

## EL ORIGEN DE ALGUNOS DIOSES PREHISPÁNICOS. UNA EXPLICACIÓN DESDE LA TEORÍA HISTÓRICO-GENÉTICA

LAURA IBARRA

Para los antiguos mexicanos la realidad material es solamente la parte visible de un universo mucho más extenso. Detrás de los fenómenos tangibles existe una profunda dimensión, un mundo sagrado donde todo encuentra su razón y su significado. Lo que percibimos es sólo la superficie, pues el origen de los fenómenos reside en deidades que poseen el poder de decidir sobre la aparición de los fenómenos y cuya existencia es tenida como sobrehumana. De qué manera surgen los dioses, cómo son hechos responsables de la dinámica de los fenómenos más significativos y cómo es posible explicar tal fenómeno, constituyen las preguntas de las cuales aquí nos ocupamos.

### LOS DIOSES

En la visión azteca del mundo, como se mencionó, predomina una explicación para todo lo que ha sucedido o sucede aquí y ahora: los dioses. Cada objeto del mundo natural o cultural, cada acontecimiento natural o social, es entendido como la personificación de una divinidad o como efecto de un poderoso agente que posee la fuerza para desencadenar el fenómeno. Recordemos el poder específico que se atribuye a algunas de estas divinidades: Ometéotl, “El dios de la dualidad”, identificado con el sol, constituye el origen del cosmos, de los dioses, de los hombres y de los alimentos y mantiene todo lo existente con vida. Huitzilopochtli, el dios tribal y de la guerra, también identificado con el sol, les enseña a los hombres la guerra para que éstos obtengan a través de ella víctimas para el sacrificio. Fortalecido con la sangre y los corazones humanos de los sacrificados, el sol podrá continuar su viaje a través de los cielos. Quetzalcóatl creó a los hombres y aseguró su sobrevivencia, dándoles el maíz. A Quetzalcóatl se le atribuye además ser el origen del viento. Tezcatlipoca origina infortunios a las gentes, pero también concede honor y riqueza. Ambas deidades,

Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, levantaron los cielos y crearon la tierra. Mixcóatl fue el primero en sacar fuego con los palos. Xiuhtecuhtli determina tanto las acciones benéficas y las destructivas del fuego. Cihuacóatl les acarrea a las gentes pobreza y miseria. Tlazoltéotl, la diosa de la tierra, se preocupa por la germinación y el crecimiento de las plantas. Tláloc envía la lluvia, así como los Tepictoton, los dioses de las montañas. Macuixóchitl y Xochipilli son responsables del florecimiento de las plantas. Cintéotl origina el crecimiento de las plantas de maíz e influye, junto a la diosa Xilonen, en el brote de las mazorcas. Mayahuel tiene bajo su protección la planta del maguey. A Tezcatzoncatl se le atribuyen los efectos embriagantes del pulque. Tepeyóllotl, el dios de las cuevas es la causa del eco, etcétera.

Para poder explicar por qué los aztecas entienden los fenómenos del mundo exterior como el efecto de poderosos agentes que semejan, en mayor o menor medida, a los seres humanos, hay que recordar las estructuras a través de las cuales construyeron e interpretaron su mundo. Estas estructuras no son otras que los esquemas de la acción que se forman en la ontogénesis temprana, a través de los cuales todo sujeto ordena la realidad y que en las sociedades agrarias y en las altas civilizaciones constituyen el fundamento de sus interpretaciones.<sup>1</sup> La comprensión de los fenómenos del mundo como consecuencia de la voluntad de las figuras divinas no es otra cosa que la expresión de un concepto de causalidad que asume la estructura de la acción. Cuando se trata de interpretar el mundo y lo que acontece en él, éstos son concebidos como si fueran acciones. Da ahí que el fenómeno adquiere una dinámica en la que su inicio u origen radica en el sujeto.

En contra de esta afirmación se puede objetar que los dioses no deben su existencia a una experiencia de naturaleza cognitiva, sino a razones de índole emocional o social. Antes de profundizar en el estudio de las deidades del mundo prehispánico, quisiera exponer brevemente dos enfoques que se refieren a este tipo de razones, con el fin de mostrar que, sin considerar el proceso del conocimiento a través del cual la realidad experimenta su construcción, no es posible entender la existencia de los dioses ni la interpretación subjetivista del mundo que se encuentra ligada a ella.

En la historia de las ciencias sociales, más precisamente en la teoría psico-analítica de inicios del siglo XX, existe un intento por explicar la existencia de los dioses a través de procesos que han tenido lugar en la ontogénesis. Para Freud no existe la menor duda de que

<sup>1</sup> G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 108 y ss. Ver también del mismo autor *Die Zeit in der Geschichte*, p. 143 y ss.

la concepción subjetivista de la realidad tiene su origen en la infancia. En “El Futuro de una ilusión” escribe lo siguiente:

El hombre en su primera infancia descubrió que para llegar a adquirir alguna influencia sobre las personas que le rodeaban le era preciso entrar en relación con ellas, y posteriormente aplica este método, con igual propósito a todo aquello que a su paso encuentra.<sup>2</sup>

Sin embargo, Freud no se interesó por la organización cognitiva de las experiencias con las personas en el medio inmediato, sino que se ocupó en formular una teoría que considera exclusivamente la elaboración emocional de estas experiencias. En la filogénesis surgen los dioses, según Freud, cuando los hombres, exhortados por las mujeres, deciden acabar con el dominio del padre y jefe de la tribu. Habiéndole dado muerte, y como reacción a ello, los miembros de la tribu se comprometen a continuar respetando su voluntad. En la religión, el padre primordial continúa viviendo y constituye el modelo para los dioses de las generaciones posteriores. En la ontogénesis sucede algo similar: en la situación edípica el niño reprime muchas fuerzas instintivas no con la ayuda de la elaboración mental, sino a través de actos cubiertos de temor. Así como el hombre en el transcurso de la historia se libera progresivamente de la religión, el niño supera espontáneamente la mayoría de las neurosis que tienen su origen en la relación padre-hijo. Sobre el debilitamiento de la religión en el desarrollo histórico y la analogía de la religión con el estado neurótico en la niñez, Freud escribe lo siguiente:

Pues bien; hemos de admitir que la colectividad humana pasa su evolución secular por estados análogos a las neurosis y precisamente a consecuencia de idénticos motivos; esto es, porque en sus tiempos de ignorancia y debilidad mental hubo de llevar a cabo exclusivamente por medio de procesos afectivos las renunciaciones al instinto indispensable para la vida social. Los residuos de estos procesos, análogos a la represión, desarrollados en épocas primitivas permanecieron luego adheridos a la civilización durante mucho tiempo. La religión sería la neurosis compulsiva general de la humanidad que, como la neurosis del niño, proviene del complejo de Edipo, de la relación con el padre.<sup>3</sup>

Es muy posible que la religión y la neurosis compulsiva tengan un origen y una estructura afectiva similar, pero esta semejanza no

<sup>2</sup> S. Freud, *Obras Completas*, tomo 14, “El Futuro de una Ilusión”, p. 96.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 366.

explica por qué en las etapas primeras de la ontogénesis y de la filogénesis objetos y acontecimientos son entendidos como si detrás de ellos o en su interior existiera una fuerza subjetiva que determinara su dinámica. Ciertamente, la figura paterna es muy importante en la organización de los afectos, pero la explicación subjetivista de los fenómenos —en la que una deidad o una fuerza como la subjetividad es considerada como causa— descansa, ante todo, en las estructuras cognitivas que se han construido en las primeras fases de la ontogénesis. Por lo que no sorprende entonces, que esta forma de explicación aparezca en el desarrollo ontogénico mucho antes que la fase edípica. Sólo una vez que ha sido aclarada la dimensión cognitiva de la relación con los padres y su influencia decisiva en la construcción de la realidad, puede integrarse el aspecto afectivo que Freud analiza. Sin duda alguna, cada acto cognitivo implica elementos emocionales —por eso la relación con los dioses es una relación cargada de sentimientos—, pero la existencia de poderes subjetivistas que influyen en la dinámica de la realidad es, ante todo, consecuencia del proceso cognitivo que ocurre en la interacción con los padres.<sup>4</sup>

A diferencia de Freud, que compara la religión con la neurosis, por su etiología similar, considerándola de esta forma una ilusión, Durkheim subraya el carácter realista de la visión religiosa del mundo:

Un postulado esencial de la sociología es que una institución humana no puede basarse en el error y la mentira; pues de ser así, no puede ser duradera. Si ésta no estuviera fundamentada en la naturaleza de las cosas, encontraría una resistencia en las cosas que no podría vencer. Si nos ocupamos entonces del estudio de las religiones primitivas, lo hacemos con el convencimiento de que éstas dependen de la realidad y la manifiestan... hay que llegar a la realidad que se encuentra detrás del símbolo que éste representa y que le otorga su significado. Los más bárbaros y raros ritos, los más extraños mitos, significan alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida individual o social.<sup>5</sup>

Sin embargo, cómo llega el hombre a explicarse el mundo a través de los dioses y por qué les atribuye a éstos actividades análogas a las humanas, constituyen preguntas que Durkheim finalmente dejó sin respuesta. En su modelo de explicación, Durkheim atribuye la existencia de las divinidades a la sociedad, pero este concepto, en su teoría, no da ninguna información sobre el proceso de formación de las construcciones mentales. La sociedad se limita aquí a ser exclusiva-

<sup>4</sup> En el mismo sentido G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 182 y ss.

<sup>5</sup> E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 18-19.

mente el origen de lo social. En lo que respecta a los fenómenos religiosos, Durkheim ratifica la fórmula que inspira toda su sociología y que recuerda más bien la lógica de identidad: si la religión es un fenómeno social, debe, por lo tanto, tener su origen en la sociedad. Por consiguiente, cuando Durkheim intenta explicar cómo la sociedad hace surgir la religión constata, con base a esta lógica, una relación:

El resultado general del libro (*Las formas elementales de la vida religiosa*) es que la religión es una cuestión eminentemente social. Las ideas religiosas son ideas colectivas que expresan realidades colectivas: los ritos son comportamientos que sólo pueden surgir en el seno de los grupos y que deben servir para mantener o restablecer ciertos estados psíquicos de estos grupos.<sup>6</sup>

Y en otro lugar:

Así como el concepto de la fuerza religiosa y de la divinidad, el concepto de alma no carece de realidad... pues la sociedad, la única fuente de todo aquello que es sagrado, no se contenta con movernos por fuera y de influirnos temporalmente; ella se instala de forma permanente en nosotros.<sup>7</sup>

Pero en las ciencias sociales no se trata de confirmar el origen social de los fenómenos, sino de reconstruir los procesos en los que éstos surgen y a través de los cuales, por consiguiente, pueden ser explicados. Una investigación científica no se puede limitar a postular a la religión como manifestación de la vida social, es necesario señalar las circunstancias concretas en las que ésta surge y se desarrolla estructural y semánticamente.

Si se sigue el proceso de formación del pensamiento, tal como ocurre en la biografía de todo individuo, se verá con claridad por qué el mundo y los acontecimientos en él encuentran su explicación en el poder de figuras subjetivistas. En la estrecha relación con un adulto más competente en los primeros años de vida se construye un esquema cognitivo que sirve sobre todo, para coordinar esta relación. Esta es una interacción funcional en que la propia motricidad se va coordinando y simultáneamente la realidad va siendo ordenada. De ahí que el esquema cognitivo que se va formando asuma la estructura misma del comportamiento. Sin embargo, este esquema pronto es utilizado más allá de las fronteras del mundo social. La

<sup>6</sup> E. Durkheim, *ibid.*, p. 28.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 357.

razón por la que este esquema es construido en esta interacción, y no en el trato con los objetos, reside en el hecho de que el niño encuentra el mundo exterior casi exclusivamente en la forma de una persona con quien interactúa. En otras palabras: la lógica, que hace aparecer a un agente como causa del acontecimiento, no es más que la lógica que surge en la ontogénesis para garantizarle al hombre su acceso al mundo. Es, simplemente, la lógica que se forma en la relación con la persona dedicada al cuidado para poder interactuar con ella. ¿Cómo puede un pensamiento, que no dispone de ningún otro esquema para hacerse comprensible el mundo, aplicar otra lógica en las interpretaciones de la dinámica de los objetos y de los acontecimientos?

Este esquema encuentra su aplicación en la percepción y en la interpretación de los acontecimientos que forman la visión del mundo en sociedades preindustriales. Cuando una parte de la realidad, o eventualmente el mundo como totalidad, se vuelve objeto de reflexión, encuentra en formas subjetivistas un discurso conceptual. Del mismo modo que en la estructura del comportamiento la acción tiene su inicio en el sujeto humano, ahí donde este esquema encuentra aplicación la causa del fenómeno reside en un agente que tiene el poder de desencadenarlo. Tan pronto como se da un nombre a dicho agente, éste se convierte en uno de los dioses creadores. Analicemos ahora algunas de las deidades más significativas en el México prehispánico, a través de ellas es posible advertir de qué manera los antiguos mexicanos se explicaban las relaciones causales de los fenómenos que les eran significativos.

### *Xiuhtecuhtli, el dios del fuego*

Para los antiguos mexicanos los efectos del fuego son, como informa Torquemada, simplemente la acción de una deidad:

... honrábanlo como a dios (a Xiuhtecuhtli), porque los calentaba, cocía el pan y guisaba la carne y por esto en cada casa le veneraban; y en el mismo fogón o hogar, cuando querían comer, le daban el primer bocado de la vianda, para que allí se quemase; y lo que habían de beber lo había de gustar primero, echando en el fuego parte de el licor; adornábanlo con flores, pero no muy dentro, sino fuera, porque es dios tan riguroso, que todo lo consumiera.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Torquemada, *Monarquía Indiana*, libro VI, cap. XVIII, p. 93.

Algo semejante se lee en el texto de Sahagún:

... y todos le tenían por padre considerando los efectos que hacía porque quema la llama, enciende y abrasa, y estos son efectos que causan temor. Otros efectos tiene que causan amor y reverencia, como es que calienta a los que tienen frío y guisa las viandas para comer, asando y cociendo y tostando y friendo.<sup>9</sup>

¿En qué se basa esta forma de interpretar la acción del fuego? Ya hemos mencionado, que la forma fundamental de la causalidad muestra la estructura interna de la acción, pues es aquí donde primero se forma. En la medida que las acciones van logrando una mayor coordinación, se va formando la causalidad, pues la relación subjetividad-acción de la estructura del comportamiento es una relación causal. De ahí que cuando esta estructura es aplicada en la interpretación del mundo, la causa del fenómeno resulte ser el sujeto. Así como en el comportamiento la única fuerza efectiva capaz de poner en movimiento la acción es el sujeto, y con él la subjetividad, así también en las interpretaciones que se apoyan en esta estructura, el sujeto es la fuerza que tiene el poder de desencadenar el fenómeno. Cuando los aztecas intentan explicar la acción del fuego, ésta sólo puede ser comprendida, debido a la lógica de su pensamiento, como el efecto de un poderoso sujeto.

El pensamiento indígena atribuye al fuego un papel esencial en la cosmología. Según los aztecas, el fuego contiene un principio activo del cual el mundo ha surgido y a través del cual se sigue manteniendo vivo. Conforme a esta idea, los aztecas temen que el mundo llegue a su fin cuando la acción vivificante del fuego, después de 52 años, se agote. A través de una dramática ceremonia, los antiguos mexicanos procuran renovar la fuerza de esta materia primordial, evitando con ello el caos y el fin del universo. Pero si afirmamos que en la lógica subjetivista del pensamiento la única fuerza considerada como causa es la subjetividad, cabe preguntarse, entonces, con respecto a esta creencia, de dónde procede la idea de que el inicio del cosmos es materia.

En una concepción de la causalidad que se sustenta en la estructura de la acción, el principio es pensado tanto en forma material como subjetiva pues en el inicio de la acción coinciden tanto la fuerza creadora de la subjetividad como la corporeidad misma del sujeto. Para un pensamiento que se apoya en esta lógica es necesario entonces determinar la sustancia que existía antes de la creación y que posee la fuerza de dar

<sup>9</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro I, cap. XIII. En nuestra edición: tomo I, p. 56. Ver también Sahagún-Seler, p. 11.

existencia al mundo. En el pensamiento prehispánico el fuego es precisamente este material en el que está contenido el principio activo.

Sin embargo, la materia original e indiferenciada que existe antes de la creación es percibida en la categoría del sujeto. Sólo por esto la sustancia, antes de la creación, tiene el poder de hacer surgir por sí misma el universo. Una vez que el fuego ha sido definido como la materia primordial, el pensamiento, que lo percibe en la forma categorial del sujeto, deposita en su interior la fuerza creadora de la subjetividad. Así como el cuerpo del sujeto, gracias a la subjetividad, da origen a la acción, así también, en las interpretaciones que se sustentan en esta lógica, en el interior de la materia se encuentra contenida una fuerza creadora. No es difícil, entonces, entender por qué Seler escribe lo siguiente sobre la concepción prehispánica del fuego:

El dios del fuego ... es en esencia idéntico a la antigua deidad, al Señor de la Vida,... pues el fuego era para los antiguos mexicanos la energía, el calor, la imagen del crecimiento, de la renovación, la sustitución de la antigua generación por la nueva. Esto significa también Izcalli, el nombre con que se denomina su fiesta.<sup>10</sup>

La diferencia entre el concepto de causalidad de los aztecas y el nuestro reside esencialmente en el grado de descentralización del pensamiento. Gracias a que los fenómenos del mundo no son obligados a converger en el sujeto podemos suponer como causa de los fenómenos factores físicos, psíquicos, sociales o históricos. Pero la causalidad en el pensamiento azteca aún no se ha desprendido de la estructura de la acción y la causa de los fenómenos es concebida sólo mediante el esquema subjetivista.

### *Xólotl*

Uno de los informantes de Sahagún relata que en el inicio de los tiempos, después de que Nanahuatzin y Tecuciztecatl se arrojaron al fuego, convirtiéndose en el sol y la luna, los dioses constataron con espanto que éstos no se movían. Por ello decidieron morir, y con su vida poner en movimiento a los astros. El mito narra entonces lo siguiente:

Y luego el Aire se encargó de matar a todos los dioses y matólos; y dícese que uno llamado Xólotl rehusaba la muerte, y dijo a los dioses: Oh

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 74.

dioses ¡No muera yo! Y lloraba en gran manera, de suerte que se le hincharon los ojos de llorar; y cuando llegó a él el que mataba echó a huir y escondióse entre los maizales y convirtiéndose en pie de maíz, que tiene dos cañas, y los labradores le llaman Xólotl; y fue visto y hallado entre los pies del maíz; otra vez echó a huir, y se escondió entre los magueyes, y convirtiéndose en maguey que tiene dos cuerpos que se llama mexólotl; otra vez fue visto, y echo a huir y metióse en el agua, hízose pez que se llama axólotl, y de allí le tomaron y le mataron.<sup>11</sup>

Como se desprende del texto, todos los seres vivos que muestran una naturaleza gemela tienen su origen en la deidad llamada Xólotl. Tal creencia muestra igualmente un concepto de causalidad que asume los rasgos de la lógica del comportamiento. Esta lógica parte de lo existente, lo hace converger en un agente subjetivo y señala entonces lo existente explícitamente como su efecto. Sin embargo, en este mito los seres de la naturaleza que aquí se mencionan, no son creados a través de un acto subjetivo del dios Xólotl, sino que se forman de la sustancialidad misma de su cuerpo. ¿Cómo se puede explicar esta causalidad?

La organización elemental de la causalidad obliga, como hemos visto, a una concepción subjetivista y material del origen. Junto con la subjetividad, es el sujeto mismo en su materialidad lo que da origen a la acción. Pero esto no es todo. En la estructura del comportamiento, pensar y actuar siguen un estricto orden. Sin importar cuál sea el motivo que mueve a la acción, el pensamiento es siempre el aspecto primero y organizador del comportamiento. Pero no sólo su orden es relevante en la constitución de la lógica, sino la forma en que el inicio y el acto se articulan. En el pensamiento se encuentra ya lo que posteriormente se manifestará en la acción; en el inicio ya existe lo que de aquí surgirá. Cuando esta lógica encuentra su aplicación en la interpretación del mundo, la fuerza creadora del origen es concebida en forma especial: si un acontecimiento determinado se encuentra de manera aún no desarrollada en el origen y el acontecimiento es sustancial y material, entonces el origen tiene que ser tan sustancial y material como el acontecimiento mismo. A partir de esto el origen subjetivista será neceseramente sustancial. En las interpretaciones que descansan en esta lógica el origen es, por lo tanto, concebido como sustancia. Si se considera esto, es comprensible el motivo por el cual los objetos que muestran una naturaleza gemela surgen de las distintas transformaciones corporales de Xólotl. Considerados desde el pun-

<sup>11</sup> Sahagún, *op. cit.*, libro VII, cap. II. En nuestra edición: tomo II, p. 261-262. Ver también Sahagún-Schultze Jena, p. 41.

to de vista de la lógica estructural, ellos surgen de la sustancialidad del origen, de la materialidad de una potencia creadora.

La estructura que se encuentra asentada en la organización interna del mito constituye también la lógica de una práctica, que nos puede parecer cruel, pero que sigue estrictamente la lógica con la que el mundo se les presenta a los aztecas.

En el mundo prehispánico, el nacimiento de niños gemelos, como todas las formaciones dobles en la naturaleza, es atribuido a Xólotl. Pero el origen en la lógica del comportamiento no sólo es un origen creador; sino también un destructor. Xólotl además de ser considerada la deidad con el poder de crear formaciones gemelas, es también una criatura deforme, un ser siniestro y portador de infortunios. Esta forma de considerar el origen como fuerza creadora y destructora determina decisivamente el destino de los lactantes, en los que se supone la presencia de Xólotl. Ya que estos niños no tienen el mismo origen que los demás, sino que han sido creados por Xólotl, en ellos se manifiesta la ambivalencia de su origen; uno de ellos proviene de la fuerza creadora de la divinidad, el otro es portador de la fuerza destructora, él trae consigo sólo infortunios y muerte. Por ello los aztecas creen que si este último permanece con vida inevitablemente matará a sus padres y se los comerá.<sup>12</sup> Para evitar esto, los padres dan muerte inmediatamente después del nacimiento al lactante en el que creen identificar el carácter destructor de Xólotl, alejando con ello el peligro que los amenaza.

Si se consideran las estructuras del pensamiento, es difícil ver en la muerte de uno de los gemelos un mero acto de crueldad, pues los padres actúan sólo en forma consecuente con la manera en que la realidad adquiere un orden. Debido a la identidad de lo existente con su origen, los niños gemelos son idénticos al origen. Y ya que el origen es pensado como una fuerza creadora, pero también como una fuerza destructora, los niños gemelos hacen presente en el mundo real esta ambigüedad del origen. Si se quiere evitar que el gemelo portador de la parte destructora del origen aniquile a sus padres, hay que darle muerte.

### *Ometéolt, la suprema divinidad*

Junto a los múltiples dioses a quienes se les atribuye el poder de desencadenar determinados fenómenos existe la creencia, especialmente

<sup>12</sup> E. Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, tomo I, p. 442.

entre sacerdotes y literatos, en un dios único. La divinidad suprema, creadora de todo cuanto existe, del mundo, de los dioses y de los hombres, es Ometéotl, a quien los antiguos mexicanos consideran simultáneamente como una unidad y como una dualidad. Su carácter dual consiste en una figura masculina, Ometecuhtli, “Señor de la dualidad”, y una figura femenina, Omecíhuatl, “Señora de la dualidad”. La idea de que Ometéotl es uno y simultáneamente un ser dual y de que no se trata de dos personas diferentes se refleja especialmente en los himnos. En ellos se invoca a la divinidad, que luego es tratada como si fueran dos personas; o viceversa, como en esta estrofa: “Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo, tendido en el ombligo de la tierra, metido en un encierro de turquesas. El que está en las aguas color de pájaro azul...”<sup>13</sup>

Sobre la actividad creadora atribuida a Ometéotl, León-Portilla escribe lo siguiente:

El dios de la dualidad, Ometéotl, cuyo aspecto femenino cubre la noche con su falda de estrellas, mientras él durante el día es el astro que ilumina y da luz, aparece también como Señor y Señora de nuestra carne, como aquel que se viste de negro y rojo, los colores simbólicos de la sabiduría. Él es igualmente quien asegura la estabilidad de la tierra y es el origen de todo lo vivo en la tierra.<sup>14</sup>

Los antiguos mexicanos designan también a la pareja divina con los nombres Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl, “Señor y Señora de nuestra carne”, porque piensan que ellos crearon el maíz y los alimentos que componen materialmente el cuerpo de los hombres.<sup>15</sup> A Ometéotl y Omecíhuatl se debe igualmente la vida individual. Una vez que el alma de un niño ha sido creada en el cielo más alto, donde habitan estos dioses creadores, es depositada en el cuerpo de la madre.

En las tradiciones que no estuvieron bajo la fuerte influencia del antiguo pensamiento tolteca se observa que el lugar que corresponde a Ometéotl, como dios originario y creador de todas las cosas, se encuentra ocupado por una divinidad distinta. Entre las deidades a quienes se llegó a considerar como el dios supremo se encuentran Tezcatlipoca quien especialmente en el texto de Sahagún es representado como la suprema divinidad, Quetzalcóatl, el dios del viento, y, como acabamos de ver, el antiguo dios el fuego, Xiuhtecuhtli.

<sup>13</sup> L. Schultze-Jena, *Altaztekische Gesänge*, p. 108. La traducción aquí transcrita proviene de M. León-Portilla, *Los Antiguos Mexicanos*, p. 143.

<sup>14</sup> M. León-Portilla, *Das vorspanische Denken Mexikos*, p. 39.

<sup>15</sup> *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, cap. I.

La creencia religiosa que considera a Ometéotl el origen de todo cuanto existe muestra la misma estructura que origina la existencia de las demás divinidades. La razón, por la que sólo un dios suple a las numerosas deidades, reside sencillamente en el hecho de que el pensamiento reflexiona sobre el mundo en su totalidad, y no sobre los acontecimientos particulares. Conforme al esquema subjetivista, un mundo que es considerado en su totalidad sólo puede tener su origen en un dios único. Y ya que la suprema divinidad es vista como la causa original, toda causalidad en el mundo se remonta, al final de cuentas, a este origen inicial. Por eso Ometéotl es considerado como el padre de los dioses, de los hombres y del universo.

Si el mundo en su conjunto, debido a la lógica que aquí se aplica, es atribuido a un dios creador único, cabe preguntarse cómo es posible que los antiguos mexicanos conciban entonces a la divinidad suprema como dualidad.

La lógica de la acción no es sólo una lógica de origen, sino también una lógica de identidad y una lógica sustancial. Cualidades análogas, aún cuando se trate de objetos muy diferentes, son consideradas como manifestación de un mismo sujeto y/o sustancia del cual han surgido. Ya que los dioses tienen algo en común, es decir el poder de influir en los fenómenos, participan del mismo sujeto y/o sustancia y son, por lo tanto (parcialmente) idénticos. Aquí se encuentra la razón que explica por qué los antiguos mexicanos funden la pareja divina en un ser único: Ometecuhli, en quien los aztecas ven la fuerza del sol y a quien, por lo consiguiente, consideran como fuente del calor, de la luz y de la vida y, Omecíhuatl, cuya fuerza creadora se relaciona, algunas veces con la fertilidad de la tierra, algunas veces con el cielo nocturno, participan de la profunda dimensión de un origen común y por esto pueden ser fundidos en un dios único. Las invocaciones, con las cuales los aztecas se dirigen a su dios supremo, en las que nombran a dos deidades individualizadas y a un solo dios, como si se tratase de sinónimos, confirman que para el pensamiento prehispánico no significa ningún problema fundir dos dioses en uno y al mismo tiempo dejarlos continuar existiendo en sus particularidades.

Lo mismo puede decirse del sincretismo religioso relacionado con la figura de la divinidad suprema. Para un pensamiento que ve las cualidades o funciones análogas de los fenómenos o de los objetos como manifestaciones de un único agente, concebido como su origen sustancial, los dioses creadores, debido a su origen común, son identificados unos con otros. Por esto, Ometéolt, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y Xiuhtecuhtli pueden ocupar, sin repelerse, el lugar del dios supre-

mo, pues por su divinidad común, y en consecuencia por su origen común, son (parcialmente) idénticos.

Existe ciertamente otra razón por la que los antiguos mexicanos conciben al dios supremo como una pareja formada por un hombre y una mujer. Seler ya ha señalado que las representaciones en los códices de estas divinidades aluden en una forma bastante discreta a su actividad sexual.<sup>16</sup> Junto a la figura de Tonacatecuhtli aparece por regla general una pareja humana con las piernas entrecruzadas y cubierta por una manta (figura 1), lo que evoca a la unión sexual. La relación que existe entre el acto de la cohabitación con los dioses considerados como el origen del cosmos sólo puede ser comprendida a través de la lógica que ha sido aplicada en esta interpretación. Ya sabemos que el pensamiento establece una identidad entre los fenómenos que muestran cualidades análogas y su origen. A todos los actos generativos se les atribuye un origen del cual han surgido y al que permanecen unidos.<sup>17</sup> Debido a este origen común, el acto de reproducción, como todos los actos generativos, participa de la fuerza cósmica inicial que todo lo ha creado.<sup>18</sup> Por esto el dios supremo, además de personificar la creación primordial, también personifica la procreación. No sorprende entonces, que los antiguos mexicanos vean en el dios creador un ser con un aspecto femenino y otro masculino e igualmente lo conciban como un solo agente. En este contexto resulta comprensible el nombre particular de esta deidad, pues la designación Ometéotl, “Señor de la dualidad”, expresa la idea de que el dios primordial es el origen de toda forma de desdoblamiento, es decir de todo proceso generativo.

En los manuscritos existen figuras que hacen notar, precisamente, esta participación del dios creador en los procesos generativos: la figura del *Códice Vaticanus A* manifiesta la relación, como Seler señala, entre la unión sexual y el fuego, la materia que se identifica con la fuerza del inicio, pero también la materia a la que se le atribuye toda forma de crecimiento:

En el grupo... se observa sobre la cabeza de cada una de las figuras (de los dioses) unas cañas de flecha, y entre ellos un cuchillo de piedra. Con lo que se establece un paralelo entre la unión sexual y el acto de hacer fuego. Las dos cañas de flecha representan las dos partes que se

<sup>16</sup> Véase la explicación de E. Seler al *Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung*, p. 39-40. Estas figuras se encuentran también el *Códice Borgia* f. 9 y 61, en el *Códice Vaticanus A*, f. 1 y en el *Códice Vaticanus B*, f. 49 y 87.

<sup>17</sup> G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, p. 218-222.

<sup>18</sup> *Ibid.*

requieren para obtener el fuego, el cuchillo de piedra la sangre que de él brota.<sup>19</sup>

Un significado parecido tiene la figura del *Códice Borgia*:

Creo que debemos interpretar este grupo como la unión de las energías vitales, como la unión sexual. También aquí, cuando menos, se alude a su paralelo con la obtención del fuego mediante los palos, en la medida que junto a la pareja se ilustra el fuego mediante una casa en llamas y una serpiente de fuego de color rojo.<sup>20</sup>

La figura del *Códice Vaticanus B* expresa por su parte la identidad de la cohabitación con la fertilidad de la tierra:

Entre ellos (los dioses) asoma... el báculo de Xipe, de las divinidades de la tierra y del agua, con lo que se revela, en efecto, como un instrumento sagrado, con el cual la tierra debe ser fertilizada.<sup>21</sup>

Esta relación de identidad entre el acto de copulación y la fuerza que pone en movimiento a los fenómenos naturales la encontraremos de nuevo en las ceremonias de las festividades mensuales.

Pero Ometéotl no es solamente el creador de toda forma de vida, es también el padre de los dioses. El motivo de este atributo descansa una vez más en la lógica del pensamiento. Esta lógica es, como ya se mencionó, una lógica del origen. Cuando un pensamiento cuya dinámica es regida por esta lógica se reflexiona sobre un objeto o un fenómeno, se pregunta sobre todo por el inicio. Si el origen de cada fenómeno en particular se encuentra en una determinada deidad y a ésta no solamente se le atribuye una existencia espiritual, sino también material, se puede continuar preguntando sobre el origen de la divinidad. Así se convierten algunas deidades en hijos de los dioses primordiales. Los cuatro Tezcatlipocas no tienen un origen desconocido, ellos son, como informa la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, los cuatro hijos de Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl.<sup>22</sup>

Mientras se siga pensando a los dioses sustancialmente, el pensamiento puede continuar preguntando sobre el origen del dios original. Para los antiguos mexicanos esta pregunta no representa ningún problema, pues disponen de una respuesta muy sencilla: la divinidad

<sup>19</sup> E. Seler en su explicación al *Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung*, p. 39.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.40.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>22</sup> Cap. I.

originaria se ha creado a sí misma. Entre los nombres con los cuales se invoca a la suprema divinidad se encuentra el nombre Moyocoyatzin, lo que significa algo así como “El Señor que se piensa a sí mismo o se inventa a sí mismo”.<sup>23</sup> Con esta designación los antiguos mexicanos se refieren, según León-Portilla, al origen metafísico de su dios dual, él se ha creado a sí mismo en un acto creador oculto. En este atributo del dios originario se muestra con especial claridad la lógica subjetivista: el inicio es mera subjetividad, que genera de sí misma lo sustancial.

Desde la perspectiva de la lógica cognitiva se ve también con claridad la razón por la cual la creencia en un dios supremo y todopoderoso no entra en conflicto con el politeísmo. La incompatibilidad entre la creencia en la divinidad suprema Ometéotl y el culto a las numerosas deidades, es una realidad contradictoria para los investigadores, pero no para los antiguos mexicanos. Los dioses, recordemos, surgen como consecuencia de un esquema explicativo que ve en el sujeto la causa del fenómeno. Cuando se piensa en la creación del mundo como totalidad se concibe a un dios único. Puesto que los dioses surgen cuando se exigen explicaciones, éstos aparecen en diferentes épocas y en diferentes lugares en relación con diferentes fenómenos.<sup>24</sup> Cuando diversas corrientes de pensamiento coinciden en una misma región geográfica, como en el mundo prehispánico, entonces se encuentra la existencia de numerosas deidades cuyas funciones se sobreponen. Este proceso no significa ningún impedimento para que el dios creador del mundo conforme a cierta tradición, coexista con los numerosos dioses responsables de determinados fenómenos. Para el pensamiento azteca, debido a sus estructuras, no existe ningún problema en considerar junto a la divinidad suprema a los demás dioses como creadores de fenómenos específicos. Incluso estos dioses particulares tienen en la religión de los antiguos mexicanos, gracias al significado de los fenómenos que originan, una mayor importancia, como Tláloc, el dios de la lluvia y Huitzilopochtli, el dios solar y de la guerra.

### *Huitzilopochtli o las explicaciones causales de los hechos históricos*

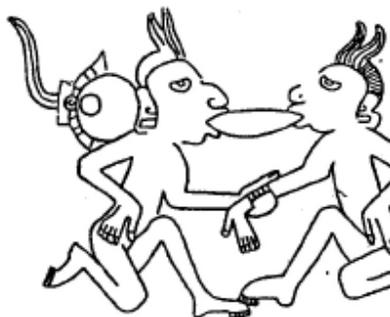
Para los aztecas del siglo XVI, la historia de la tribu en la época de la peregrinación fue consecuencia de las determinaciones de su dios tribal: Huitzilopochtli exhortó a los aztecas a abandonar su lugar de ori-

<sup>23</sup> M. León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, p. 145.

<sup>24</sup> G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 225.



*Códice Vaticanus A, 1.*



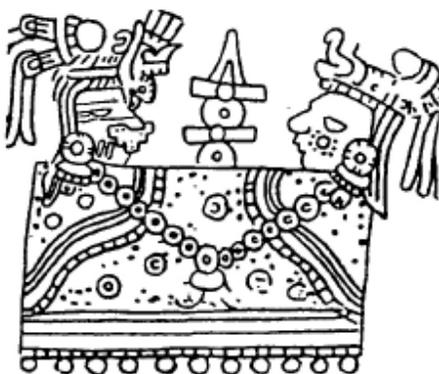
*Códice Borgia, 61.*



*Códice Vaticanus B, 49.*



*Códice Borgia, 9.*



*Códice Vaticanus B, 28.*



*Códice Borgia, 61.*

Figura 1. Representaciones de la unión sexual en distintos códices

gen, Aztlan, y a buscar la tierra prometida.<sup>25</sup> Les exigió más tarde que se separaran de las demás tribus con quienes habían partido del lugar de origen y que continuaran solos su camino.<sup>26</sup> Según la *Crónica mexicáyotl*, Huitzilopochtli es quien cambió el nombre de los aztecas en mexitin.<sup>27</sup> En algún momento de la peregrinación Huitzilopochtli otorgó a los aztecas arcos y flechas, los instrumentos de caza y de guerra.<sup>28</sup> También impidió el asentamiento definitivo de la tribu en Tula y finalmente les reveló el lugar en que deberían fundar su ciudad en la isla del lago de Texcoco.<sup>29</sup>

La dinámica causal de los procesos históricos se conceptualiza de la misma forma que la causalidad de los fenómenos naturales, mediante la estructura de la acción. Hay que hacer notar que Huitzilopochtli cumple la función de relacionar la causa y el efecto en los acontecimientos históricos, especialmente en el tiempo de la peregrinación, es decir, cuando los aztecas son nómadas o semi-nómadas. Las crónicas sobre tiempos posteriores, es decir, en el tiempo en que el reino azteca surge y se consolida, explican los sucesos significativos más bien a través de los esfuerzos de un gobernante que recurriendo al dios tribal.

Ahora bien, los nómadas no ven su existencia ligada a una determinada localidad, sino que aquello que garantiza la existencia del individuo son las relaciones personales dentro de la tribu. Cuando la existencia de la tribu y los lazos entre sus miembros constituyen el objeto de reflexión, el pensamiento no procede de manera diferente que cuando se plantea la pregunta sobre la existencia de los objetos y de los fenómenos naturales: la vida de la tribu es el efecto de una divinidad que se encuentra detrás de ella y que es, además, responsable de su integración. Por esto, el sentimiento de identidad de los miembros de la tribu se basa en el reconocimiento de la misma deidad. Cuando algunos miembros de la tribu se separan de ella lo primero que realizan es confeccionar un bulto ceremonial, el *tlaquimilolli*, nombrando con ello la divinidad que a partir de ese momento es responsable de la existencia de la tribu y de las relaciones entre sus miembros. Si se intenta explicar el comportamiento de la tribu en la historia, hay que recurrir a la deidad a quien se le atribuye la vida tribal.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Cristóbal del Castillo, *op. cit.*, p. 59.

<sup>26</sup> Chimalpahin, *op. cit.*, p. 66-68.

<sup>27</sup> Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 22-23.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>29</sup> Por ejemplo, *Crónica mexicáyotl*, p. 64 y ss. Cristóbal del Castillo, *op. cit.*, p. 105 y *Manuscrito Tovar*, p. 22.

<sup>30</sup> Ver Sahagún, edición de Selser, p. 1; Motolinia, p. 146; Clavijero, p. 67; Ixtlilxóchitl, tomo I, p. 31, 433 y tomo II, p. 35; Durán, tomo II, p. 26; *Crónica mexicáyotl*, p. 29; Chimalpahin, p. 63; Cristóbal del Castillo, p. 59.

Sin embargo, debido a una lógica que obliga a pensar en el dios tribal, en el origen, mediante el esquema de la subjetividad, Huitzilopochtli sólo puede participar en la vida tribal mediante revelaciones. El dios tribal es, así, una fuerza invisible que origina y regula, como la subjetividad, lo que se manifiesta en el mundo real. Él acompaña y dirige a la tribu e interviene en la vida tribal especialmente cuando es necesario tomar decisiones.<sup>31</sup>

Para los estudiosos del mundo prehispánico Huitzilopochtli representa aún un enigma. De los documentos históricos apenas se puede deducir qué forma de existencia llevó esta figura. Aunque originalmente quería considerar al dios tribal Huitzilopochtli sólo dentro de los marcos de las ideas de causalidad, es importante hacer aquí un breve paréntesis para ocuparnos de las descripciones de Huitzilopochtli, pues desde la perspectiva de la lógica se pueden explicar algunos de los extraños rasgos que presenta esta deidad.

Huitzilopochtli es una figura polimorfa; en las fuentes es descrito como deidad, como el guía de la tribu, o como el portador de la imagen de la deidad y otras veces como brujo, como pájaro o como oráculo.<sup>32</sup> Esta imagen múltiple está en relación con el papel del chamán en la tradición chichimeca. Recordemos que éste es responsable de algunos de los asuntos más importantes de la tribu nómada. Tan sólo él posee la capacidad de entender las determinaciones del dios. Bajo el efecto de plantas alucinógenas se comunica con los dioses, con frecuencia ancestros míticos, y recibe sus sabias prescripciones. En medio de su alucinación, el chamán pronuncia el oráculo —en realidad un texto incomprensible— que él mismo se encarga más tarde de interpretar. Así se decide, entre otras cosas, cuándo debe ponerse en marcha la tribu.<sup>33</sup>

Acabamos de mencionar que la presencia del dios en la tribu se concretiza mediante un ídolo, un bulto que los aztecas siempre transportan consigo. Los códices muestran la imagen del dios tribal de los aztecas mediante la figura de un rostro humano que asoma del pico abierto de un colibrí (figura 2). La identificación del dios tribal con este animal se basa en una característica significativa del colibrí: los aztecas creen que este pájaro en tiempo de sequía permanece sin vida colgado de un árbol y que en la época de lluvias vuelve de nuevo a la

<sup>31</sup> G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 233-235.

<sup>32</sup> Ver Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, libro I, cap. 1. En la edición de Seler; tomo I, p. 43.; Motolinía, p. 146; Clavijero, p. 67; Ixtlilxóchitl, tomo I, p. 31, 433 y tomo II, p. 35; Durán, tomo II, p. 26; *Crónica mexicáyotl*, p. 29; Chimalpahin, p. 63; Cristóbal del Castillo, p. 59.

<sup>33</sup> Ch. Duverger, *El origen de los aztecas*, p. 223.

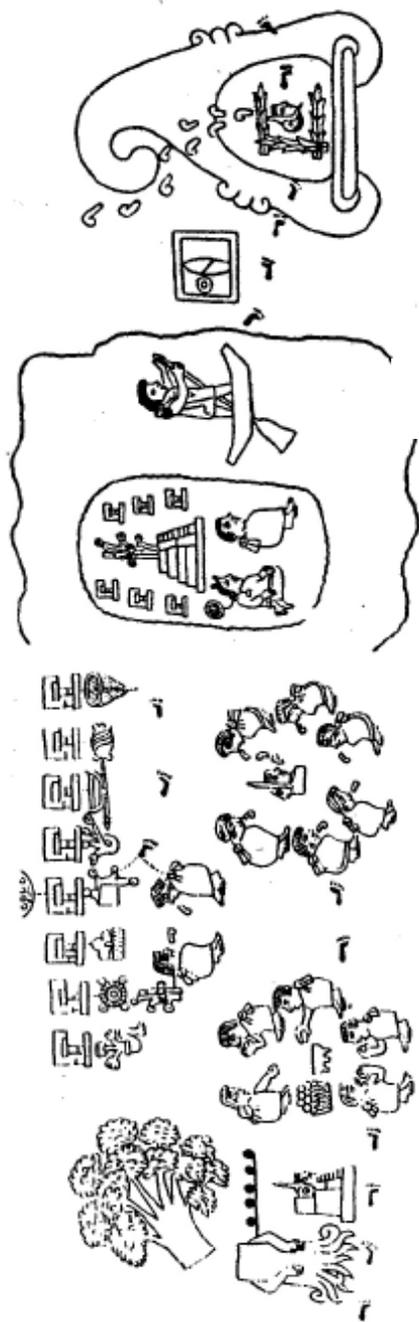


Figura 2. Algunos episodios de la peregrinación de los aztecas, desde la salida de Aztlan hasta la separación de las tribus. En el centro de cada una de las figuras se observa la representación del dios tribal, Huitzilopochtli: un rostro humano asomado por el pico abierto de un colibrí. *Códice Boturini*, láminas 1 y 3

vida.<sup>34</sup> La identificación de la divinidad con el colibrí se ve fortalecida mediante el significado que los aztecas atribuyen a los cantos de este pájaro. Los miembros de la tribu interpretan, según Torquemada, el canto de este animal como una exhortación de su dios a abandonar un lugar y continuar la peregrinación, pues ellos creen escuchar en el grito *tihui, tihui*, las palabras que en su idioma, significan tanto como “vámonos, vámonos”.<sup>35</sup>

Si se considera la estructura de estas ideas, puede verse la razón por la que las fuentes mencionan a Huitzilopochtli a veces como dios, otras como brujo y otras más como pájaro. A través del esquematismo de esta estructura todo aquello que es considerado, de alguna manera, como divino tiene un origen: el dios mismo. Y en esta lógica todo lo que surge del origen es parcialmente idéntico a él. El establecimiento de la identidad parte de características: el brujo de las tribus nórdicas posee una serie de “poderes” que son propias de la divinidad: el brujo puede, como el dios, transformarse en un animal, echar una mirada al futuro y por consiguiente predecirlo, y es capaz de recuperar del infierno el alma pérdida de un hombre.<sup>36</sup> El brujo puede realizar aquello que caracteriza a la divinidad, él muestra las cualidades activas que pertenecen al dios. Por lo tanto, participa de la fuerza de la deidad y es parcialmente idéntico a ella.

La identidad del colibrí con el dios tribal descansa por su parte en la característica atribuida al colibrí de poder resucitar cada año. La resurrección no es ninguna cualidad humana o animal, constituye un rasgo altamente significativo que solamente puede atribuirse a la divinidad. Este atributo sobresale entre otras cualidades, pues la resucitación implica “poner en movimiento la vida en su inicio”. En este atributo está incluido el movimiento primordial; en él se encuentra contenida la fuerza creadora y dadora de vida, es decir, la fuerza que la divinidad suprema personifica. Como la figura del chamán, la fina figura del colibrí es relacionada con la divinidad suprema, gracias a una cualidad específica.

La semejanza de las cualidades del chamán y el colibrí con la divinidad no son suficientes para ofrecer una explicación. Es la forma en que las características son percibidas, y que está determinada por la estructura cognitiva, lo que hace comprensible la extraña identidad entre la divinidad y “sus representantes”; las cualidades son ema-

<sup>34</sup> Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, libro 11, cap. II. Ver también la edición de Seler, tomo IV, p. 157-167, y Séjourné, *op. cit.*, p. 173.

<sup>35</sup> Torquemada, *Monarquía Indiana*, p. 42.

<sup>36</sup> Ch. Duverger, *op. cit.*, p. 217 y ss.

naciones de un sujeto y/o sustancia que se encuentra detrás de ellas y a la que permanecen ligadas. Donde aparecen cualidades atribuidas a la divinidad se percibe la presencia directa del dios. Por eso los objetos que poseen tales características son (parcialmente) idénticos a él. Las imágenes de Huitzilopochtli, en las que el rostro del dios asoma del pico del colibrí, no es expresión de un simbolismo arbitrario e inexplicable, son expresión del esquema mediante el cual la realidad es construida e interpretada. En este pequeño pájaro se percibe, debido a este esquema, la presencia misma de la divinidad.<sup>37</sup>

### CONCLUSIONES

La existencia de los antiguos dioses prehispánicos resulta principalmente de la aplicación de un esquema cognitivo cuyo desarrollo se ha iniciado en las primeras fases de la ontogénesis. A través de la reconstrucción de esta lógica pueden entenderse las extrañas formas de pensamiento que dieron vida a las figuras divinas, tal como las encontramos en esta fase de la historia. El esquema de pensamiento del que resultan los dioses de los antiguos mexicanos está unido a una estructura mediante la cual todo ser humano en los inicios de su biografía establece una relación interactiva con el mundo exterior: la estructura de la acción.

La razón reside en el proceso mismo del desarrollo de las estructuras mentales, éstas se forman con el aumento de la competencia de las acciones, por ello se encuentran integradas en su estructura. Un pensamiento que no dispone de ningún otro instrumento para percibir y comprender el mundo que la estructura del comportamiento, aplica este esquematismo en el terreno de la interpretación del mundo. Las formas de pensamiento que se han formado en la praxis con la acción, continúan unidas a la estructura de la acción en la esfera de la interpretación de la realidad. Por esto las vinculaciones causales en la organización interna de los fenómenos en el pensamiento prehispánico son conceptualizadas a través de las categorías de la acción.

Ciertamente la estructura de la acción experimenta una inversión cuando es aplicado como esquema de interpretación. El pensamiento parte del acontecimiento que tiene frente a sí, sigue su desarrollo en sentido inverso hasta encontrar en la subjetividad el momento explicativo del inicio. Para los antiguos mexicanos un fenómeno es tenido

<sup>37</sup> Algo semejante informa G. Dux über sobre la imagen del escarabajo en el antiguo Egipto. Ver G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 138 y ss.

como explicado en la medida en que el pensamiento recorre el camino que va del suceso al origen, y luego hace surgir de este origen el acontecimiento. La explicación resulta ser, entonces, la subjetividad de un agente que tiene el poder de desencadenar el fenómeno. Pero en una causalidad ligada a la estructura de la acción, el origen de los fenómenos no solamente se reduce a la subjetividad, pues el origen de la acción, además de ser la subjetividad oculta e invisible, es el sujeto real, es decir un cuerpo material. Tan pronto se le otorga un nombre al agente resultante de este proceso, éste pasa a convertirse en uno de los dioses creadores. Las particularidades de las deidades significativas en el mundo prehispánico resultan además de las formas muy específicas de aplicación de los esquemas y de los aspectos de la realidad que el pensamiento recoge.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alt-aztekische Gesänge*, según un manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de México, traducido y explicado por L. Schultze Jena, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1957.
- BUGGLE, Franz, *Die Entwicklungspsychologie Jean Piagets*, Stuttgart, Urban Taschenbücher, v. 368. Verlag W. Kohlhammer, 1985.
- BURLAND, Cottie, y Forman Werner, *Gefiederte Schlange und Rauchender Spiegel, Freiburg i. Br.*, Verlag Herder, 1977.
- CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de los mexicanos. Migración de los mexicanos al país de Anáhuac. Fin de su dominación y noticias de su calendario*, texto náhuatl con una traducción al español de Francisco del Paso y Troncoso, Ciudad Juárez, Editorial Erandí, Ciudad Juárez, s/f.
- CASTILLO Farreras, Víctor M., "Los mexicas y su sociedad", en *Historia de México*, t. IV. México, Salvat Mexicana de Ediciones, 1978, p. 851-864.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1979 (Sepan Cuantos, 29).
- Códice Aubin y textos relacionados. Fuentes para la Historia de América*, traducido y explicado por W. Lehmann y G. Kutscher, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1981.
- Códice Azcatitlan, manuscrito mexicano 59-64 de la Biblioteca Nacional de París*, reproducido en facsímil en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, tomo XXXVIII, Paris 1949.
- Códice Borgia, manuscrito mexicano 1 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*; reproducido en facsímil, con una explicación de K. A. Nowotny, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. Codices Selecti, v. LVIII, 1976.

- Códice Boturini (Tira de la peregrinación)*, manuscrito 35-38 de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia de México, México, Librería Anticuaria Echaniz, 1944.
- Códice Fejérvary-Máyer*, manuscrito 12014/M del Free Public Museum en Liverpool, explicado por E. Seler, Berlín, Gebr. Unger, 1901.
- Códice Magliabechiano*, traducido y explicado por Zelia Nutall. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1983.
- Códice Mexicanus*, manuscrito mexicano 23-24 de la Biblioteca Nacional de París, reproducido en facsímil in Journal de la Société des Américanistes de Paris, v. XLI, Paris, 1952.
- Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, publicado en Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Edit. Porrúa, Biblioteca Porrúa 61, p. 9-149, 1975.
- Códice Telleriano Remensis*, manuscrito mexicano 385 de la Biblioteca Nacional de París, con una introducción, paleografía del texto náhuatl y traducción francesa de E. Th. Hamy, París, Imprenta Burdin, 1899.
- Códice Vaticanus A*, manuscrito 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana, en facsímil, comentado por F. Anders, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. Codices Selecti, v. LXV, 1979.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación de la Conquista de México*, Madrid, Espasa Calpe, 5a. ed., 1970.
- CHIMALPAHIN QUAUHITLEHUANITZIN, Domingo Francisco, *Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacán y textos escogidos de las "Diferentes historias originales"*, traducido por W. Lehman y G. Kutscher. Stuttgart, Fuentes para la Historia de América, W. Kohlhammer Verlag, 1958.
- DAVIES, Nigel, *Los mexicas, primeros pasos hacia el Imperio*, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 14, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1973.
- DEPPERT, Wolfgang, *Die Begründung des Zeitbegriffes, seine notwendige Spaltung und der ganzheitliche Charakter seiner Teile*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1989.
- DIETRICH, Gabriele, *Tod und Jenseits in der aztekischen Religion*, Berlin, 1972.
- DURÁN, Fray Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, editada por Ángel María Garibay, 2 v., México, Porrúa, 1967 (Biblioteca Porrúa, 36-37).
- DURKHEIM, Emile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1981.

- Die Regeln der soziologischen Methode*, 4. revidierte Aufl., Neuwied-Berlín, Luchterhand Verlag, 1976.
- DUVERGER, Ch., *El origen de los aztecas*, México-Barcelona- Buenos Aires, Editorial Grijalbo, Colección Enlace, 1987.
- DUX, Günter; *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im wandel der Geschichte*, Francfort, Suhrkamp Wissenschaft 370, 1982.
- , *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*. Mit kulturvergleichenden Untersuchungen in Brasilien (J. Mensing), Indien (G. Dux, K. Kälble, J. Meßmer) und Deutschland (B. Kiesel), Francfort, Suhrkamp Verlag, 1989.
- Florentine Codex, General History of the Things of the New Spain, de Bernardino de Sahagún*, texto náhuatl traducido al inglés por Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, University of Utah and Scholl of American Research, 13 v., 1970-1974.
- FRAZER, James George: *Der goldene Zweig*. Eine Studie über Magie und Religion, Colonia-Berlín, Kiepenheuer & Witsch, 1968.
- FREUD, Sigmund, “Die Zukunft einer Illusion”, *Obras completas*, v. XIV, Hamburgo, Fischer Verlag, 1968.
- , “Totem und Tabu”, *Obras completas*, Buenos Aires.
- GINSBURG Herbert, y Opper Sylvia, *Piagets Theorie der geistigen Entwicklung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975.
- HABERLAND, Wolfgang, “Das Hochtal von Mexiko”, en *Glanz und Untergang des alten Mexiko*, Römer- und Plizaeus-Museum-, Hildesheim (Editor), Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1986, p. 19-86.
- HALLPIKE Christopher Robert, *Die Grundlagen primitiven Denkens*, 1. Ed., Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.
- HINZ, Eike, “Das Aztekenreich: Soziale Gliederung und institutioneller Aufbau”, en Ulrich Köhler (Editor) *Altamerikanistik*, Berlín, Dietrich Reimler Verlag, 1990, p. 189-205.
- Historia tolteca-chichimeca, manuscrito 46-50 y 54-58 de la Biblioteca Nacional de París*, editado por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, facsímil, paleografía del texto náhuatl y traducción española, introducción y comentarios, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CIESAS, INAH, SEP, 1976.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alba, *Obras históricas*, v. I: Relaciones, v. II: Historia de la nación chichimeca, editado por Edmundo O’Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2 v., 1975.
- KÖHLER, Ulrich, “Archäologie”, en Ulrich Köhler (Editor) *Altamerikanistik*, Berlín, Dietrich Reimler Verlag, 1990, p. 221-240.

- KRICKEBERG, Walter, *Alt mexikanische Kulturen*, Berlín, Safari-Verlag, 1975.
- LANCZKOWSKI, Günter, *Götter und Menschen im alten Mexiko*, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1984.
- LEANDER, Birgitta, *In Xochitl in Cuicatl. Flor y Canto. La poesía de los aztecas*, 2a. ed., México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública, 1981 (Colección Sep-INI, 14).
- LEITSCHUH, Franz Friedrich, *Albrecht Dürer, Tagebuch der Reise in der Niederlande*, Leipzig, 1884.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Das Vörspanische Denken Mexikos. Die Nahuatl-Philosophie*, Colonia, Botschaft der Vereinigten Mexikanischen Staaten, 1970.
- , *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- , “La religión de los mexicas”, en *Historia de México*, t. IV, México, Salvat Mexicana de Ediciones, 1978, p. 805-838.
- , “Casi cien años de grandeza del pueblo del sol”, en *Historia de México*, t. IV, México, Salvat Mexicana de Ediciones, 1978. p. 787-804.
- LUNZER, Eric Anthony/Morris, J. F. (Editores), *Das menschliche Lernen und seine Entwicklung*, Stuttgart, Ernt Klett Verlag, 1971.
- Manuscrito Tovar. Orígenes et Croyances des Indiens du Mexique, según el manuscrito de la John Carter Brown Library*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. Unesco d'Oevres Représentatives, 1972.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Vida y Muerte en el Templo Mayor*, México, Océano, 1986.
- , “Der Templo Mayor”, in *Glanz und Untergang des alten Mexiko*, Römer- und Pelizaeus-Museum-, Mainz, Hildesheim (Editor), Verlag Philipp von Zabern, 1986, p. 105-119.
- MOLINA, Fray Alonso de, *Vocabulario en Lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, con una introducción de Miguel León-Portilla, 2a. ed., México, Porrúa, 1977.
- MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, editada por Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1979 (Sepan Cuantos, 129).
- MUKERJEE, Alvin Joseph, *The Ontogenesis of the cognitive structures and their significance for the intellectual cultural history of mankind. A cross-cultural study of the development of conservation of liquid-quantity (volume) in the pre-literate traditional adults and children of Indian village*, Tesis Doctoral, Freiburg i. Br. 1983.

- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, editada por Alfredo Chavero (1892), nueva edición, México, Edit. Innovación, 1978.
- NOWOTNY, Helga, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1989.
- NOWOTNY, Karl A., *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bildhandschriften. Stil und Inhalt. Con un catálogo del Códice Borgia*, Berlín, Verlag Gebr. Mann, 1961.
- “Origen de los mexicanos”, manuscrito editado por J. García Icazbalceta, en *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, v. III, p. 256-280, México, Salvador Chávey, Hayhoe, 1941.
- PIAGET, Jean, *Die Äquilibration der kognitiven Strukturen*, Stuttgart, Klett Verlag, 1976.
- , *Biologie und Erkenntnis*, Über die Beziehungen zwischen org. Regulationen und kognitiven Prozessen, Francfort, S. Fischer, 1974.
- , *Theorien und Methoden der modernen Erziehung*, Viena, Verlag Fritz Molden, 1972.
- , *Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde*, Gesammelte Werke, 2 vols., Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1974.
- , *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Francfort, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1973.
- , “Die Entwicklung des Erkennens”, *Obras completas*, vols. VIII, IX, X, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975.
- , *Strukturalismus*, Olten-Freiburg i. Br. Walter Verlag, 1973.
- , *Das Weltbild des Kindes*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.
- , *Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde*, Zürich, Rascher Verlag, 1955.
- , *Abriß der genetischen Epistemologie*, Olten-Freiburg i. Br. Walter Verlag, 1974
- , “Nachahmung, Spiel und Traum. Entwicklung der Symbolfunktion beim Kinde”.
- , *Obras Completas*, v. V. Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975.
- , *Classes, Relations et Nombres, Essai sur les Groupements de la Logistique et sur la Reversibilité de la Pensée*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1942.
- , *Psychologie der Intelligenz*, 4.a Ed. Zürich, Rascher Verlag, 1947.
- , *Das Verhalten-Triebkraft der Evolution*, Salzguro, Otto Müller Verlag, 1980.

PIAGET, Jean, y Inhelder, Bärbel, *Die Psychologie des Kindes*, Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1977.

———, “Die Entwicklung des räumlichen Denkens beim Kinde”, *Obras Completas*, v. VI, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1971.

———, “Die Entwicklung der physikalischen Mengenbegriffe beim Kinde, Erhaltung und Atomismus”, *Obras completas*, v. IV, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975.

PIAGET, Jean avec la collaboration de R. García, *Les Explications Causales*, Bibliothèque Scientifique Internationale, Etudes d’Epistémologie Génétique, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

PIAGET, Jean, y Rolando García, *Psychogenesis and the History of Science*, Nueva York, Columbia University Press, 1989.

“Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España”, editado por J. García Icazbalceta, en *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, v. III, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, “Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas... de los naturales de esta Nueva España”, en *Tratado de las las idolatrías, supersticiones, hechicerías... de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, v. XX, 1953.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1975 (Sepan Cuantos, 300).

———, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, texto náhuatl traducido al alemán por E. Seler, editado por Cäcilie Seler-Sachs en colaboración con W. Lehman y W. Krickeberg. Stuttgart, Verlag Strecker und Schrödet, 1927.

———, *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, Fuentes para la Historia de América, texto náhuatl traducido y explicado por L. Schultze Jena, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1950.

———, *Gliederung des Alt-Aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf*, texto náhuatl con una traducido al alemán por L. Schultze Jena, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1952.

SCHÖFTHALER, y Goldschmidt (editores), *Soziale Struktur und Vernunft. Jean Piagets Modell entwickelten Denkens in der Diskussion kulturovergleichender Forschung*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1983.

SÉJOURNÉ, Laurette, *Altamerikanische Kulturen*, Francfort, Fischer Bücherei, Fischer Weltgeschichte 21/71, 1971.

———, *Pensamiento y Religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

- SELER, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 v., e índice. Berlín, Beherend und Co., 1902-1923.
- SIEGEL, Linda (Editora), *Alternatives to Piaget. Critical Essays on the Theory*, Nueva York. Londres, Academic Press, 1978.
- SOUSTELLE, Jacques, *La Vida cotidiana de los Aztecas en vísperas de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung, manuscrito mexicano 18-19 de la Biblioteca Nacional de París*, con una introducción y comentarios de Eduard Seler. Berlín, Gebr. Unger, 1900.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, edición preparada por M. León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 7 v., 1975.