Historia Antigua de México

Volumen IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana

Coordinadores: Linda Manzanilla
Leonardo López Luján

México 2001 | INAH

Coordinación de Humanidades | Instituto de Investigaciones Antropológicas

Miguel Ángel Porrúa, Grupo Editorial

Primera edición noviembre del año 2001

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES
a través del
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
a través de la
COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
y el
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

© 1995-2000, por características tipográficas
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, LIBRERO-EDITOR
ISBN: 970 701-036-3 Obra completa
ISBN: 970 701-040-1 Volumen IV
Derechos reservados conforme a la ley

© 1995-2000, por coordinación académica
LINDA MANZANILLA
LEONARDO LÓPEZ LUJÁN

Proceso de edición
Talleres de impresión del editor
Chihuahua 23, Col. Progreso Tizapán
01090 México, D.F.

Los textos contenidos en esta obra son responsabilidad de sus autores.

IMPRESO EN MÉXICO • *PRINTED IN MEXICO*

Sumario general de la obra

Presentación a la primera edición
María Teresa Franco y González Salas

Prefacio a la segunda edición
Linda Manzanilla y Leonardo López Luján

Introducción
Leonardo López Luján y Linda Manzanilla

Volumen I
El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico

Mesoamérica, Oasisamérica y Aridamérica

Antropología biológica de las sociedades prehispánicas
Johanna Faulhaber

Lingüística histórica
Leonardo Manrique Castañeda

Mesoamérica
Eduardo Matos Moctezuma

Aridamérica y Oasisamérica
Jesús Nárez

La frontera septentrional de Mesoamérica

Beatriz Braniff Cornejo

La frontera meridional de Mesoamérica

Ernesto Vargas Pacheco

De las primeras sociedades al Preclásico

Los primeros pobladores del actual territorio mexicano

Lorena Mirambell Silva

Las primeras sociedades sedentarias

Emily McClung de Tapia y Judith Zurita Noguera

La domesticación de animales

Raúl Valadez Azúa y Rocío Arrellín Rosas

La creación de los primeros centros de poder

Griselda Sarmiento

La zona del Golfo en el Preclásico: la etapa olmeca

Rebecca B. González Lauck

La zona oaxaqueña en el Preclásico

Walburga Wiesheu

La zona maya en el Preclásico

John E. Clark, Richard D. Hansen y Tomás Pérez Suárez

La zona del Altiplano central en el Preclásico

David C. Grove

Volumen II
El horizonte Clásico

La zona del Golfo en el Clásico

Jürgen Brüggemann

La zona oaxaqueña en el Clásico

Marcus Winter

El sur y el centro de la zona maya en el Clásico

Antonio Benavides

El norte de la zona maya en el Clásico

Antonio Benavides

La zona occidental en el Clásico

Rodolfo Fernández y Daria Deraga

La zona del Altiplano central en el Clásico

Linda Manzanilla

La zona nororiental en el Clásico

Dominique Michelet

La zona noroccidental en el Clásico y el Posclásico

Marie-Areti Hers

La zona maya en el Clásico terminal

Joyce Marcus

La zona del Altiplano central en el Epiclásico

Yoko Sugiura Yamamoto

Volumen III
El horizonte Posclásico

La zona del Golfo en el Posclásico

Lorenzo Ochoa Salas

La zona oaxaqueña en el Posclásico

Ernesto González Licón y Lourdes Márquez Morfín

Las tierras altas de la zona maya en el Posclásico

Ma. Josefa Iglesias Ponce de León y Andrés Ciudad Ruiz

Las tierras bajas de la zona maya en el Posclásico

Miguel Rivera Dorado

La zona occidental en el Posclásico

Dominique Michelet

La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa tolteca

Xavier Noguez

La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca

Luis Reyes García y Lina Odena Güemes

La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza

Concepción Obregón Rodríguez

La zona septentrional en el Posclásico

Rosa Brambila Paz

Oasisamérica en el Posclásico: la zona de Chihuahua

Arturo Guevara

La conquista europea y el régimen colonial

Federico Navarrete Linares

Volumen IV
Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana

La tecnología agrícola

Teresa Rojas Rabiela

La circulación

Carmen Lorenzo

El intercambio

Kenneth G. Hirth

La escritura, el calendario y la numeración

Maricela Ayala Falcón

La literatura

Miguel León-Portilla

La religión, la magia y la cosmovisión

Alfredo López Austin

La astronomía

Ivan Šprajc

El arte

Esther Pasztory

Portadas

Diseñadas con base en las fotografías de:

Michel Zabé Thiriat

La religión, la magia y la cosmovisión

Alfredo López Austin*

Introducción

Los estudios sobre religión, cosmovisión y magia

Las fuentes coloniales nos hablan de la existencia de bibliotecas mesoamericanas de abundantes acervos. Es de suponer que una buena parte de los documentos fuese de tema religioso. Por las referencias de las mismas fuentes sabemos de la producción de códices de contenido ritual, mítico, de interpretación de sueños y con descripciones de templos. Sin embargo, de toda esta riqueza documental sólo han llegado a nuestros días unos cuantos códices de contenido adivinatorio, ritual y astronómico, pues las bibliotecas indígenas cayeron en las hogueras de los evangelizadores que imaginaron estar luchando en el Nuevo Mundo contra su ancestral enemigo, el Demonio.

Paradójicamente, los destructores también estudiaron el pensamiento indígena. Sus acciones no fueron contradictorias: obedecieron ambas a la misma voluntad de dominio. La investigación de la religión de los conquistados fue uno de los medios que los cristianos estimaron pertinentes para extirpar las creencias indígenas, y a ello obedece que los más grandes estudiosos de las "antiguallas" de los indios fuesen evangelizadores: Motolinía, Las Casas, Mendieta, Sahagún, Durán, Alcalá, Landa, Torquemada...

Sin embargo, sería injusto afirmar que el fruto de la investigación quedó constreñido a los límites establecidos por el afán religioso. En el ejercicio de la evangelización como medio de dominio y junto al terror que los españoles experimentaron ante la imaginaria presencia del enemigo, el vigoroso pen-

*Historiador, Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México.

samiento religioso mesoamericano fascinó a sus estudiosos, y en más de una ocasión las autoridades coloniales debieron frenar estos estudios al estimar que los libros de "antiguallas" conducían más a la conservación del pensamiento perseguido que a su exterminio.

La producción de documentos indígenas persistió, aunque menguada. En lo tocante al pensamiento religioso tomó dos caminos. Uno es clandestino, el del libro sagrado vivo en beneficio de la comunidad. Éste produjo los tardíos encuentros de obras tan importantes como el *Popol Vuh,* los libros de *Chilam Balam o el Ritual de los Bacabes*. Otro desembocó en una historiografía colonial de indios y mestizos que utilizaron los documentos de sus antepasados. En este campo se distinguieron, entre otros, Alvarado Tezozómoc, Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin y Alva Ixtlilxóchitl.

Ya en el siglo XVII aparecieron más nítidamente diferenciadas tres perspectivas en la creación de los estudiosos de la religión indígena. El motor persecutorio produjo manuales que pretendían instruir a los ministros contra la persistencia de la religión prohibida, obras a menudo cargadas de intolerancia, fanatismo y discriminación contra los dominados. El ejemplo más sobresaliente es el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* de Hernando Ruiz de Alarcón, que contiene una extraordinaria colección de conjuros mágicos recogidos en un territorio que hoy se encuentra comprendido en los estados de Morelos, Guerrero y Puebla.

En segundo lugar, hay un interés profundo por el pasado indígena, pero subordinado, en todo caso, a la historia de los dominantes. Es el caso de los textos acerca de la religión de zapotecos y mixtecos, realizados por Burgoa como parte de sus tratados sobre la historia de la orden dominica.

En tercer lugar, hacia finales del XVII y principios del XVIII, hay autores españoles –entre ellos el sabio Sigüenza y Góngora– y de otras nacionalidades europeas –entre ellos Gemelli Carreri– que manifiestan por la religión indígena un interés mucho más próximo a la curiosidad científica y que coleccionan documentos referentes a las tradiciones de los antiguos pueblos americanos. Siguen esta tradición, enriqueciéndola considerablemente, eruditos escritores y coleccionistas de manuscritos como Boturini Benaducci, a mediados del XVIII, Veytia y el jesuita Clavijero, quien, tras la expulsión de la Compañía en 1767, escribe su *Historia antigua de México,* obra monumental que apuntala el nacionalismo novohispano en la historia precolonial. Gracias a estos enfoques aparece a finales del siglo XVIII un tar-

dío interés por las obras escultóricas religiosas, mismo que permitirá a León y Gama escribir sobre los monolitos aparecidos en la Plaza Principal de la ciudad de México.

El interés científico por el pasado prehispánico se desarrolla en el siglo XIX, y es tanto un preludio del pensamiento que surgirá de la guerra de independencia como una respuesta a la necesidad de consolidación ideológica del naciente Estado mexicano. Destacan en este tiempo la visita de Humboldt a la Nueva España (1803-1804) y la publicación de su obra *Atlas pittoresque du voyage. Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique* (1810), en la que el sabio alemán estudia los mitos y los calendarios mesoamericanos. Dos décadas después, en 1831, empieza a editarse en Inglaterra una obra monumental, *Antiquities of Mexico,* que incluye las láminas de 15 códices pictográficos indígenas, empresa cuyas deudas llevan a la cárcel al autor, Kingsborough. Se abre una época en la que las "antigüedades" de México atraen profundamente en Europa y Estados Unidos: dibujantes y fotógrafos visitan los más recónditos lugares del país en busca de la imagen sorprendente; científicos de diversos países discuten acerca del mundo indígena en sociedades y reuniones académicas, y autores extranjeros, como Brinton (1887-1890), estudian los textos religiosos mesoamericanos.

Con los *Anales del Museo Nacional de México,* iniciados en 1877, los estudios mexicanos sobre el pensamiento indígena entran de lleno en el campo académico, y en la década siguiente aparecen las obras generales que, desde una visión cientificista tratan de encuadrar y clasificar las concepciones religiosas prehispánicas, en ocasiones comparándolas con cosmovisiones creadas por los antiguos pueblos del Viejo Mundo. Orozco y Berra, en su *Historia antigua y de la conquista de México* (1881), compara el pensamiento prehispánico con el hindú y el pitagórico, y Chavero, en su *Historia antigua y de la conquista* (1887), lo cataloga como una visión materialista del cosmos.

Los estudios de la religión mesoamericana estaban en auge a finales del siglo XIX y a principios del XX. Por una parte, las ediciones monumentales de fuentes básicas proporcionaban los instrumentos necesarios para la investigación. Baste señalar como ejemplo la edición que hizo Paso y Troncoso de los *Códices Matritenses* (1905-1907). Por otra, salían a la luz pública trabajos especializados sobre materia religiosa, tales como el estudio que el mismo Paso y Troncoso hizo del *Códice Borbónico* (1898) y el *Diccionario de mitología náhuatl* de Robelo (1904).

Esto en cuanto a las obras de historiadores mexicanos, pues la producción de investigadores extranjeros fue también de suma importancia. Seler es, sin duda, la figura central en este campo, con una producción abundante y erudita de la que puede señalarse su interpretación del *Códice Borgia* (1904-1909). Le siguieron sus sabios compatriotas Lehmann, Preuss, Beyer, Krickeberg y Schultze-Jena. En la misma época Roys proporciona acuciosas traducciones de documentos mayas, Tozzer comenta la obra de Landa y se producen interpretaciones globales del pensamiento religioso mesoamericano, como las varias de Spence.

A partir de este momento los estudios del pensamiento religioso mesoamericano se enriquecen progresivamente con el avance sistemático de las excavaciones arqueológicas, las investigaciones etnológicas y lingüísticas, las traducciones de textos fundamentales, el incremento de las colecciones de los museos y las ediciones críticas de las fuentes, todo con el indiscutible apoyo gubernamental a través de las instituciones estatales que fincan el nacionalismo posrevolucionario en los estudios del pasado prehispánico.

Hay toda una generación de investigadores surgidos alrededor de instituciones como la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional Indigenista y la Universidad Nacional Autónoma de México. Para mencionar sólo unos nombres, destacan como tratadistas y como formadores de las futuras generaciones sabios de la altura de Caso, Kirchhoff, Jiménez Moreno y Garibay K. Los estudios sobre las concepciones prehispánicas avanzan tanto en el extranjero como en el país: Morley y Thompson se interesan por la cosmovisión maya; Soustelle, Séjourné y León-Portilla por la de los pueblos de habla náhuatl. En el campo de la estética religiosa deben mencionarse Toscano, Westheim y Fernández. Las investigaciones se ven coronadas por una reunión académica en la que se debaten las principales líneas de la investigación sobre las religiones prehispánicas y se plantean los problemas fundamentales para su estudio: la XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebrada en Cholula en 1972, que tuvo como tema general "Religión en Mesoamérica".

La proliferación de los estudios del pensamiento religioso mesoamericano en los últimos 25 años hace difícil una evaluación sintética. Baste señalar que las interrelaciones de la historia, la arqueología, la etnología y la lingüística siguen produciendo su constante desarrollo, y que sus campos principales de investigación relacionan la información de las fuentes anti-

guas y los actuales datos etnográficos a través de la comprensión histórica del pensamiento indígena, la arqueoastronomía, la investigación de la escritura maya, los estudios iconográficos y la discusión teórica en el ámbito de la historia de la religión.

El enfoque de este trabajo

Sería ilusorio pretender una síntesis del cúmulo de investigaciones realizadas sobre la materia. El mero enunciado de las obras principales quedaría constreñido por las dimensiones asignadas a este ensayo. Opto por dos soluciones. La primera: ofrezco al lector una visión del pensamiento religioso mesoamericano que es más una propuesta de comprensión global que una fuente informativa. La segunda: proporciono al final de este trabajo una lista de obras que desde ahora reconozco limitada y parcial. He preferido citar algunos de los estudios recientes en los que se dan los principales debates actuales. No encontrará el lector, en cambio, las fuentes fundamentales del pensamiento religioso indígena, cuyo volumen agotaría el espacio que se me ha concedido.

Polémicas vigentes

La unidad y la diversidad en una tradición religiosa

En agosto de 1968, en el XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, se formalizó una cuestión fundamental para el estudio del pensamiento religioso mesoamericano: ¿fue una o fueron varias las religiones en Mesoamérica?[1] Como derivación de las discusiones en torno a este problema, se llevó a cabo en Cholula, en junio de 1972, la XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, que trataría en forma general de la religión en Mesoamérica, pero cuyo objetivo central era responder a la pregunta sobre la singularidad o la pluralidad religiosa mesoamericana. La reunión produjo buenos frutos.[2] Sin embargo, la pregunta central no obtuvo una respuesta

[1] En el simposio en que se formalizó esta cuestión intervinieron, entre otros: Alfonso Caso con "¿Religión o religiones mesoamericanas?"; Wigberto Jiménez Moreno con "¿Religión o religiones mesoamericanas?" y "Las religiones mesoamericanas y el cristianismo"; Paul Kirchhoff con "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles"; H.B. Nicholson con "The Religious-Ritual System of Late Pre-Hispanic Central Mexico", y Pedro Carrasco con "La importancia de las sobrevivencias prehispánicas en la religión tarasca: la lluvia". El simposio fue publicado en 1971 en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, pp. 189-279.

[2] Véase *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda.*

concluyente. Hubo objeciones en el sentido de que existía en el fondo un falso problema y de que la cuestión era marcadamente verbalista.[3]

Aun reconociendo cierto grado de valor a las objeciones, puede asegurarse que el fondo de la cuestión –el carácter de la unidad y la diversidad de una tradición religiosa en el tiempo y en el espacio– sigue constituyendo un problema sumamente productivo. Hoy, pese al tiempo transcurrido, no sólo persiste la polémica, sino que está se modifica con las modernas tendencias que reincorporan el área maya a la superárea mesoamericana. Las semejanzas y las diferencias del pensamiento religioso mesoamericano y las causas históricas de sus transformaciones (las paralelas y las divergentes) pueden integrar el eje que permita la comprensión tanto del proceso global en el tiempo de larga duración como de las variantes religiosas locales y sus cambios particulares.

¿Congruencia de componentes o mera agregación de elementos?

Junto al problema anterior debe plantearse el de la composición de la cosmovisión y el pensamiento religioso mesoamericano. ¿Se trata de cuerpos de ideas formados por la adición de fragmentos desarticulados, contradictorios, muchos de ellos obtenidos por préstamos culturales? ¿O se trata, en cambio, de sistemas con alto grado de coherencia, acendrados por el paso de los siglos? Esta cuestión adquiere un mayor sentido y plantea más graves interrogantes cuando se refiere a la historia de los mexicas. Algunos especialistas consideran a este pueblo un receptor apresurado de concepciones ajenas y un difusor de las mismas en sus conquistas, consideradas como catalizadoras del intercambio.[4] Otros investigadores, por el contrario, atribuyen a los mesoamericanos –incluidos los mexicas– una concepción depurada de la estructura y la dinámica cósmicas, a la que corresponde una alta congruencia del pensamiento religioso.[5]

[3] Véase George Kubler, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas".

[4] Entre los más firmes sostenedores de esta posición se encuentra Duverger, *El origen de los aztecas*.

[5] Me coloco en esta corriente. López Austin, *Los mitos del tlacuache...*

La producción social del pensamiento y el ritual religiosos

Unido a los dos problemas anteriores está el de la articulación histórica de la cosmovisión y la práctica religiosa en la globalidad social. El problema destaca en muchos frentes polémicos. Me limito a enunciar cuatro de ellos: primero, el que se forma en torno al grado de precisión del ciclo calendárico de 365 días, pues de su aproximación a la duración del año trópico depende la posibilidad de que las fiestas "mensuales" correspondieran permanentemente a las actividades productivas estacionales y al movimiento de los astros;[6] segundo, el de las funciones sociales de los sacrificios humanos;[7] tercero, el de las fuertes correspondencias entre la geometría cósmica y las instituciones políticas y sociales,[8] y cuarto, el de la producción historiográfica mesoamericana, que fundía en un mismo cuerpo de relato los hechos sociales con los pasajes míticos.[9]

La persistencia del pensamiento indígena

El desarrollo de las investigaciones etnográficas y la actualidad de graves problemas sociales, culturales y políticos del país han propiciado el replanteamiento del estudio de los vínculos entre el antiguo pensamiento mesoamericano y las religiones indígenas nacidas en México durante la Colonia. Son estas últimas religiones las surgidas en la confluencia de las antiguas concepciones prehispánicas y el cristianismo; pero nacieron y siguen creándose hasta nuestros días como expresiones específicas en el contexto de una situación colonial. El replanteamiento se ha hecho a partir de la concepción de una unidad: la tradición religiosa mesoamericana, dividida en dos grandes épocas: la de la *religión mesoamericana* y la de las *religiones indígenas coloniales* (véase el cuadro de la tradición religiosa mesoamericana).

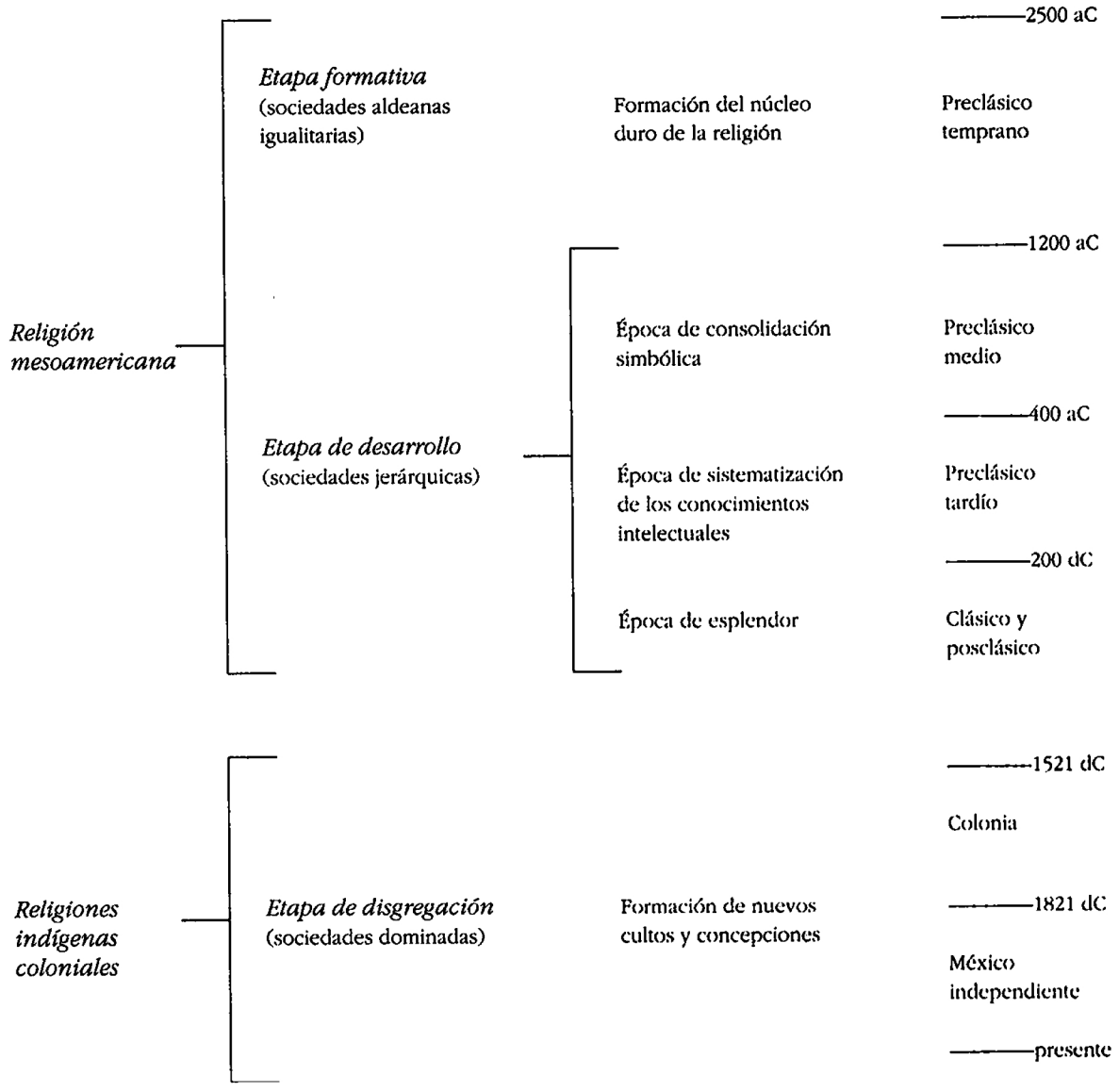
[6]Véase el debate entre Castillo F., "El bisiesto náhuatl"; Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*; Broda, *The Mexican Calendar as Compared to other Mesoamerican Systems,* y Tena, *El calendario mexica y la cronografía.*

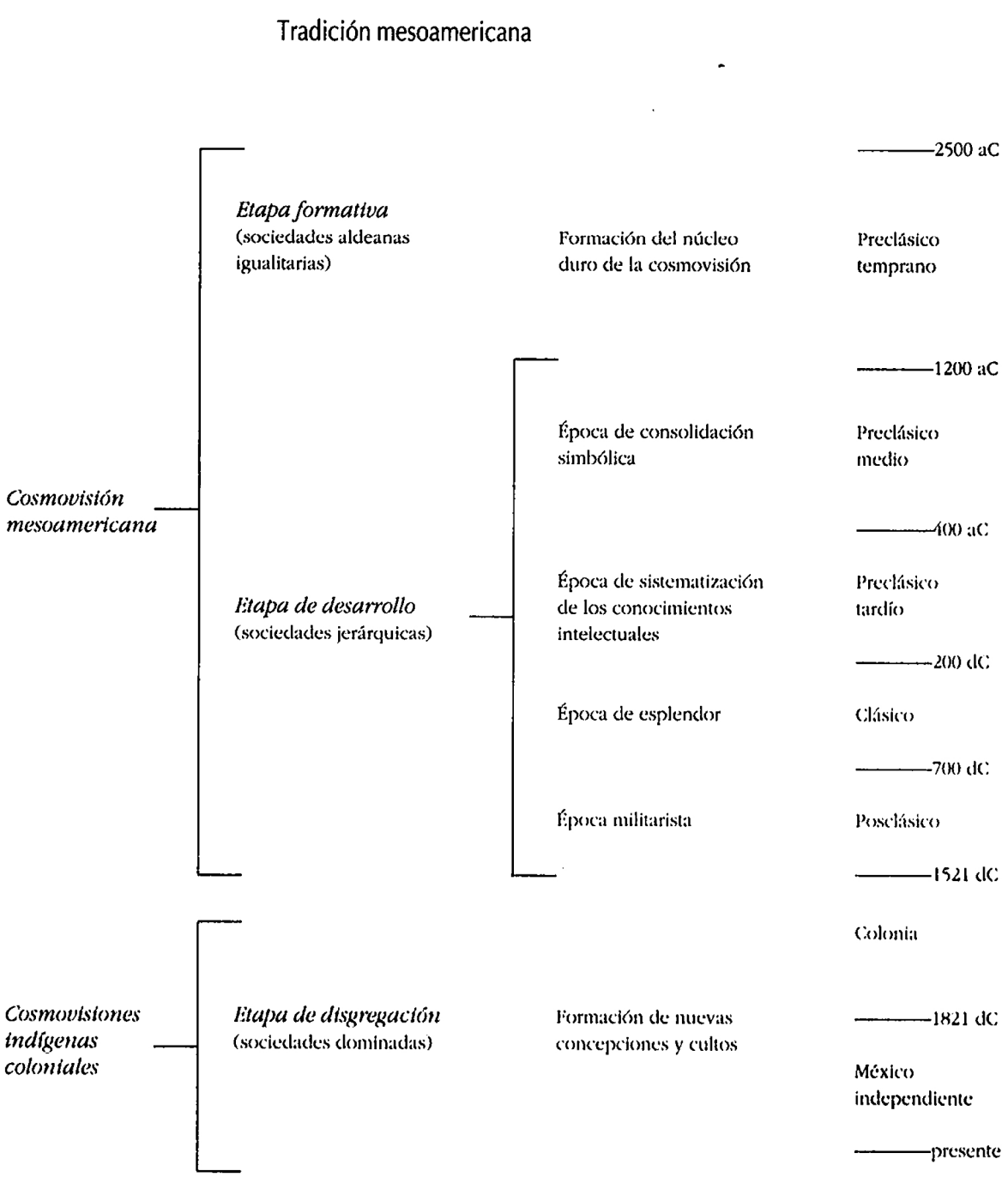
[7]Véase, por ejemplo, González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas;* Duverger, *La flor letal...,* y Graulich, *Mitos y rituales...*

[8]Entre otros muchos autores, véase por ejemplo a Reyes García, "La visión cosmológica y la organización del imperio mexica"; a Marcus, *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands...,* y a Towsend, *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan.*

[9]Entre una abundante bibliografía pueden consultarse López Austin, *Hombre-dios...;* Florescano, "Mito e historia en la memoria nahua"; Gillespie, *The Aztec Kings,* y López Austin y López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá.*

Tradición religiosa mesoamericana




Tradición mesoamericana
2500 aC
Etapa formativa
(sociedades aldeanas igualitarias)
Formación del núcleo duro de la cosmovisión
Preclásico temprano
1200 aC
Época de consolidación simbólica
Preclásico medio
400 aC
Época de sistematización de los conocimientos intelectuales
Preclásico tardío
200 dC
Época de esplendor
Clásico
700 dC
Época militarista
Posclásico
1521 dC
Colonia
Cosmovisión mesoamericana
Etapa de desarrollo
(sociedades jerárquicas)
Cosmovisiones indígenas coloniales
Etapa de disgregación
(sociedades dominadas)
Formación de nuevas concepciones y cultos
1821 dC
México independiente
presente

Formas de pensamiento religioso que requieren ser estudiadas

La religión al norte de Mesoamérica

Este trabajo, como muchos otros de su género, limitan el estudio de las religiones indígenas del México antiguo al pensamiento, expresiones religiosas y prácticas culturales de Mesoamérica. Poco o nada se dice, en cambio, de las creencias y ritos de las dos superáreas septentrionales: Aridamérica y Oasisamérica. Si bien esto se debe a la escasez de fuentes documentales y arqueológicas relativas a los pueblos indígenas del norte, es necesario enfrentarse al estudio de sus tradiciones y tratar de integrar un cuadro coherente a partir de los escasos datos sobre el pasado prehispánico y colonial, complementados con la información etnográfica contemporánea.

Brevísima historia de la religión mesoamericana

Una tradición común

Hasta donde las fuentes permiten saberlo, la religión mesoamericana fue una religión innominada. No hay indicios de que los distintos pueblos mesoamericanos contrastaran sus particulares creencias y prácticas adscribiéndose a distintos cuerpos de credo. De haber existido tal contraste, hubiera sido consecuente la distinción nominal de una o varias religiones. Los mesoamericanos reconocían sin duda diversidad en los cultos y particularidad en los dioses; pero las consideraban peculiaridades dentro de un orden divino y humano aceptado como total y común en todo su mundo conocido.

No sólo prevalecía la idea de orden religioso total, sino que, a pesar de las peculiaridades, era frecuente el intercambio de ofrendas a los dioses de los vecinos en señal de alianza y reconocimiento, práctica común aun entre pueblos de muy distinto nivel de desarrollo social y político. También puede encontrarse en las fuentes que pueblos sedentarios reconocieron las capacidades de sacerdotes de pueblos nómadas y los acogieran en su seno.

Lo anterior no significa que a la diversidad de complejidad sociopolítica no correspondieran diferencias cualitativas en las creencias y en las formas

de culto; pero la religión mantenía su capacidad comunicativa entre pueblos distintos. Cosmovisión, religión, política y economía estaban firmemente entrelazadas, y con frecuencia las relaciones de fondo económico y político se dirimían en el ámbito religioso. Así, las alianzas se entablaban con más facilidad a través de las formas rituales; pero también los expolios y los abusos de los pueblos poderosos se justificaban en razón del orden cósmico y la voluntad divina. En forma concomitante, el conflicto político podía adquirir el cariz de herejía. En los libros sagrados mayas abundan con este tono las quejas populares en contra de los dominadores que habían llegado a la península de Yucatán en el Posclásico.

La existencia de una unidad religiosa mesoamericana significa que, pese a la diversidad de creencias y prácticas, hubo elementos comunes sustanciales en el ámbito religioso; que éstos se dieron en el medio heterogéneo, y que la unidad mínima de creencias y prácticas constituyó un código que permitió vestir con los ropajes de la religión relaciones de diversa naturaleza. En el amplísimo territorio mesoamericano convivieron pueblos de muy distintos niveles de complejidad social. La religión fue uno de los vehículos más importantes en sus interrelaciones porque, además de proporcionar las bases de su entendimiento, legitimó las instituciones y las prácticas.

La antigüedad de la tradición religiosa

La religión y la cosmovisión adquirieron este carácter de vehículos tal vez desde los tiempos en que se intensificaron los intercambios regionales de bienes y mujeres. Es muy probable, sin embargo, que tal carácter descansase en una muy antigua semejanza de creencias y prácticas, propia de pueblos de origen común y desarrollo paralelo y comunicado. La semejanza se remontaría a tiempos premesoamericanos, esto es, a los siglos que precedieron la domesticación del maíz. Después los vínculos se reafirmaron. En los vestigios arqueológicos de los primeros pueblos sedentarios, sobre todo en las figurillas de cerámica de los antiguos agricultores, se encuentra una asombrosa semejanza que puede responder a la existencia de muy viejas creencias similares.

Los antecedentes: los pueblos recolectores-cazadores

Es difícil imaginar cómo concibieron la sobrenaturaleza los antiguos nómadas. Hay registro de las tradiciones de los recolectores-cazadores que convivieron con los agricultores del Posclásico tardío y los de la época colonial. Si bien es arriesgado proyectar en forma simplista las creencias y las prácticas tardías

en un pasado remoto, podemos pensar en la plausibilidad de coincidencias. Los nómadas tardíos creyeron en fuerzas invisibles, diferenciadas y personificadas, a las que atribuían la sucesión de las transformaciones cíclicas del mundo. Posiblemente los antiguos recolectores-cazadores atribuirían a fuerzas sobrenaturales específicas y particularizadas los cambios de las estaciones y la aparición de los recursos a lo largo de sus recorridos circulares. La diversidad de fuerzas específicas no sólo les debió de haber producido la imagen del rico y variado respaldo invisible de la naturaleza, sino la de la sucesión de los dominios en una secuencia ligada a las estaciones. Ése pudo haber sido el germen de la concepción calendárica del arribo ordenado de los dioses, creencia fundamental en las posteriores épocas agrícolas. El ciclo anual fue utilizado para fijar las interrelaciones de los grupos nómadas, entre ellas el intercambio de mujeres en matrimonio, amparado por la intervención de los dioses que amparaban la unión conyugal.

También pudo ser importante para el antiguo nómada la búsqueda personal del contacto con las fuerzas sobrenaturales diferenciadas. Los objetivos del fiel serían el descubrimiento de lo oculto o el establecimiento de pactos que le daban virtudes específicas para su desempeño social. Su prestigio personal dependería en buena parte del aleatorio juego con lo invisible. La mística estaría basada en el uso de los psicotrópicos y en las prácticas de la abstinencia, la vigilia, el dolor físico y la hemorragia, medios muy generalizados y persistentes en el continente americano.

Una importante fuente documental, la *Relación de Michoacán,*[10] nos da a conocer las prácticas de grupos chichimecas que arribaron a la región lacustre de Pátzcuaro en el siglo XIII. Hay en la fuente ejemplos de los pactos personales entre los recolectores-cazadores y sus dioses. Aparece, además, una forma derivada del compromiso individual: el pacto personal puede heredarse, con lo que se establece un liderazgo que se prolonga a través de las generaciones. El poder de los líderes se hace remontar al antepasado que estableció el nexo con el dios protector del grupo y que heredó el mandato a sus descendientes. Hireti Ticátame, por ejemplo, estableció un pacto con el dios Curicaueri, y a partir del caudillo se estableció la línea de gobierno que llegó hasta los últimos gobernantes tarascos.

[10] El nombre completo del documento es *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán;* se atribuye a fray Jerónimo de Alcalá, y fue escrito con base en testimonios directos de los tarascos.

La religión aldeana

También es difícil imaginar cómo concibió la sobrenaturaleza el primitivo agricultor aldeano. La abundancia de figurillas femeninas de barro ha sido interpretada como el culto propiciatorio a la fertilidad de la tierra, virtud equiparada a la capacidad reproductiva de la mujer de caderas anchas (véanse figuras 1 y 2). La interpretación parece muy razonable. Sin embargo, distan aún de ser medianamente comprendidas las figurillas de dos cabezas, las de rostros duplicados y ricos tatuajes corporales, las vestidas con atavíos supuestamente chamánicos o las que ejecutan difíciles contorsiones.



Figura 1. Figurilla femenina de barro, procedente del Altiplano central de México. Preclásico.

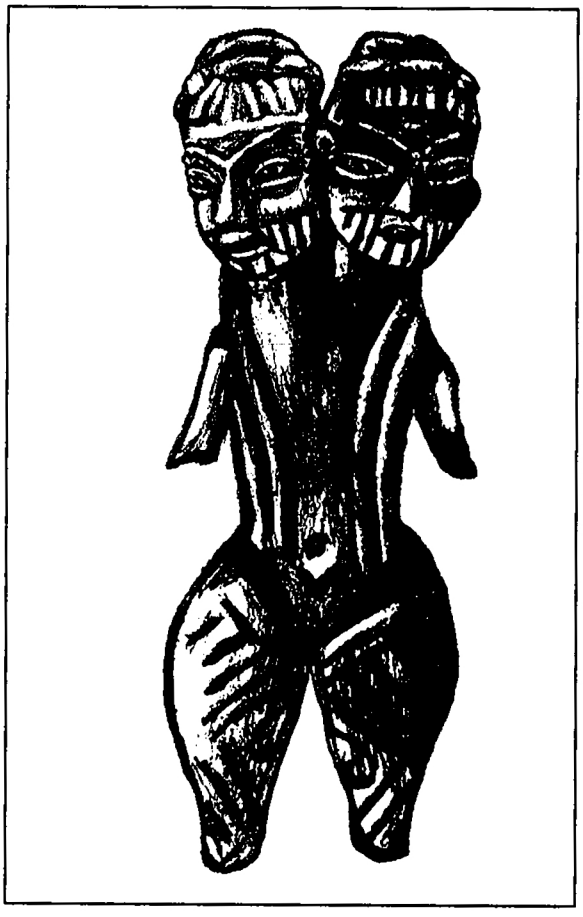


Figura 2. Figurilla femenina de barro con dos cabezas, procedente del Altiplano central de México (Tlatilco). Preclásico.

Por otra parte, los entierros bajo el piso doméstico dan a entender la búsqueda de la conservación de una fuerza que debía resguardarse como patrimonio del grupo familiar. Si fuera válida la proyección de creencias indígenas coloniales, pensaríamos en esa fuerza vital reproductiva que comprendía a todos los miembros de la familia y se extendía a los animales domésticos y a la milpa. Los restos depositados bajo el piso del hogar serían centros irradiadores de la fuerza familiar y doméstica. Por ella los miembros de la familia quedarían enlazados con sus antepasados muertos y con los seres que habitaban en el radio de su dominio. Se creería, así, en una comunión vital entre el grupo familiar y los seres que se reproducían por su intervención.

La aparición de los centros administrativos y ceremoniales

La vida de los agricultores se transformó profundamente cuando las aldeas se agruparon, dependientes, en torno a centros administrativos. Estos centros se caracterizaron por sus monumentos dedicados a los dioses. Los edificios templarios, construidos con el concurso de los agricultores de las aldeas dependientes, son la primera manifestación arquitectónica de una institución en que confluyen el dominio político y la centralización del culto. Es frecuente encontrar restos humanos asociados a los edificios religiosos. Los que aparecieron simétricamente colocados junto al edificio cónico de Cuicuilco son un buen ejemplo.

La asociación de entierros a los monumentos culturales hace pensar en estos edificios como repositorios de las fuerzas humanas; como una proyección a mayor escala de las prácticas funerarias de los ámbitos domésticos. Puede pensarse en dos tipos de fuerzas: las indiferenciadas que vitalizaban el templo al emanar de los cuerpos de enemigos sacrificados, y las específicas, emanadas de los cuerpos de hombres de la propia comunidad que eran depositados en el templo, ya tras un deceso natural, ya tras el sacrificio. El templo sería el eje del poder sagrado. En su interior, los restos de miembros privilegiados de la comunidad formarían el centro de la liga entre todas las aldeas dependientes y los antepasados comunes. El gobierno sobre los aldeanos dispersos pudo haber tenido como fundamento una extensa red de parentesco –real o ficticia– y el foco de lo sagrado estaría en el lugar de los restos de los "hermanos mayores". Por otra parte, el incremento de las relaciones bélicas que parece acompañar esta etapa nucleadora de la vida

aldeana pudo haber provocado una unión muy estrecha entre el ritual del sacrificio humano y el ejercicio institucionalizado de las armas.

Durante el Preclásico medio la religión mesoamericana parece haberse transformado considerablemente por la confluencia del nacimiento de la jerarquía social y un hecho que sin duda le es correspondiente: la aparición y la extraordinaria difusión de una compleja simbología que se engloba bajo el calificativo de "estilo olmeca". Aunque este importante proceso dista de ser suficientemente clarificado, las relaciones entre la simbología, el poder y la cosmovisión son evidentes. Los preciados objetos suntuarios, que por su alto valor económico y de prestigio pertenecerían a los grupos gobernantes, se refieren, de acuerdo con recientes interpretaciones, a la distribución de los cuadrantes terrestres, a los árboles cósmicos, al nacimiento mítico del maíz, etcétera. Todo esto en una religión en la cual, en épocas posteriores, el gobernante sería identificado con el árbol cósmico, con la columna hueca por cuyo interior fluyen en combate las fuerzas frías y calientes del cosmos. Este símbolo y su equivalente, el del personaje ubicado en la boca de la cueva cósmica, hacen del gobernante mediador entre la sobrenaturaleza y el mundo de las criaturas. Es probable que a partir de ésta época se lo concibiera como el portavoz de la voluntad divina.

El desarrollo de la iconografía y de la arquitectura religiosa en el Preclásico superior permite una idea más clara de la religión mesoamericana a partir de dicha época. Algunas imágenes de los dioses, como la del Viejo Dios del Fuego, se inician en esta época y se prolongan durante toda la historia mesoamericana con una notable persistencia de valores iconográficos. Con importantes opiniones en contrario, la mayor parte de los estudiosos está de acuerdo en que la tradición religiosa mesoamericana sigue desde entonces –al menos desde entonces– un curso sin disyunciones graves. Las variedades religiosas regionales y temporales se dieron en torno a un núcleo firme de concepciones y ritos que permite hablar de la unidad religiosa mesoamericana como producto de un mismo devenir histórico y como posibilidad de comunicación entre los distintos pueblos mesoamericanos a través de un código religioso común. El núcleo no fue inalterable; pero sí muy resistente a la transformación.

El núcleo de la cosmovisión y de la religión mesoamericanas[11]

La reconstrucción del núcleo

La religión mesoamericana se distinguió por elementos nucleares de gran persistencia que se articularon en torno a dos características básicas: fue una religión estrechamente vinculada a la agricultura y, dadas las peculiaridades geográficas y las técnicas de cultivo dominantes en el vasto territorio, obsesivamente ligada a la lluvia. La obsesión es clara en la iconografía de muchos de los sitios más importantes: así, por ejemplo, la pintura mural de Teotihuacan es un canto a los dioses de la lluvia.

La religión mesoamericana también estuvo obsesivamente ligada al devenir del tiempo. Ambas obsesiones se fundieron en un solo símbolo: los dioses de la lluvia, de rostro terrible, se encuentran con frecuencia, en distintas regiones y épocas, coronados por el glifo del año, el más claro de los emblemas calendáricos.

El núcleo de la cosmovisión y la religión mesoamericanas puede reconstruirse, al menos parcialmente, a partir del cotejo crítico de las fuentes documentales que se refieren a los pueblos mesoamericanos del Posclásico tardío, la arqueología general de Mesoamérica (muy particularmente la iconografía) y los datos etnográficos. Éstos, aunque referidos a un pensamiento religioso colonial, son auxiliares importantes en la interpretación de las fuentes antiguas.

La concepción de la sustancia de los seres

No hubo en Mesoamérica la concepción de una sustancia espiritual independiente de las leyes naturales. Se creía que la sustancia se dividía a partir de dos clases de densidades: la materia pesada era claramente perceptible a través de los sentidos; la ligera era imperceptible o casi imperceptible. Una piedra, por ejemplo, tenía un aspecto visible, un peso considerable y una consistencia dura; pero en su interior contenía otra sustancia, invisible, que podía llegar a salirse de la piedra y dañar al caminante que tropezaba con ella. A partir de la idea de las distintas densidades, los mesoamericanos imaginaron dos grandes

[11] Buena parte de las ideas desarrolladas en este apartado son comunes a muchos estudiosos de la religión mesoaericana. En lo que respecta a mis opiniones personales, las he expuesto con mayor detenimiento en *Los mitos del tlacuache; Cuerpo humano e ideología; Hombre-dios;* "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas"; "Iconografía mexica"; "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica"; etcétera.

grupos de seres: los mundanos y los divinos. Los primeros estaban compuestos por la combinación de ambas clases de materia; los segundos sólo estaban formados por materia ligera. Los compuestos pertenecían a la parte central del cosmos, que incluía la superficie de la tierra y las capas celestes más bajas. Eran los hombres, los animales, los vegetales, los minerales, los astros, los meteoros y hasta los objetos artificiales, los que eran creados por el hombre. En cambio los dioses, seres formados sólo de materia imperceptible, poblaban todo el cosmos y podían transitar libremente de las capas celestes superiores o de los pisos del inframundo al mundo central ocupado por las criaturas.

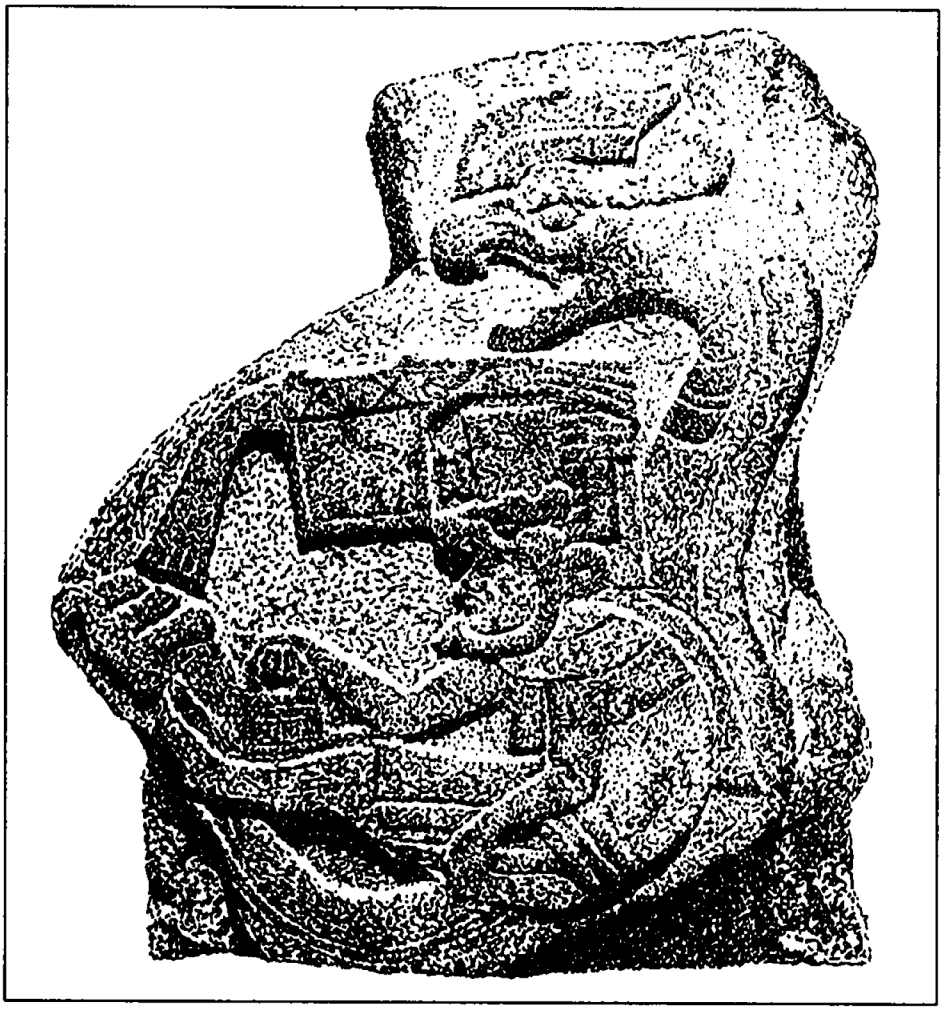


Figura 3. Relieve olmeca de La Venta, Tabasco, que representa un personaje con casco y bolsa sacerdotal que es transportado por una serpiente.

Las "cargas" internas

Las peculiaridades de los seres procedían de su parte intangible. La materia ligera de los seres se equiparaba al bulto que el caminante cargaba sobre su espalda. Los mesoamericanos se explicaron las regularidades del mundo por la existencia de las "cargas" interiores e invisibles de los seres. Los seres semejantes (los que integraban una clase) tenían una porción de "carga" común que hacía similares su naturaleza, su apariencia y sus propiedades o comportamientos. Por ejemplo, una parte de la "carga" de todos los árboles era igual en ellos, la que los hacía árboles. Otras porciones de la "carga" eran las causantes de sus individualidades, y otras porciones, mutables, de sus cambios a través del tiempo.

Paradójicamente, la idea de la "carga" también permitió a los mesoamericanos la explicación de las irregularidades del mundo. Lo eventual, el accidente, también se explicaron por la interioridad invisible de los seres. Los mesoamericanos creyeron que la irregularidad era producto de una voluntad que radicaba en la parte invisible de lo existente. Los hombres y los seres de su entorno estaban provistos de una esencia imperceptible dueña de voluntad. La "carga" era un "alma". Todo poseía "alma". Si el árbol caía sobre el leñador era porque tenía envidia de las sustancias vitales humanas.

A esta concepción hicieron referencia importantes textos escritos en los primeros tiempos de la Colonia. La corroboran las interpretaciones de estudiosos modernos, entre ellos Thompson cuando habla de las creencias de los mayas.[12] Son numerosos los registros etnográficos actuales que tratan de esta visión indígena del cosmos.

La creencia en las almas presentes en cada uno de los seres del mundo permite comprender la acción racional de los magos cuando pretendían actuar sobre las cosas dirigiéndose a ellas en lenguaje esotérico. Los animales, las plantas, los minerales, aun los objetos fabricados por el hombre, no sólo tenían voluntad, sino que entendían el mensaje de los magos. Los magos creían que la comunicación afectaba a las voluntades omnipresentes, y que eso les permitía operar simultáneamente en los procesos visibles y en los invisibles por medio de ruegos y de amagos. Para fabricar cal, por ejemplo, el maestro calero invocaba como a personas a todos los elementos y objetos que intervenían en el proceso: el fuego, el viento, la piedra caliza, la leña, hasta sus propios dedos. Por ello en los antiguos conjuros se llamaba dioses

[12] Thompson, *Historia y religión de los mayas,* pp. 208-209.

a las partes ocultas de los seres, aun la de los seres despreciables. Como después se verá, las esencias de los seres, las fuerzas invisibles con voluntad, eran dioses.

La diferencia de las "cargas"

Los mesoamericanos no concibieron la materia ligera como una materia homogénea. La diversidad del mundo derivaba de la diversidad divina. De ser homogénea la materia ligera, los dioses carecerían de peculiaridades y las clases se confundirían entre sí.

La materia ligera era una combinación variada de dos tipos de fuerzas: una luminosa, caliente y seca; otra oscura, fría y húmeda. A la composición variada se debía que los dioses no tuviesen poderes absolutos y que su carácter no fuese sereno: eran activos y veleidosos. Sus carencias los impulsaban. Producían apetencias que a menudo los hacían agresivos, avaros de sus bienes y codiciosos de los atributos de los mortales. Los hombres debían adorarlos y retribuir sus servicios, porque los dioses se ofendían por omisiones de culto y deudas impagadas. El trato entre hombres y dioses era, pues, intenso. Los dioses eran amados; pero también temidos. Lo más importante era que los hombres podían comunicarse con ellos e influir en su voluntad con ruegos, plegarias, ofrendas o insultos y amenazas.

Con base en la creencia de las "cargas" se constituyeron órdenes taxonómicos que guiaban la conducta del hombre frente a la naturaleza y la sociedad. Al atribuir calidades a las "cargas", los hombres se orientaban en el manejo de los procesos perceptibles de su entorno; al atribuirles voluntad, la orientación se daba en el campo de los procesos imperceptibles, en el terreno de lo sobrenatural.

Los dioses en su espacio y en el espacio del hombre

Los mesoamericanos concebían su espacio separado del exclusivo de los dioses. El suyo se caracterizaba porque en él tenía lugar el curso del tiempo calendárico. En el otro espacio existía un tiempo sin devenir, de absoluta presencia.

Los dioses, ligeros, ocupaban todos los espacios: circulaban por el cosmos. Residían como "cargas" en los seres mundanos y se alojaban temporalmente en algunos cuerpos. Los hombres podían sufrir invasiones permanentes o transitorias, tan fuertes como las que les hacían perder la propia

voluntad y servir de vaso a la divinidad intrusa, o tan débiles como las que les inflamaban apetencias y pasiones, extravíos o inspiraciones pasajeras. Los intrusos conducían a los hombres a la virtud o al pecado. Un artista, un místico, un criminal, un enfermo o un loco podían deber su carácter al ser que "endiosaba" su corazón. Si la acción del hombre resultaba pecaminosa, el dios causante era el indicado para recoger y reabsorber su propia sustancia, purificando con su acción al poseído. Si la posesión era tan intensa que culminaba con la muerte, el alma de la víctima quedaba bajo el dominio del dios.

La familiaridad del hombre con los dioses, la posibilidad de ser poseído voluntaria o accidentalmente, es una de las características más vigorosas, y posiblemente una de las más antiguas, en la tradición religiosa mesoamericana.

Las esencias y la creación del mundo

Los dioses poblaban el mundo como esencias de las cosas y como la sustancia del tiempo. Los mesoamericanos concibieron la sustancia divina como algo divisible. Esto hacía que los dioses pudieran estar simultáneamente en distintos sitios. Existían en su espacio exclusivo –los lugares de la totalidad presente de las esencias– y estaban repartidos sobre la tierra como esencias de los seres mundanos. Así ocurría desde el principio del tiempo calendárico, desde el amanecer el mundo.

Hubo un tiempo –otro tiempo– en que los dioses se debatieron en violentas aventuras. Fue el tiempo del mito. Los mitos hablan del origen de los seres mundanos, nacidos de las diversas sustancias divinas en el momento de la creación. El cierre de cada aventura era una transformación: los personajes de la contienda se convirtieron (quedaron inmersos) en seres que nacían en el mundo. Los dioses los creaban a partir de sí mismos. Según uno de los mitos nahuas, Yappan, al morir decapitado, se convirtió en alacrán. La aventura también podía conducir a la muerte a alguna diosa: de su cuerpo nacía el maíz primordial. Como consecuencia de lo anterior, el maíz tendría a la diosa como "carga", como "alma". El maíz era la diosa misma convertida en ser mundano.

Cada creación había ocurrido en un segmento del tiempo calendárico primigenio. El ciclo de la creación se cerraba con la conclusión del primer ciclo calendárico. Quedaban identificados el tiempo de la creación con la creación del tiempo calendárico; la incoación de cada ser con el segmento calendárico de su creación; la esencia de cada dios creador con la "carga" de



Figura 4. Urna funeraria zapoteca correspondiente a Monte Albán, Clásico.

su ser creado. Así puede explicarse, por ejemplo, que para los antiguos nahuas el maíz fuese llamado con el nombre calendárico de 7-Serpiente, que 7-Serpiente fuese su esencia y que 7-Serpiente fuese el nombre de la diosa del maíz. El maíz y la diosa eran dos manifestaciones, una divina y otra mundana, de la misma esencia, y ambos quedaban nombrados por el segmento calendárico del tiempo de la creación en el que habían quedado unidos.

Los grupos humanos fueron formados casi de igual manera; la diferencia era que el tiempo de su creación se había diferido y su aparición sobre la tierra se producía paulatinamente a lo largo del tiempo histórico. Una vez creado el género humano, cada grupo tendría su propia oportunidad de nacimiento. Los dioses participantes de la creación general, fraccionables como eran, se habían retirado al interior de los montes después del despertar del mundo. Allí darían origen a los grupos humanos, extrayéndolos de los montes en un verdadero parto.

Por proceder de distintos númenes, los grupos humanos tenían notorias peculiaridades. Una de ellas era el oficio que les daba su dios patrono. La creencia mítica justificó la marcada división mesoamericana de las especialidades grupales del trabajo, y provocó, además, una interesante correspondencia entre el orden económico y el panteón.

Los dioses como tiempos

La creación, se dijo, acaeció en el primer transcurso temporal y a su vez estableció la normatividad del devenir, fincando el calendario. Los seres mundanos fueron apareciendo durante el transcurso del ciclo calendárico primordial. El correr inicial del tiempo de creación se divide en enormes periodos que se llamaron soles en la tradición de los pueblos del Altiplano central. Los cataclismos ocurridos entre el imperio de cada uno de los soles habían dado origen a diversos seres: peces, aves volátiles, pavos, perros, monos... Pero la creación fundamental fue, tras un diluvio, la implantación de los cuatro árboles cósmicos, los cargadores del cielo, y con ellos del mecanismo de circulación del tiempo.

En efecto, la creación no suspendía el vínculo entre los pisos cósmicos de las esencias y el mundo de los hombres. Los dioses (las fuerzas divinas, fragmentos de ellos mismos, su palabra) continuaban llegando a este mundo en el orden calendárico. Su esencia se convertia en tiempo. Como lo han acentuado los mayistas, el tiempo se concibió como sustancia divina. Sobre la tierra se turnaban los dioses principales, cada uno en su oportunidad de acción: el dios de la lluvia, el del fuego, el de la muerte, el del maíz, el del viento y la luz del amanecer, el de la guerra, el de las flores, el de la noche, la diosa del agua, la de la tierra, la del amor, la lunar y de la bebida embriagante, la abuela...

Los mesoamericanos imaginaron el tiempo como las fuerzas que fluían por el interior de los tubos que separaban la tierra de los cielos. Eran éstos los cuatro árboles cósmicos situados en los extremos de la superficie terrestre. Los tiempos circulaban por el interior de sus troncos y desembocaban por turnos como fuerzas distintas, en pugna: por el este, por el norte, por el oeste, por el sur, nuevamente por el este, para seguir perennemente su rotación. La secuencia era el calendario. Las fuerzas-dioses-tiempos en lucha producían la historia.

El destino era una combinación de fuerzas-dioses-tiempos que coincidían en un momento dado. Las fuerzas-dioses-tiempos eran combinaciones, porque

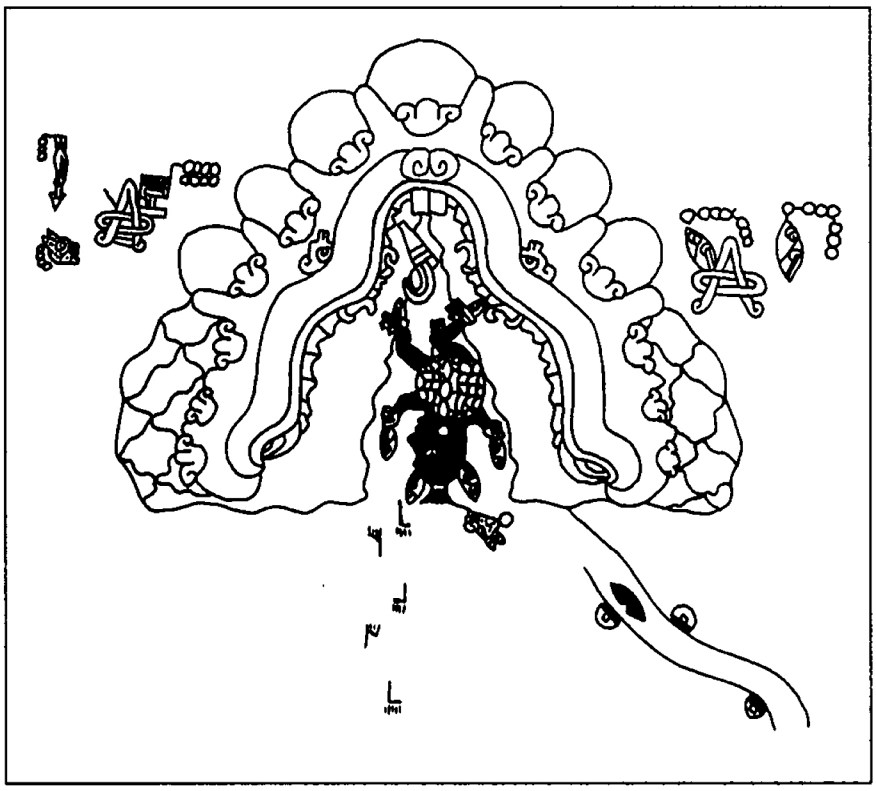


Figura 5. Escena mitológica en un documento pictográfico mixteco. Uno-Tigre desciende de cabeza dentro del Lugar de las Siete Cuevas. *Códice Selden I* o *Rollo Selden,* lám. IV.

al carácter divisible de los dioses hay que sumar el de sus posibilidades de fusión y fisión. Según la concepción mesoamericana, varios dioses podían fundirse en uno solo, y cada uno de ellos podía separar sus atributos para crear distintas individualidades divinas. Cada día, por ejemplo, era la unión transitoria de al menos dos dioses. La fusión podía llegar a la totalidad divina. La unidad total de las divinidades constituía al Dios Único, que entre sus múltiples títulos podía recibir, como generador de toda legalidad, el nombre de "El Arbitrario",[13] y como generador de todos los destinos, los de "Fuente del Tiempo" o "Gran Tiempo".[14]

[13] Moyocoyani, entre los nahuas.
[14] Pijexoo o Pijetao, entre los zapotecos.

La geometría del cosmos

Una imagen simplificada de la forma que los mesoamericanos atribuyeron al cosmos sería la de tres cuerpos superpuestos: uno compuesto por los cielos superiores (caliente, seco, luminoso, vital, masculino); otro compuesto por los pisos del inframundo (frío, húmedo, oscuro, de muerte, femenino), y enmedio el mundo del hombre y de las demás criaturas, que comprendía la superficie terrestre y los cielos bajos. El cuerpo superior, fecundador y dispensador, y el cuerpo inferior, productor y depositario, quedaban separados por postes que impedían su unión. Éstos eran cinco árboles o cinco dioses o cinco postes: los cuatro de los extremos por los que arribaba el tiempo y el eje central del mundo.

La circulación de las fuerzas

En el cuerpo central del cosmos se ubicaba la palestra de los dioses. Su lucha era el destino de los hombres. Los ciclos calendáricos formaban su orden. Actuaban con la mecánica del turno levógiro de los árboles. La cosmovisión mesoamericana se caracterizó como una concepción fundada en la circulación de fuerzas que impregnaban todo lo existente sobre la tierra.

No existía una polaridad absoluta entre bien y mal porque todo tenía razón de ser en relación con su complemento: la vida desembocaría en la muerte; pero tenía su origen en la muerte previa. Los complementos se alternaban indefinidamente: así la noche y el día; así las épocas de lluvias y de secas, cada fase gobernada por un dios que era su esencia.

Las instituciones

El calendario

Los hombres se esforzaban por descubrir los misterios de los ciclos. Las concepciones arriba resumidas cristalizaron en un complejo sistema calendárico. Éste se caracterizó por los ajustes de secuencias de ciclos de distintas dimensiones. Casados los inicios de dos o más de estos ciclos, se prolongaba el cómputo hasta que, en un punto dado de carreras paralelas, volvían a coincidir los signos del arranque, produciendo un ciclo mayor.

Puede señalarse como ejemplo el ajuste de dos de los ciclos elementales: el de la secuencia de 13 días identificados con números, y el de 20 días identi-

ficados con signos de seres naturales o artificiales (ceiba, viento, casa, metate, jilote, cabeza, hechicero, coyote, cuervo, etcétera). Corridos ambos ciclos a partir de un punto dado (por ejemplo la unión de 1 y ceiba, que formaba el compuesto 1-ceiba), el primer ciclo (de 13 elementos) se cerraba cuando en el segundo aún faltaban 7 signos por contar. Debido a ello, se iniciaba una segunda vuelta del ciclo de los numerales, otra vez con el 1. A partir de aquí, una vez contados los faltantes 7 signos del ciclo de 20, se habían pareado con 7 de la segunda vuelta del ciclo más corto, el de los números. Continuando por este orden, el primer retorno a la combinación 1-ceiba ocurría sólo al haber transcurrido 260 días de signos pareados, y este periodo formaba otro ciclo calendárico.

El ciclo resultante de 260 días fue usado como mecanismo adivinatorio. Se combinaba, a su vez, con el ciclo de 365 días, rector de las principales fiestas religiosas. El ciclo de 365 días estaba compuesto por 18 veintenas más 5 días supernumerarios. El ajuste se hacía de la misma manera. Por ejemplo, la coincidencia de un día 8-jaguar con el primer día de la veintena o "mes" de *panquetzaliztli* volvía a ocurrir hasta que habían transcurrido 18,980 días, esto es, a las 73 vueltas exactas del ciclo de 260 días, que correspondían a las 52 vueltas exactas del ciclo de 365.

La combinación de los ciclos de 365 y 260 días era la base del calendario mesoamericano. Sin embargo, entraban en composición otros ciclos más, entre ellos el de los 9 Señores de la Noche, el de las fases lunares o el del registro histórico de 360 días. La composición varió en las distintas tradiciones, lo que produjo calendarios de muy diversos grados de complejidad. La división del sistema calendárico se produjo en el Preclásico superior, junto a la distinción de las formas de registro del pensamiento, la notación numérica y el conocimiento astronómico. *Grosso modo* puede identificarse esta división como la de los sistemas orientales, de mayor complejidad, y los occidentales, más simples. Paradójicamente, como causa de la mayor complejidad puede suponerse el desarrollo de las formas tradicionales de organización política, mientras que el motivo de la persistencia de sistemas más simples –al menos en el caso teotihuacano– parece ser el surgimiento de un sistema político nuevo, de dominio territorial, para el cual no era necesario apoyar el poder de los gobernantes en los sistemas complejos de saber. El calendario más complejo fue el de los mayas, quienes, gracias al manejo de una numeración posicional, combinaron ciclos de cifras enormes.

Los distintos subsistemas de cómputo tuvieron usos independientes. El de los ciclos de la Luna, por ejemplo, rigió el trabajo sobre determinados seres naturales que se suponía influidos por su curso; el de 365 días, como se dijo, fue el principal de los ciclos de las fiestas religiosas; el de 260 se usó en la adivinación, y así los demás.

El registro del saber

El calendario pudo desarrollarse debido a la invención de sistemas de registro que fijaron textos y cifras en libros, murales, estelas, dinteles, esculturas y cerámica. Las diferencias de los sistemas mesoamericanos de registro fueron mayores que las de los calendarios. En éstos operaban los mismos principios. En los sistemas de registro, en cambio, existió una separación tajante entre la escritura que fue originalmente común a mixes, zapotecos y mayas, y la pictografía del resto de los pueblos mesoamericanos. Los mayas dominaron un sistema logográfico, en parte fonético, que con la numeración posicional les permitió enlazar sus historias dinásticas con las de sus divinidades. Ajustaron los múltiples ciclos remitiendo a un hito situado, según nuestro calendario, a una fecha que muchos especialistas señalan como el 13 de agosto de 3114 aC. Fue el día en que coincidieron los siguientes signos de tres subsistemas:

a) 4-Señor del ciclo de 260 días,
b) 8° día del mes cumkú del ciclo de 365 días, y
c) 13.0.0.0.0 del ciclo de 360 días.

Los tiempos se contaban antes o después de dicho punto de referencia, una fecha, por cierto, enormemente anterior a la existencia de los mayas.

Independientemente de su sistema de registro, los libros religiosos adquirieron en toda Mesoamérica la categoría de objetos sagrados y fueron, como tales, fuentes de poder político.

Las fiestas religiosas

La forma más importante del culto mesoamericano fue la fiesta periódica, fijada por los distintos ciclos calendáricos. La fiesta periódica era el medio por el que la colectividad recibía oportunamente a los dioses que llegaban en forma de tiempos-fuerzas al mundo de los hombres. Con la fiesta la comunidad pretendía ganarse la voluntad de los dioses para alcanzar sus beneficios y liberarse de su acción nociva; también pretendía contribuir a la

continuidad del mundo, impulsando el curso de los ciclos. Música, cantos, bailes, dones, occisiones rituales, plegarias, penitencias, personificaciones de los dioses, formaban el lenguaje del auxilio y de la propiciación. Las fiestas, sancionadas tradicionalmente, se diversificaban por el juego de múltiples variables: el dios que llegaba, su mensaje, la aventura mítica que se renovaba con su retorno, la necesidad presente, los recursos disponibles de los fieles, y otro mensaje, terrenal, ideológico, diluido en la conversación con los dioses.

Una práctica cultual nacida en el Preclásico y desarrollada en el Clásico, llegó a enormes excesos durante el Posclásico, cuando al fervor religioso se unieron los procesos de expansión y de conquista: las occisiones rituales. Sus significados y fines fueron múltiples: con ellas se pretendía reciclar las fuerzas, se pagaba a los númenes, se creaba el marco ritual y se personificaba y mataba cíclicamente a los dioses que debían pasar de la debilidad senil al inmediato renacimiento lleno de vigor (véase figura 8).

Las principales fiestas periódicas eran las del ciclo de 365 días. Es indudable la vinculación de este ciclo con las actividades laborales, pues en las descripciones de las fiestas hay frecuentes referencias a los ciclos naturales del año y a las actividades condicionadas por las estaciones. Sin embargo, hay estudiosos de la religión de los mexicas (la más conocida entre todas las mesoamericanas) que niegan que este pueblo hiciera las correcciones que permitieran el ajuste entre el año religioso de 365 días y el año trópico.

La discusión del problema, como quedó indicado al principio de este trabajo, es una de las fundamentales en el actual estudio de la religión mesoamericana, al menos de la religión en su forma mexica. La importancia social de las fiestas hubiera sido muy diferente si se ajustaban o no a las transformaciones estacionales de la naturaleza, que a su vez determinaban el orden de las principales actividades económicas.[15] El debate podrá enriquecerse con el desarrollo de las investigaciones sobre los conocimientos astronómicos de los mesoamericanos.[16]

[15] En esta discusión Graulich niega que los mexicas practicaran los ajustes. Véase, por ejemplo, Graulich, *Mitos y rituales*... En cambio, sostienen la existencia de la corrección Castillo F., "El bisiesto náhuatl"; Broda, *The Mexican Calendar*...; Tena, *El calendario mexica*..., y Špraje, en este mismo volumen.

[16] Los estudios sobre los conocimientos astronómicos de los antiguos mesoamericanos han recibido un fuerte impulso en los últimos años. Entre los autores distinguidos en esta corriente está Aveni.



Figura 6. Escenas rituales mayas con indicaciones calendáricas.
Códice de Dresde, lám. VI.

El sacerdocio

La religión mesoamericana, caracterizada por la creencia en múltiples vías para entrar en contacto con los dioses, se señaló también por contar con un sacerdocio abundante y heterogéneo. Para ser sacerdote era necesario haber adquirido los conocimientos y el estado que permitieran al fiel entrar sin riesgo en contacto con determinadas fuerzas sobrenaturales. Con frecuencia la búsqueda de la relación personal con un dios era voluntaria, y el aspirante realizaba actos penitenciales que lo conducían al pacto; pero también se creyó en el llamado violento del dios, independiente de la voluntad del elegido.

Los gobernantes, los ministros del culto centralizado, los sacerdotes de las comunidades, los jefes de familia, los médicos y los místicos eran intermediarios ante los dioses. Algunos se dedicaban al servicio divino en forma vitalicia; otros cumplían muy específicas funciones ocasionales; otros hacían votos por periodos fijos; otros se creían poseídos por las divinidades durante un tiempo indeterminado.

La dependencia institucional de los sacerdotes variaba entre la más rígida y la nula. Sin embargo, los aparatos gubernamentales siempre incluían un sólido sector de sacerdotes institucionalizados.

Todos los intermediarios ante los dioses acusaban un alto grado de especialización, ya por la pertenencia a una divinidad particular, ya por sus funciones.

Las escuelas

Puede afirmarse que en las sociedades mesoamericanas desarrolladas todo individuo era sacerdote cuando menos una vez en su vida. Las escuelas eran propiamente templos y los afiliados se dedicaban al culto de las divinidades escolares (véase figura 7). La educación formal se adquiría, por tanto, en el ejercicio del sacerdocio y en una institución jerarquizada, rígida y cargada de funciones. Lógicamente, buena parte de la enseñanza se encaminaba a normar las relaciones entre los hombres y los dioses.

La magia

Un manejo de lo sobrenatural que no implicaba necesariamente la subordinación del agente a las fuerzas divinas había producido un conjunto coherente de saberes y técnicas. Algunas veces no es fácil distinguir en el ejercicio

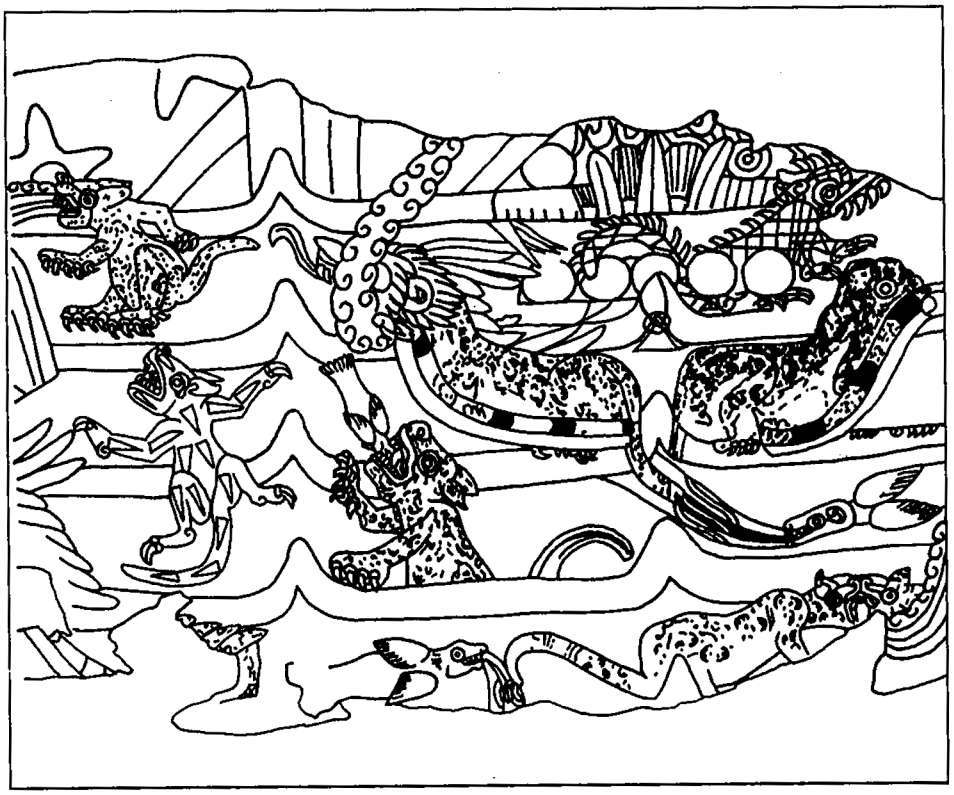


Figura 7. Pintura mural teotihuacana con fauna fantástica.
Templo de los Animales Mitológicos, Teotihuacan.

ritual los límites entre actos subordinados y no subordinados; pero, por lo general, la diferencia de las prácticas era considerable, y distintos quienes se especializaban en el ejercicio de la magia y quienes oficiaban en el plano religioso.

Había mayor especialización entre los magos que entre los sacerdotes. Los primeros no sólo manejaban técnicas muy heterogéneas, sino que perseguían las más disímbolas finalidades. Como los sacerdotes, los había libres e institucionalizados; pero a diferencia de los sacerdotes, predominaban entre los magos los de libre ejercicio. Su pacto con alguna divinidad, cuando existía, podía haber sido procurado o involuntario.

Entre los muchos fines perseguidos con las técnicas mágicas estaban el control de los meteoros, principalmente de la lluvia y el granizo; la curación y la protección a quienes estaban enfermos o en situaciones de riesgo; la adivinación del futuro, del pasado y del presente ocultos; la defensa y la producción de daños; el allanamiento del trato con las fuerzas ocultas en las cosas, y la tutela moral de las comunidades.

El allanamiento del trato cotidiano con las fuerzas invisibles fue una de las prácticas más importantes de los magos. La acción se dirigía a las esencias de las cosas. Los especialistas intervenían en la construcción e inauguración de los espacios en los que habría transformación de las sustancias: la casa, la milpa, el baño de vapor o el horno de cal. Pero este tipo de magia auxiliar no sólo era ejercida por los especialistas. También la conocían muchos de los propios trabajadores que habían de cultivar, talar, cazar, castrar panales, pescar o recorrer los caminos.

Había tres interesantes procesos mágicos, dignos de ser mencionados:

1. El viaje al tiempo-espacio de los dioses. Se creía que una de las almas del mago, desprendida del resto de su cuerpo –frecuentemente con auxilio de un psicotrópico–, viajaba a los cielos superiores o a los pisos del inframundo para buscar lo oculto en los ámbitos del tiempo siempre presente. A diferencia del sacerdote (pendiente siempre del orden calendárico), el mago afrontaba el peligro de ir al encuentro de los dioses-tiempos sin esperar la ocasión natural de su llegada.
2. La comunicación con lo invisible. El mago manejaba el discurso de lo oculto y se dirigía a los dioses, a los animales, a las plantas y a los objetos usando los nombres secretos, muchos de los cuales correspondían a las fechas de creación.
3. La operación sobre las esencias. Aunque una esencia divina estuviese dispersa por todas partes, mantenía su unidad. El acto realizado sobre una de sus porciones afectaba en alguna medida a la totalidad. Era el mismo principio que permitía que el rezo del fiel llegara al dios distante cuando oraba ante la imagen. En ésta radicaba una parte del dios, y lo que ella recibía era compartido por el resto de la sustancia divina.

La complejidad de la tradición religiosa mesoamericana

La composición de las instituciones

Nuestra visión más completa de la religión mesoamericana corresponde al Posclásico tardío, debido a que es ésa la época a que se refieren las fuentes documentales coloniales. En el Posclásico tardío, la religión, unitaria y congruente en sus principios y creencias, tenía un ritual diversificado que ligaba a los fieles en múltiples y diversos ámbitos de ejercicio. El Posclásico fue, sin

duda, una época en que muchas de las sociedades indígenas alcanzaron una enorme complejidad. Pero se había llegado antes a una complejidad mayor durante el Clásico, cuando el calendario y la escritura maya alcanzaron su apogeo y cuando la imponente arquitectura religiosa teotihuacana era el reflejo del desarrollo económico y político de la Cuenca de México. Las instituciones religiosas, articuladas al resto del complejo institucional, debieron de haber adquirido entonces un alto nivel de sistematización y de congruencia con toda la vida social, sobre todo en sus funciones de aparatos ideológicos.

En todo el mundo la religión, la cosmovisión y la magia, con los duros núcleos que las caracterizan como sistemas de muy larga duración histórica, conservan importantes instituciones arcaicas que se refuncionalizan. Las prácticas y el pensamiento mesoamericanos no quedaron excluidos de esta regla. En Mesoamérica siguieron existiendo prácticas y creencias antiguas, aun de tiempos preagrícolas, junto a instituciones que sólo pudieron nacer en organismos políticos complejos. Algunas de estas prácticas fueron transformadas profundamente por la rearticulación; otras fueron desplazadas hacia campos de actividades secundarias o privadas.

El trato directo con lo sagrado

Una de nuestras lagunas en el conocimiento de la antigua religión mesoamericana es el de las formas populares de culto. Las fuentes documentales que se refieren al Posclásico tardío dan poca importancia a las relaciones personales que el hombre común tenía con las divinidades. Las mencionan como búsquedas del éxtasis por la oración, el sufrimiento o la ingestión de psicotrópicos; pero no dan información suficiente de los estados de purificación buscados por los cazadores y pescadores para el ejercicio de sus oficios. La etnografía describe las prácticas y creencias de cazadores y pescadores actuales. Habla de sus "dietas" purificatorias y de los peligros que corren en los lugares cargados de sacralidad. Estas mismas fuentes hablan de las creencias actuales en el mundo subterráneo de un dios de muerte y lluvia,[17] dueño y protector de los animales del monte y de los peces. No puede dudarse del origen mesoamericano de estas prácticas y creencias; pero las descripciones de la religión antigua fueron cribadas, entre otros procedimientos, por la

[17] Por ejemplo Chane en la Costa del Golfo, que es el mismo Señor del Talogan de la Sierra Norte de Puebla.

selección de los informantes, con frecuencia personas muy alejadas de la vida del hombre común.

La religión y la moral en el ámbito familiar

La religión mesoamericana dio un importante culto a los antepasados familiares. Las fuentes que se refieren a las prácticas y creencias indígenas coloniales describen cultos a imágenes, reliquias u objetos sagrados que los jefes de familia guardaban celosamente. Muchos de estos objetos cultuales constituían el contenido de un bulto que frecuentemente recibe en las fuentes el nombre de "el legado de la gente",[18] bulto que era desenterrado del piso del hogar familiar cuando debían celebrarse las ceremonias pertinentes. Son éstas, sin duda, tradiciones derivadas de la antigua religión prehispánica.

En el Posclásico tardío existió una rígida moral que se fundaba en el respeto a los antepasados directos. La virtud sexual, por ejemplo, era un bien familiar, y cualquier transgresión dañaba a todos los miembros de la familia, los vivos y las generaciones pasadas, como partes de una fuerza esencial. La familia tenía como patrimonio el "alma" que la unía con los antepasados.

Sin embargo, no todo el daño consecuente de una transgresión era colectivo. También se enseñaba al individuo que su conducta podía afectar casi mecánicamente su salud. Quien obraba mal producía desequilibrios corporales y generaba fuerzas discordantes tan graves que podían ponerlo en peligro de muerte. Eran creencias que preservaban el orden y la integridad de la familia impidiendo la disgregación, el ocio y la rebeldía. Si atendemos a las fuentes, la protección de los valores familiares restringía considerablemente la libertad de acción y la vida sexual del individuo, sobre todo de la mujer.

La protección del dios de la comunidad

Buena parte de las creencias y prácticas culturales mesoamericanas del Posclásico giraban en torno a una unidad social compuesta por familias que tenían como nexo toral descender de un antepasado común y estar protegidas por un dios patrono, frecuentemente identificado con el antepasado.[19] Los miembros de estas unidades podían llegar a tener fuertes vínculos: las

[18] *Téptal* en lengua náhuatl, o bajo las formas de *íptal* o *ínptal*, con posesivos de terceras personas de singular y plural respectivamente.

[19] Estas unidades recibían los nombres de *calpulli* en náhuatl, *siqui* en mixteco, *cuchteel* en maya yucateco, *amak* en quiché, etcétera.

familias usufructuaban las parcelas comunales, profesaban un mismo oficio, mantenían sus propias escuelas, estaban dirigidas por miembros del linaje, poseían su propio sacerdocio, vivían en un mismo territorio (al que los españoles llamaron "barrio"), y formaban un frente ante la unidad política superior. Su fuerza residía en la unidad del grupo. Los nexos eran reforzados por el culto al dios patrono, al que atribuían amplios poderes: era el encargado de la salud, de la seguridad, de la producción y de la reproducción de la comunidad; había sido el creador del oficio común de sus protegidos y el donador de la tierra labrantía; su acción era la fuente de la legalidad de la propiedad comunal de la tierra.

Las fuentes documentales hablan de la liga entre el dios patrono, la montaña sagrada del pueblo y el culto a la cueva. Tras fundarse la población, el dios vivía en la montaña y desde ella protegía a sus hombres. El interior de la cueva era la bodega de las riquezas potenciales, sitio del que partían los embriones espirituales de hombres, vegetales y animales, los vientos y las aguas de lluvias y manantiales. El patrono era, con esto, el gran dispensador.

Linaje y poder

Kirchhoff precisó las características del clan cónico, sistema de organización social al que parece corresponder buena parte de las relaciones mesoamericanas de linaje. El clan cónico se distingue por su posibilidad de adaptación a múltiples condiciones y distintos niveles de complejidad social, pues conserva las líneas de filiación entre sus miembros a pesar de la gran desigualdad que llegue a producirse entre ellos.

En algunos pueblos mesoamericanos el "hermano mayor" alcanzó una proximidad tan grande al dios del linaje que se contagió de su calidad divina. Este proceso se dio en sociedades muy desarrolladas que en el desenvolvimiento de su orden político incrementaron los sistemas calendárico, de escritura, de numeración y profundizaron en el conocimiento del movimiento aparente de los astros. Joyce Marcus ha hecho notar el estrecho vínculo que existió entre gobierno señorial y los sistemas de registro.[20] En efecto, los textos glíficos de los monumentos equiparan las historias divinas y las humanas con la firmeza irrebatible de los cómputos. Los textos autenticaban una liga que mucho tiempo atrás había dejado de ser personal para convertirse en familiar y hereditaria.

[20] Marcus, "Los orígenes de la escritura mesoamericana" y *Mesoamerican Writing Systems*.

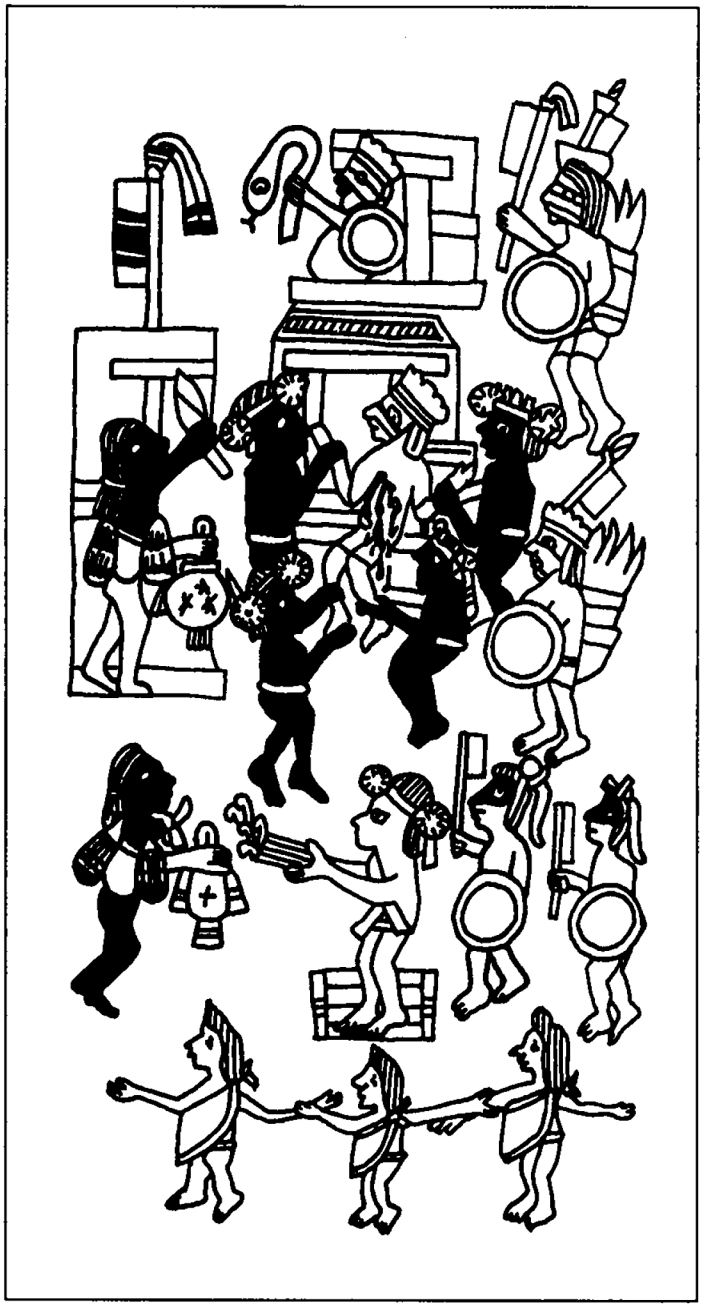


Figura 8. Fiesta mexica de *Panquetzaliztli*, práctica de los sacrificios humanos. *Códice Matritense del Real Palacio,* fol. 252v.

Hay una gran semejanza entre la adaptabilidad del clan cónico y la flexibilidad característica de la religión mesoamericana. La jerarquía piramidal del gobierno era equivalente al orden de los dioses; pero además, así como las

unidades sociales podían separarse o recomponerse en la unidad mayor, los dioses se fundían en el peldaño ascendente de divinidad o se fraccionaban en advocaciones.

El orden territorial

Posiblemente desde una temprana época teotihuacana se desarrolló en Mesoamérica, sobre el poder tradicional de los linajes, otro poder basado en el territorio. El nuevo poder abarcaría comunidades de distintas etnias. Como el tradicional, también debió ser respaldado en el orden cósmico. Podemos imaginar hipotéticamente su surgimiento. Es probable que la convivencia y los problemas comunes de grupos étnicos distintos en un territorio reducido haya provocado el trato permanente de los diversos jefes de linajes. Esta nueva situación, en que las alianzas entre los jefes pudieron haberse robustecido con el intercambio de mujeres, debió haber dado origen a una nobleza organizada como un supuesto linaje independiente, superior en funciones y derechos a los de los dirigentes tradicionales. La nobleza, de composición muy diferente al estrato de los jefes en los sistemas tradicionales de linaje, reclamaría para sí no sólo la posición privilegiada, sino una ascendencia específica suficiente para autenticar la nueva forma de gobierno.

El supuesto linaje nobiliario independiente aparece en las fuentes documentales. Al menos en Mexico-Tenochtitlan los nobles decían pertenecer a un linaje específico, al que atribuían una profesión particular: el de los especialistas en el ejercicio del poder. Desde este linaje se diferenciaban de sus propios pueblos y se hermanaban con otros nobles de grupos étnicos distantes. La nobleza reivindicó como ascendiente y patrón al dios Quetzalcóatl, quien en el principio de los tiempos, cuando los dioses se distribuyeron los oficios de sus protegidos, adquirió el oficio del mando.

Con base en este orden, la superposición del linaje gobernante pudo fincar su dominio en un principio diferente al de la descendencia común (pero privilegiada) de gobernantes y gobernados. Fue el principio de la territorialidad. A los gobernantes de ese poder central y territorial quedaban subordinados no sólo sus "hermanos menores", sino la población heterogénea de un territorio que ellos administraban por misión divina. El dios patrono fue el del lugar, y en la geometría del cosmos se acentuó la importancia del plano terrestre y el número 4. En nombre del dios del lugar, el estado primitivo se

arrogaría el derecho a la distribución de la tierra, relegando a un plano secundario las donaciones de los dioses patronos de las comunidades.

Tras la caída del Clásico, el dominio multiétnico estatal también fue reforzado por el mito: los distintos pueblos siguieron afirmándose como paridos por la montaña madre; pero otros mitos hablaron de una Tollan en la que se habían originado todos los hombres y en la cual, antes de la dispersión, se produjo la separación de las lenguas.

El nuevo orden no suprimió el orden de los linajes. Lo aprovechó y rearticuló. Sus procedimientos de absorción política fueron muy útiles para incorporar en el complejo político mesoamericano a los pueblos chichimecas de reciente presencia. Fue, sin embargo, un sistema de organización política que no pudo generalizarse, debido a la resistencia de los señoríos de linaje. En efecto, algunas de las grandes guerras del Posclásico parecen haber tenido como origen el intento de imposición del sistema estatal sobre los derechos de los señoríos.

La composición tripartita

La reestructuración estatal de los linajes parece haber estado acompañada por el intento de control hegemónico con base en un antiguo concierto en la producción especializada de los diversos pueblos independientes en una vasta región. Los productores creían haber recibido sus oficios de sus respectivos dioses patronos, por lo que el orden económico se suponía fincado en el cósmico. Durante el Posclásico se formaron en varias partes de Mesoamérica cuerpos de tres estados hegemónicos que pretendieron encabezar sendos grupos políticos integrados con base étnica y de producción especializada. El ejemplo más claro es el de la alianza de tres grupos en la Cuenca de México: el de los culhuas, dirigido por Mexico-Tenochtitlan; el de los aculhuas, dirigido por Tetzcoco, y el de los tepanecas, otomianos, dirigido por Tlacopan.

Los fundamentos religiosos y jurídicos de estas alianzas no son del todo claros. El nombre de la alianza en el Altiplano central indica que la justificación de su existencia era de naturaleza judicial: recibía el nombre de "el triple lugar de los tribunales".[21] Cada uno de los gobernantes representaba una de las tres personas del dios del fuego, Xiuhtecuhtli, "madre y padre de todos los dioses".

[21] *Excan tlatoloyan*, que frecuentemente se traduce como "triple alianza".



Figura 9. Diversas clases de sacerdotes tarascos.
Relación de Michoacán, tercera parte, lám. xxx.

Los tiempos de guerra

La religión del Posclásico adquirió características derivadas de la exaltación militar. No sólo se encumbró a los dioses astrales, sino que se incrementaron los sacrificios humanos.

Uno de los problemas importantes en el estudio de la religión mesoamericana es la determinación de las funciones y de los efectos de los sacrificios humanos en el orden social.[22] El grueso de los sacrificados lo formaban los mi-

[22]Muchos autores se han preocupado por estos problemas. Señalo como ejemplos González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas;* Duverger, *La flor letal...*; Graulich, *Mitos y rituales...*; Conrad y Demarest, *Religión e imperio...*, y Scarduelli, *Dioses, espíritus, ancestros...*, pp. 115-129.

litares enemigos capturados en las guerras de expansión. Los derrotados sufrían no sólo la imposición de tributos, sino la pérdida de lo más granado de su juventud. La muerte selectiva de jóvenes guerreros enemigos era, en primera instancia, también muy negativa para los intereses de los estados hegemónicos vencedores. En efecto, el sacrificio disminuía el número potencial de campesinos tributarios. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que en el Posclásico los mecanismos de sujeción sobre los derrotados no eran muy eficaces, y que con frecuencia los vencidos podían reorganizarse tras la derrota y anular el triunfo de los poderosos. Esto hacía necesario que los vencedores debilitaran militarmente a los recién conquistados, a pesar de que su drástica acción disminuyera el poder económico del que ellos serían beneficiarios. Esta explicación permite comprender que el notable incremento de los sacrificios correspondió a las épocas de brusca expansión militar, precisamente cuando los pueblos en proceso expansivo apenas empezaban a cimentar su dominio.

Conclusión

Es notable el desarrollo actual de los estudios sobre la religión, la cosmovisión y la magia mesoamericanas. Obran en su favor una larga tradición y el permanente interés sobre la materia. Es mucho lo que puede avanzarse en nuestro tiempo, sobre todo si se persiguen simultáneamente el enfoque global del proceso religioso mesoamericano y la comprensión de los procesos religiosos particulares de las diversas regiones y épocas. Respondería esta doble acción a las características generales de Mesoamérica: mantuvo una unidad histórica, milenaria, homogénea en la profundidad de sus procesos y muy diversa en sus expresiones culturales.

Bibliografía

ANDERS, Ferdinand, *Das Pantheon der Maya*, Graz, ADEVA, 1963.

ALCINA FRANCH, José, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, UNAM-IIH, 1993.

AVENI, Anthony F., *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

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

BARTHEL, Thomas S., "Algunos principios de ordenación en el panteón azteca (Acerca de las listas de dioses de Sahagún)", en *Traducciones mesoamericanistas*, vol. II, 1968, pp. 45-78.

BAUDEZ, Claude-François, "The Maya Snake Dance. Ritual and Cosmology", *Res 21. Anthropology and Aesthetics,* primavera de 1992, pp. 37-52.

BEYER, Hermann, *Mito y simbología del México antiguo*, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965. *El México Antiguo*, vol. X.

BIERHORST, John, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

BOONE, Elizabeth H., *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopoztli in Mexico and Europe,* Transactions Series 79 (2), Philadelphia, American Philosophical Society, 1989.

——— (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica,* Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1984.

BRINTON, Daniel G., *American Hero-myths. A Study in the Native Religions of the Western Continent*, Nueva York, Johnson Reprint Corporation, 1970.

BRODA, Johanna, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en A.F. Aveny y G. Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, Oxford, BAR, 1983. BAR International Series, 174.

———, "El culto mexica de los cerros y del agua", *Multidisciplina*, año 3, núm. 7, 1982, pp. 45-56.

———, *The Mexican Calendar as Compared to other Mesoamerican Systems*, Viena, Series Americana 4, 1969. Acta Ethnologica et Linguistica, 15.

———, "Tlacaxipehualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources", en *Revista Española de Antropología Americana,* vol. V, Madrid, 1970, pp. 197-274.

———, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-IIA-IIH-Instituto de Astronomía, 1991.

BRUNDAGE, Burr Cartwright, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin, University of Texas Press, 1979.

———, *The Jade Steps. A Ritual Life of the Aztecs*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1985.

BURLAND, C.A., *The Gods of Mexico,* Londres, Eyre & Spottiswoode, 1967.

BURKHART, Louise M., *The Slippery Earth: Nahuas-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico,* Tucson, University of Arizona Press, 1989.

CARRASCO, David, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

———, *Religions of Mesoamerica. Cosmovision and Ceremonial Centers*, San Francisco, Harper & Row, 1990. Religious Traditions of the World.

CARRASCO, Pedro, "Las bases sociales del politeísmo mexicano: los dioses tutelares", en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, vol. VI, París, Société des Américanistes, 1979, pp. 11-17.

———, "Las fiestas de los meses mexicanos", en B. Dahlgren (coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, SEP-INAH, 1978, pp. 52-60 y desplegado.

———, "La importancia de las sobrevivencias prehispánicas en la religión tarasca: la lluvia", en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, Stuttgart-München, Komissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, pp. 265-275.

———, "La sociedad mexicana antes de la Conquista", en D. Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, vol. I, México, El Colegio de México, 1976, pp. 165-288.

CASO, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, IIH, UNAM 1967.

———, *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

———, "¿Religión o religiones mesoamericanas?", en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, Stuttgart-München, Komissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, pp. 189-200 y desplegado.

COE Michael D., *Lords of the Underworld. Masterpieces of Classic Maya Ceramics*, fotografías de Justin Kerr, Princeton, The Art Museum, Princeton University, 1978.

CASTILLO F., Víctor M., "El bisiesto náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. IX, 1971, pp. 75-104.

CONRAD, Geoffey W. y Arthur A. Demarest, *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, México, Alianza Editorial, 1988.

DAHLGREN DE JORDAN, Barbro (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, I Coloquio*, México, IIA, UNAM, 1987.

DAVIES, Nigel, "Mixcoatl: Man and God", en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, vol. VI, Paris, Société des Américanistes, 1979, pp. 19-26.

DÍAZ, José Luis, "Plantas mágicas y sagradas de la medicina indígena de México", en F. Martínez Cortés (coord. gral.), *Historia general de la medicina en México*, vol. I, A. López Austin y C. Viesca Treviño (coords.), *México antiguo*, México, Facultad de Medicina-UNAM/Academia Nacional de Medicina, 1984, pp. 231-250.

DURAND-FOREST, Jacqueline, "Tlaloc: dieu au doble visage", *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, vol. 6, París, 1976, pp. 119-126.

DUVERGER, Christian, *L'espirit du jeu chez les aztèques*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1978.

———, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

———, *El origen de los aztecas*, México, Grijalbo, 1987.

EDMONSON, Munro S., *Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del año solar*, México, UNAM-IIH, 1995.

FLORESCANO, Enrique, "Mito e historia en la memoria nahua", en *Historia Mexicana*, vol. XXXIX, núm. 3, enero-marzo de 1990, pp. 607-661.

———, *El mito de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

FREIDEL, David, Linda Schele y Joy Parker: *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, Nueva York, William Morrow, 1995.

FURST, Peter T., *Los alucinógenos y la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. Colección popular: 190.

FURST, JILL Leslie McKeever, *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, New Haven, Yale University Press, 1995.

GARIBAY K., Ángel Ma., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1953-1954.

———, *Poesía náhuatl*, México, IIH-UNAM, 1964-1968.

GARZA, Mercedes de la, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, IIF-CEM-UNAM, 1978.

GILLESPIE, Susan D., *The Aztec Kings*, Tucson, The University of Arizona Press, 1989.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, *El culto a los astros entre los mexicas*, México, SEP, 1975. SEP/Setentas: 217.

———, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, colaboración de Juan Carlos Ruiz, Guadalajara, México, Larousse, 1991.

———, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH-Fondo de Cultura Económica, 1985.

GRAULICH, Michel, "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual", en *Current Anthropology*, vol. 22, núm. 1, febrero de 1981, pp. 45-50.

———, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Amberes, Instituut voor Amerikanistiek, V.Z.W., 1988.

———, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio Universitario-Ediciones Istmo, 1990.

GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

HASSIG, Roos, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, Norman, University of Oklahoma Press, 1988.

HEYDEN, Doris, "Caves, Gods, and Myths: World-view and Planning in Teotihuacan", en E.P. Benson (ed.), *Mesoamerican Sites and World-views*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1981, pp. 1-35.

———, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, UNAM-IIA, 1985.

HVIDTFELDT, Arild, *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion, with a General Introduction on Cult and Myth*, Copenague, Munksgaard, 1958.

JANSEN, Maarten E.R. G.N., *Huisi tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo. Codex Vindobonensis Mexicanus I*, Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 1982.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Las religiones mesoamericanas y el cristianismo", en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, v. III, Stuttgart-München, Komissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, pp. 241-245.

———, "¿Religión o religiones mesoamericanas?", *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, Stuttgart-München, Komissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, pp. 201-206.

KIRCHHOFF, Paul, "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles", en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, Stuttgart-München, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, pp. 207-221 y desplegados.

————, "Dioses y fiestas de los nauas centrales", en J. Litvak King y N. Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 199-204.

KLEIN, Cecelia F., "Who was Tlaloc?", *Journal of Latin American Lore*, vol. 6, núm. 2, 1980, pp. 155-204.

KRICKEBERG, Walter, "El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religioso", en *Traducciones mesoamericanistas*, vol. I, 1966, pp. 191-313, ils.

————, "Mesoamerica", en W. Krickeberg *et al.* (eds.), *Pre-Columbian American Religions*, Londres, Weidenfel and Nicholson, 1980.

————, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

KUBLER, George, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en J. Litvak King y N. Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 1-24.

————, "Mythological Ancestries in Classic Maya Inscriptions", en M. Greene Robertson (ed.), *Primera Mesa Redonda de Palenque. Part* II, Pebble Beach, California, The Robert Louis Stevenson School/Pre-Columbian Art Research, 1974, p. 23-43.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, IIH-SCN-UNAM, 1959.

————, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, México, IIH-UNAM, 1968.

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

————, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, 1980.

————, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, IIH-UNAM, 1973.

————, "Iconografía mexica. El monolito verde del Templo Mayor", en *Anales de Antropología*, vol. 16, 1979, pp. 133-153.

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

————, "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en *Anales de Antropología*, vol. 20, t. II, 1983, pp. 75-87.

————, *Tamoachan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

————, "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1996.

——— y Leonardo López Luján: *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico,* México Fondo de Cultura Económica, 1999.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan,* México, INAH, 1993.

LOWE, Gareth W., "Izapa Religion, Cosmology and Ritual", en Gareth W. Lowe, Thomas A. Lee y Eduardo Martínez Espinosa, *Izapa: A Introduction to the Ruins and Monuments,* Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, 1982, pp. 269-305.

MARCUS, Joyce, *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands. An Epigraphic Approach to Territorial Organization,* Washington, D.C., Dumbarton Oaks-Trustees for Harvard University, 1976.

———, "Archaeology and Religion: A Comparison of Zapotec and Maya", *World Archaeology,* vol. 10, núm. 2, 1978, pp. 172-191.

———, "Los orígenes de la escritura mesoamericana", en *Ciencia y Desarrollo,* núm. 24, enero-febrero de 1979, pp. 35-52.

———, *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations,* Princeton, Princeton University Press, 1992.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana,* México, SEP, 1975. SEP/Setentas: 190.

———, *Vida y muerte en el Templo Mayor,* México, Ediciones Océano, 1986.

MILLER, Mary y Karl Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion,* Londres, Thames and Hudson, 1993.

MONJARÁS-RUIZ, Jesús (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena,* México, INAH, 1987.

MUSGRAVE-PORTILLA, Marie, "The Nahualli or Transforming Wizard in Pre-and Postconquest Mesoamerica", *Journal of Latin American Lore,* vol. 8, núm. 1, 1982.

NÁJERA C., Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas,* México, UNAM-IIF-CEM, 1987.

NICHOLSON, Henry B., "Ehecatl Quetzalcoatl *vs.* Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Religion and History", en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes,* vol. VI, París, Société des Américanistes, 1979, pp. 35-47.

———, "Preclassic Mesoamerican Iconography from the Perspective of the Posclassic: Problems in Interpretational Analysis", en H.B. Nicholson (ed.), *Origins of Religious Art & Iconography in Preclassic Mesoamerica,* Los Ángeles, UCLA Latin American Center Publications/Ethnic Arts Council of Los Angeles, 1976, pp. 157-175.

———, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians,* vol. 10, G.F. Ekholm e I. Bernal (eds.), *Archaeology of Northern Mesoamerica* (Part one), Austin, University of Texas Press, 1971, pp. 395-446.

———, "The Religious-Ritual System of Late Pre-Hispanic Central Mexico", en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses,* vol. III, Stuttgart-München, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, pp. 223-238.

———, *Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Ethnohistory*, tesis para el grado de Doctor en Filosofía, Cambridge, Harvard University, 15 de agosto de 1957.

ORTIZ DE MONTELLANO, Bernard R., "Aztec Cannibalism: An Ecological Necessity?", en *Science*, núm. 200, mayo de 1978, pp. 611-617.

———, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, México, Siglo XXI, 1993.

PASZTORY, Esther, *The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 1974.

———, *Aztec Art*, Nueva York, Harry N. Abrams, 1983.

PIÑA CHAN, Román, *Quetzalcóatl. Serpiente emplumada*, México, Fondo de Cultura Económica/SEP, 1985. Lecturas mexicanas: 69.

Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda, J. Litvak King y N. Castillo Tejero (eds.), México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972.

REYES GARCÍA, Luis, "La visión cosmológica y la organización del imperio mexica", en B. Dahlgren (coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, SEP-INAH, 1978, pp. 34-40.

RIVERA DORADO, Miguel, "Cambios en la religión maya, desde el periodo clásico a los tiempos de Hernán Cortés", en M. Rivera y A. Ciudad (eds.), *Los mayas de los tiempos tardíos*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas/Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986, pp. 147-165.

———, *La religión maya*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

ROBELO, Cecilio A., *Diccionario de mitología náhuatl*, México, Editorial Innovación, 1980.

SCARDUELLI, Pietro, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

SCHELE, Linda y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Nueva York, George Braziller, Inc.-Fort Worth, Kimbel Art Museum, 1986.

SÉJOURNÉ, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957. Breviarios: 128.

SELER, Eduardo, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

———, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprachund Altertumskunde*, Graz, Akademische Druck U. Verlagsanstalt, 1961.

SOUSTELLE, Jacques, *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos (Representación del mundo y del espacio)*, Puebla, Federación Estudiantil Poblana 1959-1960, 1959.

———, *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

SPENCE, Lewis, *The Gods of Mexico*, Londres, Adelphi Terrace/T. Fisher Unwin LTD, 1923.

———, *The Myths of Mexico & Peru*, Boston, Longwood Press, 1977.

SPRANZ, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

TAUBE, Karl Andreas, *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992.

———, "The Temple of Quetzalcoatl and the Cult of Sacred War at Teotihuacan", *Res 21. Antropology and Aesthetics,* primavera de 1992, pp. 53-87.

TENA, Rafael, *El calendario mexica y la cronografía*, México, INAH, 1987. Colección Científica. Serie histórica, 161.

THOMPSON, J. Eric S., "The Bacabs: Their Portraits and their Glyphs", en *Papers of Peabody Museum*, vol. 61, Cambridge, Harvard University, 1970, pp. 471-487.

———, *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglifos mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

———, *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI Editores, 1975.

———, "Maya Creation Myths", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. 5, 1965, pp. 13-32 y vol. 6, 1967, pp. 15-43.

———, "Skybearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion", en *Contributions to American Archaeology*, vol. II, Washington, D.C., Carnegie Institution, 1934, pp. 209-242. Contribution 10.

TOWSEND, Richard Fraser, *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*, Washington, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1979.

UMBERGER, Emily, "Events Commemorated by Date Plaques at the Templo Mayor: Further Thoughts on the Solar Metaphor", en E.H. Boone (ed.), *The Aztec Templo Mayor*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1986, pp. 411-449.

WASSON, R. Gordon, *The Wondrous Mushroom. Mycolatry in Mesoamerica*, Nueva York, McGraw-Hill Book Company, 1980.

ZANTWIJK, Rudolph van: *The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985.

———, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis (eds.), *Mesoamerican Dualism*. Dualismo Mesoamericano, Utrecht, RUU-ISOR, 1990.