

Históricas Digital



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Johanna Broda

“La historia y la etnografía”

p. 11-36

Reflexiones sobre el oficio del historiador

Gisela von Wobeser (coordinación)

Primera reimpresión

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

1999

252 p.

(Serie Divulgación, 2)

ISBN 968-36-44-84-8

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de abril de 2018

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/historiador_reflexiones/301a.html

DR © 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



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

LA RELACIÓN ENTRE LA HISTORIA Y OTRAS DISCIPLINAS 1992



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



LA HISTORIA Y LA ETNOGRAFÍA

Cambio y continuidades culturales de las sociedades indígenas de México

JOHANNA BRODA *

Este trabajo explora aspectos del carácter interdisciplinario del estudio de la historia antigua de México. Por un lado, intentaré abordar algunos problemas teóricos de la interrelación entre historia, etnografía y antropología en términos generales y, por el otro, aplicaré esta problemática concretamente a la historia antigua o etnohistoria¹ y a la etnografía indígena de México. En este sentido presentaré primero algunas reflexiones de tipo general —como marco metodológico—, para después exponer ejemplos concretos de “continuidades históricas” de la religión indígena mesoamericana hasta la actualidad.

El estudio de la historia antigua de Mesoamérica plantea necesariamente la colaboración entre la historia y la antropología: la primera, como disciplina bien establecida en Occidente desde siglos atrás, y la segunda, como disciplina más reciente que tiene sus raíces en la segunda mitad del siglo XIX y que nace como institución académica en este siglo. La etnografía es parte de la antropología y se refiere al trabajo de campo del antropólogo que recopila datos descriptivos sobre cultura material, modos de vida, costumbres y creencias de los grupos sociales en estudio. La etnografía implica un

* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

¹ Acerca de la etnohistoria y una amplia bibliografía sobre el tema, véase mi artículo “Etnohistoria y metodología interdisciplinaria: Reflexiones, experiencias y propuestas para el futuro”, Johanna Broda, s.f.a.

distanciamiento entre el observador y su objeto de estudio. En el caso de la etnografía mesoamericana el objeto de estudio más típico, aunque no el único, es el de las comunidades indígenas y campesinas tradicionales de las cuales el observador no forma parte. La antropología y la etnografía contienen elementos de lo “exótico”, “el otro”, “lo ajeno a la propia cultura”. La discusión de estos últimos conceptos tiene gran vigencia en el caso de la historia del descubrimiento y la Conquista de América y ha sido abordada por historiadores destacados como Edmundo O’Gorman, Svetan Todorov, Charles Long y Serge Gruzinski.²

La especificidad de las sociedades latinoamericanas, en particular de la Mesoamérica antigua, es que este elemento “exótico”, “diferente”, coexiste en el seno mismo de la sociedad dominante, cuya estructura multiétnica abarca a los sectores indígenas subalternos.

Para algunos historiadores y antropólogos aún sigue vigente la polémica acerca de los campos legítimos de ambas disciplinas. Hay quienes sostienen que la antropología no es más que un campo particular de estudio dentro de la historia: esta última considerada como la disciplina que abarca todo lo referente a la evolución de las sociedades y las culturas humanas. Coincido con esta afirmación siempre que se inscriba dentro de una posición que considere que todo fenómeno cultural es el resultado de procesos históricos que se encuentran en continuo flujo y transformación pero que, asimismo, dependen de ciertas pautas y regularidades en su desarrollo, lo cual hace posible su estudio científico. En este sentido, el eminente investigador del México antiguo, Paul Kirchhoff, apuntó:

(La etnología constituye una) parte integral de la sociedad humana en general. Dicha ciencia es la historia. Porque la única manera de estudiar la sociedad humana en todas sus manifestaciones e interrelaciones, es estudiarla en su cambio continuo, es decir, en su desarrollo, su evolución, su historia...³

² Edmundo O’Gorman, 1977; Tsvetan Todorov, 1987; Charles H. Long, 1986; y Serge Gruzinski, 1988.

³ Paul Kirchhoff, 1979, p. 11.

De igual forma, el antropólogo mexicano Félix Báez-Jorge, en un estudio reciente sobre la religiosidad popular de los grupos indios de México (1988), afirma:

De acuerdo con la visión teórica de una antropología social interesada en estudiar los hechos como procesos de formación, lo que consideramos el presente, sólo puede ser aprehendido en su complejidad estructural si partimos de su desarrollo histórico.⁴

Coincido plenamente con este enfoque; sin embargo, existen otras posiciones teóricas que no admiten la posibilidad de estudiar las regularidades de los procesos históricos y que ven en la historia no más que una acumulación de hechos aislados y anecdóticos. A esta visión de la historia no se le puede integrar la antropología, ya que esta última trata siempre de hacer generalizaciones sobre procesos culturales, clasificar datos monográficos y establecer comparaciones con otras culturas. En la perspectiva de las presentes reflexiones considero como tarea fundamental de la antropología su orientación comparativa e interdisciplinaria y su interés en establecer generalizaciones sobre las culturas y los procesos sociales.

LA HISTORIA Y LA ETNOGRAFÍA DE MÉXICO

El estudio de la historia de México a partir de la Conquista española constituye un caso ejemplar de una colaboración necesaria entre la antropología y la historia. Uno de los aspectos más apasionantes de estas indagaciones consiste, precisamente, en combinar el análisis histórico del pasado prehispánico con aquel de las culturas indígenas campesinas en la actualidad que han mantenido, a través de siglos de colonización, rasgos propios que las distinguen de la cultura nacional.

En este sentido, Báez-Jorge en su estudio antes citado afirma:

Las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espa-

⁴ Félix Báez-Jorge, 1988, p. 24.



cio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden —finalmente— en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socio-culturales.⁵

La posición teórica que es capaz de abordar este tipo de investigaciones implica, según mi punto de vista, no concebir las formas culturales indígenas como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico ni como arcaísmos, sino visualizar esta cultura en un proceso de transformación y reelaboración constante que, no obstante, se sustenta en raíces muy antiguas. La cultura indígena debe estudiarse en su proceso de transformación continua, en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos.

El estudio de estos procesos parte de ciertos acontecimientos históricos irreversibles. Estos eventos fundamentales fueron la Conquista y la colonización. Para los efectos de este análisis, la Conquista es vista como un acto violento, de dominación y de rupturas, aunque también dio lugar a un posterior sincretismo. Las relaciones coloniales de poder —la sociedad novohispana y sus mecanismos de dominación— determinaron el lugar que ocuparía la sociedad indígena después de la Conquista dentro del nuevo conjunto social que surgió a raíz de ella.

LOS PROCESOS DE CAMBIO Y CONTINUIDAD DESPUÉS DE LA RUPTURA VIOLENTA DE LA CONQUISTA

La Conquista española desmembró la estructura coherente de la sociedad prehispánica. Muchos elementos de la cultura indígena tradicional sobrevivieron durante la época colonial; sin embargo, fueron articulados de manera nueva dentro de la sociedad radicalmente diferente que crearon los españoles. Los indios llegaron a formar el estrato más bajo en ella y en su explotación económica, y su domi-

⁵ *Ibid.*, p. 352.

nación política se basó en el nuevo orden colonial. La eliminación paulatina de la clase dominante prehispánica y la resultante pérdida de la cultura de la élite tuvieron profundas consecuencias sobre la cultura indígena en su totalidad.

La sociedad india colonial sufrió profundas transformaciones. A partir de su incorporación (por la vía de la violencia) a las estructuras coloniales de poder, se originó una nueva estructura social jerarquizada que se organizó a partir de las comunidades indígenas corporadas, el tributo colonial, la encomienda, el corregimiento, el repartimiento y, más tarde, la hacienda, el intercambio desigual entre los centros comerciales y administrativos ladinos y los remotos pueblos y rancherías indias de las llamadas “regiones de refugio”.⁶ Se creó la segregación política, legal, racial y cultural entre la “República de indios” y la “República de los españoles”. No obstante, ambas repúblicas formaron parte de una sola estructura social y política que aislaba y particularizaba para cimentar más firmemente la dominación. Según señala Henri Favre, en su libro *Cambio y continuidad entre los mayas de Chiapas*,⁷ los diferentes sectores sociales se integraron en

una sola y única estructura que fracciona, aísla y margina a ciertos grupos para hacerlos servir mejor a otros, y asegurar el dominio de estos últimos sobre aquéllos. Más que de la integración incompleta de la sociedad, el pluralismo es revelador de una modalidad particular de organización y estructuración sociales.

Por consiguiente, hay que entender a la sociedad indígena, a partir de la Conquista, en su articulación con los procesos socio-económicos y políticos de la sociedad más amplia, en sus niveles regionales y del Estado colonial; este último iba guardando, a su vez, una relación estrecha con la situación en la metrópoli, España, y la formación del sistema económico mundial a partir del siglo XVI.⁸

⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, 1970.

⁷ Henri Favre, 1984.

⁸ Cfr. Enrique Florescano ed., 1987; Eric Wolf, 1967.

La Conquista destruyó las estructuras políticas y territoriales indígenas más amplias que habían existido en la época prehispánica con su sistema de estratificación social autóctona (la nobleza y el pueblo, las capas intermedias de comerciantes y los artesanos) y sus jerarquías a nivel de las regiones, las ciudades-estados y los grupos étnicos. Se eliminaron las funciones de la clase dominante prehispánica integrada por gobernadores, administradores y funcionarios del imperio mexicana, sacerdotes, guerreros, etcétera. La paulatina eliminación de la nobleza indígena y la resultante pérdida de la cultura de la élite tuvieron profundas consecuencias sobre la cultura indígena en su totalidad.⁹

La Conquista abolió la guerra ritualizada como institución prehispánica fundamental para el ascenso social y su importante función en la organización política y el culto. El gran drama público del culto estatal, con los sacrificios humanos, se suprimió en el primer momento de la Conquista. La religión prehispánica perdió todo su significado ideológico en conexión con el Estado autónomo y la legitimación del poder de las clases dominantes.

La sociedad indígena colonial, a pesar de constituir la población mayoritaria, se transformó en el eslabón inferior de la sociedad novohispana multi-étnica. Paulatinamente se nivelaron sus anteriores diferenciaciones internas —la nobleza indígena—, y su rasgo dominante sería la fragmentación en comunidades campesinas corporadas, algunas de ellas marcadamente aisladas, aunque envueltas en redes de intercambio desigual y sujetas a la dominación política de lejanos centros de poder.¹⁰

EL SINCRETISMO RELIGIOSO COLONIAL

Los procesos ideológicos en el interior de estas comunidades han sido fundamentales en la reproducción y la cohesión de los grupos étnicos, y es allí donde se ha producido un sincretismo profundo que conserva muchos elementos específicamente indígenas y aun

⁹ Cfr. Johanna Broda, 1979, 1980.

¹⁰ Johanna Broda, 1979, 1980.

prehispánicos. Estos procesos ideológicos también deben estudiarse en su articulación con la sociedad novohispana más amplia. En el siglo XVI, la imposición del poder estatal español encontró su legitimación en la religión católica. La Corona fundó el derecho de poder exigir a los indios “obediencia” —cuya expresión material era la tributación— en el hecho de su misión evangelizadora. La cristianización tuvo el efecto de rendir a los indios “semejantes” a los conquistadores, es decir, ideológicamente homogéneos con ellos. Así, “para que el indígena pudiese ser reconocido como ‘súbdito y vasallo’ de la Corona, la religión intervenía como mediación principal”.¹¹

En la organización interna de las comunidades, las instituciones de la Iglesia católica, como cofradías y mayordomías, tuvieron una función fundamental para configurar los procesos de identidad étnica. Estas instituciones crearon, a nivel ideológico, en la acción imaginaria del culto, una supuesta “igualdad” e “identidad” entre sus miembros. En realidad, estos mecanismos han servido para ocultar la existencia de la diferenciación social en el interior de las comunidades, así como de su situación de dependencia de la sociedad mayor. Las jerarquías cívico-religiosas indígenas son una síntesis entre formas de gobierno español y formas de organización prehispánicas. Antes de la Conquista, estas estructuras pertenecieron a la organización socio-política más amplia y soberana,¹² mientras que en la Colonia se convirtieron en expresión de la dependencia de las comunidades corporadas indígenas.

El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas, el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes, los cerros, las cuevas, etcétera). Otros aspectos de la religión indígena colonial donde se manifiestan continuidades son las cere-

¹¹ Gerardo Palomo, 1981.

¹² Pedro Carrasco, 1976.

monias del ciclo de vida y del culto familiar, ritos de adivinación basados en el calendario antiguo, prácticas de curaciones, el uso de alucinógenos, brujería y nahualismo, así como elementos rituales aislados (ofrendas, penitencia, confesión de culpas, periodos de abstinencia sexual, etcétera). En contraste con el culto público del periodo prehispánico, radicalmente perseguido y suprimido, estas prácticas religiosas se han mantenido sobre todo a nivel privado, del individuo y de la familia, y a nivel local en las comunidades. La finalidad de este culto es procurar abundancia de alimentos y salud para los miembros de la comunidad.

En este contexto persisten múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericanos. Esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y de los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar estos fenómenos. Por tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual permite comprender la continuidad de su vigencia y el sentido que retienen para sus miembros.

Sin embargo, conforme se eliminó la cultura de la élite prehispánica, tuvo lugar un cambio al culto campesino que se manifestaba precisamente en los ritos mencionados. *Mientras que en la época prehispánica estos ritos formaban parte del culto estatal, después de la Conquista perdieron esta integración al sistema ideológico coherente de una sociedad autónoma y se transformaron en la expresión de cultos campesinos locales.*

La religión oficial del Estado prehispánico fue reemplazada por la Iglesia católica y, a nivel local y regional, el culto de los santos tomó el lugar del culto público. Según afirma Nancy Farriss, en el caso de los mayas de Yucatán,

...el cristianismo se estableció en las ciudades, y a los mayas que antes habían imbuido al medio ambiente con sus propios símbolos y ritos, sólo les quedaron aquellos asociados al bosque: las ceremo-

nias propiciatorias de la lluvia y de la cosecha celebradas en las milpas, los ritos de caza, así como los ritos relacionados con las cuevas, los cenotes, las abejas silvestres, y las ceibas; o en el mejor de los casos, algunas ofrendas clandestinas en templos abandonados... Estos ritos secretos no eran un sustituto satisfactorio de la religión antigua. Por su naturaleza no podían ser públicos de la misma manera que los ritos prehispánicos.¹³

Al mismo tiempo, estos ritos adquirieron una importancia nueva como vías de expresión de la identidad étnica que los indios fueron obligados a ocultar. Según afirma Serge Gruzinski, en su libro *El poder sin límites: Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*,

Todos estos poderes tenían un denominador común. A medida que se iban deshaciendo las solidaridades étnicas y regionales, el pueblo y la comunidad se convirtieron en un espacio de repliegue, de resistencia y de acomodamiento al régimen colonial. En ese refugio, los indios lograron mantener o crear una identidad colectiva, religiosa, económica e incluso jurídica, y pudieron escapar a los tormentos de una brutal desculturación.¹⁴

Los santuarios de los cerros y las cuevas formaron un paisaje sagrado alrededor de los pueblos y dentro de los límites de las comunidades, donde la resistencia étnica y la identidad cultural se han conservado vivas hasta el día de hoy.

EL CULTO MEXICA A LA LLUVIA Y LOS CERROS

Desde hace muchos años, mi investigación particular ha versado sobre el culto a la lluvia y los cerros en la sociedad mexicana, en el altiplano central y en la Mesoamérica prehispánica en general. La comparación con datos etnográficos recientes resulta iluminadora, puesto que, según hemos indicado, son precisamente estos aspectos de la religión indígena en los que más continuidad existe con la

¹³ Nancy Farris, 1984, p. 290.

¹⁴ Serge Gruzinski, 1988, p. 28.

época prehispánica. A manera de ejemplo, presentaré algunos resultados de una serie de investigaciones en las que analizo el papel de los dioses prehispánicos de la lluvia en su función de deidades de los cerros y de la tierra, y he estudiado los ritos de petición de lluvia y siembra que hacían los mexica a fines de abril, en su mes de *Huey tozoztli*. En la actualidad, estos ritos prehispánicos encuentran su continuación en la Fiesta de la Santa Cruz, que el 3 de mayo se celebra en muchas regiones tradicionales de México y Guatemala. Propongo la hipótesis de que esta fiesta es, al lado del mucho más conocido Día de Muertos, aquella celebración anual que ha conservado mayor número de elementos de la cosmovisión antigua y del calendario prehispánico.¹⁵

La preocupación fundamental del culto mexica giraba alrededor de la lluvia y de la fertilidad, lo que es de esperar en una cultura que derivaba su sustento básico de la agricultura. Otro elemento sumamente importante eran las condiciones extremas del ambiente natural del altiplano. Durante la estación seca persistía una constante falta de agua, mientras que en la temporada de lluvias, éstas podían volverse peligrosas por su exceso. Así, la obsesión por controlar las lluvias, rasgo determinante de la religión, tenía su base material directa.

Estos fenómenos naturales —las lluvias que hacen crecer las plantas y son la condición necesaria de la agricultura, pero que presentan al mismo tiempo los aspectos amenazantes de la tormenta, las heladas y las inundaciones— llegaron a ser personificados en el culto a Tlaloc. Al dios mexica de la lluvia corresponden el dios maya Chac, el dios zapoteco Cocij, el dios totonaca Tajín, etcétera, cuyos cultos se pierden en el pasado más remoto. Este grupo de deidades pertenece a las primeras entidades que se adoraban desde tiempos preclásicos, junto con el antiguo dios del fuego y del tiempo, Huehueteotl-Xiuhtecuhtli. Durante el Clásico, el dios de la lluvia parece haber sido la principal deidad del culto oficial de Teotihuacan

¹⁵ Cfr. Broda, 1983, 1993, s.f.b.

y con esta función está representado frecuentemente en los murales y las esculturas de esta metrópoli.¹⁶

La importancia que los mexica concedían al antiguo dios de la lluvia es un hecho bien conocido, que atestiguan las representaciones escultóricas y los vestigios arqueológicos. Los cronistas del siglo XVI nos brindan abundante información acerca de sus ceremonias. Con base en estas fuentes es posible reconstruir un material etnográfico para los mexica que abarca gran cantidad de detalles rituales a lo largo del ciclo anual de fiestas dedicadas a este dios.¹⁷

Por el otro lado, la reciente excavación en el Templo Mayor de Tenochtitlan ha proporcionado una gran riqueza de datos arqueológicos que abre nuevas perspectivas para analizar el culto de Tlaloc en su relación con la cosmovisión. Un hecho sobresaliente es la omnipresencia de símbolos de Tlaloc en todas las fases de construcción de la pirámide, ante todo en las más de 80 ofrendas que contenían unos 7 000 objetos.

La mayoría de estas ofrendas estaban directa o indirectamente relacionadas con el simbolismo del agua. Muchas vasijas de barro o de piedra y cientos de pequeños ídolos de piedra verde que aparecen entre las ofrendas representan al dios de manera estilizada. Por lo general, éstos muestran las anteojeras características de Tlaloc y sus fauces con colmillos. Entre las ofrendas se encuentran representaciones del dios mismo y otros objetos que son pequeñas representaciones esculpidas de peces, serpientes, ranas, etcétera. Además de estas esculturas zoomorfas, las ofrendas contenían gran variedad de restos de animales de origen marino.

En el análisis detenido que he emprendido de estas ofrendas, he propuesto la hipótesis de que las ofrendas reflejaban, ante todo, los conceptos cosmológicos y que la presencia de la lluvia y del mar en el simbolismo de ellas indicaba que los mexica vinculaban causalmente estos fenómenos naturales.¹⁸

¹⁶ Esther Pasztory, 1974, 1988; Doris Heyden, 1981; y Janet C. Berlo, 1992.

¹⁷ Johanna Broda, 1971, 1983.

¹⁸ Johanna Broda, 1982, 1987.

En el siglo XVI Sahagún registra que los mexica concebían un espacio lleno de agua por debajo de la tierra; estas aguas procedían del Tlalocan —el paraíso del dios de la lluvia— y salían por las fuentes para formar los ríos, los lagos y el mar.

Los antiguos de esta tierra decían que los ríos todos salían de un lugar que se llama Tlalocan, que es como paraíso terrenal, y también decían que los montes que están fundados sobre él, que están llenos de agua, y por fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua, o como casas llenas de agua; y cuando fuese menester se romperán los montes, y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra; y de aquí acostumbraron a llamar a los pueblos donde vive la gente *altepetl*, quiere decir monte de agua o monte lleno de agua.¹⁹

Es de notar que el término nahuatl para pueblo era, precisamente, *altepetl*, “monte de agua” o “monte lleno de agua”. Su conocida representación glífica consiste en un cerro con fauces y una cueva en su base. Este simbolismo engloba dentro de un solo concepto la categoría socio-política que es el pueblo y su fundamento ideológico en la cosmovisión.²⁰

El dios Tlaloc estaba íntimamente relacionado con el concepto del cerro lleno de agua; en este sentido, Tlaloc era un dios atmosférico de los cerros. En esa función Tlaloc está representado en el *Códice Borbónico*, el documento pictográfico azteca más importante que refleja la tradición casi puramente prehispánica del Valle de México.²¹

Las pictografías del *Códice Borbónico* para los meses de *Tozoztontli*, *Huey tozoztli*, *Tepeilhuitl* y *Atemoztli*, es decir, los meses relacionados con el culto de Tlaloc, muestran al dios sentado dentro de un templo situado en la cima de un cerro. Este cerro, con el templo de Tlaloc, es la imagen dominante de las respectivas páginas del Códice, lo cual indica que era sumamente importante y fue to-

¹⁹ Fray Bernardino de Sahagún, 1956, v. 3, p. 344-345.

²⁰ Johanna Broda, 1987.

²¹ Karl Anton Nowotony, 1974, p. 19.

mado como símbolo de un conjunto de conceptos que conformaban el culto de la lluvia y de los cerros en el ritual mexica.²²

Es prácticamente imposible identificar este templo con base en los datos que proporciona el *Códice Borbónico*; sin embargo, en cierto modo —aunque sea sólo a manera de analogía— nos hace pensar en el Cerro Tlaloc situado en los límites al sureste del Valle de México, cuyo nombre se conserva hasta hoy y en cuya cumbre existen importantes ruinas aztecas. En este santuario, según las fuentes documentales, los mexica guardaban una gran variedad de pequeños ídolos que representaban a los cerros del Valle de México. En el siglo XVI el cronista Diego Durán afirma que todos estos cerros “tenían sus nombres... los cuales... hoy en día les duran, porque no hay cerro ninguno que no tenga su nombre.”²³

LOS LUGARES SAGRADOS DEL VALLE DE MÉXICO

A estos cerros deificados se les rendía culto al principio y al final de la estación de lluvias. Los dos grandes volcanes (el Popocatepetl y el Iztaccihuatl), así como la sierra de Tlaloc eran, sin duda, las deidades más importantes, y los cronistas describen fiestas particulares en su honor. Sin embargo, muchos otros cerros menores se mencionan en los ritos a los dioses de la lluvia que se celebraban en los meses de *Atlcahualo* (enero), *Tepeilhuitl* (octubre) y *Atemoztli* (diciembre).²⁴ Algunas montañas destacadas más allá del Valle también figuraban en la cosmovisión mexica; por ejemplo, el Pico de Orizaba (Poyauhtecat), la Malinche (Matlalcueye), el Xochitecatl (frente a Cacaxtla) o el Nevado de Toluca.

Los datos etnohistóricos relacionados con los santuarios en los cerros y la laguna, y sobre los ritos que en ellos se celebraban son corroborados por la arqueología. Vestigios aztecas se han conservado en numerosos lugares como en el Cerro de la Estrella, el Zacatepetl

²² *Códice Borbónico*, 1974, p. 23-26, 32, 35; Karl Anton Nowotony, 1974, p. 19-22.

²³ Fray Diego Durán, 1967, v. I, p. 82-93.

²⁴ Johanna Broda, 1971, 1983.

o el Cerro Tlaloc. Además son de gran interés los pequeños sitios que se encuentran en los alrededores del Iztaccihuatl y del Popocatepetl, y que, al parecer, se remontan a la época tolteca.²⁵ Todo lo anterior sugiere que los mexica asignaron a estos santuarios un papel en su calendario ceremonial, estableciendo un vínculo deliberado entre la geografía de la Alta Montaña y los ciclos climáticos, agrícolas y rituales.²⁶

Los sacrificios de niños eran el prototipo del sacrificio humano dedicado a Tlaloc, cuya finalidad era asegurar las lluvias necesarias para la agricultura. Estos niños se identificaban con los cerros del Valle de México, se les concebía como la personificación viva de los *tepicoton* (“las figuritas modeladas”) o *taloque*, los pequeños servidores de Tlaloc que le ayudaban a producir las lluvias. Según las fuentes históricas, los santuarios en los cerros donde se sacrificaban estos niños durante los meses de *Atlcabualo* a *Huey tozotli* (correspondientes a febrero-abril) poseían un patio rodeado por un muro; allí se encontraba una multitud de pequeños ídolos, los *tepicoton*. Por otra parte, llama la atención que los planos de los santuarios, tanto del Cerro Tlaloc como del Zacatepetl, incluían estructuras centrales con una avenida de acceso que bien podía haber servido para procesiones rituales.

EL SANTUARIO DEL CERRO TLALOC

El santuario más importante del dios Tlaloc se encontraba en lo alto de la sierra del mismo nombre. En el siglo XVI, Durán describe este templo y sus ritos.²⁷ En la cumbre del cerro había un patio

²⁵ Estos sitios fueron explorados por D. Charnay en el siglo XIX (Charnay 1973) y descritos, más tarde, por J. L. Lorenzo (1957). Recientemente, Stanislaw Iwaniszewski (1986 a, b) y A. Ponce de León (1983) retomaron el estudio de estos interesantes sitios, algunos de ellos parecen haber tenido propiedades calendáricas, es decir, muestran una alineación explícita hacia la salida del sol en los equinoccios o en ciertas fechas significativas entre fines de abril y principios de mayo.

²⁶ Johanna Broda, 1993, s.f.b.

²⁷ Fray Diego Durán, 1967, v. I, p. 82-93.

cuadrado con una cerca blanqueada, “la cual se divisaba de muchas leguas”. A un lado del patio se localizaba un adoratorio, dentro del cual se encontraba la estatua de Tlaloc rodeada de la multitud de pequeños ídolos de los cerros a los que antes nos referimos. A estas imágenes se les rendía culto durante la fiesta de Tlaloc en *Huey tozoztli*, correspondiente a fines de abril, cuando los reyes de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan, junto con su nobleza, subían en persona a la cumbre del cerro. Al amanecer sacrificaban a un niño de seis o siete años y dejaban ricas ofrendas en ese lugar.

Después del sacrificio, el rey Motecuhzoma entraba con sus nobles al lugar donde estaba la estatua de Tlaloc y vestía al ídolo con lujosos atavíos. También proveía de vestidos nuevos a todos los idolillos de los cerros que se encontraban a su alrededor. Siguiendo su ejemplo, los reyes de Tezcoco, Tlacopan y Xochimilco vestían a los ídolos y les servían cestillos de comida y bebida de chocolate. Al terminar la fiesta, los mexica dejaban un destacamento de cien guerreros en el santuario de Tlaloc para vigilar todas aquellas ricas ofrendas, puesto que sus enemigos —los huexotzinca y los tlaxcalteca— estaban prestos a robarlas. Los guerreros se quedaban allí hasta que todas las comidas y plumas se pudrían con la humedad; las ofrendas no pereceras las enterraban en el patio y el santuario se cerraba hasta el año siguiente, pues allí no vivían los sacerdotes en forma continua.²⁸

Las ruinas de este santuario, situado a una altura de 4 120 m, aún hoy se pueden apreciar. Lamentablemente, a la fecha no se ha hecho ninguna excavación arqueológica de ellas y el saqueo reciente del lugar es visible y grave.²⁹ El acceso a esta sierra es difícil, y pocos visitantes llegan hasta su cumbre; además, las condiciones climáticas durante la estación de lluvias y los meses de invierno son

²⁸ Johanna Broda, 1971, p. 277-279.

²⁹ Estas ruinas las describieron Constantine G. Rickards (1929), Charles Wicke y Fernando Horcasitas (1957), Richard F. Townsend (1982, 1991), Stanislaw Iwaniszewski (1986a, b) y Johanna Broda (1987, 1991), entre otros autores, pero no se ha realizado ninguna excavación en el sitio.

realmente severas. Sin embargo, por lo solitario del lugar las ruinas se han conservado de manera sorprendente. Todavía se aprecian la muralla que rodea la plataforma en la cumbre del cerro y pequeñas edificaciones dentro de ella, así como una larga calzada de acceso delimitada a ambos lados por un muro. Dentro del recinto aún se percibe una grieta —¿o cueva?— artificialmente trabajada que se llena de agua durante gran parte del año y evoca la impresión de conducir al interior del cerro.³⁰

LA FIESTA DE LA SANTA CRUZ (*HUEY TOZOZTLI*)
Y LA LLEGADA DE LAS LLUVIAS

La fiesta de *Huey tozoztli*, para la que los gobernantes de la Triple Alianza acudían a la cumbre del cerro Tlaloc, tenía lugar durante el apogeo de la estación seca y marcaba el tiempo propicio para la siembra del maíz. Estos ritos prehispánicos encuentran su continuación hasta nuestros días en la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo) que se celebra en las comunidades indígenas tradicionales de México y Guatemala como una de las principales del año. Su simbolismo se vinculaba con la sequía de la estación, la petición de lluvia, la siembra del maíz y la fertilidad agrícola en general. La cruz cristiana reúne en sí el simbolismo prehispánico de las deidades del maíz, de la tierra y las lluvias, se le invoca como “nuestra madre”, “nuestra señora de los mantenimientos”, y se le adorna con guirnaldas de flores y panes. En otras regiones predomina el simbolismo del agua —“cruces de agua” que están pintadas de color azul. Estas cruces se encuentran en las cumbres de los cerros que tienen vital importancia para la comunidad. A veces es una sola cruz, pero también hay cerros con dos, tres o más. En las ruinas aztecas de la cumbre del cerro Tlaloc también encontré, en 1984, seis cruces y un pequeño adoratorio, lo cual denota que aún se le da culto a la Santa Cruz en este importante sitio prehispánico.

³⁰ Johanna Broda, 1991.

Los ritos actuales guardan una continuidad con aspectos del culto prehispánico. La fiesta mexicana de la siembra, *Huey tozoztli*, incluía tres aspectos:

- 1) el culto del maíz dedicado a la diosa Chicomecoatl;³¹
- 2) las ceremonias en lo alto del cerro de Tlaloc, y
- 3) los ritos y sacrificios en medio de la laguna, en el sumidero Pantitlan.³²

Sin embargo, lejos de tratarse de diferentes cultos, como han sugerido algunos autores, estos ritos expresan, precisamente, que en la cosmovisión mexicana la siembra se vinculaba con la función de Tlaloc como dios de los cerros. La fiesta de la Santa Cruz demuestra la sobrevivencia hasta la actualidad de este importante nexo entre los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros. En lo alto de los cerros abrasados para la sequía de la estación, se sigue invocando la llegada de las lluvias fertilizadoras. El prototipo de estos ritos actuales en los que los cerros, las barrancas, las cuevas y los manantiales tienen un papel tan importante, se encuentra precisamente en la fiesta del cerro Tlaloc celebrada en *Huey tozoztli* por los gobernantes de la Triple Alianza.³³

En la actualidad, las ceremonias más interesantes de petición de lluvias en los cerros que se conocen etnográficamente provienen de la región nahua del Alto Balsas y la Montaña de Guerrero (Citlala, Oztotempa, Acatlan, Ameyaltepec, San Juan Tetelcingo, etcétera).³⁴ Entre los tlapanecos y mixtecos de la montaña, el culto de la Santa Cruz también es importante y se relaciona con las cuevas y los cerros. A nivel comparativo hay información interesante de toda Mesoamérica, por ejemplo, de los mayas y los mixes.³⁵

³¹ Fray Bernardino de Sahagún, 1956, v. I, p. 150-152.

³² Fray Diego Durán, 1967, v. I, p. 82-93.

³³ Johanna Broda, 1983, 1991, s.f.c.

³⁴ Cfr. Mercedes Olivera, 1979; Ma. Teresa Sepúlveda, 1973; Cruz Suárez Jácome, 1979; Samuel Villela, 1990; Johanna Broda, 1991, s.f.c., s.f.d.

³⁵ Cfr. Evon Vogt, 1981; Rafael Girard, 1962; Charles Wisdom, 1940; Gustavo Torres, 1994; y la bibliografía citada en Johanna Broda, 1991.

En cuanto al altiplano central, región más cercana a los mexica, también existen datos relevantes que han sido poco estudiados en cuanto a su sincretismo religioso.³⁶ Entre estos lugares figuran los pueblos circunvecinos a los grandes volcanes: el Nevado de Toluca, la Malinche, el Popocatepetl y el Iztaccihuatl. Entre las comunidades situadas en las faldas del Popocatepetl podemos mencionar a Hueyapan (Morelos), Tealtican y Xaliquéhuac (Puebla),³⁷ Amecameca, San Pedro Nexapa y San Juan Tehuixtitlan (Estado de México). En los últimos tres lugares aún existen corporaciones de graniceros, “los que trabajan con el tiempo”, que se componen de hombres y mujeres que han sido tocados por el rayo. Mediante sus ritos en unas cuevas en las faldas del Iztaccihuatl y del Popocatepetl —dentro de la de Canoahitla se encuentran 19 cruces de madera pintadas de azul—, los graniceros protegen a la comunidad de los peligros de la tormenta y del granizo. El 3 y 4 de mayo realizan ritos para atraer el agua e iniciar así la estación de lluvias, mientras que al terminar ésta, el 4 de noviembre, hacen otra ceremonia de agradecimiento por el temporal.³⁸

EL “DÍA DE LOS MUERTOS” (*TEPEILHUITL*):
“SE CIERRA EL TEMPORAL”

Regresando a la analogía con el dato histórico, el momento de la cosecha fue la segunda fecha cuando, de nuevo, en Tenochtitlan se daba culto a los *tlaloque* como dioses de los cerros. Durante *Tepeilhuitl* (octubre) y *Atemoztli* (segunda mitad de diciembre), los mexica hacían imágenes en miniatura de los cerros. Estas imágenes, llamadas *tepicoton* o *ixiptla tepetl*, recibían los nombres de los cerros del Valle.³⁹ En estos meses también se rendía culto a los muertos, en cuyo honor se hacían los *tepicoton* en la fiesta de *Tepeilhuitl*. Debemos

³⁶ Por ejemplo, Chalma, Malinalco, Tecomatlan y Xalatlaco en el Estado de México (Johanna Broda, s.f.c.).

³⁷ Aurelio Fernández, Julio Glockner *et al.*, 1989; Julio Glockner, 1990.

³⁸ Guillermo Bonfil, 1968, p. 112, 115-121.

³⁹ Johanna Broda, 1971, p. 304; Fray Diego Durán, 1967, v. I, p. 165.

recordar que el Tlalocan o paraíso del dios de la lluvia era también el lugar de descanso de quienes habían muerto ahogados o por el rayo. Más importante aún parece ser que los muertos guardaban una relación estrecha con el ciclo agrícola.

Las fiestas de la cosecha en *Tepeilhuitl* y *Atemoztli* correspondían climáticamente al final de la temporada de lluvias. La división básica del año calendárico y ciclo ritual se hacía entre la estación seca y la de lluvias, lo que reflejaba un hecho climático fundamental de las latitudes del trópico. Según la cosmovisión mexicana, los cerros retenían el agua en su interior, durante la estación seca (*tonalco*, “tiempo del calor del sol”), para soltarlo de nuevo en tiempo de lluvias (*xopan*, “el tiempo verde”).⁴⁰ Pero no sólo el agua se encontraba en el interior de los cerros, también el maíz y los demás alimentos que estaban dentro del *Tonacatepetl*, el “Cerro de los mantenimientos”. Existen numerosos mitos mesoamericanos que hablan de alimentos y riquezas que se guardaban en el interior de los cerros.⁴¹ Las ofrendas que se encontraron en la reciente excavación del Templo Mayor de Tenochtitlan también son testimonio de estos aspectos del culto de Tlaloc como el dueño original del maíz y de los demás alimentos.⁴²

EL CULTO A LAS PIEDRAS SAGRADAS DEL CERRO OLOTEPEC, MUNICIPIO DE TEXCALIACAC

En este momento del ciclo anual, que también corresponde al inicio de la cosecha, “se cierra el temporal”. Tuve la oportunidad de presenciar esta ceremonia el 2 de noviembre de 1991 en el cerro Olotepc en el municipio de San Mateo Texcaliacac, Valle de Toluca.⁴³ Acompañamos a don Carlos, *teciuhquí* o granicero de Texcaliacac,

⁴⁰ Cfr. Johanna Broda, 1983, p. 156, 157.

⁴¹ Johanna Broda, 1971, 1991.

⁴² Johanna Broda, 1987, 1991.

⁴³ Esta salida fue posible gracias a la invitación de Beatriz Albores de El Colegio Mexiquense, quien lleva a cabo un proyecto de investigación en este lugar.

en una subida al Cerro Olotepc, “el Cerro del Olote”, que nos llevó casi cuatro horas. En la cumbre, un antiguo cráter cubierto de vegetación y en términos climatológicos también un pico estratégico, se encuentra el altar “Tres Cruces” con vista hacia el oeste sobre el Nevado de Toluca. A este altar suben los graniceros de la región, el día 2 de mayo (Fiesta de la Santa Cruz), “para abrir el temporal”. Visten las tres cruces que se encuentran en el lugar, colocan ofrendas y después, a un costado del altar, comparten una comida ritual.

Después visitan otros dos lugares sagrados en la cumbre del cerro Olotepc. En un abrigo rocoso con una formación peculiar de rocas situado al oeste de la cumbre (con vista al Nevado), llamado “La Compuerta”, realizan un rito de pronosticación del temporal. Se asoman a las piedras del abrigo rocoso y allí escuchan. Con base en lo que oyen, predicen el temporal del año siguiente.

El tercer lugar sagrado es “El Toro”, una gran piedra de brillo metálico situada en el fondo del cráter donde también se depositan ofrendas y cañas de maíz. Según don Carlos, antiguamente el fondo del cráter estaba lleno de agua; era un lago que conectaba con el mar.⁴⁴ Los graniceros suben a estos lugares sagrados del culto a la naturaleza, en tres fechas fijas: el 2 de mayo, el 14 de agosto (15 de agosto, La Asunción) y el 2 de noviembre, las cuales marcan el inicio, apogeo y fin de la estación de lluvias, así como el ciclo agrícola de temporal. Las mismas fechas se confirman en los ritos de otros santuarios del culto a los cerros y al agua que abarcan prácticamente toda el área de Mesoamérica (desde el Valle de México, el Altiplano Central y Guerrero, hasta Yucatán, Chiapas y Guatemala).⁴⁵

En otro estudio específicamente dedicado a la fiesta de la Santa Cruz he hecho un análisis detallado de estas fechas en términos de la estructura del calendario prehispánico y propongo la hipótesis de que estos ritos reproducen y continúan ritos calendáricos vincu-

⁴⁴ Cfr. otros ejemplos de esta imagen que cito en Johanna Broda, 1991, p. 481-487.

⁴⁵ Johanna Broda, 1993, s.f.b.

lados con la astronomía, el clima y los ciclos agrícolas que ocupaban una posición central en la cosmovisión prehispánica.⁴⁶

Mediante los ejemplos concretos espero haber mostrado que el estudio de la etnografía actual sólo adquiere valor explicativo si se combina con un enfoque histórico; por tanto, la colaboración entre la etnografía y la historia es fundamental. El conocimiento de la historia antigua, es decir el estudio de las sociedades y culturas prehispánicas, nos permite plantear procesos de larga duración en la historia de México que, a pesar de la ruptura violenta de la Conquista y la posterior colonización y el sincretismo religioso, permiten vislumbrar la persistencia de elementos culturales y conceptos de la cosmovisión indígena que tienen sus raíces en el remoto pasado prehispánico. Sólo mediante una rigurosa metodología histórica y antropológica es posible rastrear estos procesos a través del tiempo y lograr un nivel explicativo de las instituciones culturales. La presente exposición pretende ser una pequeña contribución a este respecto.

SIGLAS

ADEVA	Akademische Druck-und Verlagsanstalt
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
ECN	<i>Estudios de Cultura Náhuatl</i>
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1970, *El proceso de aculturación*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto de Ciencias Sociales, Editorial Comunidad.
- BÁEZ-JORGE, Félix, 1988, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, Ciencia.

- BERLO, Janet C. (ed.), 1992, *Art, Ideology and the City of Teotihuacan*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, 1968, "Los que trabajan con el tiempo", *Anales de Antropología*, México, UNAM, IIA, v. V, 99-128 p.
- BRODA, Johanna, 1971, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 6, 245-327 p.
- _____, 1979, "Las comunidades indígenas de México y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial", en Enrique Florescano (ed.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 54-92.
- _____, 1980, "Corona española, comunidades indígenas y tributo en el centro de México en el siglo XVI", *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología, México, a. I, núm. 2, p. 29-36.
- _____, 1982, "El culto mexica de los cerros y del agua", *Multidisciplina*, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, UNAM, México, v. 3, n.7, p. 45-56.
- _____, 1983, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, Oxford, BAR International Series 174, p. 145-165.
- _____, 1987, "Templo Mayor as Ritual Space", en Broda, Johanna, Carrasco, David y Matos, Eduardo, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California Press.
- _____, 1991, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros", en Broda, Johanna, Iwaniszewski, Stanislaw y Maupomé, Lucrecia (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, IIH, p.461-500.
- _____, 1993, "Archaeoastronomical Knowledge, Calendars and Sacred Geography in Ancient Mesoamerica", en

Ruggles, Clive y Saunders, Nicholas, *Astronomies and Cultures*, Niwot, University Press of Colorado.

_____, "Etnohistoria y metodología interdisciplinaria: Reflexiones, experiencias y propuestas para el futuro", en *Actas de la XX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México (en prensa) (s.f.a.).

_____, agosto de 1993, "Recent Research on the Prehispanic Basin of Mexico: Archaeoastronomy and the Integration of Interdisciplinary Data". Ponencia presentada en *4th "Oxford" International Conference on Archaeoastronomy*, Stara Zagora, Bulgaria (por publicarse en la *Memoria* del evento) (s.f.b.).

_____, enero de 1986, "Significant Dates of the Mesoamerican Agricultural Calendar and Archaeoastronomy". Ponencia presentada en *2nd "Oxford" International Conference on Archaeoastronomy*, Mérida, Manuscrito inédito (s.f.c.).

_____, mayo de 1986, *Notas de campo*, Ameyaltepec, Gro., mayo, 1980 y Oapan, Gro. Mecanuscrito. (s.f.d.).

CARRASCO, Pedro, 1976, "La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericana: Antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial", en *ECN*, México, UNAM, IIH, v. 12, p. 165-184.

CHARNAY, Desiré, 1973, *The Ancient Cities of the New World Being Voyages and Explorations in Mexico and Central America from 1857-1882*. Antiquities of the New World, v. 10. Early Explorations in Archaeology, publicado por AMS Press, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Mass.

Códice Borbónico, 1974, *Codex Borbonicus: Bibliotheque Nationale de l'Assemblée Nationale*, París (4120), Ed. y coment. de Karl Anton Nowotny, edición facsimilar, ADEVA, Graz.

DURÁN, fray Diego, 1967, *Historia de las Indias de Nueva España*, 2 vols., Ángel Ma. Garibay (ed.), México, Editorial Porrúa.

FARRISS, Nancy, 1984, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press.

- FAVRE, Henri, 1984, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección INI, 69).
- FERNÁNDEZ, Aurelio, Glockner, Julio *et al.*, 1989, "Culto a los volcanes: Popocatepetl e Iztaccihuatl", *Crítica*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, núm. 40, p. 101-112.
- FLORESCANO, Enrique (ed.), 1987, *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GIRARD, Rafael, 1962, *Los mayas eternos*, México, LibroMex.
- GLOCKNER, Julio, 1990, "El conocedor del tiempo (II)", *Espacios*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, a. VII, núm. 16, p. 49-54.
- GRUZINSKI, Serge, 1988, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. México, INAH, Colección Biblioteca del INAH.
- HEYDEN, Doris, 1981, "Caves, Gods and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan", en Elizabeth Benson (ed.), *Mesoamerican Sites and World Views*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, p. 1-40.
- IWANISZEWSKI, Stanislaw, 1986a, "De Nahuacal al Cerro Ehécatl: una tradición prehispánica más en Petlacala", en *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, México, INAH-Gobierno del Estado de Guerrero, p. 497-518.
- _____, 1986 b, "La arqueología de alta montaña en México y su estado actual", en *ECN*, México, UNAM, v. 18, p. 249-273.
- KIRCHHOFF, Paul, 1979, "Etnología, materialismo histórico y método dialéctico", en *Antropología y Marxismo*, México, a. 1, núm. 1, p. 11-38.
- LONG, Charles H., 1986, *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*, Philadelphia, Fortress Press.
- LORENZO, José Luis, 1957, "Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztaccihuatl y Popocatepetl", *Dirección de Prehistoria*, INAH, México, núm. 3.
- NOWOTNY, Karl Anton, 1974, "Herkunft und Inhalt des Kodex Borbonicus", *Codex Borbonicus*, edición facsimilar, ADEVA, Graz, p. 11-25.

- OLIVERA, Mercedes, 1979, "Huémítl de mayo en Citlala: Ofrendas para Chicomecoatl o para la Santa Cruz", en Barbro Dahlgren (ed.), *Mesoamérica: homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, INAH, p. 143-158.
- O' GORMAN, Edmundo, 1977, *La invención de América*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica.
- PALOMO, Gerardo, 1981, "Tributo y sociedad: notas en torno a una problemática del siglo XVI", *Cuadernos de la Casa Chata*, núm. 38, Tlalpan, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- PASZTORY, Esther, 1974, "The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc", *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, núm. 15, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.
- _____, 1988, "The Aztec Tlaloc: God of Antiquity", en J. Josserand, Kathryn y Dakin, Karen (eds.), *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, BAR International Series 402, Oxford, p. 289-327.
- PONCE DE LEÓN, Arturo, 1983, "Fechamiento arqueoastronómico en el altiplano de México", en Aveni, Anthony F. y Brotherston, Gordon (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native Computations of Time*, BAR International Series 174, Oxford, p. 73-99.
- RICKARDS, Constantine G., 1929, "The Ruins of Tlaloc, State of Mexico", *Journal de la Société des Americanistes*, 21, París, p. 197-199.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, 1956, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 4 vols., ed. por Ángel Ma. Garibay, México, Ed. Porrúa.
- SEPÚLVEDA, María Teresa, 1973, "Petición de lluvias en Ostotempa", en *Boletín INAH*, México, INAH, 2a. época, núm., 4, p. 9-20.
- SUÁREZ JÁCOME, Cruz, 1978, "Petición de lluvia en Zitlala, Guerrero", *Boletín INAH*, México, INAH, 3a. época, núm. 22, p. 3-13.
- TORRES CISNEROS, Gustavo, 1994, *El significado ritual de la fiesta del 3 de mayo en Santa María Alotepec, Mixe*. Tesis profesional en

- Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- TOWNSEND, Richard F., 1982, "Pyramid and Sacred Mountain", en Aveni, Anthony F. y Urton, Gary (eds.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. Annals of the New York Academy of Sciences, v. 385, The New York Academy of Sciences, Nueva York, p. 37- 62.
- _____, 1991, "The Mt. Tlaloc Project", en Carrasco, David (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, University Press of Colorado, Niwot, p. 26-30.
- TODOROV, Tzvetan, 1987, *La Conquista de América: La cuestión del otro*, México, Siglo XXI Editores.
- VILLELA F., Samuel, 1990, "Ritual agrícola en la Montaña de Guerrero", en *Antropología* (Boletín del INAH, nueva época), México, INAH, núm. 30, p. 2-9.
- VOGT, Evon, 1981, "Some Aspects of the Sacred Geography of Highland Chiapas", en Benson, Elizabeth (ed.), *Mesoamerican Sites and World-Views*, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C., p. 119-143.
- WICKE, Charles y HORCASITAS, Fernando, 1957, "Archaeological Investigations on Monte Tlaloc México", *Mesoamerican Notes*, núm. 5, p. 83-96.
- WISDOM, Charles, 1940, *The Chorti Indians of Guatemala*, Chicago, The University of Chicago Press.
- WOLF, Eric, 1967, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Ed. Era.