Alfonso Arellano Hernández

"Reptiles: plantas, espinas y dioses: Una revalorización"

p. 137-154

Eduard y Caecilie Seler Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones

Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (editoras)

México

Universidad Nacional Autónoma de México Facultad de Filosofía y Letras Instituto de Investigaciones Antropológicas Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas/ Ediciones y Gráficos Eón

2003

416 p.

Dibujos y fotografías

ISBN UNAM 970-32-0956-4 ISBN INAH 970-35-0369-1

Formato: PDF

Publicado en línea: 9 de marzo de 2018

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/seler/409.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



Alfonso Arellano Hernández

A principios del siglo XX Eduard Seler ya había recorrido un largo trecho de los caminos marcados por los estudios prehispánicos. La gran obra Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde estaba en proceso de elaboración, gracias a la ingente cantidad de datos que Seler mismo había compilado en sus incansables recorridos, efectuados a partir de 1887 en América. Y el valor que dicha obra implica para los especialistas en temas prehispánicos es innegable, pues a pesar del tiempo transcurrido, la mayor parte de los informes e ideas vertidos son de gran vigencia.

Por ello, en la presente ocasión me interesa presentar algunas reflexiones que me han surgido de las propuestas de Seler (1923: IV, cap. 5) sobre "Las representaciones de animales en los manuscritos mexicanos y mayas". De entrada, el autor propone como rasgo general "la igualdad del mundo de las ideas entre mayas y mexicanos" (Seler 1923: IV, 5).

Esta idea ha sido comprobada y afinada recientemente por diversos especialistas (cf. López 1994). Así, al estudiar un tema específico, debemos apoyarnos en sus elementos variantes y constantes, en una perspectiva diacrónica y sincrónica. De igual modo hay que juzgar los datos a la luz de diversas ciencias, v. gr. arqueología, etnología, historia y lingüística.

¹ La traducción del texto de Seler es de Eulalia Guzmán.

Por lo mismo, mi enfoque, sin ser exhaustivo, parte de la sugerencia de Seler y toma en cuenta distintas opciones acerca de cierto reptil en el pensamiento religioso prehispánico. Seler, en el volumen IV de sus *Gesammelte Abhandlungen*, ya había dedicado varias páginas a reptiles y batracios, de los cuales deseo destacar al cocodrilo. Al respecto, dice el autor:

El cocodrilo era llamado por los mexicanos *a-cuetzpallin*, "lagarto de agua". Entre los zapotecas, que llamaban a los lagartos *cotaco*, los cocodrilos tenían un nombre especial, se llamaban *penne pichijllo peoo*, o *peyoo*. Los pueblos mayas de Guatemala y de Yucatán llamaban al cocodrilo *ain*.

Al nombre zapoteca *pichijlla*, que pudiera traducirse por "el espinoso", corresponde la palabra mexicana *cipactli* que tiene el mismo significado.

Cabe señalar que otros estudiosos lo consideran pejelagarto o reptil con rasgos de tiburón (Caso 1974: 71; Lorenzo Ochoa, comunicación personal, 1992). De cualquier manera personifica a la tierra.

Recordemos, pues, cuáles son los vínculos de dicho ser dentro de la cosmovisión prehispánica. Sirva de guía el ejemplo nahuatl.

Los más directos son con el primer día del calendario de 260 días (Thompson 1984: 250) y, como tal, domina el oriente y está regido por *Ometéotl* (Barrera 1976; Caso 1974; Monjarás-Ruiz 1989).

Por otro lado, conocemos distintas versiones del origen del Cosmos. Una dice que los cuatro Tezcatlipocas (Camaxtle, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Quetzalcoatl) hicieron la Tierra, Tlaltecuhtli, con un gran pez semejante a un lagarto o caimán: Cipactli (Castellón 1989: 126 y ss.; Barrera 1976: nota 22, p. 202). Otra informa cómo Tezcatlipoca y Quetzalcoatl penetraron en la diosa Tlaltecuhtli –monstruo lleno de bocas y ojos, que estaba sobre el agua existente– y la desmembraron; de su cuerpo fragmentado se crearon todas las plantas, pozos, fuentes, cuevas y cavernas, valles y montañas (Castellón 1989: 126 y ss.).

Estas nociones las comparten otros grupos y también apuntan al cocodrilo (cf. Heyden 1989: 87-124). Así ocurre entre los huaxtecos, quienes creen que la Tierra es una cocodrilo hembra fertilizada por seres celestiales (Thompson 1984: 268-272).



Las imágenes prehispánicas más comunes de *Cipactli* acusan un cocodrilo pero muchas veces carente de mandíbula y con la cola bifurcada. Esto es especialmente notorio en varios códices, por ejemplo *Borgia*, *Nuttall* y *Laud* (Seler 1923: *passim*; Thompson 1984: 268-272) (Fig. 1).

Ahora bien, en la cultura maya encontramos similitudes en cuanto al primer día del calendario de 260 días. Se trata de *imix*. Corresponde al dios viejo del número 5, uno de los cinco *Pahuatunes*, dioses del Inframundo que sostienen la Tierra sobre sus hombros (Thompson 1978: 70 y ss).² Como signo día, su carácter augural es el siguiente:

El pan de maíz. Nicté, La-flor-de-mayo, es su anuncio. Nicté, La-flor-de-mayo, es su árbol. El cometa es su anuncio. Pecador libidinoso. Deshonesto. El más bellaco hombre. Indeciso, dudoso (*El libro de los libros de Chilam Balam* 1974: 123).

Resaltan, pues, dos rasgos: uno ambiguo entre fasto e infausto y otro vegetal, ambos íntimamente relacionados.

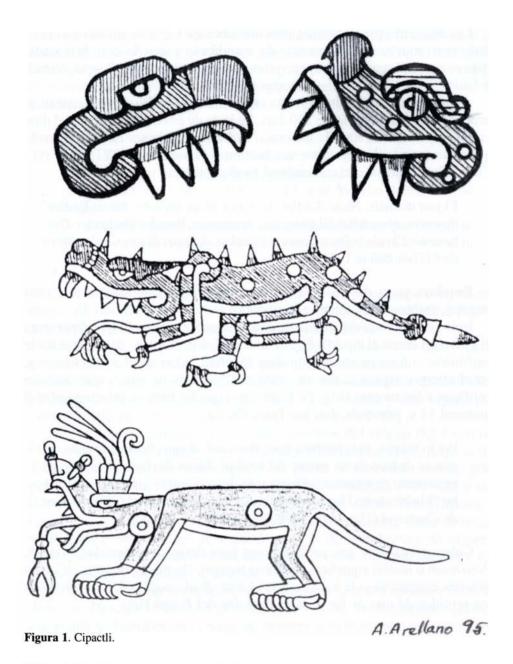
Imix se relaciona directamente con el nenúfar; eso es lo que representa el glifo (así como el cipactli figura un cocodrilo). A veces, el nenúfar suele sustituirse con un monstruo reptilino bicéfalo, adornado con nenúfares y, en el cuerpo, signos cauac (a modo de "racimos de uva") que también califican a los montes (Fig. 2). Bajo este aspecto, imix se relaciona con el numeral 13 y, por ende, con los Trece Cielos.

Por lo mismo, *imix* también tiene lazos con el agua del Inframundo según se deduce de un pasaje del *Chilam Balam* de Tizimín acerca del nacimiento de cuatro nenúfares: rojo, blanco, negro y amarillo, tal vez las "Madres de las Flores" o *Comayeles* mencionadas en el *Chilam Balam de Chumayel* (Thompson 1978: 73; cf. Mediz 1991: 55).

Cabe agregar que una palabra maya para designar al nenúfar es *naab*. Pero *naab* o *naabil* significa, al mismo tiempo, "la madre de alguien" y las grandes extensiones de agua, como el mar (*k'ak' naab*). Acaso estos son los sentidos de uno de los pasajes iniciales del *Popol Vuh*:

² Un rasgo común de los dioses del Inframundo es usar nenúfares como parte de su tocado o vestimenta.





* Salvo indicación contraria, todos los dibujos son del autor.



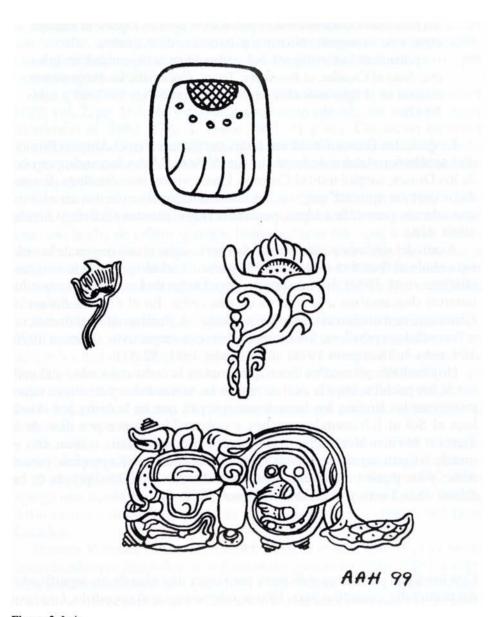


Figura 2. Imix.



No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.

Solamente había inmovilidad y silencio en la obscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad (*Popol Vuh*, 1947: 89 y notas 10-11).

Es decir, los Dioses Creadores están, permanecen en el Abismo Primordial acuático, rodeados de su propia luz. Y de esa Agua Increada, por obra de los Dioses, surgirá todo el Cosmos. Una revisión más detallada de estos datos permite apreciar que son los mismos valores implícitos en el *imix*, que además personifica lagos, pantanos, ríos o cenotes (Schele y Freidel 1990: 418).

Amén del simbolismo de la dualidad tierra-agua como origen de la vida, *imix* alude al "nombre esotérico de la ceiba, el árbol madre de los mayas" (Barrera *et al.* 1980). En tal sentido, fray Diego de Landa refiere que los muertos descansaban a la sombra de una ceiba. En el *Chilam Balam de Chumayel* se mencionan cuatro *imix yaxche'ob*, "ceibas de la abundancia" o "cocodrilos-ceiba", en los rumbos cósmicos respectivos (Barrera 1976: 189, nota 7; Thompson 1978: *idem*; Mediz 1991: 52-53).

Hoy tzeltales y tzotziles dicen que *imox* es la ceiba colocada en el centro de los pueblos, bajo la cual se elige a las autoridades y de cuyas raíces provienen los linajes; los lacandones agregan que es la ceiba por donde baja el Sol al Inframundo; quichés y pokomchíes tienen por dios de la Tierra a *Mo'x* o *Mos*; ixiles y kanjobales relacionan *imix* o *imux* con el mundo o tierra sagrados; mames y yucatecos, como un día propicio para el maíz; y los jacaltecas señalan nexos con el tejido, actividad propia de las diosas de la Tierra y la Luna (Thompson 1978: *loc. cit.*).³

- 0 -

Con los datos previos es suficiente para tener una idea de los significados del primer día, *cipactli* o *imix*. Uno se relaciona con el cocodrilo, tanto por

³ Cabe recordar que las ceibas son árboles gigantescos que sobrepasan 60 m. de altura y 2 m. de diámetro; su corteza es gris y lisa, pero cuando son jóvenes el tronco está recubierto de espinas cónicas, gruesas y cortas. (Hernández 1997: *passim*.)



su imagen como por sus implicaciones, mientras que el otro está asociado con nenúfar, ceiba y maíz, al igual que con los linajes y los antepasados. Los dos tienen estrechas relaciones con los Dioses Creadores, pero ¿qué pasa con el cocodrilo?

Más arriba vimos que la palabra maya para "cocodrilo" es ain (Dienhart 1989: vol. 2, pp. 163-164); en yucateco existen además, chi'wa'an e itzam (Barrera et al. 1980: 272; cf. Taube 1992: 31 y ss.). Chi'wa'an significa "hocico largo" e itzam es más sugerente en sus connotaciones, sobre todo porque forma parte del nombre de uno de los dioses más importantes entre los mayas yucatecos.

Gracias a varios documentos coloniales, Eric Thompson (1984: 244) planteó que los mayas del siglo XVI consideraban al Cosmos en forma de una casa hecha de cuatro iguanas, llamada *Itzam Na'*, que a veces tienen dos cabezas, pezuña hendida y cuernos de venado, y cuentan con una larga serie de atributos y advocaciones (Thompson 1984: 42). Baste decir que son tanto celestes como ctónicas; su esposa es *Yax Coc Ah Mut* o la Diosa Vieja *Chac Chel*.

Dos de las imágenes más comunes de *Itzam Na*' son la humana y la de reptil bicéfalo, pero también de árboles (ceibas), como lo prueba la noticia de que los itzá de Tayasal tenían en mucha honra a una columna de piedra llamada *yax cheil cab* ("la ceiba de la tierra" o "la ceiba del pueblo"), en cuya base se había labrado el rostro de *Yax Coc Ah Mut* (Taube 1992: 31 y ss.) o de *Itzam Na*' mismo. Por lo tanto, tenemos un punto de unión entre la ceiba con *Itzam Na*'.

Ahora bien, una de las traducciones más comunes de *itzam* es "el mago [sabio] del agua, el que tiene y ejercita poderes ocultos en el agua" (Barrera *et al.* 1980: 272). El *Bocabulario de Maya Than* (Acuña 1993: 438) agrega que *itzam* son "lagartos, como iguanas de tie[rr]a y agua". Ambas definiciones son complementarias y muestran varios aspectos del Dios Creador.

Barrera Vázquez (1976: passim; cf. Barrera et al. 1980: 272) ya había considerado que Itzam Na' se representaba como una especie de cocodrilo, y lo relacionó con Itzam Cab Ain o Chac Mumul Ain –el Gran Cocodrilo Lodoso– mencionado en los Chilames. Por su lado, Acuña (1991: passim) comenta que, en el mismo Bocabulario, Hun Itzam Na' y Yax Coc Ah Mut hacen pareja (como Cipactónal y Oxomoco), y propone que Hun Itzam Na' puede traducirse como "Madre (o Casa) 1 Lagarto".

En apoyo a los vínculos cocodrilinos de *Itzam Na'* contamos con varios datos etnográficos. Para los pokomes, *Itzam* es un cocodrilo de carácter bisexual, dios de la montaña y de los cuatro rumbos del mundo; los lacandones adoran a *Itzanoh Ku*, que vive en el lago Pethá y a quien consideran señor de los lagos y los cocodrilos, tiene la forma de dicho animal y está asociado con las lluvias y algunas enfermedades "acuáticas", como malaria y fiebres (Thompson, 1984: *passim*, en especial 42 y ss.).

Con estas bases cabe poca duda de la identificación y correspondencia de *imix* con nenúfares, ceibas, dioses creadores y cocodrilos (Fig. 3).⁴ Asimismo, salta a la vista lo que Seler y otros especialistas dijeron con respecto a la similitud de las cosmovisiones nahuatl y maya.

Ahora bien, muchas imágenes cocodrilinas presentan sobre su cuerpo signos de los días. Una cita que podría explicarlo procede del *Chilam Balam de Chumayel*. El texto dice que durante la Creación *Oxlahun Oc* (¿advocación de *Oxlahuntik'u* o *Itzam Na'?*) midió la huella original del ser que existía antes de la Cosmogonía, acaso el Cocodrilo, y más tarde...

Nacido el Mes, creó el que se llama Día y creó el cielo y la tierra, por escala: agua, tierra, piedras y árboles.

Y creó las cosas del mar y de la tierra (Mediz 1991: 81-82).

Es decir, tiene origen el escenario terrenal y su marco temporal. Así, pues, *Itzam Na*' no sólo es el Cocodrilo Terrestre, sino que corrobora sus funciones como inventor del calendario y la escritura (Thompson 1984: *passim*). Esta idea no es exclusiva de los mayas, puesto que en uno de los relatos cosmogónicos nahuas se dice cómo *Quetzalcoatl*, *Oxomoco* y *Cipactónal* crearon el tiempo: *Cipactónal* fue la primera en pronunciar el nombre de un día. Por ello, *imix* o *cipactli* dominan el sector oriente del Cosmos y están regidos por la pareja de Creadores.

Aquí cabe preguntar si una imagen conocida ampliamente en el área maya es una variante del cocodrilo y cuáles fueron sus derivaciones. Se reconoce por carecer de mandíbulas, mostrar los colmillos, usar anteojeras, bigoteras, un signo a manera de 3 frente a los ojos, y el "signo del triángulo y del trapecio" o "del año" como tocado (Fig. 4).

⁴ Recuérdese que la *yax cheil cab* de los itzá tenía labrado el rostro de *Yax Coc Ah Mut-Itzam Na*', y que los troncos de las ceibas jóvenes tienen espinas.



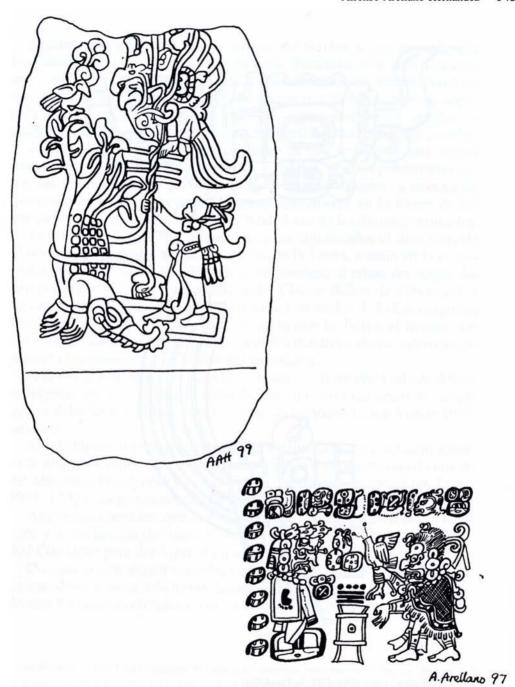


Figura 3. a) Estela 25 de Izapa; b) Lámina 25c del Códice de Dresde.



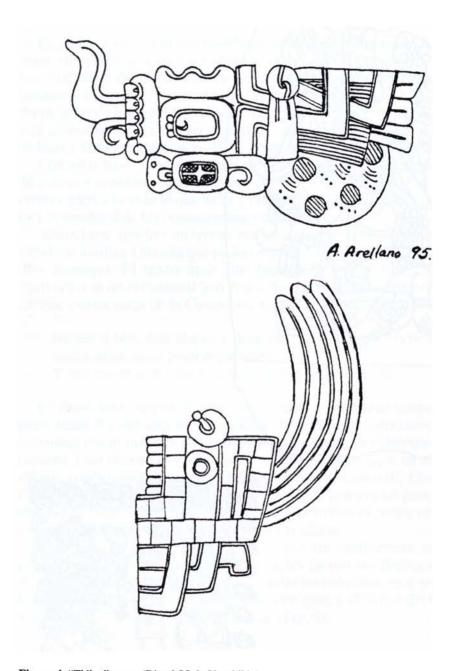


Figura 4. "Tláloc" maya (Dintel 25 de Yaxchilán).



Muchos investigadores han propuesto un nombre y una procedencia. Lo llaman "Tláloc" y dicen que llegó desde Teotihuacan al área maya hacia el siglo IV d.C., junto con soldados mercenarios que intervinieron en una guerra entre Tikal y Uaxactún. Se agrega que dicha imagen fue adoptada velozmente por los mayas, pero los argumentos no son sólidos, al igual que ocurre con el nombre y la procedencia (Freidel et al. 1993: passim).

Acerca de su significado hay consenso en que se trata de una deidad bélica. Aparece relacionada con armas y rodelas, con los gobernantes sobre sus cautivos de guerra, con ritos de sangrías rituales, a manera de invocaciones para que se manifestara concretamente en la forma de los antepasados y, en específico, con los fundadores de las dinastías reinantes.

Es posible entonces que a través de estos significados el dios llamado *Tláloc* sea una advocación del Monstruo de la Tierra, común en la iconografía maya. El "signo del año" quizás respondería al relato del origen del tiempo, según la versión antes citada del *Chilam Balam de Chumayel*, y serviría como recordatorio de aspectos fundamentales de la Cosmogonía: el instante en que los dioses crearon, junto con la Tierra, al tiempo. De igual modo, cabe considerar la presencia de cocodrilos mayas cuyo cuerpo presenta los signos de los 20 días del calendario.

A la vez que dio inicio el acaecer cronológico, la muerte violenta del ser primigenio implicó –valga la redundancia– un derramamiento de sangre que se debe lavar con más sangre: la de las creaturas (*apud* Rohde 1987: *passim*).

Si esta hipótesis es correcta, ayudaría a explicar por qué un gran número de imágenes calificadas como "*Tláloc*" tienen asociaciones con la muerte del Monstruo Primigenio y con el origen del devenir temporal (cf. López 1994: 179) y, en consecuencia, bélicas.⁵

Asimismo, considero que dichas imágenes fungen como recuerdo constante y actualización del suceso original: la muerte del Monstruo Primordial Cocodrilo para dar lugar al presente Cosmos.

De aquí que en numerosas obras plásticas mayas destaque la figura de un cocodrilo –con su cola transformada en planta o en otra cabeza– asociado con los rumbos cósmicos, con la ceiba, la fructificación del suelo, los

⁵ Von Winning (1978: I, 69) consideró la "unión del concepto guerrero con la función de causar el relámpago...", o bien la íntima relación entre los dos aspectos de Tláloc en Teotihuacan.

antepasados muertos y los fundadores de las familias reales (Fig. 5). Quienes se vestían con el atuendo "de *Tláloc*" encarnaban al Dios Creador y revivían el drama Cosmogónico en su totalidad.

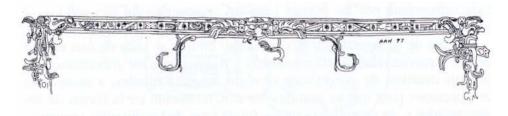


Figura 5. Monstruo Bicéfalo, Casa E, Palacio, Palenque.

A partir de los datos aquí expuestos, someto a discusión las siguientes observaciones:

- 1) La Tierra –como bien se sabe– adopta la forma básica de un cocodrilo.
- 2) El Cocodrilo recibe, entre los mayas, los nombres de *Itzam Na'-Yax Coc Ah Mut*.
- Ambas deidades tienen significados ctónicos, acuáticos, celestes, inframundanos, vegetales y arborícolas, de fertilidad, calendáricos y bélicos.
- 4) Cuando los gobernantes vestían el atuendo guerrero llamado "de *Tláloc*" se transformaban en el Dios Creador: sostenían una lucha para recrear el Cosmos y preservar su orden.
- 5) Estas ocurrencias se asocian con la iconografía del poder: invocación de los fundadores de las dinastías, atavíos usados en rituales cruentos, y recintos que podemos llamar *grosso modo* "salones del trono".
- 6) De tal suerte, los personajes se investirían con los símbolos tangibles de un Axis Mundi, hombres-dioses cuya carga es la de mantener vivo al Cosmos.

Desde luego, estos comentarios aún requieren de análisis profundos y a largo plazo. Mi intención ha sido ofrecer algunas ideas acerca de los múltiples papeles que juega uno de los animales más destacados de la iconografía y del panteón maya: el cocodrilo. También por esto traigo a la memoria una frase de Seler (1923: IV, 5):



Debido a la igualdad del mundo de ideas entre mayas y mexicanos, que no pocas veces se expresa también en una semejanza en la concepción estilística, se está en situación de poder utilizar el material mexicano que es capaz de ser mejor determinado, para controlar la interpretación de las formas mayas.6

Podríamos reinterpretar la frase para que dijera que, a través de los materiales mayas, es posible acercarnos más a las interpretaciones de las expresiones culturales nahuas. Lo que en verdad importa es que Eduard Seler, como gran estudioso de los problemas de eso que ahora llamamos Mesoamérica, abrió las puertas de un universo rico y complejo.

Mi única certeza, hasta el momento, es que el Cocodrilo-Árbol conecta los tres niveles cósmicos: Cielo, Tierra e Inframundo; su cuerpo o tronco sirve de camino a los dioses y los espíritus de los muertos, quienes se manifiestan y actúan en la Tierra. El reto es subir al Cocodrilo-Árbol y dialogar con los muertos.

Obras consultadas

Acuña, René

1991 "Un encuentro casual con los dioses mayas." En: Humanidades. Un periódico para la Universidad. México, Coordinación de Humanidades, UNAM, 4 de sept., núm. 23, p. 24; y 18 de sept., núm. 24, p. 3.

Acuña, René, (ed.)

1993 Bocabulario de Maya Than. Codex vindobonensis N.S. 3833. Ed. facs., México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 666 pp., (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 10).

Arellano Hernández, Alfonso

1992 "Notas sobre un dragón maya." En: Ciencias. Revista de Difusión. México, Grupo de Difusión de la Ciencia. Fac. de Ciencias, UNAM, oct., núm. 28, pp. 41-45, ilus.

⁶ La traducción del texto de Seler es de Eulalia Guzmán.



Barrera Vázquez, Alfredo

1976 "La ceiba-cocodrilo." En: *Anales del INAH*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 7ª época, V (53), pp. 187-208, ilus.

Barrera Vázquez, Alfredo, et al.

1980 Diccionario Maya Cordemex. Maya-español, español-maya. Mérida, Yuc., Ediciones Cordemex [432 p.].

Cabrera Castro, Rubén y George Cowgill

1993 "El templo de Quetzalcoatl en Teotihuacan." En: *Revista de Arqueología Mexicana*. México, INAH: abril-mayo, vol. 1, no. 1, pp. 21-26.

Caso, Alfonso

1974 El pueblo del sol. 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica [155 p.] ilus. (Col. Popular, 104).

Castellón Huerta, Blas Román

1989 "Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos." En: Monjarás-Ruiz, Jesús, coord., Mitos cosmogónicos del México indígena. 1ª reimp., México, INAH (Serie Antropología, Col. Biblioteca del INAH), pp. 125-176.

Códice Nuttall

1974 *Códice Nuttall*. Reproducción del facsímil editado por el Museo Peabody de la Universidad de Harvard con una introducción por Celia Nuttall, México, La Estampa Mexicana, cix pp. + 84 láms.

Códice Veitia

1986 Códice Veitia. Modos que tenían los indios para celebrar sus fiestas en tiempos de la gentilidad, recopilados a expensas del licenciado Mariano de Echevarri y Veitia. Ed. facs., 2 vols., Alcina, José (est.), Madrid, Testimonio-Patrimonio Nacional (Col. Tabula Americæ, 4).

Los códices mayas

1985 *Los códices mayas*. Ed. facs., Lee, Thomas A., (ed.), Tuxtla Gutiérrez, Chis., Universidad Autónoma de Chiapas, 215 pp., ilus.



Dienhart, John M.

1989 The Mayan Languages. A Comparative Vocabulary. 3 vols., Odense, Odense University Press.

Eliade, Mircea

1972 Tratado de historia de las religiones. 4ª ed., México, Ediciones Era.

Freidel, David, et al.

1993 Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path. Nueva York, William Morrow and Company, Inc., 543 pp., ilus.

Fuente, Beatriz de la, et al.

1996 La Pintura Mural Prehispánica en México: Teotihuacan. 2 tomos, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

Garibay K., Ángel Ma.

1995 Veinte himnos sacros de los nahuas. 2ª ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 278 pp.

González Torres, Yolotl

1991 Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica. México, Ediciones Larousse, xii + 228 pp., ilus. (Colección Referencias).

Graham, Ian y Eric von Euw

1984 Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions. 6 vols., Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology-Harvard University Press, ilus.

Hellmuth, Nicholas M.

1987 Monster und Menschen in der Maya-Kunst. Eine Ikonographie der alten Religionen Mexikos und Guatemalas. Graz, Akademische Drucku. Verlagsanstalt, 403 pp., ilus.

Hernández Pons, Elsa

1997 "La ceiba." En: Revista de Arqueología Mexicana. México, INAH, vol. V, no. 28, pp. 68-73, ilus.

Heyden, Doris

1983 Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 176 pp.

1989 "'Uno Venado' y la creación del cosmos en la crónica y los códices de Oaxaca." En: Monjarás-Ruiz, Jesús, coord., *Mitos cosmogónicos del México indígena*. 1ª reimp., México, INAH, pp. 87-124.

1998 "Las cuevas de Teotihuacan." En: *Revista de Arqueología Mexicana*. México, INAH, vol. VI, no. 34, pp. 18-27, ilus.

Landa, Diego de

1982 Relación de las cosas de Yucatán. 12ª ed., México, Porrúa, 268 pp.

León-Portilla, Miguel (ed.)

1992 Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses. 2ª ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 173 pp., ilus. (Serie Cultura nahuatl).

Libro de Chilam Balam de Chumayel

1991 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Mediz Bolio, Antonio (ed.), México, UNAM, 159 pp., ilus. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 21).

El libro de los libros de Chilam Balam

1974 El libro de los libros de Chilam Balam. 4ª reimp., Barrera Vázquez, Alfredo y Silvia Rendón (eds.), México, FCE, 212 pp. (Col. Popular, 42).

López Austin, Alfredo

1994 Tamoanchan y Tlalocan. México, FCE, 261 pp., ilus.

López Austin, Alfredo, et al.

1991 "El templo de Quetzalcoatl en Teotihuacan y su posible significado ideológico". En: *Anales del IIE*. México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM: no. 63, ilus.

Matos Moctezuma, Eduardo

1997 "Tlaltecuhtli, Señor de la Tierra". En: Estudios de Cultura nahuatl. Miguel León-Portilla (ed.), México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, vol. 27, pp. 15-40, ilus.



Monjarás-Ruiz, Jesús, coord.

1989 Mitos cosmogónicos del México indígena. 1ª reimp., México, INAH, 320 pp., ilus. (Serie Antropología, Col. Biblioteca del INAH).

Norman, Garth V.

1976 Izapa sculpture. 2 vols., Provo, Utah, Brigham Young University, ilus. (Papers of the New World Archeological Foundation, 30).

Pasztory, Esther

1974 "The Iconography of the Teotihuacan Tláloc." En: Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology. Washington, Dumbarton Oaks, no. 15, pp. 3-20, ilus.

Popol Vuh

1947 Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché. Recinos, Adrián (ed.), México-Buenos Aires, FCE, 296 pp., (Biblioteca Americana, Serie de Literatura Indígena).

Robiscek, Francis

1972 Copán. Home of the Mayan Gods. Nueva York, The Museum of the American Indian, xvi + 168 pp., ilus.

Rohde, Teresa E.

1987 Notas del curso de Historia comparada de las religiones. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Schele, Linda y David Freidel

1990 A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya. Nueva York, William Morrow, 542 pp., ilus.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller

1986 The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art. Fort Worth, Kimbell Art Museum, 347 pp., ilus.

Schellhas, Paul

1904 Representation of Deities of the Maya Manuscripts. Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology-Harvard University Press, ilus. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 4 [1]).



Séjourné, Laurette

1983 El pensamiento nahuatl cifrado por los calendarios. 2ª ed., México, Siglo XXI, 407 pp., ilus. (Col. América Nuestra, América Indígena, 35).

Seler, Eduard

1923 Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde. Berlín, Asher und Co., vol. IV, cap. 5.

Spinden, Herbert J.

1975 A Study of Maya Art. Its Subject Matter and Historical Development. 1^a reimp., Nueva York, Dover Publications, 341 pp., ilus.

Taube, Karl Andreas

1989 "Itzam Cab Ain: Caimans, Cosmology, and Calendrics in Postclassic Yucatán". En: *Research Reports on Ancient Maya Writing*. Washington, Center for Maya Research, 12 pp., ilus. (Research Reports on Ancient Maya Writing, 26).

1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, viii + 160 pp., ilus. (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 32).

Thompson, J. Eric. S.

1978 Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction. 6^a reimp., Norman, U. Oklahoma Press, 500 pp. (Civilization of the American Indian Series, 56).

1984 Historia y religión de los mayas. 6ª ed., México, Siglo XXI, viii + 485 pp., ilus. (Col. América Nuestra, América Antigua, 7).

Winning, Hasso von

1987 La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos. 2 vols., México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, ilus. (Estudios y Fuentes del Arte en México, XLVII).