

BIBLIOGRAFÍA

- CASTILLO LERDÓN, Luis
1922 Una máscara mosaica con turquesa. *Boletín del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*. Época IV, vol. 1, No. 3: 34, México.
- CÓDICE MENDOCINO
1979 Editado por José Ignacio Echeagaray. San Ángel Ediciones, S. A. México.
- GERHARD, Peter
1972 *A Guide to the Historical Geography of New Spain*. Cambridge Latin American Studies: 14. Cambridge University Press. Cambridge.
- HILL, Beth and Ray Hill
1974 *Indian Petroglyphs of the Pacific Northwest*. Hancock House Publishers. Saanichton, B. C.
- HYSLOP, John
1975 The petroglyphs of Cerro del Chivo. *Archaeology*, vol. 28, No. 1: 38-45.
- MOUNTJOY, Joseph B.
1971 "Myths, Mana, and Quetzalcoatl: Some Hypotheses Regarding the Petroglyphs of West Mexico". (Paper presented at the 36th annual meeting of the Society for American Archaeology, Norman, Oklahoma).
- MUÑOZ, Maurilio
1963 *Miteca, nahua y tlapaneca*. Instituto Nacional Indigenista. México.
- NOGUERA, Eduardo
1933 Importancia arqueológica del descubrimiento de objetos en Texmelcan, Guerrero. *Boletín del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*. Época II. México.
- OETTINGER, Marion
1980 *Una comunidad tlapaneca: sus linderos sociales y territoriales*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Notice: This material may be
protected by Copyright law
(Title 17, U.S. Code)

NOTA SOBRE LA FUSIÓN Y LA FISIÓN DE LOS DIOSES EN EL PANTEÓN MEXICANO*

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Amplitud del problema

Dice fray Bartolomé de las Casas: "Por toda la Nueva España eran tantos los dioses y tantos los ídolos que los representaban, que no tenían número, ni se pudieran con suma diligencia por muchas personas contar."¹ Esta complejidad del antiguo panteón indígena era causa grave de inquietud para los evangelizadores que esperaban atacar a su enemigo emboscado, el Demonio, arracándolo los ropajes que lo hacían aparecer en mil sitios, con mil rostros. Hoy, a cuatro siglos y medio de distancia, vencido ya el Demonio como universal perturbador, el complejo panteón indígena continúa desafiando a los investigadores que deseamos comprender mejor las sociedades mesoamericanas y sus concepciones.

El problema está lejos de radicarse únicamente en la multiplicidad de dioses. Muchas características, propias algunas de las antiguas cosmovisiones mesoamericanas, propias otras de las fuentes, pudieran ser enumeradas como causa de dicha dificultad de comprensión. Baste citar como un ejemplo de las intrínsecas a la cosmovisión el de los cambios e intercambios de atributos y emblemas de los dioses, tan abundantes en sus representaciones. Y entre las causas tocantes a la hermenéutica sería un buen ejemplo el de la frecuente relación inversa entre la gran cantidad de nombres de dioses que aparecen en las fuentes documentales y la información acerca de sus atributos, información que en muchos casos es verda-

* Comunicación presentada en el VI Congreso Interno del Instituto de Investigaciones Antropológicas, el día 12 de agosto de 1982.
¹ Las Casas. *Apologética historia sumaria*, I, 639.

deramente raquítica y oscura. Sin embargo, destaca por su importancia entre todas estas características una inherente a la naturaleza de las cosmovisiones mesoamericanas, que es a la que hoy me referiré: la fusión y la fisión de los dioses; esto es, los casos en los que un conjunto de dioses se concibe también como una divinidad singular, unitaria; y los casos opuestos, de división, en los que una deidad se separa en distintos números, repartiendo sus atributos. El señalamiento de esta particularidad de los panteones mesoamericanos no es novedoso, y como casos típicos se han venido mencionando los de Oxlahuntikú y Bolontikú en el mundo maya,² y el de Nappa-tecutli en el Altiplano Central de México,³ personajes divinos que respectivamente son productos de la fusión de trece, nueve y cuatro dioses. Son los casos más claros; pero no los únicos, dentro de sistemas en los que conglomerados, desdoblamientos y advocaciones tiñen en forma muy particular las creencias, los ritos y los mitos.

Independientemente de los escollos que la fusión y la fisión de dioses provocan en el estudio de la cosmovisión indígena, debe suponerse que la lógica de los procesos puede ser un auxiliar en la comprensión de concepciones más amplias, y aun de algunos tipos de relaciones y procesos sociales y de normatividad política en los que el culto a los dioses patrones desempeñó un papel importante. En otras palabras, el escollo puede convertirse en instrumento de análisis; la maraña puede volverse clave y llevar a la solución de problemas aún mayores. Por una parte, si tomamos en cuenta que la complejidad de los dioses no es una mera redundancia retórica ni un mero recargo iconográfico, comprenderemos que apunta a muy notables características de dinamismo de los dioses mesoamericanos; a una proyección de la rueda de la vida y de la muerte en toda la esfera del cosmos; a presencias y ausencias cíclicas de las fuerzas. Los dioses —y sus imágenes— no son sino parte de una concepción general que es dinámica, lúdica, circular, de oposiciones polares. A través de los procesos de transformación de los dioses podremos entender muchos de los patrones de estructura y dinámica de las antiguas cosmovisiones.

² Morley, *La civilización maya*, 206.

³ López Austin, "Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo mayor", 136.

El interés hacia estas concepciones de dioses que se unen o que se desdoblaron aumenta considerablemente si se toman en cuenta sus vinculaciones con distintos procesos sociales. Pueden plantearse múltiples preguntas cuyo valor como bases de hipótesis parece plausible. Ejemplificaré:

1. *¿Hay relación entre el surgimiento de algunas advocaciones y la escisión de unidades sociales?* Cabe preguntar qué sucedía cuando una unidad social resolvía dividirse y cada una de las partes procuraba mantener el culto al antiguo dios patrono, y, al mismo tiempo, diferenciar dicho culto del culto de la contraparte. Resulta lógico que la primera distinción fuese nominal, y que a ésta siguiera la de la acentuación de particulares atributos del dios "original". Debemos pensar en la necesidad de diferenciación en el culto como un problema no sólo religioso, sino de identificación del grupo. Hay que recordar lo dicho por la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*:

Estos dioses tenían estos nombres y otros muchos, porque según en la cosa en que se entendían, o se les atribuían, así le ponían el nombre. Y porque cada pueblo les ponía diferentes nombres, por razón de su lengua, y así se nombraban de dichos nombres.⁴

2. *¿Existía una ordenación piramidal jerárquica de divinidades, derivada de las subordinaciones de unas unidades políticas a otras?* Aparecen en las fuentes casos en los que una alianza es sellada cuando un grupo político otorga a otro, como muestra de amistad jerarquizada, una "parte" de su propio dios protector, lo que viene a constituir propiamente el establecimiento de una dependencia cultural.

Habiendo, pues, poblado los chichimecas en los riscos y peñascos, que quieren decir en lengua náhuatl Texcallitpac o Texcalla..., que ésta fue y en este lugar la fundación de este reino y provincia, siendo señor único Culhuatcutli de los tlaxcaltecas, y teniendo éste un hermano menor que se llamó Teyohuallimiqui Chichimecatecutli... con el cual hermano partió amigablemente la mitad de toda la provincia de Tlaxcalla y de todo lo que se había ganado y poblado, y por consiguiente partió con él, dándole una parte de las reliquias de Camaxtli Mixcōhuatl, que eran sus cenizas...⁵

⁴ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 24.

⁵ Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 70-72.

Esta escisión de la imagen original en dos porciones, una principal y otra secundaria, daría pie a la distinción por advocación, y de la dualidad de imágenes sería fácil pasar a la dualidad de personas divinas.

La importancia de estos casos de subordinación no lo es tanto por su número, sino por lo que revela de la existencia de una concepción de estructuras jerárquicas divinas. Una práctica similar, que conduce a la subordinación política con una correspondiente modificación de la fidelidad a los dioses protectores, aparece en las fuentes en pasajes en los que un grupo poderoso pide al sometido que renuncie al culto del dios protector vencido, o en los que la subordinación conduce a la aceptación del dios protector del poderoso.⁶ La forma antes vista de donación de una parte de las reliquias o de las imágenes pudiera ser complementaria a la renuncia del protector anterior.

3. *¿Existían marcos ideales, como pirámides de jerarquías divinas, que ubicaban a las distintas unidades sociales en estructuras de jerarquía piramidal?* Dos son los tipos de referencias que apuntan hacia esto: primero, las fuentes hablan de grupos que se reconocen por el nombre de sus dioses patronos, lo que hacía suponer tanto el parentesco de los dioses como el de los grupos. Así se narra del vínculo entre Opochtli y Huiztilopochtli en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*:

...Y de allí [de Tepetocan] vinieron camino de Huiztilopochtli, que es a dos leguas pequeñas de México, el cual pueblo se llamaba Ciavichliat [Huiztilatli] en lengua de chichimecas, porque de ellos estaba poblado, los cuales chichimecas tenían por dios a Opochtli, que era dios del agua. Y este dios del agua topó al indio que traía el maxtle y la manta de Huiztilopochtli, y como lo topó, le dio unas armas, que son con las que matan ánales, y una tiradera. Y como Huiztilopochtli era izquierdo, como este dios del agua, le dijo que debía ser su hijo, y fueron muy amigos, y mudóse el nombre al pueblo do toparon, que como primero se llamaba Uichliat [Huiztilatli], que de allí en adelante se llamó Huiztilopochtli.⁷

⁶ Véase el caso de los amaqueques que se subordinan a los tlacochcalcas. Chimalpahin. *Relaciones originales de Chalco Amaquecan*, 178.

⁷ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 47.

Segundo, las fuentes hablan de dioses patronos de grupos humanos de distinta magnitud.⁸ Pueden señalarse entre los distintos niveles de estos dioses dos muy distantes: el de los *calpulteco*—protectores de los *calpulli*—y el de los ancestros de pueblos, que abarcaban en su descendencia a todos los habitantes de una lengua, entre los que están los protectores de mixtecos y de otómies:

Del quinto hijo Mixtécalt vienen los mixtecas, e la tierra que habitan se llama Mixtecapan. Es un gran reino. Desde el primer pueblo, que se llama Acatlan, que es hacia la parte de México, al postrero, que se dice Tutépec, que es la costa del Mar del Sur, son cerca de ochenta leguas...⁹

Del postrero hijo, llamado Otómitl, descienden los otómies, que es una de las mayores generaciones de la Nueva España...¹⁰

Lo anterior puede implicar el reconocimiento generalizado—no necesariamente aceptado en sus detalles—de una estructura en la que cada grupo humano se ubicaba en relación a los demás en gradaciones de “parentesco” que establecían—también graduados—derechos y obligaciones, supra y subordinaciones, vigentes tanto para determinar las relaciones entre simples *calpulli* como para orientar, explicar o justificar la política de los pueblos hegemónicos. Y todo, obviamente, sancionado por una red de parentescos divinos.

De existir esta concepción de la pirámide divina ordenadora de las relaciones entre distintas unidades sociopolíticas, cabría investigar la relación dialéctica entre el esquema cósmico y la realidad política, polos de oposición entre los que el mito debió ser tan rígido como para subsistir sin el apoyo del poder de un verdadero imperio, y tan plástico como para amoldarse a las cambiantes situaciones históricas. Así puede verse en el mito de origen de los siete pueblos salidos de Chicomóctoc: el patrón es invariable; pero la lista de los siete pueblos cambia según lo que parecen haber sido convenciones transitorias.

⁸ Véase al respecto lo afirmado por Nicholson. “Religion in Pre-Hispanic Central México”, 409-410.

⁹ Benavente o Motolinía. *Memoriales*, 10.

¹⁰ Benavente o Motolinía. *Memoriales*, 12.

4. *En tal formación piramidal, que supone cúspide —o cúspides— de divinidades reductoras ¿entraron en conflicto orígenes estructuras de origen climático con las derivadas, que apoyaban la formación de unidades plurinicas de un nivel político complejo?* A esta pregunta acompañarían otras que con anterioridad he formulado: ¿Cómo surge un dios patrono cuando se unen en una población varios *calpultli* de distinto origen, cada uno con su propio *calpultli*? ¿Cómo se integra racionalmente la dependencia de los distintos *calpulteco* al dios de la población entera? ¿Surgen nuevos mitos justificantes?

5. *¿Existía una tendencia a la multiplicación de dioses?* Lógicamente debiera corresponder un aumento de dioses al proceso de creciente complejidad política en la que numerosas pequeñas unidades se veían precisadas a relacionarse y diferenciarse entre sí.

6. *¿Existía, paralelamente, una tendencia hacia la concepción de un dios totalizador, una unidad personificada de todas las divinidades?* Tal tendencia está ampliamente documentada, y las interpretaciones idealistas la hacen derivar del esfuerzo intelectual de sabios o filósofos que fungían como dirigentes espirituales. Creo que es más plausible vincular su existencia, en la forma en que aparecen en las sociedades mesoamericanas más desarrolladas, a corrientes políticas expansivas y centralizadoras.

De ninguna manera deben considerarse incompatibles esta tendencia y la mencionada en la pregunta anterior.

Creo que los planteamientos generales anteriores son suficientes para destacar los posibles vínculos existentes entre la composición (dinámica) de los panteones mesoamericanos, por una parte, y los procesos sociales y políticos, por la otra. Y al destacar estos vínculos, se hacen patentes las posibilidades y alcances de la investigación sobre las cosmovisiones y las religiones mesoamericanas, estudios que apuntan a la intersección de aspectos muy interesantes de las relaciones sociales y políticas. Los estudios iconográficos, por ejemplo, pueden ser retomados con nuevos enfoques, con nueva problemática, con nuevos métodos y técnicas, y —no debe olvidarse— con mayor rigor. Así se rebasarán sus objetivos tradicionales, y la iconografía se convertirá en un campo mucho más fértil e interesante.

Independientemente de que un nuevo enfoque en estos estudios se deberá ir precisando y formalizando, y de que la temática variará considerablemente, conviene revisar la validez de tesis anteriores, de sus supuestos y argumentos, expuestos en trabajos de investigación tanto recientes como antiguos. Con este fin agregó a las consideraciones precedentes una breve nota que se refiere a un caso concreto. Considero que, pese a su brevedad, es una buena muestra de la utilidad de revisar críticamente aun proposiciones muy sólidas, en favor del rigor de la investigación. Cabe agregar que el punto criticado enseguida, pese a que aparentemente es de pequeñas dimensiones, puede originar una base endeble en el estudio de la fusión de los dioses en el panteón mexicano. No avanzan las investigaciones con meros planteamientos ambiguos; es necesario trabajar los casos concretos con la minuciosidad que requieren.

Tlaltecuhli-Tonatiuh, ¿un caso de fusión de divinidades?

En su artículo "La cara central de la Piedra del Sol. Una hipótesis",¹¹ Carlos Navarrete y Doris Heyden concluyen que las características del rostro estudiado pertenecen a la deidad de la Tierra y no a la del Sol, y que la forma debida de presentación de la escultura no es la vertical, como ahora se exhibe en el Museo Nacional de Antropología, sino la horizontal, como si el rostro central del monolito mirara hacia el cielo. Debo adelantar que estoy de acuerdo con estas conclusiones, y que ambas son muy importantes tanto en el campo particular de la iconografía mexicana como en el general de la cosmovisión. Sin embargo, dudo profundamente de uno de sus argumentos, y considero que no es válida una de las pruebas aportadas. De ello trataré enseguida.

El argumento de validez dudosa es el que en el centro de la llamada Piedra del Sol se representa la fusión de Tlaltecuhli, divinidad de la Tierra, y de Tonatiuh, dios del Sol.¹² La argumentación principal de Carlos Navarrete y de Doris

¹¹ Publicado en *Estudios de Cultura Nahuatl*, XI, 1974.

¹² No niego que acepté que esta fusión era posible en la figura del dios Mexitli o Mexitli. López Austin, *Hombre-dios*, 51-52, basado en la *Legenda de los Soles*, 122-123. Simplemente creo que la representación de esta fusión en la cara central de la Piedra del Sol es dudosa, y no me inclinaré, ahora por una fusión semejante en la figura de Mexitli.

Heyden es que en los textos nahuas sahaguntinos aparece frecuentemente la alusión a la unión Tlaltecuhli-Tonatiuh como madre-padre considerados ambos como un ser individual, al referirse los informantes a ellos con pronombres en singular, y no en plural, como correspondería si se tratase de dos personajes. Señalo uno solo de sus ejemplos, precedente del final del capítulo III, Libro VI, del *Códice Florentino*: "...contocaz in Tonatiuh, in Tlaltecuhli." El texto, que se refiere al guerrero, puede ser traducido literalmente: "él (lo) seguirá a Tonatiuh, a Tlaltecuhli", cuando era de esperarse *tocaz in Tonatiuh, in Tlaltecuhli*, "el (los) seguirá a Tonatiuh, a Tlaltecuhli". Otros ejemplos ofrecidos por los dos autores son similares a éste.

El razonamiento es lógico; pero aquí deben tenerse en cuenta las particularidades del náhuatl clásico. Era frecuente el uso de grupos nominales, formados generalmente por dos elementos, con los que se designaba a seres ya en forma singular, ya en forma plural, ya en forma colectiva. La designación podía ser directa o podía ser velada, en forma de tropo; pero siempre era una fórmula repetida una y mil veces

atzayo,
mecar-collo

"el de plumas blancas, el de cha-lequillo de cuerda"

in ticoni,
in mamani

"el que ha de ser portado, el que ha de ser cargado"

in pochotl,
in ahuehuatl
in ixicxiztic,
in tencucitlic

"la ceiba, el ahuehuete"
"amarillo de los pies, amarillo de los labios"

in cuitalpili,
in atlalpali

"la cola, el ala"

tocichuan,
toocolhuan

"nuestras abuelas, nuestros abuelos"

tonan, tola

"nuestra madre, nuestro padre"

para designar a un individuo
conjunto de individuos

para designar un número plural de personas

para designar tanto en forma directa a las dos personas, o para designar a un individuo

para designar el plebeyo, o el conjunto de los plebeyos

para designar a un individuo

generalmente para designar un conjunto de individuos

los plebeyos

nuestros ancestros

para designar a nuestra madre, nuestro padre, o

quien es como nuestro progenitor

el tlacochtli o "esclavo"

el plebeyo, o el conjunto de los plebeyos

el tlatoani o gobernante supremo el hombre valiente

los plebeyos

nuestros ancestros

para designar a nuestra madre, nuestro padre, o

quien es como nuestro progenitor

en el lenguaje ceremonial. Se ha dado a estos grupos nominales, cuando tienen características de tropo, el nombre de difrasismos. Señalo como ejemplos los del cuadro anterior.

In Tonatiuh, in Tlaltecuhli es uno de estos grupos nominales formados por dos elementos que aparecen frecuentemente repetidos en el lenguaje ceremonial. El asunto es determinar si este conjunto designa a un ser singular o a dos seres que por motivos religiosos y retóricos se mencionan juntos en determinados contextos, como lo es el de la referencia a que la sangre de los guerreros, en el momento de su muerte en el campo de batalla, alimenta tanto al Sol como a la Tierra. Me inclino por lo segundo, al estimar que la argumentación de Carlos Navarrete y Doris Heyden no es suficiente para determinar que ambos dioses forman en dicho momento una unidad. Son dos dioses los que beben a costa de los guerreros muertos; y me viene a la memoria la escena grabada en un *omichichahuatl*¹⁴ en la que la sangre del guerrero asciende hasta el Sol y desciende hasta el monstruo de la Tierra.¹⁵

Pues bien, en los antiguos textos no es raro que aparezcan formas singulares en oraciones que obviamente se refieren a dos personas, designadas en forma directa por este tipo de grupos nominales formados por dos elementos. Ofrezco sólo ejemplos en los que aparece el grupo *in nantli, in tatl* (en diversas composiciones), designando a una dualidad de personas, la madre y el padre, de manera incontrovertible:

1. *Auh inin zan itlan nemi in inantzin, in itatzin.*¹⁶

La traducción es: "Y ésta vive sólo en compañía de su venerable madre, de su venerable padre". Pero, en lugar de decir *inlan* ("en compañía de ellos"), dice *itlan* ("en compañía de él").

2. *Mohuiczinco quitquititititit, quitotititit, quihuenuchititititit in nantli, in tatl.*¹⁷

La traducción es: "A tu venerable presencia vienen conduciéndola, vienen ofreciéndola, vienen haciéndola ofrenda, la madre, el padre". Pero en lugar de decir *quitquititititit*,

¹⁴ Raspador, instrumento músico de hueso, en este caso de hueso humano.

¹⁵ Von Winning, "A decorated bone rattle from Culhuacan, Mexico".

¹⁶ *Códice Florentino*, Libro VI, capítulo 89, fol. 176v.

¹⁷ *Códice Florentino*, Libro VI, capítulo 89, fol. 177r.

quiotlinitze, quihuenuchitlinitze, que son las formas plurales, usa las singulares.

3. *Ca oc tatzintli in mitzito, in mitzhuenuchiuh, in monantzih, in motatzin in calmécac.*¹⁸

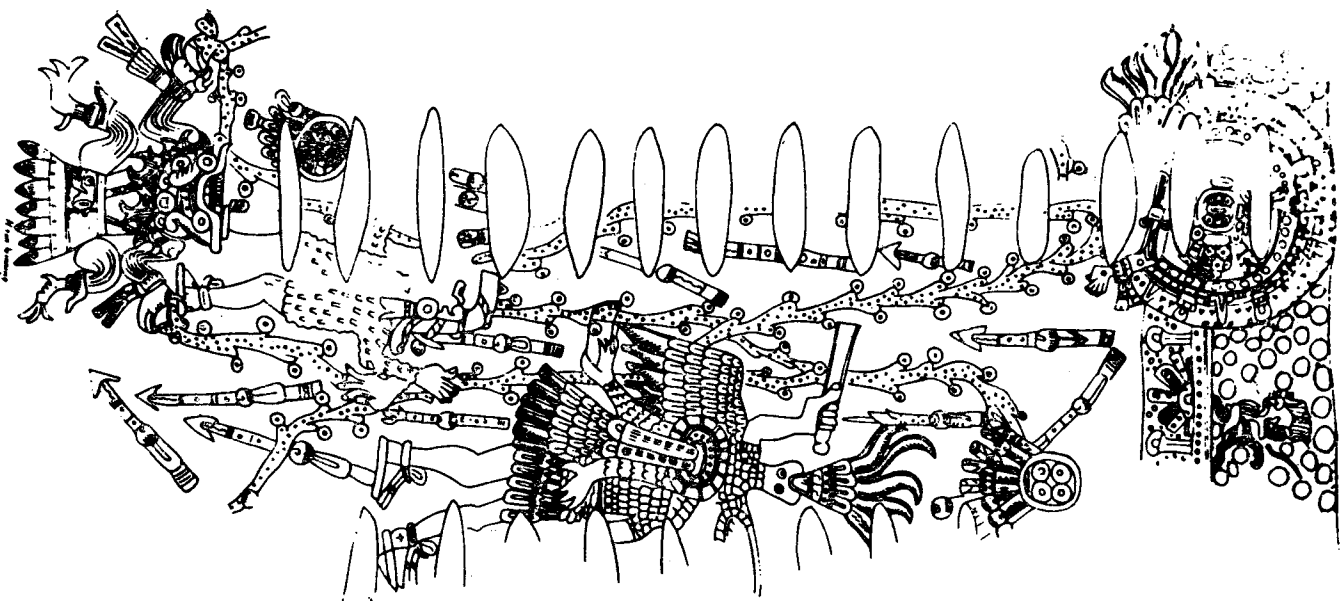
La traducción es: "Cuando aún eras tú una criatura, te ofrecieron, te convirtieron en ofrenda tu venerable madre, tu venerable padre, para el *calmécac*." Pero en lugar de las formas plurales, *mitzitoque, mitzhuenuchiuhque*, se usan las singulares, *mitzito, mitzhuenuchiuh*.

4. *In axcen ma xoyatiuh in umpa omizamapouh, in umpa omizcopalpouh in monantzih, in motatzin in calmécac.*¹⁹

La traducción es: "Y ahora dignate ir allá a donde te ofrecieron como (si fueras) papel, allá a donde te ofrecieron como (si fueras) copal, tu venerable madre, tu venerable padre, al *calmécac*." Pero en lugar de usar las formas plurales *omizamapouhque, omizcopalpouhque*, usa las singulares *omizamapouh, omizcopalpouh*.

Como puede observarse, en estos cuatro trozos retóricos la designación directa a dos personas es incuestionable (y así puede confirmarse por su contexto); y, no obstante, como se vio en el caso de Tlaltecuhtli-Tonatiuh, se usan formas singulares, sin que esto implique fusión de personajes.

La invalidez de la prueba lingüística no afecta las dos conclusiones principales del artículo de Carlos Navarrete y Doris Heyden: fue un recurso interesante, sugestivo, pero no indispensable. Los razonamientos basados en la iconografía eran suficientes para sustentar las hipótesis de los autores en el sentido de que Tlaltecuhtli, y no Tonatiuh, está representada en la parte central de la Piedra del Sol, y de que la posición del monolito debe ser la horizontal. En cambio, la validez de la prueba lingüística sí era básica para fundamentar el argumento de que en el contexto iconográfico de la Piedra del Sol existe una fusión de ambas deidades, por lo que tal aseveración queda indemonstrada.



Omichicanaztli de Culhuacán.

¹⁸ *Códice Florentino*, Libro VI, capítulo 40, fol. 178r-178v.

¹⁹ *Códice Florentino*, Libro VI, capítulo 40, fol. 178v.

SUMMARY

Understanding the ancient Mesoamerican Indigenous pantheon, with its great diversity of deities, is further complicated by their change of attire and emblems, as well as their many names. However, a characteristic which stands out in their classification, and which is inherent to the nature of Mesoamerican world views, is their fusion and fission; i.e., the cases in which a group of gods is also conceived as a single divinity, and the instances where a single god can separate into different entities, distributing his attributes. We must assume that the logic of these processes can aid in understanding more ample concepts, as well as political norms in which the cult of the patron gods had an important role.

In this article, these phenomena of fission and fusion are suggested as tools for analysis, inquiring whether divine identities can be found in settlement patterns, political alliances, kinship, social class, and the identification of patron gods. In this way, many possibilities for new research are outlined. Further, a critique of a study on Tlalpuhuitl-Tonantli is made, as a possible case of the fusion of deities.

BIBLIOGRAFÍA

- BENAVENTE o MOTOLINIA, Fray Toribio
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición, notas, estudio analítico y apéndice por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, cxxxii-594 p. y un desplegado. Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2.
- CÓDICE FLORENTINO
- CHIMALPAHIN, Domingo
1965 *Relaciones originales de Chalco Amahuemecan*, paleografía, traducción e introducción de Silvia Rendón, prefacio de Ángel Ma. Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 368 p., mapa. Biblioteca Americana. Serie de Literatura Indígena.
- HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS
1965 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 162 p. Sepan cuantos.... 37: 21-90.
- Las Casas, Fray Bartolomé de
1967 *Apologetica historia sumaria quanto a las qualidades, disposicion, descripcion, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, politicas, republicas, manera de vivir e costumbres de las gentes*

destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla, edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndice y un índice de materias, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1.

LEYENDA DE LOS SOLES

1945

Códice Chimalpopoca, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, xxii-168 p. y 83 láms. facs. Primera serie, 1: 119-164 y facs.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1973

Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 216 p. Serie de Cultura Nahuatl. Monografías, 15.

1979

Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo Mayor, *Anales de Antropología*, XVI, 133-153, ils.

MORLEY, Sylvanus G.

La civilización maya, traducción de Adrián Recinos, revisado por George W. Brainerd, 2a. ed. México, Fondo de Cultura Económica, 528 p., ils. Sección de obras de Antropología.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

1966

Historia de Tlaxcala, publicada y anotada por Alfredo Chavero, Guadalajara, Jal., Edmundo Aviña Levy, 278-viii p., ed. facs. de la de 1892.

NAVARRETE, Carlos y Doris HEYDEN

1974

La cara central de la Piedra del Sol. Una hipótesis, *Estudios de Cultura Nahuatl*, XI, 355-376, ils.

NICHOLSON, Henry B.

1971

Religion in Pre-Hispanic Central Mexico, Handbook of Middle American Indians, ed. Robert Wauchope, v. 10, *Archaeology of Northern Mesoamerica* (Part one), ed. Gordon F. Ekholm & Ignacio Bernal, Austin, University of Texas Press, 395-446, ils.

WINNING, Hasso von

1959

A decorated bone rattle from Culhuacan, Mexico, American Antiquity, v. 25, n. 1, July, 86-93, ils.