

Históricas Digital

Johanna Broda

“Historia comparada de las culturas indígenas de América”

p. 75-100

El historiador frente a la historia: historia e historiografía comparadas

Alicia Mayer (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2009

156 p. + [XVI]

Figuras

(Serie Divulgación 11)

ISBN 978-607-2-00292-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 12 de marzo de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/501/historiador_historia.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



HISTORIA COMPARADA DE LAS CULTURAS INDÍGENAS DE AMÉRICA

JOHANNA BRODA

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

EL ENFOQUE

En este estudio abordaré el tema de la historia comparada de las culturas indígenas de América desde el punto de vista de la colaboración entre la historia y la antropología. Además, me enfocaré específicamente en temas de la religión, la ritualidad y la cosmovisión, temas cuyo análisis pertenece más bien al campo de la antropología. En cuanto a los diversos enfoques y definiciones que existen de la antropología, aquí quiero destacar su enfoque comparativo. En su acepción más general, esta disciplina se puede definir como “el estudio comparado de las sociedades humanas y las culturas”. Por esta razón, la historia comparada se acerca mucho al campo de la antropología.

Una característica muy importante de la antropología, con su énfasis en la sociedad y la cultura, en la organización social y las expresiones simbólicas de la sociedad, es que propone un estudio holístico que integra los diferentes aspectos de la vida social. Este estudio relaciona el comportamiento observado y los textos registrados con su matriz contextual (Wolf 2001, p. 33). En cuanto a las diferentes manifestaciones sociales y culturales, la perspectiva, además, es comparativa: se concentra no tanto en los rasgos únicos sino en estructuras y patrones que son comparables con aquéllas de otras sociedades.

La comparación es el proceso por el cual identificamos las características comunes que mantienen las unidades estudiadas. Ello implica el método inductivo: estudiar conjuntamente los diversos ejemplos a fin de establecer lo que ellos tienen en común (Carmack 1979,

p. 58). Sin embargo, es más que eso, ya que la finalidad es establecer un estudio comparado de las sociedades y sus expresiones culturales. En este sentido, afirma Eric Wolf (2001, p. 37) que la antropología “forma parte del esfuerzo general que hacen las ciencias humanas por entender y explicar las múltiples condiciones humanas”.

Por otro lado, insistimos en que el análisis antropológico tiene que situarse en un marco histórico concreto, en un momento histórico y en un contexto institucional, es decir social. La principal fuente de información para la historia son los documentos generados en su propia época; se reconstruyen los acontecimientos del pasado; se trata de un estudio de lo concreto. Aunque la antropología, según veremos, tiene una orientación más general y comparativa, igualmente debe ser un estudio de sociedades concretas que realmente existen, y de fenómenos culturales observables.

En este trabajo presentaremos primero algunas consideraciones de tipo general, reseñaremos las aportaciones que varios autores han hecho a la problemática planteada y analizaremos los datos de una serie de ejemplos en una perspectiva comparativa. Para estas investigaciones, la observación de las imágenes que acompañan el texto constituye una parte fundamental del análisis, se trata de evidencia en la que sustentaremos la interpretación.

La tradición del Cuarto Mundo

Las comparaciones que presentaremos en este ensayo se inscriben dentro de “la tradición del Cuarto Mundo”. Al plantear esta perspectiva seguiremos a Gordon Brotherston (1997), quien ha propuesto llamar a la tradición de las culturas indígenas de América “la tradición del Cuarto Mundo”. Como especialista en literatura, Brotherston se acerca a las tradiciones culturales a través del análisis de textos, entendidos éstos en su sentido más amplio; es decir, incluye en “textos” los códices mesoamericanos y la tradición oral de los diferentes pueblos. En su obra *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*, Brotherston (1997) ofrece una interesante clasificación para fines de análisis: en la primera parte presenta su definición de los textos, analiza su procedencia dentro de las diferentes culturas ame-

ricanas, estudia el lenguaje, la escritura y el texto como unidad de análisis, y aborda las configuraciones del espacio y del tiempo; en la segunda parte habla de la memoria política reflejada en estos textos; en la última parte analiza el relato de la génesis del indígena americano. A través de sus lúcidos análisis, Brotherston establece los contenidos de esta tradición del Cuarto Mundo y aborda su influencia en las grandes obras literarias de autores latinoamericanos modernos que se han inspirado en la riqueza cultural y la historia del continente.

Desde el campo de estudio de la literatura, Brotherston hace aportaciones sugerentes a la historia comparada de las culturas indígenas americanas. En este sentido, su análisis e interpretación de los códices mesoamericanos es de fundamental importancia. Brotherston analiza la estructura y los contenidos de códices, mapas, imágenes, altares y pinturas secas, y trata de descifrar el mensaje que contienen estas creaciones visuales que pueden ser consideradas como “textos” en un sentido más amplio. De esta manera, Brotherston aborda el estudio comparativo de la iconografía que es complementaria a los enfoques de la historia del arte y de la antropología.

LOS EJEMPLOS: PROCESOS HISTÓRICOS DE LARGA DURACIÓN

Planteamientos

En la perspectiva arriba planteada, nos referimos en esta exposición a un amplio acervo de imágenes para ilustrar la existencia de conceptos religiosos que se reflejan en estas imágenes,¹ así como de prácticas rituales. Todos ellos forman parte de conjuntos estructurales que pertenecen a contextos bien definidos y se pueden ubicar históricamente. Por una parte, pertenecen a la larga tradición de la cosmovisión mesoamericana que tuvo los inicios de su desarrollo por lo menos, desde el segundo milenio a. C. Manejamos el concepto de Mesoamérica como área cultural de alta civilización que estaba fundamentada en la comunicación y los intercambios constantes entre

¹ En la conferencia presentada en el ciclo El Historiador frente a la Historia se presentó un número mucho mayor de imágenes que, por razones de edición, no pudieron ser incluidos en la publicación.

los pueblos que habitaron en ella. En este sentido, sus límites no eran rígidos, cambiaron a lo largo de la historia y hubo relaciones más allá de sus fronteras fluctuantes (*cfr.* Kirchhoff 1943; López Austin y López Luján 1996). Por otra parte, más allá de Mesoamérica existieron también intercambios y relaciones a lo largo de la historia precolombina; la investigación demuestra esta herencia común. Sin embargo, también hay que admitir que la mayor parte de estos contactos no se ha podido documentar arqueológicamente hasta el momento.

He escogido tres regiones para la comparación: se trata de Mesoamérica, los indios pueblo del suroeste de los Estados Unidos y, en Sudamérica, el área andina. Partimos de la afirmación de que estas tres grandes regiones de la América indígena se derivan de unas raíces históricas comunes y de que existían algunos contactos entre ellas en el transcurso de la historia precolombina.

Otro aspecto fundamental que une a las tres regiones es su historia después de la Conquista. Todas ellas fueron incorporadas al imperio español que les impuso su estructura política hegemónica y las instituciones importadas desde España que, sin embargo, tuvieron su desarrollo propio en América, así como en cada región. Para el investigador que parte del estudio de las culturas precolombinas, resulta fascinante percibir aún hoy en día la herencia indígena común que, sin duda, fue transformada por las instituciones y la cultura españolas, pero esto ocurrió también en un sentido unificador en todo el vasto territorio del imperio español. De igual manera se perciben las transformaciones fundamentales que ocurrieron a partir del siglo XIX, cuando se separan los caminos de los diferentes países latinoamericanos, y a partir de 1847, cuando la región de los indios se integra —nuevamente por la fuerza— a otra estructura política totalmente diferente articulando esta región con una nueva cultura: la anglosajona de religión protestante. Todos estos procesos hegemónicos tuvieron profundos efectos sobre las culturas de los pueblos indígenas americanos, cuyo resultado es el abigarrado presente. Sin embargo, lo que interesa aquí es rastrear “la arqueología” de estos procesos y descubrir temáticas comunes en una perspectiva comparativa.

El enfoque que presento se aplica tanto a las comparaciones entre las áreas culturales como a sus diferentes periodos históricos. La mayoría de los ejemplos de Mesoamérica provienen de la sociedad



FIGURAS



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

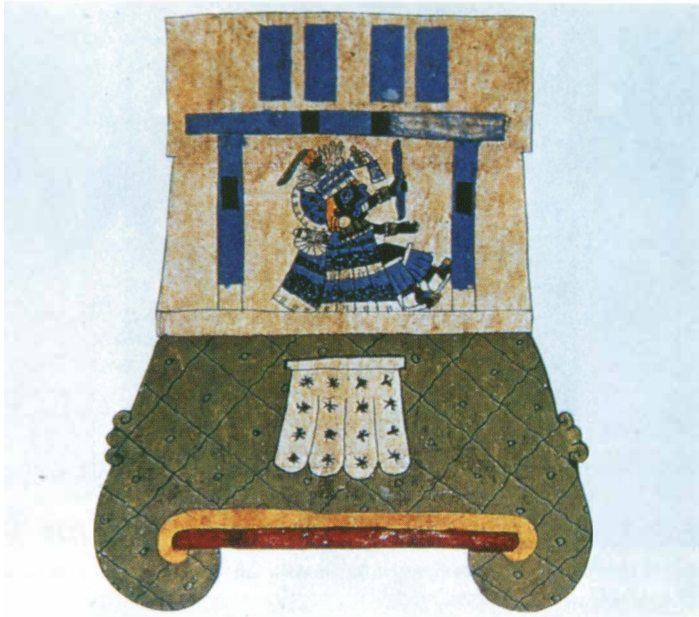


Fig. 1. El dios Tláloc sentado en su templo en el cerro (*Códice borbónico*)



Fig. 2. Un gobernante (¿o ancestro?) sentado dentro de una cueva, entrada al interior de la Tierra. De la cueva emanan los vientos portadores de la lluvia (Relieve 1A, Chalcatzingo, Morelos, Preclásico)



Fig. 3. Roca esculpida de Chalcatzingo, Morelos, que representa las fauces del monstruo terrestre (Preclásico)



Fig. 4. Fuente de Ollantaytambo, Cusco (Perú), con el diseño de “las fauces” (greca escalonada) (foto J. Broda)



Fig. 5. Olla rústica de barro con la efigie de Tláloc. Ofrenda 5 del sitio de Nahualac, Iztaccíhuatl (según Montero 2001, fig. 8)

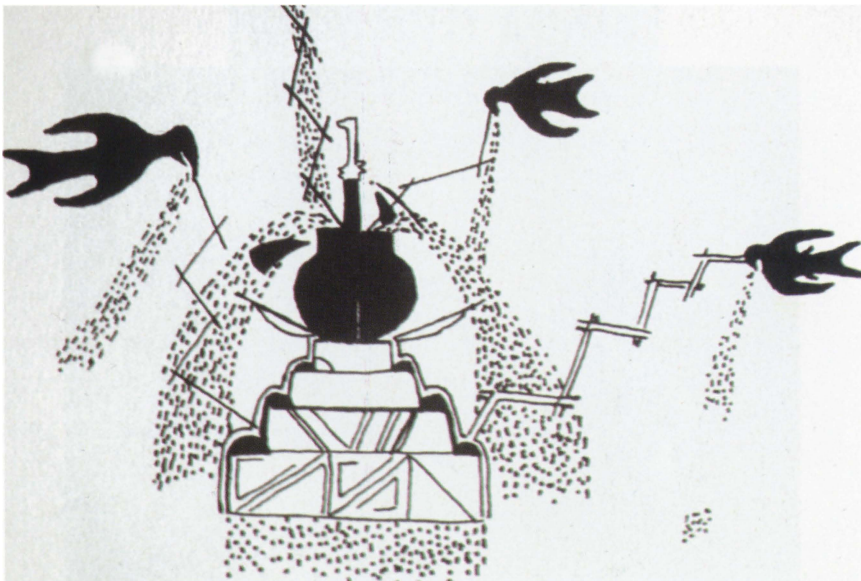


Fig. 6. Pintura mural de una kiva con *stepped cloud terrace* (terrace escalonada de nubes). Picuris, Nuevo México, siglo xv (según P. Schaafsma 1999, p. 181, fig. 12.18)



Fig. 7. Serpiente en miniatura en piedra verde, Templo Mayor de Tenochtitlan
(foto J. Broda, 1983)



Fig. 8. Serpiente en miniatura, turquesa. Acoma, moderna (foto J. Broda)



Fig. 9. Los *tepietoton*, “las figuritas modelas” o imágenes de los cerros (Códice matritense, ms. del Real Palacio, fol. 267r: “Atavios de los Dioses” (Sahagún 1992, p. 152; según Broda 1971, fig. 14)



Fig. 10.- El Inca Topa dirigiéndose a una asamblea de ídolos (huacas) en un santuario de piedra. Perú, siglo xvii (Guaman Poma 1992)



Fig. 11. Ídolos toscos estilo “Mezcala” relacionados con el culto de los cerros.
Cámara II, Templo Mayor (foto de Salvador Guillem)



Fig. 12. Figurillas votivas femeninas de oro, Isla de la Plata, Ecuador (foto Kathleen
Culbert Aguilar, según McEwan y Van de Guchte 1993, p. 366, fig. 10).



Fig. 13. Ofrendas de mazorcas al dios Tláloc. Fiesta de Atlcahualo
(*Códice borbónico* p. 23)



Fig. 14. Ofrendas a Tláloc, compuestas de mazorcas e insignias de papel salpicadas con hule. Fiesta de Tepeilhuitl (*Códice borbónico*, p. 32)



Fig. 15. Escultura en miniatura de una mazorca, Cuzco (Perú), moderna (foto J. Broda)

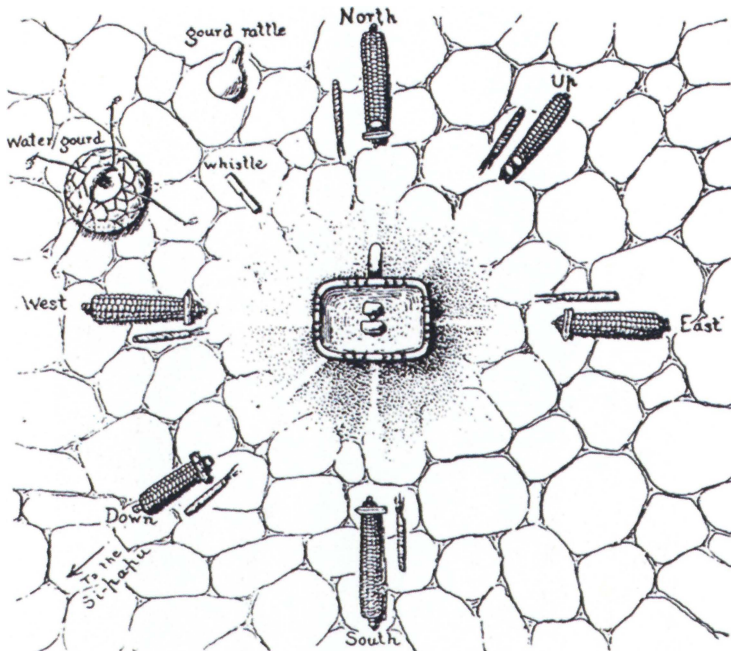


Fig. 16. Cosmograma de los indios pueblo con mazorcas. "Altar de las seis direcciones", hopis de Walpi, Arizona (según Fewkes 1927, lám. 1)

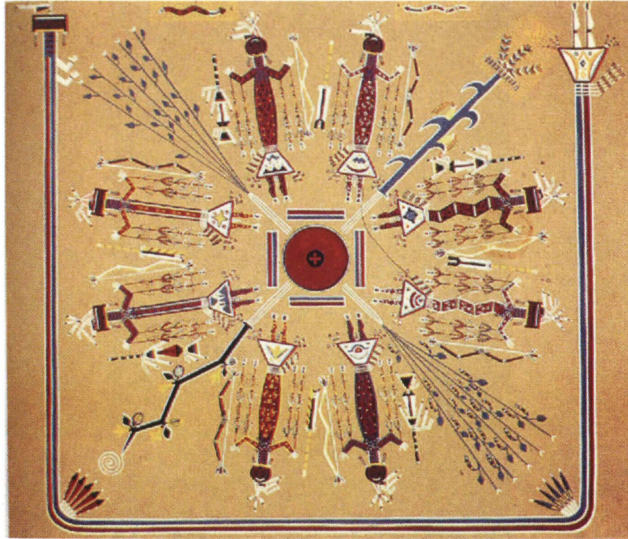


Fig. 17. La “Montaña Roja” (*Naato bikaji Hataal*): cosmograma navajo con los cuatro rumbos y el centro; las plantas agrícolas; y deidades, animales y atributos asociados (según Brotherston 1997, lám. 14b)

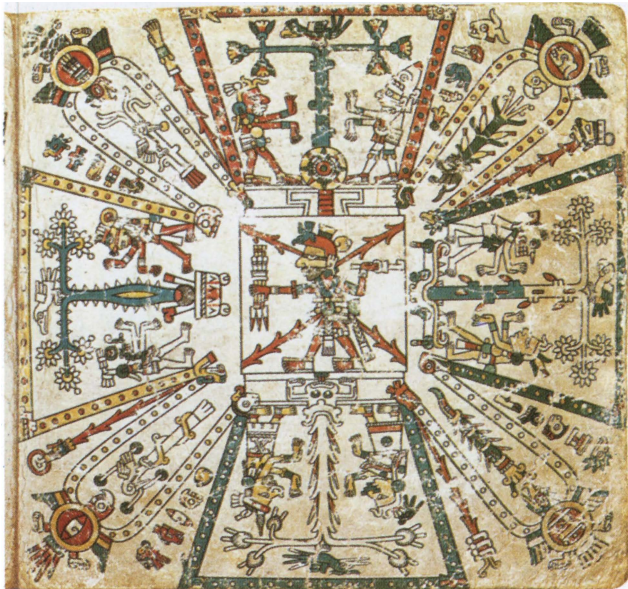


Fig. 18. Cosmograma mexicana: los cuatro rumbos, los puntos intersolsticiales, el *tonalpohualli*, deidades, árboles, aves y parejas asociadas. (*Códice Fejérváry-Mayer*, p. 1)



Fig. 19. La virgen de Copacabana, Santuario de Copacabana, Bolivia (postal)



Fig. 20. La virgen del Rosario de Pomata con el niño; ambos portan penachos de plumas a la manera de la nobleza indígena. *Convento de Santa Catalina de Arequipa*, Perú (según Millones 1997; foto Marco Millones)



Fig. 21. La Virgen como la Pachamama pintada sobre una piedra en forma triangular en su advocación de la Candelaria (según Gisbert 2004, p. 32)



Fig. 22. Anónimo. Pintura votiva popular con la virgen sobre el cerro de Potosí, *Colección particular*, La Paz, Bolivia (según Gisbert 2004, p. 17)



Fig. 23. Anónimo. La virgen María como Pachamama; el emperador Carlos V y el papa Pablo III al pie; en las faldas de la montaña el Inca Maita Capac. *Museo de la Moneda*. Potosí, Bolivia (según Gisbert 2004, p. 17)



Fig. 24. La virgen-cerro con el rey Felipe V y el papa al pie. *Museo Nacional de Arte*, La Paz (según Gisbert 2004, p. 18)

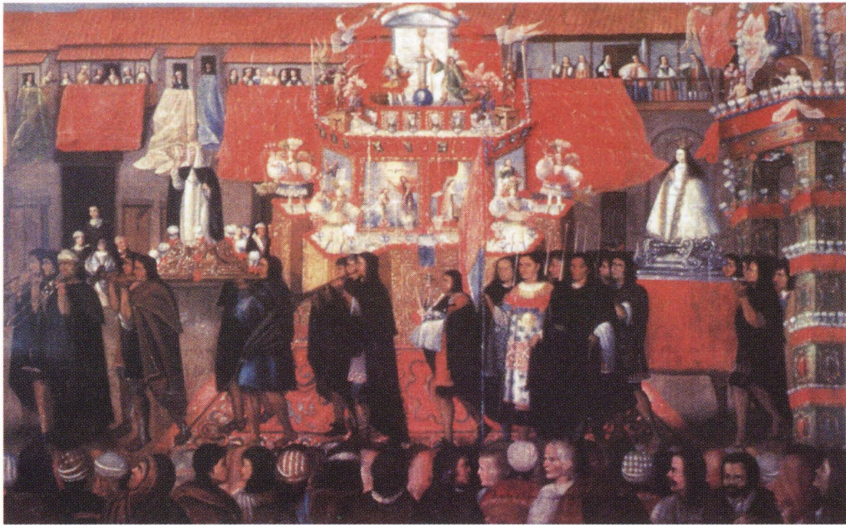


Fig. 25. *Corpus Christi 1*. La procesión cruza un arco y desfila frente a un altar preparado para la ocasión. En un primer plano véanse los espectadores de pie. Al fondo, desde los balcones, la clase señorial presencia el paso de los santos. Museo Virreinal del Cuzco (según Millones 1997)



Fig. 26. *Corpus Christi 4*. Carro alegórico con la virgen de la Candelaria. Una orquesta compuesta de órgano, arpa, trompeta y corno acompaña a la imagen. Un noble incaico con una enseña dirige la marcha. Museo Virreinal del Cuzco (según Millones 1997)



Fig. 27. *Corpus Christi 2*. Carro alegórico de San Cristóbal. Esta parte del desfile la encabeza Carlos Guayna Capac [descendiente de los incas]; sus ropas pretenden reproducir el vestido de la nobleza precolombina. Museo Virreinal del Cuzco (según Millones 1997)



Fig. 28. *Corpus Christi 3*. Carro alegórico de San Sebastián, una de las imágenes más populares en el área andina. Obsérvense las aves de colores que se posan en el árbol donde se encuentra atado el mártir. Museo Virreinal del Cuzco (según Millones 1997)

mexica del momento de la Conquista; se apoyan en datos etnohistóricos, arqueológicos e iconográficos. Por otra parte, hablaremos en este análisis también de continuidades hasta la actualidad que pueden ser estudiadas en la etnografía. La existencia de ciertas creencias y prácticas hoy en día, 500 años después de la Conquista, implica un proceso histórico de cambios y continuidades y de reinterpretación simbólica continuada. Al proceso histórico del sincretismo que ocurre durante la colonia nos referiremos en la segunda parte de este estudio.

Los ejemplos que presentaré de los indios pueblo no provienen de la arqueología, como en el caso mesoamericano, sino de la etnografía registrada a fines del siglo XIX y a principios del siglo XX, la que, en este caso, rescata información particularmente interesante. En el caso andino, por otra parte, mencionaré algunos ejemplos arqueológicos, datos etnográficos y, finalmente, otros que pertenecen al periodo colonial.

Los temas de la religiosidad indígena que abordaremos en este trabajo se refieren a una serie de complejos conceptuales claramente estructurados que son significativos para estas culturas y han mantenido sus significados a través del tiempo. Pertenecen a la “tradición del Cuarto Mundo”. Entre ellos podemos mencionar:

1. El culto a los cerros, la tierra, las cuevas y el mar y sus rituales correspondientes.
2. El culto a la lluvia y el simbolismo de los animales acuáticos. Entre ellos, las serpientes son particularmente importantes.
3. Los ritos agrícolas del ciclo del maíz íntimamente asociados con los fenómenos meteorológicos.
4. El estudio de las ofrendas como un componente importante de los rituales indígenas y su compleja disposición en forma de cosmogramas.
5. Referente a la época colonial, abordaremos el surgimiento de un sincretismo llamativo entre la religión católica y las tradiciones indígenas en el culto a la virgen María y los santos católicos.
6. La Procesión del Corpus Christi, fiesta importante de la Iglesia Católica; otro ejemplo donde se produjo un sincretismo en el imperio español.

Naturalmente, en esta breve exposición no podemos dar un tratamiento exhaustivo de todos estos temas; sólo daremos algunos ejemplos representativos. Además, cabe advertir que se trata de un primer acercamiento a este estudio comparativo de las tres regiones.

El culto a los cerros, la tierra, las cuevas y el mar

Según he podido demostrar en una serie de publicaciones anteriores,² el culto de los cerros formaba un elemento central de la cosmovisión y la ritualidad mexicas del momento de la Conquista; representaba un aspecto del culto a Tláloc, el omnipresente dios de la lluvia mexicana que era, al mismo tiempo, deidad de la tierra y de los cerros. La atribución de estas funciones se desprende del análisis de los ritos, pero también de las ofrendas que se han encontrado en el Templo Mayor de Tenochtitlan. En esta función también está representado en el *Códice Borbónico* (1974) (fig. 1). En este códice sumamente valioso, Tláloc aparece en su templo en lo alto de la montaña.³ El cerro está cubierto con la piel del lagarto terrestre y muestra las fauces que caracterizan al monstruo de la tierra: es la entrada al interior de la tierra. Esta cosmovisión tenía sus antecedentes muy antiguos en la tradición cultural mesoamericana. Así lo demuestra el relieve en roca del sitio preclásico de Chalcatzingo, Morelos, donde se ve a un personaje (un gobernante ¿o ancestro?) sentado dentro de una cueva, entrada al interior de la tierra; de la cueva emanan los vientos portadores de la lluvia (fig. 2).

Los mexicas concebían a los cerros “como si fuesen vasos grandes de agua, o como casas llenas de agua”.⁴ Éstos contenían las aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la tierra. Este espacio era el Tlalocan —el paraíso del dios de la lluvia— y de él salían las fuentes para formar los ríos, los lagos y el mar. Los cronistas del siglo XVI describen estos conceptos cosmológicos de manera evocativa. Los mismos conceptos siguen existiendo en la cosmovisión

² Broda, 1971, 1982, 1987, 1991, 1996; Broda, Iwaniszewski y Montero (coords.), 2001; Montero, 2004.

³ Posiblemente se trata del santuario en lo alto del cerro Tláloc donde existen las ruinas arqueológicas de Alta Montaña más importantes de la cuenca de México.

⁴ Sahagún, *Historia general...*, 1959, libro XI, t. 3, p. 344-345.

indígena hasta la actualidad, según lo demuestran testimonios etnográficos recientes (Broda 1987, 1991).

Las cuevas eran la entrada a este reino subterráneo sumergido en el agua. Al mismo tiempo se les consideraba lugares de origen, o entradas a las entrañas de la tierra (Heyden 1981, 1991). Además, existía la concepción de que el interior de la tierra, las cuevas y los cerros que estaban llenos de agua se comunicaban con el mar. Según hemos visto, esta cosmovisión tiene una gran antigüedad en Mesoamérica; además de Chalcatzingo existen numerosos otros ejemplos iconográficos y arqueológicos.⁵ Estas creencias aún pueden ser identificadas en datos etnográficos recientes de comunidades indígenas tradicionales de México, Guatemala, Belice y Honduras. Según he argumentado en trabajos anteriores,⁶ los datos actuales muestran una sorprendente coincidencia con los conceptos prehispánicos arriba mencionados. Además de la continuidad en el tiempo, la existencia de creencias similares en las diferentes regiones mencionadas apunta hacia la configuración de una cosmovisión común que caracterizaba a toda el área de Mesoamérica.

Sin embargo, resulta aún más sorprendente que encontramos conceptos muy parecidos también entre los indios pueblo del suroeste de los Estados Unidos para los que el mar representa igualmente el símbolo absoluto de la fertilidad; para ellos, al igual que en Mesoamérica, existen diferentes clases de agua sagrada que se usan en rituales de petición de lluvia. Los cerros son entidades divinas donde se juntan las nubes y de donde emanan los vientos.⁷ También son lugares de residencia de seres sagrados (las *kachinas*) que traen la lluvia y se relacionan con el maíz.

Resulta lógico que, más aun que las tierras áridas de Nuevo México y Arizona donde habitan los indios pueblo, la región de los Andes, dominada por las cadenas montañosas más importantes del continente americano, sea la región del culto a las montañas por excelencia. En los antiguos territorios de los quechuas y los aymaras, las

⁵ Cfr. Thompson, 1970, p. 269; Heyden, 1981; Broda, 1991.

⁶ Broda, 1991, 1996, 2001b, 2004a. Remito a la abundante bibliografía que cito en estos trabajos.

⁷ Cfr. Cushing (1998); Broda (s. f. a). También en este caso remito a la amplia bibliografía que cito en este trabajo.

imponentes montañas de los Andes eran y siguen siendo entidades sagradas, los *apus* que vigilan por el bienestar de los hombres y de los rebaños de llamas. Se les veneraba para que mandaran la lluvia necesaria para que en estas alturas se produjera el milagro del crecimiento de la planta del maíz.

Existe un milenario símbolo de estos conceptos de la cosmovisión en Mesoamérica: las fauces del monstruo de la tierra que conducen al interior de la tierra. Se trata de una especie de cosmograma y lo encontramos representado en una gran roca tallada de Chalcatzingo que data del Preclásico (fig. 3). Sabemos que este mismo símbolo aún tenía vigencia en el momento de la Conquista. Pero resulta aún más sorprendente encontrar el mismo motivo abundantemente representado en el tallado en roca de los incas, como en este ejemplo de Ollantaytambo (Cuzco), de una fuente que recoge el agua de un canal y donde vemos en el tallado en roca exactamente el mismo cosmograma (fig. 4). Sin duda, se trata de conceptos compartidos en la tradición del Cuarto Mundo.

El culto a la lluvia y el simbolismo de los animales acuáticos

En nuestras tres áreas de estudio el simbolismo de las montañas se vincula con las nubes que se engendran en sus cumbres y que producen la lluvia, las tormentas y los rayos. Es de notar que tanto los indios pueblo como los mexicas hablan de unas “ollas de nubes” —vasijas-recipientes que simbólicamente contienen el líquido vital que se conjura en las ceremonias de petición de lluvias (Broda s. f. *b*)—. En el ejemplo de la cerámica de los volcanes proveniente de la cuenca de México, la olla lleva el rostro de Tláloc mismo (fig. 5), mientras que en el ejemplo de los indios pueblo, procedente de un mural antiguo, la olla se ubica encima de una greca escalonada, representación de nube, y de su interior emana el agua (Schaafsma 1991; Broda *op. cit.*) (fig. 6).

Íntimamente relacionado con esta asociación de conceptos se encuentran los rayos y las serpientes: ambos producen la lluvia y se vinculan con el complejo causal de la meteorología, del agua celeste y la tierra. Llama la atención que las representaciones en miniatura de serpientes y otros animales acuáticos eran muy importantes

para los mexicas (fig. 7) y que se encuentren representaciones en miniatura casi idénticas entre los indios pueblo (fig. 8). Los hopis siguen ejecutando la célebre Danza de las Serpientes en petición de lluvia, en la que bailan con unas víboras de cascabel que han recolectado en los áridos campos a donde las mandan de regreso para que en reciprocidad envíen la lluvia a la comunidad (*cf.* Fewkes 2000; Broda s. f. a).

Según he documentado en mis investigaciones anteriores (Broda 1971, 1991, 2001*b*, 2004*a*), en el culto mexica dedicado a Tláloc se celebraba en el otoño la fiesta de los cerros, Tepeilhuitl. La gente fabricaba una multitud de ídolos en miniatura que representaban a los cerros de la cuenca y a algunas deidades del culto al agua (fig. 9). Por otra parte, en el culto estatal de los incas, se veneraba de manera análoga una multitud de ídolos en miniatura. Estos ídolos representaban a los cerros prominentes; según el cronista Guaman Poma (1992), cada uno tenía su nombre propio (fig. 10).

Además de esta documentación etnohistórica, este tipo de ídolos en miniatura se han encontrado también arqueológicamente. He propuesto que unos ídolos toscos de piedra encontrados en el Templo Mayor también pertenecían, por su función, al culto de los cerros (Broda 1982, 1987, 1991)⁸ (fig. 11). Existe gran cantidad de toscos ídolos en miniatura en Mesoamérica. Hoy día los campesinos siguen usándolos: a veces se trata de figuritas antiguas de piedra que desentierran en los campos (Schultze-Jena 1938). Entre los incas las figuritas en miniatura generalmente estaban hechas de oro o plata y en algunas excavaciones se han encontrado los atavíos con que estaban vestidas⁹ (fig. 12).

Al igual que en Mesoamérica, en los Andes también se usaban estos ídolos en miniatura como ofrendas que acompañaban a los sacrificios de niños que se hacían en los cerros para pedir la lluvia. Estos ritos están ampliamente documentados tanto entre los mexicas como entre los incas, pero sólo en el caso inca se han encontrado los niños y las jóvenes sacrificados cuyos cuerpos se han conservado en las altas cumbres.¹⁰ El complejo estructural de conceptos relacionados con la meteorología, la lluvia y los cerros es prácticamente el

⁸ El estilo de estos ídolos ha sido caracterizado como Mezcala (Broda 1987).

⁹ McEwan y Van de Guchte 1993; Reinhard 1996; Broda 1997, 2001*a*.

¹⁰ Reinhard 1985, 1991, 1996; Broda 1997, 2001*a*.

mismo en los Andes y en Mesoamérica. Algunos de sus elementos rituales se encuentran también entre los indios pueblo.

Los ritos agrícolas del ciclo del maíz

En el ciclo anual de fiestas mexicas, el culto de la lluvia, de los cerros y los ritos agrícolas del maíz formaban la estructura básica. Los cultos del maíz y de la lluvia se encontraban estrechamente vinculados. Existe documentación etnohistórica abundante al respecto.¹¹ El *Códice borbónico* presenta unas espléndidas imágenes de ofrendas de mazorcas de maíz adornadas con papeles ceremoniales en relación con el culto de Tláloc¹² (figs. 13 y 14). Por otra parte, en Perú se siguen fabricando miniaturas de mazorcas de maíz para el uso ritual¹³ (fig. 15). El maíz sigue siendo el alimento sagrado que simboliza el sustento de la población indígena en los Andes, en México y Guatemala, pero también para los indios pueblo de Nuevo México y Arizona hasta la actualidad (fig. 16).

Ofrendas, altares y cosmogramas

Esta última representación de los indios pueblo donde las mazorcas ocupan el lugar de los puntos cardinales y de los puntos intersolsticiales, equivale a un cosmograma, una representación simbólica del cosmos basada en la abstracción a partir de la observación de la naturaleza (Fewkes 1927, lám. 1) (fig. 16). Las ofrendas prehispánicas de Mesoamérica contenían numerosos elementos de esta índole.¹⁴ Algunas abarcaban una numerología compleja y en las ofrendas de objetos contados de algunas regiones aún se reconocen en la actualidad elementos de esta naturaleza.¹⁵ Para Bolivia también

¹¹ Broda 1971, 2004a; Broda y Goods (coords.) 2004.

¹² Me remito al análisis detallado que he hecho de estos ritos (Broda, 1971, 2001a, 2004a).

¹³ Agradezco a David Lorente el obsequio de esta miniatura que adquirió en El Cuzco.

¹⁴ Broda, 1987; López Luján, 1993.

¹⁵ Gómez 2002, 2004; Dehouvé 2001.

se han descrito ofrendas de este tipo,¹⁶ y sobre las ofrendas de los hopis existen interesantes descripciones etnográficas del siglo XIX (Fewkes 1927, 2000). Finalmente, las pinturas secas de los navajos de Nuevo México que se usan en las curaciones rituales constituyen verdaderos cosmogramas de un contenido complejo (fig. 17) que es equiparable con el cosmograma de la página inicial del *Códice Fejérváry-Mayer*, una célebre fuente que documenta la complejidad de la cosmovisión mesoamericana (cfr. Brotherston 1997) (fig. 18). Estos cosmogramas también constituyen una herencia común de la tradición del Cuarto Mundo.

ANTROPOLOGÍA E HISTORIA:
EL ESTUDIO ICONOGRÁFICO DE LA COLONIA
EN UNA PERSPECTIVA COMPARATIVA

Consideraciones generales

El hecho de que tantos rasgos y elementos conceptuales de las culturas indígenas americanas sigan vivos hasta el día de hoy implica que se han transmitido de generación en generación después de la Conquista española. Éste, sin embargo, es un campo poco estudiado, pues la documentación raras veces habla directamente de la respuesta que la población indígena tuvo frente a la imposición de la religión cristiana. Antes se hablaba de los procesos de aculturación, pero el término se ha criticado con justificación ya que sugiere un proceso demasiado mecánico y de intercambio de elementos aislados. Parece más atinado hablar de reinterpretación simbólica y de sincretismo.

Podemos definir el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza—sobre todo en un contexto multiétnico—. No se trata de un intercambio libre. Sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas, han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prác-

• ¹⁶ Tchopik 1968; Fernández Juárez 1997.

ticas nuevas que integrán muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista.

Hablando nuevamente en la perspectiva de la historia comparada, resulta sumamente interesante estudiar los procesos de la introducción de las instituciones del imperio español en las diferentes regiones de América y analizar cómo éstos incidieron en la reorganización de las poblaciones conquistadas. Se creó una organización política que incidió de manera importante en la forma de organización de las comunidades campesinas, se desarrollaron nuevos circuitos económicos que vincularon a los indios con la economía española y se organizó la política de la evangelización. En el siglo XVI, las órdenes mendicantes —es decir, los franciscanos, dominicos y agustinos— jugaron un papel fundamental en este proceso; desde fines del siglo XVI, los jesuitas también iniciaron su labor en diferentes partes del imperio español, tratando de introducir el culto católico con sus principales fiestas. En la segunda mitad del siglo XVI, después del Concilio de Trento y en plena Contrarreforma en Europa, el impulso que se dio a la veneración de la virgen María y al culto a los santos produjo efectos profundos en América y permitió la gestación de un sincretismo en la religión popular que incorporó muchos elementos de la cultura indígena. La religiosidad barroca, posteriormente, permitirá la elaboración de estos cultos en el ritual y las fiestas católicas con amplia participación popular.

Estos procesos se pueden estudiar en las tres regiones que hemos escogido para la presente comparación. Sin embargo, quiero insistir en que existen pocos estudios hasta el momento que se enfoquen explícitamente en la problemática aquí planteada, es decir, que traten de la reelaboración simbólica que tuvo lugar en la vida religiosa de las comunidades indígenas. Mencionaremos algunos estudios interesantes que se han hecho al respecto.

En cuanto a nuestro principal objeto de estudio, Mesoamérica y la Nueva España, hay que mencionar la obra de Serge Gruzinski (1988, 1991), quien se enfoca en la imposición del cristianismo, el profundo efecto que tuvieron las imágenes y los confesionarios sobre la mente de los recién evangelizados y el sincretismo que se produjo a nivel de las clases populares en las ciudades de la Nueva

España. También hay que señalar las importantes aportaciones de Antonio Rubial (1993, 1996, 2005) al respecto.

Por otra parte, el antropólogo Félix Báez-Jorge se ha adentrado de manera significativa en estos temas aportando un cúmulo de datos empíricos y delineando un enfoque teórico novedoso y creativo. En su libro *Los oficios de las diosas* (1988) investigó la conceptualización de las diosas de la tierra, el agua y la luna y su permanencia en el imaginario colectivo de los diferentes grupos indígenas de México. Además, en *Entre los naguales y los santos* (1998) reunió una serie de interesantes datos acerca de la reinterpretación simbólica que diferentes grupos étnicos han hecho alrededor de santos y vírgenes, los santuarios mexicanos y la dinámica de las devociones populares. De esta manera, ha hecho una importante aportación a la discusión de la religiosidad popular en la Nueva España y en el México actual.

Al destruirse el aparato sacerdotal de la religión mesoamericana, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas, los cultos populares de la religiosidad autóctona emergieron como alternativa a la catequesis cristiana, o bien como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sincretizándose con las deidades católicas. En el primer caso operaron como claves de la resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de una nueva superestructura, en la cual la devoción a los santos y a la Virgen María (en sus diversas advocaciones) tendría singular importancia, toda vez que a su ámbito numinoso polisémico se incorporaron numerosos atributos (oficios sagrados) de las deidades prehispánicas. [...] La religiosidad popular ha operado oculta en un complejo proceso de ideologización aceptando formalmente los símbolos de la religión hegemónica, en tanto que en el nivel profundo de su dinámica de referencia a las lealtades a los cultos tradicionales gestados en el marco de su comunidad devocional; equilibrio terminal que tiene en la intermediación simbólica de los santos y las advocaciones el núcleo en que la conciencia étnica y las condicionantes históricas interactúan de manera dialéctica, sustentando los fenómenos de la memoria colectiva, la reelaboración simbólica y la identificación social (1998, p. 246, 247, 249).

En su más reciente libro, *Los disfraces del diablo* (2003), Báez-Jorge aborda el tema del diablo, su genealogía en la teología cristiana y su implantación en el imaginario mesoamericano donde se produjo una fascinante y contradictoria reinterpretación de creencias.

Finalmente, en sus obras *Las voces del agua* (1992) y *La parentela de María* (1994) presenta sendos estudios comparativos en el contexto de la historia latinoamericana. *Las voces del agua* está enfocado en el imaginario sobre las sirenas y su vínculo con las diosas del agua en México, Cuba, Brasil y Bolivia, mientras que en *La parentela de María* compara aspectos del culto mariano en México, Cuba y Bolivia. La discusión teórica gira alrededor del tema del sincretismo y la conformación de las identidades nacionales en Latinoamérica.

En este último estudio, Báez-Jorge concluye que

se ha demostrado que se trata de deidades que, después de ser implantadas en el marco de la catequesis, fueron incautadas por los pueblos modificando sustancialmente sus perfiles y atributos sagrados, hasta llegar a transformarlas en parte sustantiva de la vida diaria, en iconos cargados con la esperanza, tragedias y reclamos de quienes las veneran.

En México, al igual que en Bolivia y Cuba, las realidades pluriculturales y multiétnicas se han fortalecido y desarrollado impulsadas por dinámicas comunitarias, perfiladas a partir de la dimensión intrahistórica. En este ejercicio de renovación y resistencia cultural frente a las hegemonías políticas y religiosas, los cultos populares han cumplido el papel de cohesionantes internos, sustentando alteridades y lealtades nacionales. Las mariofanías estudiadas evidencian la significación que la religiosidad popular ha cumplido en la vertebración de las sociedades latinoamericanas, así como en los todavía erráticos intentos de recomposición socioeconómica y política que marcan la hora del angustioso presente (1994, p. 180, 182, 183).

Finalmente, en su estudio comparativo acerca de la virgen de Copacabana, el santuario mariano principal de Bolivia, Báez-Jorge se apoya en la obra pionera que publicara en 1980 la historiadora de arte boliviana, Teresa Gisbert: *Iconografía y mitos indígenas en el arte* (2004). Esta obra indaga acerca de la influencia indígena aymara y quechua que se puede documentar en el arte colonial en Bolivia.

La autora señala que la sociedad que produjo el arte virreinal, era “esencialmente dual y de ella se ha estudiado preferentemente un aspecto: el occidental e hispánico. El otro aspecto es el indígena, el cual responde a ideales y aspiraciones comunes a un pueblo inmerso en una cultura que no es la suya propia y que pugna por conservar sus valores tradicionales” (2004, p. 11).

La virgen-cerro en los Andes

Una parte del libro citado se dedica al análisis del estrecho vínculo que se estableció en la historia boliviana entre la virgen María y la Pachamama, es decir la Madre Tierra. Siempre apoyado en su estudio especializado de las obras de arte, Teresa Gisbert (*op. cit.*) presenta un análisis muy fino del proceso que dio lugar a la reinterpretación de la religión católica por los aymaras y quechuas. De esta manera hizo una aportación paradigmática al tema del sincretismo en el mundo andino.¹⁷

En esta perspectiva advierte que “es imposible comprender el proceso sin tener en cuenta la mentalidad manierista donde están presentes estos tres planos: a) paganismo grecolatino (humanismo), b) cristianismo, c) mitología andina” (2004, p. 52).

Y apunta que

En el siglo xvi aparece una religión que es mezcla de cristianismo y cultos prehispánicos. Si bien esta unión se debió al trauma colectivo de una sociedad que quiso aferrarse a doctrinas más humanizadas como la cristiana, sin perder sus antiguos y terribles dioses, hubo un grupo de hombres que trató, no de suprimir el proceso, sino de racionalizarlo para hacerlo compatible con los estrictos principios religiosos de su tiempo (2004, p. 53).

En estos términos, Gisbert analiza el proceso que dio origen al culto de la virgen de Copacabana, lugar sagrado de los incas y de las culturas preincáicas donde se veneraba una deidad que se manifestaba en una piedra azul. Hoy día, Copacabana es el santuario indígena más importante de Bolivia donde se congregan en sus fiestas principales (la Candelaria en febrero y la Asunción en agosto) peregrinos de toda América (fig. 19).

Existen otros ejemplos donde el sincretismo se manifiesta en que tanto la virgen como el niño Jesús portan un tocado de plumas a la usanza precolombina (Millones 1997) (fig. 20).

¹⁷ Quiero expresar mi agradecimiento al arqueólogo Oscar Sánchez Caero por haberme facilitado este libro de Gisbert, de difícil consulta en México.

Pero para nuestro argumento en este ensayo el tema más interesante es el de la virgen-cerro. De acuerdo a Gisbert, “la forma más usual de representar a la virgen como la Pachamama es pintándola sobre una piedra en forma triangular en su advocación de la Candelaria; así se enfatiza el concepto María-cerro y María-piedra (2004, p. 32, fig. 3a) (fig. 21).

En Bolivia, la aparición de la virgen *sobre* el cerro de Potosí (fig. 22) se convirtió en la virgen-cerro (fig. 23), donde la virgen su funde con el cerro convirtiéndose en una advocación de la Pachamama.

El ejemplo más importante es el cuadro existente en el Museo de la Moneda (Potosí) donde María y el cerro de Potosí son un todo. En el lienzo se muestra la montaña con rostro femenino y un par de manos con las palmas abiertas. Es la imagen de María inserta en el cerro y coronada por la Trinidad. Al pie pueden verse al papa Pablo III, un cardenal y un obispo; al lado opuesto, Carlos V y un indígena cuya capa ostenta la cruz de Alcántara, seguramente se trata de un cacique donante. [...] Ante ellos [está] el mundo. Varios senderos cruzan la montaña en cuyas faldas está el Inca Maita Capac el cual, según algunos historiadores, es quien conquistó el Collasuyo; versión inexacta pero muy popular. Ar-zans indica en su historia que Maita Capac llegó hasta el famoso cerro. A ambos lados del mismo están el sol y la luna cuya representación es frecuente en la arquitectura virreinal [Se trata de] símbolos ambivalentes que rememoran a los dioses de la gentilidad formando parte, a su vez, de la iconografía cristiana (Gisbert 2004, p. 17).

En la leyenda del lienzo se hace referencia al año 1520 (aún no se había conquistado la región). También se hicieron copias más tardías de la misma imagen (fig. 24)

En un lienzo fechado en 1720 con la misma composición, el emperador y Pablo III fueron sustituidos por el papa y el monarca (Felipe V) [J. B.] correspondientes, esto hace suponer que el [primer] lienzo es anterior a esa fecha en que se actualizaron los personajes (Gisbert 2004, p. 17).

Otro ejemplo se refiere a la virgen de Sabaya cuya imagen es la sustitución cristiana del volcán Sabaya, Departamento de Oruro, el monte sagrado de los indios carangas (Gisbert 2004, p. 22, 32).¹⁸

¹⁸ Cuadro de Luis Niño: *La virgen de Sabaya*. Según Gisbert (2004, p. 32), esta imagen es

En este y otros ejemplos, Gisbert argumenta la vigencia del culto a los *apus*, los cerros sagrados, que tuvo tanta importancia en los Andes desde tiempos preincaicos y lo sigue teniendo hasta la actualidad. En términos comparativos con Mesoamérica, hemos anotado arriba que el caso de los Andes es particularmente interesante en lo que se refiere al culto de los cerros.

El sincretismo andino y la fiesta del Corpus Christi en el Cuzco en 1675

Otra obra sobre el área andina que resulta particularmente sugerente desde el punto de vista de los estudios comparativos es la del investigador peruano Luis Millones. Entre sus publicaciones me referiré sobre todo a su libro *El rostro de la fe: Doce ensayos sobre religiosidad andina* (1997).

Luis Millones coincide con Gisbert en señalar que en Perú y Bolivia la veneración de la virgen María se vincula con el culto a las montañas sagradas que protegen a las comunidades (1997, p. 70). Se trata de cultos populares que eran anteriores al Estado inca y que sobrevivieron su derrumbe. Millones propone que la veneración de las vírgenes y los santos se funda en este sustrato milenario de los cultos populares andinos. Por otra parte, señala que los procesos sincréticos (aunque no usa el término) se establecieron a menudo, no a partir de la “historia sacra” de cristos, vírgenes o santos, sino que, en ausencia de un número suficiente de evangelizadores, nacieron las interpretaciones espontáneas que los indios hicieron de las imágenes.

A la falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia [...]

Nunca se enfatizará de manera suficiente la importancia de las pinturas y esculturas coloniales en la tarea de evangelización. Apenas si podemos imaginar el impacto de esas figuras humanas sobre los neófitos, muchas de ellas de dimensiones enormes y en actitudes sobrecogedoras (*op. cit.*, p. 53).

la sustitución cri tiana del volcán Sabaya, adorado por los indios carangas. Se conserva en el Museo de la moneda, Potosí. El *Apu Sabaya* es un volcán apagado de la Cordillera Occidental en Oruro, Bolivia.

Millones señala que

Las imágenes de los templos católicos, con el poder de su presencia, se han hecho parte de la historia cultural de muchos de los pueblos que las albergan. San Miguel, retablo de Ayacucho (s. xix). Esta nueva biografía resulta ser una explicación más coherente con las necesidades psicosociales del pueblo, y se aleja de la justificación derivada de la doctrina que le dio origen (*op. cit.*).

Como último ejemplo quiero referirme al análisis sugerente que Millones presenta de la celebración del Corpus Christi en el Cuzco en 1675. Esta festividad fue introducida en el Perú a la manera sevillana (*Libro de Cabildo de Lima*, vi, primera parte, p. 290) y, de acuerdo con Millones (1997, p. 28), “terminó siendo la expresión más visible del complejo mundo colonial. Allí se aprecia que la estructura formal del catolicismo se transformaba por la avasalladora presencia de los indígenas y los precedentes ceremoniales precolombinos”.

En 1672 arribó al Cuzco el obispo Manuel de Mollinedo y Angulo, quien se convirtió en un renovador de los ambientes y las representaciones del arte religioso de la antigua capital incaica, de acuerdo con los cánones del barroco peruano. Mollinedo patrocinó la hechura de quince cuadros que describen la procesión del Corpus que se celebró en Cuzco en estos años (figs. 25 y 26).

Estos cuadros constituyen un testimonio extraordinario para conocer visualmente la magnificencia con que se celebró entonces esta fiesta española íntimamente ligada al poder del Estado y las jerarquías del virreinato;¹⁹ son una fuente para el estudio de la sociedad colonial de su momento y de los procesos de sincretismo religioso. Las imágenes que desfilan en los carros alegóricos son de la Candelaria, de Cristo y de santos, entre ellos san Cristóbal (fig. 27) y san Sebastián (fig. 28).

Entre los espectadores encontramos público de todas las clases y razas. La nobleza cuzqueña observa desde los balcones adornados con telas y tapetes a la usanza española. Entre los participantes en la

¹⁹ Sin entrar en mayores detalles, me remito al excelente análisis que presenta Millones en la obra citada (1997, p. 28-34).

procesión se encuentran dignatarios del clero y funcionarios reales. Se representa también el complejo mundo de las cofradías que mantenían el culto de las imágenes vigente a lo largo del año (Millones *op. cit.*, p. 34).

Lo que más interesa aquí es que vemos nobles indígenas encabezando el desfile vestidos a la usanza de los gobernantes incas. Estas imágenes expresan la incorporación de la nobleza indígena al mundo colonial. Ellos fueron los intermediarios entre la sociedad española, los criollos y las tradiciones de las comunidades locales.

Sin embargo, Millones señala que el Corpus asimiló también muchos elementos que no encajan con la ortodoxia cristiana. Los extirpadores de idolatrías la vieron como actividad pagana, inspirada por el demonio. Por otro lado, precisamente allí se mostraba el papel de adoctrinamiento que se efectuaba a través de las fiestas religiosas en las que las procesiones ocupaban un lugar central. Además, demuestra el papel activo de intermediación que jugaron los nobles indígenas en este proceso. Debido al proceso sincrético, se introducen también elementos iconográficos en las imágenes y en las procesiones que le confieren valencia religiosa y carácter sagrado a los ritos católicos en ojos de los indígenas. En este sentido, la presencia de múltiples pájaros exóticos de colores vivos (procedentes de la región amazónica) tiene un interesante valor simbólico en términos del sincretismo colonial; en la cosmovisión inca, los pájaros provenientes de las tierras bajas del trópico tenían atributos simbólicos asociados a los dioses y a las riquezas provenientes de la selva —comparables al valor simbólico que tenía el quetzal y otros pájaros de pluma preciosa en Mesoamérica (*cfr.* Broda 1978).

CONCLUSIONES

En esta conferencia hemos abordado una gama de temas muy amplia. El campo de la historia comparada es necesariamente más complejo que el estudio monográfico de una sola región. Para abordar el estudio de las culturas indígenas de América en una perspectiva histórica y comparativa, el enfoque interdisciplinario es una tarea difícil y obligada. En él se combina la historia con la antropología,

la etnografía, la arqueología y la historia de arte para poder acercarnos a nuestro objeto de estudio: reconstruir la historia de las culturas indígenas de América. De Norte a Sudamérica estas culturas pertenecen a una historia común que se pierde en los remotos tiempos de varios milenios antes de Cristo. En este continente se produjeron logros sobresalientes, lo que ha motivado a Gordon Brotherston a hablar de la tradición del Cuarto Mundo y a verla como una historia compartida.

Para los ejemplos prehispánicos y de la etnografía actual he partido de mis propias investigaciones y hemos versado sobre el culto a la tierra, los cerros, las cuevas y el mar, las peticiones de lluvia y todo el complejo de conceptos asociados que encontramos en las tres regiones escogidas para la comparación. También hemos hablado de ritos agrícolas y de ofrendas en las que aparece el simbolismo del maíz, de las nubes, las serpientes-rayos y otros animales relacionados con el agua. Algunas de estas ofrendas y altares constituyen verdaderos cosmogramas que simbolizan concepciones muy complejas y sofisticadas de la tradición indígena americana. Esta tradición cultural fue violentamente interrumpida por la Conquista española y, sin embargo, algunas de sus manifestaciones aparecen hoy en día en los estudios etnográficos de los antropólogos.

Para documentar estos procesos de continuidad no existen muchas fuentes o éstas no se han estudiado lo suficiente hasta el momento. Por eso, en términos comparativos nos hemos referido a unos interesantes estudios interdisciplinarios que algunos investigadores han llevado a cabo sobre el sincretismo religioso que se produjo durante la colonia en México, así como en los Andes. Hemos mostrado algunos sugerentes materiales gráficos de los Andes y de los indios pueblo de Nuevo México y Arizona, sobre temas que no se han investigado suficientemente con este enfoque en México.

La intención de la presente investigación ha sido mostrar el interés que pueda tener el enfoque comparativo, si es aplicado con una metodología estricta, para profundizar mayormente en nuestro conocimiento de las culturas indígenas de América.



OBRAS CITADAS

BÁEZ-JORGE, Félix

- 1988 *Los oficios de las diosas*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
1992 *Las voces del agua*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
1994 *La parentela de María*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
1998 *Entre los nagueales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

BRODA, Johanna

- 1971 “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 6, p. 245-327.
1978 “El tributo en trajes guerreros y la estructura del sistema tributario mexica”, en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia/Nueva Imagen, p. 113-172.
1982 “El culto mexica de los cerros y del agua”, *Multidisciplina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, v. 3, n. 7, p. 45-46.
1987 “Templo Mayor as Ritual Space”, en Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Preiphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California Press, p. 61-123.
1991 “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 461-500.
1996 “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 427-470.
1997 “Tallado en roca, ritualidad y conquista mexica e inca: una comparación”, en Antonio Garrido Aranda (comp.), *Pensar América: cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, España, Caja Sur/Ayuntamiento de Montilla, p. 45-73.

- 2001a “Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca. Los sacrificios de niños”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, p. 173-198.
- 2001b “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez- Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, p. 165-238.
- 2004 “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 35-60.
- s. f. a “El ‘Océano de la Salida del Sol’, o ‘el origen de todas las aguas’: una comparación entre los indios pueblo y Mesoamérica”, en Johannes Neurath (coord.), *Mito y ritual en la periferia norte de Mesoamérica*, Fondo de Cultura Económica (en prensa).
- s. f. b “Las ollas de nubes entre los indios pueblo y los mexicas: una comparación”, en Carlo Bonfiglioli *et al.* (comps.), *Las vías del noroeste. Segundo Coloquio Internacional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas (en prensa).

BRODA, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.)

- 2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

BRODA, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.)

- 2001 *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.



BROTHERSTON, Gordon

- 1997 *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*, México Fondo de Cultura Económica.

CARMACK, Robert

- 1979 “Etnohistoria y teoría antropológica”, *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*, Guatemala, Ministerio de Educación, n. 26, p. 7-87.

Códice Borbónico

- 1974 *Codex Borbonicus: Bibliothèque Nationale de l'Assemblée Nationale, Paris (4120)*, edición facsimilar, edición y comentario por Kart Anton Nowotny, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Códice Fejérváry

- 1985 *Tonalámatl de los pochteca*, editado por Miguel León-Portilla, México, Editorial Celanese.

CUSHING, Frank Hamilton

- 1998 [1882-83] *My Adventures in Zuñi*, Palmer Lake, Colorado, Filter Press (Native American Historical Reprint Series).

DEHOUE, Danièle

- 2001 “El Fuego Nuevo. Interpretación de una ‘ofrenda contada’ tlapaneca (Guerrero, México)”, *Journal de la Société de Americanistes*, v. 87, p. 89-112.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1997 *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del sur*, Cusco, Perú, Archivos de Historia Andina, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

FEWKES, Walter J.

- 1927 “Katsina Altars”, en *Annual Report of the Smithsonian Institution (1926)*, p. 463-486, Washington.

- 2000 [1897 y 1900] *Hopi snake ceremonies: an eyewitness account*, Albuquerque, Avanyu Pub.

GISBERT, Teresa

- 2004 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, 3a. ed., La Paz, Bolivia, Gisbert y Cía [1a. ed. 1980].

GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo

- 2002 *Tlanetokilli: la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 2004 “Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

GRUZINSKI, Serge

- 1988 *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Biblioteca del INAH).
- 1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 1992 *El primer nueva crónica y buen gobierno*, 3a. ed., edición crítica de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, México, Siglo XXI Editores.

HEYDEN, Doris

- 1981 “Caves, Gods and Myths: World-View and Planing in Teotihuacán”, en Elizabeth Benson (ed.), *Mesoamerican Sites and World Views*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 1-40.
- 1991 “La matriz de la tierra”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 501-515.

KIRCHHOFF, Paul

- 1943 “Mesoamérica”, *Acta Americana*, México, v. 1.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján

- 1996 *El pasado indígena*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.



LÓPEZ LUJÁN, Leonardo

- 1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MCEWAN, Colin y Maarten Van de Guchte

- 1993 “El tiempo ancestral y el espacio sagrado en el ritual estatal incáico”, en Richard F. Townsend (ed.), *La antigua América: el arte de los parajes sagrados*, México, The Art Institute of Chicago/Grupo Azabache, p. 359-373.

MILLONES, Luis

- 1997 *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Fundación El Monte/Fundación Pablo Olavide.

MONTERO GARCÍA, Arturo Ismael

- 2001 “Buscando a los dioses de la montaña: una propuesta de clasificación ritual”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, p. 23-47.

- 2004 *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, Zapopan, Jalisco, Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Comisión Nacional Forestal.

REINHARD, Johan

- 1985 “Sacred Mountains: An Ethno-Archaeological Study of High Andean Ruins”, *Mountain Research and Development*, v. 5, n. 4, p. 299-317.

- 1991 *Machu Picchu. El centro sagrado*, El Cusco, Perú, Instituto Machu Picchu.

- 1996 “Peru’s Ice Maidens: Unwrapping the Secrets”, en *National Geographic*, v. 189, n.6, p. 62-81.

RUBIAL GARCÍA, Antonio

- 1993 “Los santos milagreros y malogrados de Nueva España”, en *La espiritualidad barroca colonial, santos y demonios en América. Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Condumex/Universidad Iberoamericana, v. 1.



1996 *La hermana pobreza; el franciscano de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

2005 *Monjas, cortesanos y plebeyos*, México, Taurus.

SAHAGÚN, fray Bernardino de

1992 *Códice Matritense, ms. del Real Palacio: "atavíos de los dioses"*; en *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, 2a. ed., introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, Textos de los Informantes de Sahagún, 1).

1956 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 v., ed. de Ángel María Garibay, México, Porrúa.

SCHAAFSMA, Polly

1999 "Tlalocs, Kachinas, Sacred Bundles, and Related Symbolism in the Southwest and Mesoamerica", en Curtis F. Schaafsma y Carroll L. Riley (eds.), *The Casas Grandes World*, Salt Lake City, The University of Utah Press, p. 164-192.

SCHULTZE-JENA, Leonhard

1938 *Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko*, Indiana, G. Fischer-Verlag, Jena, v. III.

THOMPSON, Eric

1970 *Maya History and Religión*, Norman y London, University of Oklahoma Press.

TSCHOPIK JR., Harry

1968 *Magia en Chucuito*, México, Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales, 50).

WOLF, Eric R.

2001 *Figurar el poder*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Serie Antropologías).