Boone, E. H. (1989), *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*, Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Braudel, F. (1.^a reimp. 1989), «La larga duración», en *La historia y las ciencias sociales*. Pról. de F. Ruiz Martín, trad. de J. Gómez de Mendoza, México: Alianza, pp. 60-106.
- Broda, J. (1971), «Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia»: *Revista Española de Antropología Americana* (Madrid) 6, pp. 245-327.
- Broda, J. (1976), «Los estamentos en el ceremonial mexica», en P. Carrasco y J. Broda (eds.), 1976, pp. 37-66.
- Broda, J. (1978a), «Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 13, México: UNAM-IIH, pp. 97-111.
- Broda, J. (1978b), «Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología», en Carrasco y Broda (eds.), 1978, pp. 221-254.
- Broda, J. (1979a), «Aspectos socio-económicos e ideológicos de la expansión del Estado Mexica», en J. Alcina (ed.), *Economía y sociedad en los Andes y Mesoamérica. Revista de la Universidad Complutense* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid) XXVIII, pp. 73-94.

- Broda, J. (1979b), «Estratificación social y ritual mexica: un ensayo de antropología social de los mexica»: *Indiana* (Berlin) 5, pp. 45-82.
- Broda, J. (1982a), «Astronomy, Cosmvision and Ideology in Prehispanic Mesoamerica», en A. F. y G. Urton (eds.), *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 385. *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, New York: The New York Academy of Sciences, pp. 81-110.
- Broda, J. (1982b), «La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades», en F. Tichy (ed.), *Latein-amerika-Studien*, vol. 10, *Space and Time in the Cosmvision of Mesoamerica*, München: Wilhelm Fink Verlag, pp. 129-158.
- Broda, J. (1983), «Ciclos agrícolas en el culto: Un problema de la correlación del calendario mexica», en A. F. Aveni y G. Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, Oxford: BAR International, Series 174, pp. 145-165.
- Broda, J. (1985), «La expansión imperial mexica y los sacrificios del Templo Mayor», en J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila y E. Pérez-Rocha, *Mesoamérica y el centro de México*, México: INAH, pp. 433-475.
- Broda, J. (1987), «Templo Mayor as Ritual Space», en J. Broda, D. Carrasco y E. Matos, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley: University of California Press, pp. 61-123.
- Broda, J. (1989), «Geography, Climate and the Observation of Nature in Pre-Hispanic Mesoamerica», en D. Carrasco (ed.), *The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*, Oxford: BAR International Series, 515, pp. 139-153.
- Broda, J. (1991a), «Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros», en J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), 1991, pp. 461-500.
- Broda, J. (1991b), «The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society», en D. Carrasco (ed.), 1991, pp. 74-120.
- Broda, J. (1996), «Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza», en S. Lombardo y E. Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México: INAH-CONACULTA, pp. 427-469.
- Broda, J. y F. Báez-Jorge (2001), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: CONACULTA-FCE.
- Broda, J., S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.) (1991), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: UNAM-IIA-IIH-IA.
- Broda, J., S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.) (2001), *La montaña en el paisaje ritual*, México: ENAH-UNAM-IIH.
- Brotherston, G. (1995), «Las cuatro vidas de Tepoztecatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 25, México: UNAM-IIH, pp. 184-205.
- Brundage, B. C. (1982), *The Phoenix of the Western World: Quetzalcoatl and the Sky Religion*, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Burke, P. (2001), *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, trad. de T. de Lozoya, Barcelona: Crítica.
- Bustamante García, J. (1990), *Fray Bernardino de Sahagún, una revisión*

- crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México: UNAM-IIB.
- Calles Travieso, R. (1994), «*Atltzatzilistli*. Las ceremonias de petición de agua en Acatlán de Álvarez, Guerrero», en M. Matías Alonso (comp.), 1994, pp. 99-107.
- Carrasco, D. (ed.) (1991), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Colorado: University of Colorado Press.
- Carrasco, P. (1976a), «La sociedad mexicana antes de la Conquista», en *Historia general de México*, vol. 1, México: El Colegio de México, pp. 165-288.
- Carrasco, P. (1976b), «Los linajes nobles en el México Antiguo», en *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México: SEP-INAH, pp. 19-36.
- Carrasco, P. (1978), «Las fiestas de los meses mexicanos», en B. Dahlgren (coord.), *Mesoamérica. Homenaje al Dr. Paul Kirchoff*, México: INAH, pp. 52-60.
- Carrasco, P. y J. Broda (1976), *Estratificación social en Mesoamérica Prehispánica*, México: SEP-INAH.
- Carrasco, P. y J. Broda (eds.) (1978), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH-Nueva Imagen.
- Carrera Stampa, M. (7.^a ed., s.f.), «Fuentes para el estudio de la historia indígena», en R. Noriega et al., *Esplendor del México antiguo*, vol. II, México: Centro de Investigaciones Antropológicas de México-Editorial del Valle de México, pp. 1109-1196.
- Casas, B. de las (1967), *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 2 vols., E. O'Gorman (ed.), México: UNAM-IIIH.
- Caso, A. (1927), *El Teocalli de la Guerra Sagrada*, México: SEP-Monografías del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía-Talleres Gráficos de la Nación.
- Caso, A. (1953), *El Pueblo del Sol*, México: FCE.
- Caso, A. (1967), *Los calendarios prehispánicos*, México: UNAM-IIIH.
- Castellón Huerta, B. R. (1987a), «Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos», en J. Monjarás-Ruiz, 1987, pp. 125-176.
- Castellón Huerta, B. R. (1987b), «Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos», en J. Monjarás-Ruiz, 1987, pp. 177-208.
- Castillo, C. del (2001), *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, estudio introd., paleog., trad. y notas de F. Navarrete Linares, México: CONACULTA.
- Castillo, V. (1978), «El testimonio de los códices del periodo posclásico», en M. León-Portilla et al., *Historia de México*, 13 vols., México: Salvat, vol. II, pp. 207-230.
- Castillo Farreras, V. (1996), *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, México: UNAM-IIIH.

- Celestino, E. (1994), «Xochitlahli: brindis por la flor», en M. Matías Alonso (comp.), 1994, pp 167-181.
- Celestino Solís, E. (2001), *Siuateyuga. Una norma indígena de control social*, México: CIESAS.
- Cervantes de Salazar, F. (1985), *Crónica de la Nueva España*, pról. de J. Millares Ostos, México: Porrúa.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, D. F. (1983), *Octava relación. Obra histórica de Chimalpain*, introd., estudio, paleog., trad. y notas de J. R. Romero Galván, México: UNAM-IIIH.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, D. F. (1991), *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, estudio, paleog., trad., notas e índice analítico de V. M. Castillo F., México: UNAM-IIIH.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, D. F. (1997), *Primer amoxtli libro. Tercera Relación de las Différentes histoires originales*, estudio, paleog., trad., notas, repertorio y apéndice de V. M. Castillo F., México: UNAM-IIIH.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, D. F. (2003), *Primera, Segunda, Cuarta, Quinta y Sexta Relaciones de las Différentes histoires originales*. Ed., paleogr., trad., notas y glosario de J. García Quintana, S. Limón, M. Pastrana y V. Castillo, México: UNAM-IIIH.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, D. F. (2003), *Séptima relación de las Différentes histoires originales. Aquí comienza, principia, aquí está escrita la llegada, el advenimiento de los ancianos, de las ancianas que se llaman nonohalca, los teutlixca tlachocalca que ahora ya se llaman tlalmanalca chalca*, introd., paleog., trad., notas, índice y apéndices de J. García Quintana, México: UNAM-IIIH.
- Clavijero, F. J. (1982), *Historia Antigua de México*, México: Porrúa.
- Códice Aubin, Historia de la nación mexicana* (1953), ed. facs.; ed., introd., notas e índices de C. E. Dibble, Madrid: José Porrúa Turranzas.
- Códice Aubin* (1979), *Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. Anales en mexicano y jeroglíficos desde la salida de Aztlán hasta la muerte de Cuauhtémoc (Códice de 1576)*, ed. facs. de 1902, descripción de A. Peñafiel, explicación de J. M. A. Aubin, trad. de B. de Jesús Quiroz, perfil de A. Chavero, México: Innovación.
- Códice Borbónico* (1979), ed. facs. Descripción, historia y exposición de F. del Paso y Troncoso, comentario de E. T. Hamy, México: Siglo XXI.
- Códice Borgia* (1963), ed. facs. Comentario de E. Seler, trad. de M. Frenk e introd. de A. Castañón, México: FCE.
- Códice Boturini o Tira de la peregrinación* (1975), México: SEP.
- Códice Chimalpopoca* (¹1945, ²1975). Trad. de P. F. Velásquez, México: UNAM-IIIH.
- Códice Cospi* (1988), *Calendario messicano 4093, Biblioteca Universitaria de Bolonia*, ed. facs., México: Gobierno del Estado de Puebla-INAH.
- Códice Féjervary-Mayer. El Tonalámatl de los pochtecas* (2005), en *Arqueología Mexicana*, ed. especial, 18, ed. facs. Estudio introd. y comentarios de M. León-Portilla, México: Raíces.

- Códice Ixtlilxóchitl* (1996), ed. facs., México: FCE-Akademische Druck Und Verlagsanstalt.
- Códice Magliabechiano* (1970), ed. facs. Estudio de F. Anders, Graz: Akademische Druck Und Verlagsanstalt.
- Códice Mendocino o Colección Mendoza* (1979), ed. facs. de J. I. Echegaray. Prefacio de E. de la Torre Villar, México: San Ángel Ediciones.
- Códice Mendoza* (1964-1967), ed. facs., en L. E. Kingsborough, vol. 1, 1964-1967, pp. 1-50.
- Códice Ramírez* (1980), en H. Alvarado Tezozómoc, 1980, pp. 17-149.
- Códice Telleriano-Remensis* (1995), ed. facs. Ed., interpretación y estudio de E. Quiñones Keber, Honk Kong: University of Texas.
- Códice Tudela* (2002), ed. facs., Madrid: Testimonio-Ministerio de Educación, Cultura y Deportes-Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Códice Vaticano A* (1964-1967), *Códice Vaticano Latino 3738*, *Códice Ríos o Código Vaticano Ríos*, en L. E. Kingsborough, vol. 3, 1980, pp. 51-184.
- Códice Vaticano A*, *Códice Vaticano Latino 3738*, *Códice Ríos o Código Vaticano Ríos* (1996), ed. facs., Austria-México: Graz, Akademische Druck, Verlagsanstalt-FCE.
- Códice Veitia. Modos que tenían los indios para celebrar sus fiestas en tiempo de la gentilidad y figuras ridículas de que usaban. Recopiladas a expensas del licenciado Don Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, caballero profeso de la Orden de Santiago, que es una de las partes que debe adornar la Historia general de la Nueva España que escribió el mismo autor* (1986), ed. facs., Madrid: Testimonio-Patrimonio Nacional.
- Códice Xólotl* (1980). Ed., estudio y apéndices de C. E. Dibble, México: UNAM-IIH.
- Colby, B. N. y L. M. Colby (1986), *El Contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, trad. de J. J. Utrilla, México: FCE.
- Corad, G. W. y Demarest, A. A. (1990), *Religión e Imperio*, trad. de M. Rivera Dorado, México: CNCA-Alianza.
- Cortés, H. (1993), *Cartas de relación*, A. Delgado Gómez (ed.), Madrid: Castalia.
- Davies, N. (1992), *El imperio azteca. El surgimiento tolteca*, México: Alianza.
- De la Garza, M. (1978), *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México: UNAM-CEM.
- De la Garza, M. (1987), «Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen», en J. Monjarás-Ruiz, 1987, pp. 15-86.
- Díaz del Castillo, B. (2.^a reimp. 1991), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed., índices y pról. de C. Sáenz de Santa María, México: Alianza.
- Díaz Vázquez, R. (2000), *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre. Cambio socio-cultural en una comunidad náhuatl (Acatlán, Gro. 1998-1999)*, México: ENAH, tesis de Licenciatura en Antropología Social.

- Douglas, M. (1991), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI.
- Durán, D. (1581), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Mss. Biblioteca Nacional de Madrid.
- Durán, D. (1967, ²1984) [1570], *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols. y láms, introd., paleog., notas y vocabularios de A. M. Garibay, México: Porrúa.
- Durán, D. (1995), *Historia de las Indias...*, 2 vols. y láms. Estudio preliminar de R. Camelo y J. R. Romero, México: CONACULTA.
- Durand-Forest, J. de (1974) «Los grupos chalcas y sus divinidades según Chimalpahin», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11, México: UNAM-IIH, pp. 37-44.
- Durand-Forest, J. de (2002), «Los oficios en la religión mexicana», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 33, México: UNAM-IIH, pp. 15-24.
- El Colegio de México (1999), *Historia Mexicana* (México: El Colegio de México) 39-155, pp. 603-725.
- Eliade, M. (1993), *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid: Alianza.
- Erdheim, M. (1978), «Transformaciones de la ideología mexicana en realidad social», en P. Carrasco y J. Broda (eds.), 1978, pp. 193-220.
- Escalante Gonzalbo, P. (1998), *Los códices*, México: CONACULTA.
- Espinar de la Torre, O. (²1994), *Mitos del antiguo Perú*, Lima: Ironyodla.
- Espinosa Pineda, G. (1996a), *El embrujo del Lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, México: UNAM-IIH-IIA.
- Espinosa Pineda, G. (1996b), «El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana»: *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época (México: ENAH) 2-6, pp. 51-74.
- Espinosa Pineda, G. (1997a), *El dios VoráGINE: la importancia del remolino en la deidad mexicana del viento*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Historia y Etnohistoria, México: ENAH-INAH.
- Espinosa Pineda, G. (1997b), «Hacia una arqueoastronomía atmosférica», en B. Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México: El Colegio Mexiquense-UNAM-IIH, pp. 93-106.
- Espinosa Pineda, G. (1998), «El eco del agua: el pasado lacustre de Tlaxcala», en *Coloquio sobre la Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala: Tlaxcallan, Ediciones del Gobierno del Estado, pp. 57-69.
- Espinosa Pineda, G. (2001a), «La fauna de Ehecatl», en Y. González Torres (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México: CONACULTA-INAH-Plaza y Valdés, pp. 255-303.
- Espinosa Pineda, G. (2001b), «El espacio en Mesoamérica: una entidad viva», en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. El simbolismo en la antropología, arqueología e historia. Homenaje a Marie-Odile Marion*, Nueva Época, 8-21, pp. 41-67.

- Espinosa Pineda, G. (2002), *La serpiente de luz. El arco iris en la cosmovisión prehispánica*. Tesis Doctoral, México: ENAH.
- Florescano, E. (1992), *Tiempo, espacio y memoria histórica entre los mayas*, México: Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Galindo Trejo, J. (1994), *Arqueoastronomía en la América Antigua*, Madrid: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Equipo Sirius Mexicana.
- Galinier, J. (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Trad. de A. Ochoa y H. Silva, México: UNAM-IIA-CEMCA-INI.
- Galinier, J. (1997), «El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí», en J. A. González Alcantud y M. J. Buxó Rey (eds.), *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona: Diputación Provincial de Granada-Anthropos, pp. 105-122.
- Gaos, J. (1974), «Notas sobre historiografía», en A. Matute *et al.*, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México: SEP, pp. 63-93.
- García Granados, R. (1995), *Diccionario biográfico de historia antigua de México*, 3 vols., México: UNAM-IIH.
- García Quintana, J. (1976), «El Huehuetlatolli —antigua palabra— como fuente para la historia sociocultural de los nahuas», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, UNAM-IIH, pp. 61-71.
- García Quintana, J. (2003), «Fray Bernardino de Sahagún», en J. R. Romero Galván *et al.*, 2003, pp. 197-228.
- Garibay K., A. M. (ed.) (1973), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México: Porrúa.
- Garibay K., A. M. (ed.) (1964-1968), *Poesía náhuatl*, 3 vols., México: UNAM-IIH.
- Garibay K., A. M. (ed.) (1992), *Historia de la literatura náhuatl*. Pról. de M. León-Portilla, México: Porrúa.
- Gendrop, P. e I. Días Balerdi (1994), *Escultura azteca. Una aproximación a su estética*. Prefacio de B. de la Fuente, México: Trillas.
- Giasson, P. (2001), «Tlazoltéotl, deidad del abono, una propuesta», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, México: UNAM-IIH, pp. 135-157.
- Gibson, C. (1981), *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México: Siglo XXI.
- Gómez Martínez, A. (2002), *Tlaneltokilli: La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- González Montes, S. (1997), «Pensamiento y ritual de los Ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca», en B. Albores y J. Broda (coords.), 1997, pp. 313-358.
- González Torres, Y. (1975), *El culto a los astros entre los mexicas*, México: SEP.
- González Torres, Y. (1985), *El sacrificio humano entre los mexicas*, México: INAH-FCE.

- González Torres, Y. (1990), «Las deidades Dema y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica», en B. Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, México: UNAM-IIA, pp. 105-112.
- González Torres, Y. (1995a), *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, (colaboración de J. C. Ruiz), Guadalajara, México: Larousse.
- González Torres, Y. (1995b), «Puntos solsticiales y equinocciales en la cosmovisión mexicana», en D. Flores Gutiérrez (ed.), *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del saber prehispánico*, México: UNAM-IA-FC.
- González Torres, Y. (coord.) (2001), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México: CONACULTA-INAH.
- Good, C. (2001a), «El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero», en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), 2001, pp. 239-297.
- Good, C. (2001b), «Oztotempan: el ombligo del mundo», en J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), 2001, pp. 375-393.
- Good, C. (2004), «Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz», en J. Broda y C. Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH-UNAM, pp. 153-176.
- Gouriou, M. (1998), «L'évolution du mythe toltèque du serpent à plumes», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, México: UNAM-IIH, pp. 257-276.
- Graulich, M. (s.f.), «Les aztèques avaient-ils une religion?», en U. Bianchi (ed.), *The notion of «Religion» in comparative research. Selected proceedings of the XVI IAHR Congress*, pp. 239-245.
- Graulich, M. (1990), *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid: Colegio Universitario y Ediciones Istmo.
- Graulich, M. (1992a), «Las brujas de las peregrinaciones aztecas», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 22, México: UNAM-IIH, pp. 87-98.
- Graulich, M. (1992b), «La Piedra del Sol», en *Azteca-mexica. Las culturas del México antiguo*, Madrid: Lunwerg, pp. 291-295.
- Graulich, M. (1997), «Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada», en X. Noguez y A. López Austin (coords.), 1997, pp. 155-207.
- Graulich, M. (1999), *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México: INI.
- Graulich, M. (2001), «Atamalqualiztli, fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, México: UNAM-IIH, pp. 359-370.
- Gruzinski, S. (1988), *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México: IFAL-INAH.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1980), *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 vols., ed. de J. V. Murra y R. Adorno, México: Siglo XXI.
- Gutiérrez Solana, N. (1983), *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*, México: UNAM-IIES.

- Gutiérrez Solana, N. (1988), *Códices de México, historia e interpretación de los grandes libros pintados prehispánicos*, México: Panorama Editorial.
- H[ernández] de León-Portilla, A. (1988), *Tepuztlahcuilolli. Impresos en náhuatl. Historia y bibliografía*, 2 vols., México: UNAM-IIH.
- Hernández, A. y M. León Portilla (2002), «Estudio introductorio», en A. de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, ed. facs., México: UNAM-IIH.
- Hernández, A. (ed.) (1990), *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*, México: FCE.
- Hernández, F. (1959), «Historia Natural de la Nueva España», en *Obras completas*, tomos II y III, México: UNAM.
- Hernández, F. [s.a.], *Antigüedades de la Nueva España*, ed. de A. Hernández, trad. de J. García Pimentel, Madrid: Promo Libro-Dastin.
- Hers, M. A. (1989), *Los toltecas en tierras chichimecas*, México: UNAM-IIES.
- Heyden, D. (1975), «An interpretation of the cave underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico»: *American Antiquity* (Washington, D. C.: Society for American Archaeology) 40-2, pp. 131-147.
- Heyden, D. (1983a), *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México: UNAM-IIA.
- Heyden, D. (1983b), «Las diosas del agua y la vegetación»: *Anales de Antropología* (México: UNAM-IIA) 20-2, pp. 129-145.
- Heyden, D. (1984), «Las anteojeras serpentina de Tlálóc», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 17, México: UNAM-IIH, pp. 23-32.
- Heyden, D. (1987), «Uno venado y la creación del cosmos en las crónicas y códices de Oaxaca», en J. Monjarás-Ruiz, 1987, pp. 87-124.
- Heyden, D. (1989a), «Aspectos mágico-religiosos de las cuevas», en E. Vargas (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, México: UNAM-IIA, pp. 91-96.
- Heyden, D. (1989b), «Tezcatlipoca en el mundo náhuatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 19, México: UNAM-IIH, pp. 83-93.
- Heyden, D. (1991), «La matriz de la tierra», en J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), 1991, pp. 501-515.
- «Historia de los mexicanos por sus pinturas» (1973), en A. M. Garibay (ed.), *Teogonía...*, 1973, pp. 21-90.
- Historia Tolteca-Chichimeca* (1976), ed. facs. de P. Kirchhoff, L. Odena Güemes y L. Reyes, México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH.
- «Histoyre du Mechiqye» (1973), en A. M. Garibay K. (ed.), *Teogonía...*, 1973, pp. 91-120.
- Huicochea, L. (1997), «Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal», en B. Albores y J. Broda (coords.), 1997, pp. 233-354.
- Ichon, A. (1990), *La religión de los totonacas de la sierra*, México: CNCA-INI.
- Iglesia, R. (1980), *Cronistas e historiadores de la conquista de México. El ciclo de Hernán Cortés*, México: El Colegio de México.

- INEGI (2005), *Perfil sociodemográfico de la población hablante de náhuatl*, México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- Jensen, A. C. (2.^a reimp. 1982), *Mito y culto entre pueblos primitivos*, trad. de C. Gerhart, México: FCE.
- Jiménez Moreno, W. (1978), «Historiografía», en *Enciclopedia de México*, 12 vols., México: Enciclopedia de México, vol. VI, pp. 537-556.
- Katz, F. (1966), *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México: UNAM-IIH.
- Kauffmann Doig, F. (1990), *Introducción al Perú antiguo 1. Una nueva perspectiva*, Lima: Kompaktos.
- Kendall, J. (1992), «The Thirteen Volatiles. Representation and Symbolism», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 22, México: UNAM-IIH, pp. 99-132.
- Kingsborough, L. E. (1964-1967) [1830-1848], *Antigüedades de México*, [*Antiquities of Mexico*], 9 vols., Londres-México: SHCP.
- Kirchhoff, P. (1992), «Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales», en J. A. Vivó, *Una definición de Mesoamérica*, México: UNAM-IIA, pp. 28-45.
- Klein, C. (1973), *Post-Classic Mexican Death Imagery as a Sign of Cyclic Completion*, reprinted from the *Dumbarton Oaks Conference on Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, Washington: Trustees for Harvard University.
- Klein, C. (1976a), *The Face of the Earth. Frontality in Two-Dimensional Mesoamerican Art*, New York-London: Garland Publishing.
- Klein, C. (1976b), «The Identity of the Central Deity on the Aztec Calendar Stone»: *The Art Bulletin* (New York) LVIII, pp. 1-12.
- Klein, C. (1983), *Aztec Art*, New York: Abrams.
- Klein, C. (1984), «¿Dioses de la lluvia o sacerdotes ofrendadores del fuego? Un estudio socio-político de algunas representaciones mexicas del dios Tláloc», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 17, México: UNAM-IIH, pp. 33-50.
- Klein, C. (1993), «The Shield Woman: Resolutions o fan Aztec Gender Paradox», en A. Cordy-Collins y D. Sharon (eds.), *Currents Topics in Aztecs Studies. Essays in Honor of Dr. H. B. Nicholson*, San Diego: San Diego Museum Papers, 30.
- Klein, C. (2000), «The Devil and the Skirt: an Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31, México: UNAM-IIH, pp. 17-62.
- Knab, T. (1991), «Geografía del Inframundo», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, vol. 21, IIH-UNAM, pp. 31-57.
- Köhler, U. (2001), «'Debt-Payment' to the Gods among the Aztec: The Misrendering of a Spanish Expression and its Effects», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, México: UNAM-IIH, pp. 125-133.
- Kubler, G. (1972), «La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas», en J. Litvak y N. Castillo Tejero (eds.), 1972, pp. 1-24.
- Kubler, G. (1986), *Arte y arquitectura en la América precolonial. Los pue-*

- blos mexicanos, mayas y andinos*, trad. de M. L. Rodríguez, Madrid: Cátedra.
- Lafaye, J. (3.^a reimp. 1993), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, trad. de I. Vitale y F. López, prefacio de O. Paz, México: FCE.
- León Portilla, M. (1983), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Pról. de A. M. Garibay K., México: UNAM-IIH.
- León Portilla, M. (1.^a reimp. 1983), *Toltecáyotl: aspectos de la cultura náhuatl*, México: FCE.
- León Portilla, M. (1993), «La historia y los historiadores en el México antiguo», en *Raíces indígenas. Presencia hispánica*. Ed. e introd. de M. León-Portilla, México: El Colegio Nacional, pp. 95-118.
- León Portilla, M. (1997), «El binomio oralidad y códices en Mesoamérica», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, México: UNAM-IIH, pp. 135-154.
- León Portilla, M. (2.^a reimp. 1997), «¿Hemos traducido la antigua palabra?», en M. León-Portilla, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México: FCE-El Colegio Nacional, pp. 19-71.
- León Portilla, M. (1999a), *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México: UNAM-IIH-El Colegio Nacional.
- León Portilla, M. (1999b), «De la oralidad y los códices a la 'Historia general'. Trasvase y estructuración de los textos allegados por fray Bernardino de Sahagún», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 29, México: UNAM-IIH, pp. 65-141.
- León Portilla, M. (1999c), «Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca, 'Dios Principal'», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, México: UNAM-IIH, pp. 133-152.
- León-Portilla, M. et al., (2002), *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, México: UNAM-IIH.
- León Portilla, M. (2005), *Aztecas-Mexicas. Desarrollo de una civilización originaria*, Madrid: Algaba.
- «Leyenda de los soles» (1975), en *Códice Chimalpopoca*, 1975, pp. 119-142 y facs.
- Limón Olvera, S. (1990), *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexicana*, México: CONACULTA.
- Limón Olvera, S. (1991), «Ataque a indios idólatras: su sentido político»: *Nuestra América* (México, CCyDEL-UNAM) 20, pp. 11-31.
- Limón Olvera, S. (2001a), «El dios del fuego y la regeneración del mundo», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, México: UNAM-IIH, pp. 51-68.
- Limón Olvera, S. (2001b), *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México: INAH-UNAM-CCyDEL.
- Limón Olvera, S. (2003), «Códices transcritos del Altiplano Central de México», en J. R. Romero Galván et al., 2003, pp. 85-114.
- Limón Olvera, S. (2005), «Espacios simbólicos en las religiones inca y

- mexica», en P. Fournier y W. Wiesheu (coords.), *Arqueología y antropología de las religiones*, México: INAH-ENAH, pp. 75-89.
- Limón Olvera, S. y M. Pastrana Flores (2003), «Códices transcritos con pictografías», en J. R. Romero Galván *et al.*, 2003, pp. 115-132.
- Litvak, J. (1985), *La escuela mexicana de Arqueología: un desarrollo científico mexicano*, México: UNAM.
- Litvak, J. y N. Castillo Tejero (eds.) (1972), *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, México: SMA.
- Lombardo de Ruiz, S. (1996), «La expresión plástica. La escultura», en S. Lombardo y E. Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, pp. 353-396.
- López Austin, A. (1967), «Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, México: UNAM-IIIH, pp. 87-117.
- López Austin, A. (1973), *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México: UNAM-IIIH.
- López Austin, A. (1976), «Estudio acerca del método de investigación de Fray Bernardino de Sahagún», en Varios, *La investigación social de campo en México*, México: UNAM-IIS, pp. 9-56.
- López Austin (1979), «Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo Mayor»: *Anales de Antropología* (México: IIA-UNAM) XVI, pp. 133-153.
- López Austin, A. (1980, ²1984, ³1989), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México: UNAM-IIA.
- López Austin, A. (1983), «Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexicana»: *Anales de Antropología* (México: IIA-UNAM) XX, pp. 75-87.
- López Austin, A. (1990), *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México: Alianza.
- López Austin, A. (1994a), *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México: CONACULTA-INI.
- López Austin, A. (1994b), *Tamoanchan y Tlalocan*, México: FCE.
- López Austin, A. (1996a), «La cosmovisión mesoamericana», en S. Lombardo y E. Nalda (coords.), *Temas Mesoamericanos*, México: INAH-CONACULTA, pp. 471-507.
- López Austin, A. (1996b), «Los rostros de los dioses mesoamericanos»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces) IV-20, pp. 6-19.
- López Austin, A. (1998), «Herencia de distancias», en A. Lupo, *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en México (Homenaje a Italo Signorini)*, México: UNAM-Università Degli Studi di Roma La Sapienza, pp. 55-68.
- López Austin, A. (1999a), *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México: UNAM-IIA.
- López Austin, A. (1999b), «Misterios de la vida y de la muerte»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces) VII-40, pp. 4-9.
- López Austin, A. (2001), «La religión, la magia, la cosmovisión», en L.

- Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia Antigua de México IV. Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México: INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa, pp. 227-272.
- López Austin, A. y L. López Luján (1999), *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México: Fideicomiso Historia de las Américas-El Colegio de México-FCE.
- López Austin, A. y L. López Luján (2004), «El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz», en *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, México: IIES, pp. 403-455.
- López Luján, L. (1989), *La recuperación mexicana del pasado teotihuacano*, México: INAH.
- López Luján, L. (1993), *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México: INAH.
- Lupo, A. (1995), *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México: CONACULTA-INI.
- Lupo, A. (2001), «La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla», en J. Broda y F. Báez-Jorge (comps.), 2001, pp. 335-389.
- Manrique, L. (1989), «Ubicación de los documentos pictográficos de tradición náhuatl en una tipología de sistemas de registro y de escritura», en *Primer coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, México: UNAM-IIH, pp. 159-170.
- Marion, M. O. (1992), *Le pouvoir des filles de Lune: la dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandon du fleuve Lakanja (Mexique)*, Thèse de doctorat en Lettres et Sciences Humaines, Paris: FEHES.
- Marion, M. O. (1994), «Vida, cuerpo y cosmos en la filosofía nativa mesoamericana»: *Ludus Vitalis* (México) II-2, pp. 135-148.
- Marquina, I. (1990), *Arquitectura prehispánica*, ed. facs., México: INAH.
- Martínez Alfaro, M. A., V. Evangelista Oliva, et al. (1995), *Catálogo de plantas útiles de la Sierra Norte de Puebla, México*, México: UNAM-IB.
- Martínez Marín, C. (1976), «La cultura de los mexicas durante la migración», en M. León Portilla, *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México: UNAM-IIH, pp. 247-255.
- Martínez Marín, C. (1976), «Historiografía de la migración mexicana», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, México: UNAM-IIH, pp. 121-135.
- Matías Alonso, M. (comp.) (1994), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, México: CIESAS.
- Matos Moctezuma, E. (1984a), «Los edificios aledaños al Templo Mayor», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 17, México: UNAM-IIH, pp. 15-21.
- Matos Moctezuma, E. (1984b), «The Templo Mayor of Tenochtitlan: Economics and Ideology», en E. Boone (ed.), *Ritual human sacrifice in Mesoamerica*, Washington: Dumbarton Oaks, pp. 133-164.

- Matos Moctezuma, E. (1986a), *Muerte a filo de obsidiana*, México: SEP.
- Matos Moctezuma, E. (1986b), *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México: Océano.
- Matos Moctezuma, E. (1991), «Las seis Coyolxauhqui: variaciones sobre un mismo tema», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, México: UNAM-IIH, pp. 15-30.
- Matos Moctezuma, E. (1995), «Arquitectura mexicana»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces) II-15, pp. 48-53.
- Matos Moctezuma, E. (1997), «Tlaltecuhltli, señor de la tierra», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, México: UNAM-IIH, pp. 15-40.
- Matos Moctezuma, E., F. Hinojosa y J. A. Barrera Rivera, (1998), «Excavaciones arqueológicas en la Catedral de México»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces-INAH) VI-31, pp. 12-19.
- Matrícula de Tributos* (2003), en *Arqueología mexicana*. Ed. especial, ed. facs. de M. T. Sepúlveda et al. (México: Raíces) 14.
- Mauss, M. (1979), *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos.
- Mendieta, G. de (1980), *Historia eclesiástica Indiana*, ed. facs., J. García Icazbalceta (ed.), México: Porrúa.
- Milbrath, S. (1995), «Gender and Roles of Lunar Deities in Postclassic Central Mexico and their Correlations with the Maya Area», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 25, México: UNAM-IIH, pp. 45-94.
- Miller, M. y K. Taube (1993), *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, London: Thames and Hudson.
- Minneci, M. (1999), «Antithesis and Complementarity: Tezcatlipoca and Quetzalcoatl in Creation Myths», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, México: UNAM-IIH, pp. 153-164.
- Molina, A. de (1977), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. facs. Estudio preliminar de M. León-Portilla, México: Porrúa.
- Monjarás-Ruiz, J. (1976), «Panorama general de la guerra entre los aztecas», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, México: UNAM-IIH, pp. 241-264.
- Monjarás-Ruiz, J. (coord.) (1987), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México: INAH.
- Motolinia (1970), *Memoriales*, Madrid: Atlas.
- Motolinia (1971), *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México: UNAM-IIH.
- Motolinia (1989), *El Libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la Obra Histórica extraviada de Fray Toribio*, E. O'Gorman (ed.), México: CONACULTA.
- Muñoz Camargo, D. (1980), «Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, Nuestro Señor», en *Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala*, vol. 4.
- Muñoz Camargo, D. (1998), *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), ed., paleog., introd., notas, apéndices e índices

- analíticos de L. Reyes García, colaboración de J. Lira Toledo, México: CIESAS-Gobierno del Estado de Tlaxcala-UAT.
- Muriá, J. M. (1973), *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*, México: SEP.
- Muriá, J. M. (1992), «Conceptos europeos en la descripción de la sociedad nahua», en M. León-Portilla *et al.* (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas*, México: Siglo XXI, pp. 319-338.
- Navarrete, C. y D. Heyden (1974), «La cara central de la Piedra del Sol. Una hipótesis», en *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 11, México: UNAM-IIH, pp. 355-376.
- Neff, F. (1994), *El rayo y el arcoiris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, México: INI-Secretaría de Desarrollo Social.
- Neff, F. (2001), «La Lucerna y el Volcán Negro», en J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), 2001, pp. 353-373.
- Nicholson, H. B. (1957), *Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Ethnohistory*, tesis Doctoral, Cambridge, Mass.: Harvard University.
- Nicholson, H. B. (1971a), «Major Sculpture in Pre-Hispanic Central Mexico», en R. Wacoupe, G. F. Ekholm e I. Bernal (eds.), 1971, pp. 92-134.
- Nicholson, H. B. (1971b), «Religion in Pre-Hispanic Central Mexico», en R. Wacoupe, G. F. Ekholm e I. Bernal (eds.), 1971, pp. 395-446.
- Nicholson, H. B. (1978), «The Deity 9 Wind 'Ehecatl-Quetzalcoatl' in the Mixteca Pictorials»: *Journal of Latin American Lore* 4-1, pp. 61-92.
- Nicholson, H. B. (1979), «Ehecatl-Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Religion and History», en *Los dioses tutelares étnicos y los héroes deificados. Actes du Quarante-deuxième Congrès des Américanistes*, vol. 6, Paris: Société des Américanistes, pp. 35-47.
- Nicholson, H. B. (1988), «The Iconography of the Deity Representations in Fray Bernardino de Sahagún's Primeros Memoriales: Huitzilopochtli and Chalchiuhtlicue», en J. Klor de Alva, H. B. Nicholson y E. Quiñones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Albany: Institute for Mesoamerican Studies, University of New York at Albany, pp. 229-253.
- Noguez, X. *et al.* (1998), *De tlacuilos y escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México*, Guadalajara, México: El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense.
- Noguez, X. y A. López Austin (coords.) (1997), *De hombres y dioses*, México: El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense.
- Nuestro maíz. Treinta monografías populares* (1982), 2 vols., México: Museo de las Culturas Populares, CONAFE-SEP.
- Nutini, H. (1991), «Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-religiosa popular mexicana», en *L'uomo. Società, tradizione, sviluppo* II-1, pp. 85-124.

- O'Gorman, E. (1998), *Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI*, México: Alianza.
- Olivera, M. (1994), «Huémítl de mayo en Citlala, ¿ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?», en M. Matías Alonso (comp.), 1994, pp. 83-97.
- Olivier, G. (1998), «Tepeyóllotl, 'Corazón de la Montaña' y 'Señor del eco', el dios jaguar de los antiguos mexicanos», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, México: UNAM-IIH, pp. 99-142.
- Olivier, G. (1999), «Huehucóyotl, Coyote Viejo, el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, México: UNAM-IIH, pp. 113-132.
- Olivier, G. (2004), *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. de T. Sule, México: FCE.
- Olmos, A. de (2002), *Arte de la lengua mexicana*, ed. facs., ed., estudio introd., transliteración y notas de A. Hernández y M. León-Portilla, México: UNAM-IIH.
- O'Mack, S. (1991), «Yacateuctli and Ehecatl-Quetzalcoatl: Earth-Divers in Aztec Central Mexico»: *Ethnohistory* (American Society for Ethnohistory) 38-1.
- Orozco Gómez, F. y S. Villela Flores (2003), «Geografía sagrada en la Montaña de Guerrero», en A. M. Barabas (coord.), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: INAH, pp. 125-191.
- Pastrana Flores, M. (2003), «Los códices anotados de tradición náhuatl», en J. R. Romero Galván *et al.*, 2003, pp. 51-84.
- Pastrana Flores, M. (2004), *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México: UNAM-IIH.
- Pasztory, E. (1983), *Aztec Art*, New York: Harry Abrams Publishers.
- Piho, V. (1972), «Tlacatecutli, tlacochtecutli, tlacatecatl y tlacochcalcatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 10, México: UNAM-IIH, pp. 315-328.
- Polaco, O. J. *et al.* (1991), *La fauna en el Templo Mayor*, México: INAH-GV.
- Pomar, J. B. (1986), «Relación de la ciudad y provincia de Tetzcoco», en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, vol. 8, 1986, pp. 23-113.
- Pomar-Zurita, A. (1941), «Relaciones de Texcoco y de la Nueva España», en *Nueva colección de documentos para la Historia de México*, vol. 2, México: Chávez Hayhoe.
- Ponce de León, P. (1953), «Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad», en *Tratado de las idolatrías...*, vol. X, 1953, pp. 369-380.
- Ponce de León, P. (1973), «Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad», en A. M. Garibay K. (ed.), 1973, pp. 121-152.
- Popol-Vuh. Las antiguas historias del Quiché* (1964, 31.^a reimp. 2003), trad., introd. y notas de A. Recinos, México: FCE.
- Poury-Toumi, S. de (1997), *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México: CEMCA-CONACULTA.

- Preuss, K. T. (1968), *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, ed. e introd. de E. Ziehm, trad. de M. Frenk, México: INI.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros* (1912), L. González Obregón (ed.), México: AGN.
- Quezada, N. (1989a), *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencias en el México colonial*, México: UNAM-IIA.
- Quezada, N. (1989b), *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México: UNAM-IIA.
- Quezada, N. (1996), *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, México: Plaza y Valdés.
- Quilter, F. (1997), «The Narrative Approach to Moche Iconography»: *Latin American Antiquity* 8-2, pp. 113-133.
- Raby, D. (1999), «Xochiquetzal en el cuicacalli. Cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos nahuas», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, México: UNAM-IIH, pp. 203-230.
- Relaciones geográficas del siglo XVI* (1982-1988), 10 vols. Ed., pról., introd., paleog., notas e índices de R. Acuña, México: UNAM-IIA.
- Reyes García, L. y D. Christensen (1990), *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*. México: CIESAS-FCE-Estado de Puebla.
- Román Berrelleza, J. A. (1990), *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México: INAH.
- Román Berrelleza, J. A. (1998), «Los sacrificios de niños en el Templo Mayor: un enfoque interdisciplinario»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces-INAH) VI-31, pp. 28-33.
- Romero Galván, J. R. [s.f.], «La historia de una conciencia histórica», en A. López Austin, J. R. Romero Galván y C. Martínez Marín, *Teotihuacan*, México: El Equilibrista-Turner Libros, pp. 37-56.
- Romero Galván, J. R. et al. (2003a), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México: UNAM-IIH.
- Romero Galván, J. R. (2003b), *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su crónica mexicana*, México: UNAM-IIH.
- Rostworowski de Diez Canseco, M. (1992), *Pachacámac y el señor de los milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ruiz de Alarcón, H. (1953), «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 *Tratado de las idolatrías...*, 1953, vol. XX, pp. 17-180.
- Sahagún, B. de (1951), *Florentine Codex. General History of the things of New Spain. Fray Bernardino de Sahagún*, 13 vols. (The Ceremonies Translated from the Aztec into English with notes and illustrations by Arthur J. O. Anders and Charles E. Dibble in thirteen parts), Santa Fe, Nuevo México: School of American Research-The University of UTAH.
- Sahagún, B. de (1958a), *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, introd., paleog., versión y notas de M. León-Portilla, México: UNAM.

- Sahagún, B. de (1958b), *Veinte himnos sacros de los nahuas*, introd., paleog., trad., notas y apéndices de A. M. Garibay K., México: UNAM-IIIH.
- Sahagún, B. de (1969), *Augurios y abusiones*, introd., trad. y notas de A. López Austin, México: UNAM-IIIH.
- Sahagún, B. de (1982), *Historia General de las cosas de Nueva España*, 4 vols., A. M. Garibay K. (ed.), México: Porrúa.
- Sahagún, B. de (1979), *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 vols., México: SG-AGN.
- Sahagún, B. de, (1.^a reimp. 1994), *Educación mexicana. Antología de textos sahumaguntinos*, selección, paleog., trad., notas y glosario de A. López Austin, México: UNAM-IIA.
- Sahagún, B. de (1997), *Primeros memoriales*, ed. facs., paleog. y trad. al inglés de T. D. Sullivan, Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, B. de (2000), *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols, introd., paleog., glosario y notas de J. García Quintana y A. López Austin, índice analítico de J. García Quintana, México: CONACULTA.
- Schele, L. (1996), «The Olmec Mountain and Tree of Creation in Mesoamerican Cosmology», en *The Olmec World. Ritual and Rulership*, Princeton: The Art Museum-Princeton University, pp. 105-117.
- Ségota, D. (1995), «El panteón mexicana»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces) II-15, pp. 32-41.
- Segre, E. (1990), *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, México: INAH.
- Seler, E. (1963), *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols. Trad. de M. Frenk, México: FCE.
- Sepúlveda, M. T. (1994), «Petición de lluvias en Ostotempa», en M. Matías Alonso (comp.), 1994, pp. 67-81.
- Serna, J. de la (1953), «Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas», en *Tratado de las idolatrías...*, 1953, vol. X, pp. 47-368.
- Signorini, I. y A. Lupo (1989), *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Siméon, R. (1988), *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos y precedido de una introducción*, México: Siglo XXI.
- Solís, F. (2000), «La Piedra del Sol»: *Arqueología Mexicana* (México: Raíces) VII-41, pp. 32-39.
- Šprajc, I. (1996a), *La estrella de Quetzalcóatl. El planeta Venus en Mesoamérica*, México: Diana.
- Šprajc, I. (1996b), *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, México: INAH.
- Stenzel, W. (1974), «The Military and Religious Orders of Ancient Mexico», en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II, 2-7 de septiembre, pp. 179-187.

- Taylor, G. (ed. y trad.) (2003), *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua del siglo XVII [ca. 1608]*, vol. 1, Lima: Lluvia e Institut Français d'Études Andines.
- Thompson, J. E. S. (1978), «Los señores de la noche en la documentación náhuatl y maya», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 13, México: UNAM-IIH, pp. 15-22.
- Tonalámatl de Aubin (1981), Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrit Mexicaniis N.º 18-19), ed. facs. Estudio introductorio de C. Aguilera, diagramas y tablas de E. Selser, México: Estado de Tlaxcala.
- Torquemada, J. de (1969, 1986), *La Monarquía Indiana*, 3 vols., México: Porrúa.
- Torquemada, J. de (1975-1983), *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra firme*, 7 vols., M. León-Portilla et al. (eds.), México: UNAM-IIH.
- Tovar, J. de (1972), *Manuscrit Tovar. Orignes et croyances des indiens du Mexique. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias. Tratado de los ritos y ceremonias y dioses que en su gentilidad usaban los indios de esta Nueva España*, J. Lafaye (ed.), Graz: Akademische Druck Verlagsanstalt.
- Townsend, R. F. (1982), «Pyramid and Sacred Mountain», en A. F. Aveni y G. Urton (eds.), *Archaeoastronomy in American Tropics*, New York: Academy of Sciences, Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 384, pp. 37-62.
- Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México* (1953), 2 vols., notas, comentarios y estudio de F. del Paso y Troncoso, México: Fuente Cultural.
- Turner, V. (1975), «Mito y símbolo», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 7, Madrid: Aguilar, pp. 150-154.
- Umberger, E. (1984), «El trono de Moctezuma», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 17, México: UNAM-IIH, pp. 63-87.
- Velásquez, Y. (2006), *El camino del Mictlan. Continuidad y cambio cultural en los ritos escatológicos y la cosmovisión de los nahuas de Naupan, Puebla*, México: FFyL-UNAM, Tesis de Maestría en Antropología.
- Viesca Treviño, C. (1986), «Posibilidades para abordar el estudio de la medicina náhuatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 18, México: UNAM-IIH, pp. 295-314.
- Villela, S. (2001), «El culto a los sueños en la Montaña de Guerrero», en J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), 2001, pp. 331-351.
- Wachope, R., G. F. Ekholm e I. Bernal (eds.) (1971), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin: University of Texas Press.
- Weitlaner, R. J. (1994), «La ceremonia llamada 'levantar la sombra'», en M. Matías Alonso (comp.), 1994, pp. 131-152.

- Westheim, P. (1985), *Arte antiguo de México*, trad. de M. Frenk, México: ERA.
- Zantwijk, R. van (1932), *The Aztec Arrangement. The Social History of Prehispanic Mexico*, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Zorita, A. de (1993), *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, pról. y notas de J. Ramírez Cabañas, México: UNAM.
- Zorita, A. de (1999), *Relación de la Nueva España*, 2 vols., E. Ruiz Medrano et al. (eds.), México: CONACULTA.

LA RELIGIÓN DE LOS PUEBLOS NAHUAS

La religión de los pueblos nahuas, y en concreto la de los mexicas, constituye un tema complejo. Este libro pretende dar una visión general de los principales aspectos de la religión nahua tales como la cosmovisión, los dioses y los ritos, y sus relaciones con diversos ámbitos de la sociedad como la guerra, la política y la educación. Se incluyen también dos capítulos sobre la religión de los pueblos nahuas actuales, ya que en muchos casos se conservan elementos ancestrales en interrelación con concepciones católicas introducidas por los misioneros españoles.

Silvia Limón Olvera
Alfredo López Austin
Miguel Pastrana Flores
Gabriel Espinosa Pineda
Yólotl González Torres
Juan José Batalla
José Luis de Rojas
Raquel María Díaz Gómez
Andrés Medina Hernández
Lourdes Báez Cubero

ISBN 978-84-8164-972-7

