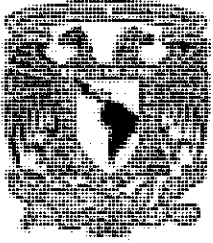


010944



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS DE LA FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS Y EL INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EL CONJUNTO NORTE Y LADO ESTE DE LA CIUDADELA:
ANÁLISIS DE CONTEXTOS ARQUEOLÓGICOS DEL PERÍODO CLÁSICO
DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ETNOHISTORIA

VOLUMEN I

(TEXTO)

T E S I S
Que para optar al Grado de
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
P R E S E N T A
ANA MARÍA JARQUÍN PACHECO

DIRECTORES: DRA. LINDA MANZANILLA N.

DR. PATRICK JOHANSSON K.

MÉXICO, D. F.

2002

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Enseguida se fueron los portadores de los dioses,
Los que llevaban a cuestras los envoltorios,
Dicen que les iba hablando su dios.
Y cuando se fueron,
Se dirigieron hacia el rumbo del rostro del sol,
Se llevaron la tinta negra y roja,
Los códices y las pinturas,
Se llevaron la Toltecayotl,
Todo se lo llevaron,
los libros de cantos y las flautas.*

(Informantes de Sahagún, Códice Matritense de la Real Academia, fol. 191r.-192v. Traducción Dr. Miguel León-Portilla, 1995:23).

A MI PRINCESA EGIPCIA A TRAVÉS DEL TIEMPO Y EL ESPACIO

CON CARÍÑO A LA SRA. CONSUELO VARGAS

CON CARÍÑO A: ENRIQUE, ERNESTO RENÉ, FRANCISCO A. FERNANDO,
ENRIQUE FEDERICO, ANA ROSA Y BARBARA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

111

INDICE

AGRADECIMIENTOS	x
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
MARCO TEÓRICO Y METODOLOGÍA	
I.1-Marco Teórico	5
I.2-Metodología	10
CAPÍTULO II	
TEOTIHUACAN: PRIMERA METRÓPOLI DEL ALTIPLANO CENTRAL MESOAMERICANO	
II.1-Conceptualización y singularidades del momento histórico	14
II.2-Localización y desarrollo de la metrópoli	15
II.3-Antecedentes históricos	17
II.4-La Ciudadela: características generales	21
II.5-Investigaciones precedentes en la Ciudadela	23
CAPÍTULO III	
LA PLATAFORMA ESTE DE LA CIUDADELA: CARACTERÍSTICAS GENERALES, CONTEXTOS, MATERIALES ARQUEOLÓGICOS E INTERPRETACIÓN	
III.1-Lado este de la Ciudadela (Estructura 1G)	26
III.2-Trabajos de exploración y resultados	
Plataforma Este	27
Estructura 1R	29
Estructura 1Q	30
Estructura 1P	31
Muro superior de la Plataforma Este	32
III.3-Materiales localizados en la Plataforma Este	
Materiales asociados al talud exterior	32
Materiales de la parte superior de la Plataforma 1G	33
Materiales asociados a las Estructura 1R	33
Materiales asociados a la Estructura 1Q	34
Materiales de la Estructura 1P	34
III.4-Interpretación de contextos y materiales de la Plataforma Este	
Talud exterior (Este)	34

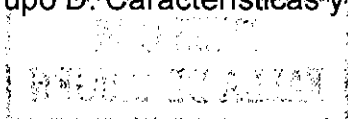


Sección superior de la Plataforma Este	40
Estructura 1R	47
Estructura 1Q	48
III.5-Conclusiones de la Plataforma Este de la Ciudadela	50

CAPÍTULO IV

EL CONJUNTO NORTE O 1D DE LA CIUDADELA: GRUPOS A-B-D

IV.1- Generalidades	55
IV.2-Descripción general del Conjunto 1D	55
IV.3-Estrategia y técnicas de excavación	57
IV.4-Estratigrafía general del Conjunto 1D	58
IV.5-Exploración y materiales del Grupo A	58
Materiales de la plaza central del Grupo A	59
Materiales de la habitación cuatro	60
Materiales de las áreas uno y seis	63
Materiales de la habitación siete	64
Materiales del área ocho	64
Materiales de la habitación cinco	65
IV.6-Interpretación de materiales y contextos del Grupo A	
Plaza central	65
Habitación cuatro	71
Áreas uno y seis	88
Habitación siete	93
Área ocho	94
Habitación cinco	95
IV.7-Observaciones generales del Grupo A	99
IV.8-Características y exploraciones del Grupo B	101
IV.9-Materiales del Grupo B	
Materiales del área uno	102
Materiales de la habitación cuatro	102
Materiales de la habitación cinco	102
Materiales del área seis	103
Materiales de la habitación siete	103
Materiales del área ocho	104
IV.10-Interpretación de materiales y contextos del Grupo B	
Habitación cuatro	105
Habitación cinco	107
Área seis	109
Habitación siete	110
Área ocho	115
IV.11-Conclusiones del Grupo B	117
IV.12-Grupo D: Características y materiales	



Características generales	118
Materiales de la habitación uno	118
Materiales de la habitación dos	118
Materiales del área tres	120
Materiales de la habitación cuatro	120
Materiales de la habitación cinco	120
Materiales del área seis	121
Materiales de la habitación siete	121
Materiales del área ocho	121
IV.13-Contextos e interpretación del Grupo D	
Habitación uno	121
Habitación dos	122
Área tres	127
Área cuatro	128
Habitación cinco	130
Área seis	133
Habitación siete	134
Área ocho	135
IV.14-Conclusiones Del Grupo D	137

CAPÍTULO V

HALLAZGOS E INTERPRETACIONES DE LOS GRUPOS: E-F-C, PASILLOS INTERNOS Y LOS QUE RODEAN AL CONJUNTO 1D

V.1-Generalidades del Grupo E	138
V.2-Exploraciones y materiales del Grupo E	
Materiales del área uno	139
Materiales del área dos	139
Materiales del área tres	139
Materiales de la habitación cuatro	139
Materiales de la habitación cinco	140
Materiales del área seis	140
Materiales de la habitación siete	140
Materiales del área ocho	141
Materiales de la plaza central	141
V.3-Interpretación de contextos y materiales del Grupo E	
Área uno	141
Acceso porticado o área dos	148
Área tres	149
Habitación cuatro	151
Habitación cinco	156
Área seis	159
Habitación siete	162
Área ocho	162

Plaza central del Grupo E	165
V.4-Algunas conclusiones del Grupo E	167
V.5-Pasillos entre los Grupos E y F	
Generalidades	168
V.6-Materiales del pasillo entre los Grupos E y F	168
V.7-Interpretación de los materiales del pasillo entre los Grupos E y F	168
V.8-Conclusiones del pasillo entre los Grupos E y F	192
V.9-Características generales del Grupo F	194
V.10-Materiales del Grupo F	
Materiales del pasillo norte	194
Materiales de la habitación uno	195
Materiales de la habitación dos	195
Materiales del área tres	195
Materiales de la habitación cuatro	196
Materiales del área cinco	196
Materiales de la plaza del Grupo F	196
V.11-Interpretación de los materiales y contextos del Grupo F	
Generalidades	196
Pasillo norte	197
Habitación uno	198
Habitación dos	199
Área tres	203
Habitación cuatro	205
Área cinco	205
Plaza del Grupo F	205
V.12-Conclusiones del Grupo F	205
V.13-Plaza central del Conjunto 1D	
Generalidades	206
V.14-Materiales de la plaza central del Conjunto 1D	207
V.15 Interpretación de los materiales de la plaza central del Conjunto 1D	208
V.16-Características de la Plataforma Oeste (Grupo C)	211
V.17-Materiales de la Plataforma Oeste (Grupo C)	212
Generalidades	212
Materiales del área dos	212
Materiales del área tres	212
Materiales el acceso porticado	212
Materiales del área seis	212
V.18-Interpretación de contextos y materiales de la Plataforma Oeste (Grupo)	
Generalidades	213
Área dos	213
Área tres	216
Acceso porticado (área cuatro)	216
Área seis	220
V.19-Algunas conclusiones de la Plataforma Oeste (Grupo C)	222
V.20-Características y materiales de los pasillos que rodean al Conjunto 1D y	

plaza este del Templo de Quetzalcóatl	
Generalidades	220
Materiales del pasillo norte	223
Materiales del pasillo este	223
Plaza este al Templo de Quetzalcóatl	223
Características y materiales del pasillo sur del Conjunto 1D	223
V.21-Análisis e interpretación de contextos y materiales de los pasillos: norte, este sur del Conjunto 1D y plaza este del Templo de Quetzalcóatl	
Generalidades y pasillo norte	224
Pasillo este	225
Plaza este al Templo de Quetzalcóatl	227
Pasillo sur	229
V.22-Conclusiones de la Plataforma Oeste, pasillos norte, este y sur del Conjunto 1D y de la plaza este al Templo de Quetzalcóatl	237

CAPÍTULO VI

MANIFESTACIONES MÍTICO-ASTRÓNICAS Y CALENDÁRICAS EN EL PRINCIPAL RECINTO RELIGIOSO TEOTIHUACANO: UNA PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN DE LA CIUDADELA

VI.1-Generalidades	239
VI.2-La Ciudadela: lectura y análisis simbólico a partir de los mitos de creación	244
VI.3-Observaciones astronómicas y mediciones calendáricas en la Ciudadela	
VI.3.1-Las observaciones astronómicas	256
VI.3.2-Mediciones calendáricas	262

CAPÍTULO VII

LA LEGITIMACIÓN POLÍTICA, SU RELACIÓN CON EL COLAPSO TEOTIHUACANO Y LA DESTRUCCIÓN DEL RECINTO DE LA CIUDADELA.

VII.1-La legitimación política y forma de obtenerla	271
1-Establecimiento de una distancia social entre gobernantes y gobernados	273
2-Validación de la estructura de autoridad central	275
3-Consolidación del poder estatal	278
4-Socialización política alrededor del orden creado por los gobernantes	279
a)-Benevolencia	279
b)-Información	280
c)-Terror	282
5-Establecimiento de una política económica estatal	283
VII.2-Pérdida de la legitimación estatal y la ruptura del sistema político-económico-religioso teotihuacano	284

1-Desaparición de la distancia social	284
2-Pérdida de la validación de la estructura de autoridad central	285
3-Destrucción de la consolidación del poder estatal	286
4-Desaparición de la socialización política alrededor del orden creado por los gobernantes	287
5-Quiebra de la política económica estatal	287
VII.3-Simbolismo en la destrucción de la Ciudadela	289
VII.3.1-Fragmentación y dispersión de los objetos sacros	289
VII.3.2-El fuego en la destrucción de la Ciudadela	292
CAPÍTULO VIII	
CONCLUSIONES GENERALES	295
BIBLIOGRAFÍA	305

AGRADECIMIENTOS

EL PRESENTE ESTUDIO SE REALIZÓ A PARTIR DE LAS EXPLORACIONES ARQUEOLÓGICAS Y MATERIALES PROVENIENTES DE LAS MISMAS, EFECTUADAS EN EL CONJUNTO NORTE DEL RECINTO DE LA CIUDADELA DE TEOTIHUACAN, COMO PARTE DEL PROYECTO TEOTIHUACAN 1980-1982. TRABAJOS QUE SE EFECTUARON POR INICIATIVA DEL PROFESOR GASTÓN GARCÍA CANTÚ, ENTONCES DIRECTOR DEL INAH Y QUIEN DIO SU APOYO CONSTANTE PARA LLEVAR A FELIZ TÉRMINO DICHS TRABAJOS. A ÉL, MUCHAS GRACIAS.

LA ELABORACIÓN DEL PRESENTE TRABAJO FUE POSIBLE GRACIAS A LA ASESORÍA Y APOYO QUE ME BRINDARON LA DRA. LINDA MANZANILLA Y AL DR. PATRICK JOHANSSON, YA QUE SIN ELLOS NO LO HUBIERA LOGRADO. MI PROFUNDO AGRADECIMIENTO A AMBOS POR SU DEDICACIÓN Y CONSTANTE PACIENCIA PARA GUIARME, COMPARTIR CONMIGO SUS AMPLIOS CONOCIMIENTOS Y PERMITIRME APRENDER LO QUE YO DESCONOCÍA.

AL DR. CARLOS SERRANO, POR EL INTERÉS EN MI TRABAJO, APOYO BRINDADO Y SUS ASESORIAS. MUCHAS GRACIAS.

A LA MAESTRA MARÍA ELENA SALAS CUESTA, QUIEN REALIZÓ EL ESTUDIO DE LOS RESTOS ÓSEOS HUMANOS PROVENIENTES DE LAS EXCAVACIONES DEL CONJUNTO NORTE, MI GRATITUD POR SU DESINTERASADO APOYO AYER Y HOY. MI AGRADECIMIENTO TAMBIÉN AL A. F. LUIS ALFONSO GONZÁLEZ MIRANDA POR SU COLABORACIÓN EN EL ESTUDIO DE LOS RESTOS ÓSEOS MENCIONADOS.

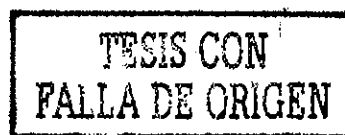
MI RECONOCIMIENTO Y AGRADECIMIENTO AL DR. MIGUEL LEÓN-PORTILLA, POR SU INTERÉS EN MI INVESTIGACIÓN Y ENSEÑANZAS DE VALOR INCALCULABLE.

MI AGRADECIMIENTO POR SU APOYO A LA DRA. MERCEDES DE LA GARZA, ASÍ COMO A LA DRA. MARTHA ILIA NÁJERA, A LA DRA. ANA LUISA IZQUIERDO Y A LA DRA. KAREN DARKIN, A TODAS ELLAS GRACIAS POR SUS ENSEÑANZAS.

AL DR. HUGH HARLESTON JR. MI AGRADECIMIENTO POR COMPARTIR SUS CONOCIMIENTOS DE ARQUEOASTRONOMÍA.

MI GRATITUD AL COLEGA ENRIQUE MARTÍNEZ VARGAS POR LAS IDEAS QUE COMPARTIÓ CONMIGO Y SU COOPERACIÓN EN EL DIBUJO DE LOS MATERIALES.

A LA MAESTRA ESPERANZA TEYSSIER MONTT Y A LILY SIMAN, MI ETERNA GRATITUD POR SU APOYO CONSTANTE.



INTRODUCCIÓN

La historia de los pueblos mesoamericanos tiene una raíz profunda y se pierde en el tiempo, sin embargo, existen en cada una de sus etapas, elementos y motivos que son reflejo de la complejidad de las circunstancias precedentes a su momento histórico. El lapso de la crónica mesoamericana que se conoce como Período Clásico, es el resultado de todos los logros y conocimientos alcanzados por las sociedades anteriores, además de los aportes propios, bagaje cultural que, a su vez, constituyó la base del desarrollo de las sociedades tardías.

Por lo anterior, es importante observar, en cada una de las coyunturas históricas, las circunstancias y los elementos que permitieron la integración de una unidad cultural como la mesoamericana, que abarcó pueblos de un extenso territorio en los diferentes momentos de su desarrollo. En esta investigación, se trató de identificar algunos de los principios míticos, observaciones astronómicas y mediciones calendáricas en los que se sustentó la estructuración arquitectónica de uno de los principales recintos teotihuacanos: la Ciudadela, y por lo tanto, para establecer el modelo del núcleo urbano mesoamericano por excelencia en el Altiplano Central: el recinto religioso principal, llamado por los hispanos del Siglo XVI: Templo Mayor y para los indígenas de habla nahua: *Huey Teocalli*.

El grupo creador de *Teotihuacan* conformó una organización sociopolítica sólida, soportada en bases de diferente origen y caracterización, sin embargo, dentro de tal orden es difícil hablar de cualquier tema social o individual, sin considerar los aspectos cosmogónicos y cosmológicos en los que se sustentaba la vida de los antiguos mesoamericanos y que, por lo tanto, representaban el eje de su unificación cultural. En esa concepción del mundo, la religión era parte importante del aparato estatal en lo que se refiere a su legitimación y reproducción, posición que se corrobora a partir de estudios realizados en los vestigios materiales de algunas de las antiguas sociedades mesoamericanas, destacando su situación dominante en la mayoría de las del Período Clásico, lo que manifiesta una estructura de gobierno centralizada, controlada por un sector de la clase sacerdotal en ese momento histórico.

El sistema político teotihuacano estableció, entre otras, una estructura destinada a reproducir la organización sociopolítica y económica por medio de la ideología religiosa consagrada, tal como se señaló antes, a legitimar la posición del grupo que detentaba el poder. Para explicar este proceso, se tomó como punto de partida al recinto de la Ciudadela, un conjunto arquitectónico localizado en la parte central de la antigua urbe, como un lugar relacionado de manera íntima con la clase sacerdotal, que era la dominante, correspondiente con un panteón específico de deidades, encargada de mantener y crear los vínculos y relaciones entre los miembros de dicha sociedad con fundamentos en principios, mitos y ritos de la ideología religiosa.

Se identifica también como símbolo de la centralización del poder y reproducción del sistema político-económico; un lugar cuyas funciones sociales se relacionan con la ideología religiosa oficial. Como consecuencia, se considera que la caída y afectación del recinto y de la urbe en general, estuvo ligada de manera íntima con la pérdida del grupo en el poder, de la legitimación y reconocimiento como el sector de la sociedad destinado por los dioses para ejercer en su nombre, un gobierno centralizado, además del control de las redes de comercio e intercambio, fuentes de materias primas y talleres de elaboración de diferentes productos. Esto llevó, posiblemente, a una profunda crisis de credibilidad de importantes sectores de la

población, local o lejana en el sistema político-económico-religioso imperante, imposibilitando por consiguiente su reproducción.

La información que contiene el presente texto, es producto de las labores de exploración en la Plataforma Este y las edificaciones localizadas en su parte superior, así como las efectuadas en el Conjunto 1D localizado al norte del Templo de Quetzalcóatl; además de un lapso aproximado de dos años de estudios en gabinete, durante este último período se analizaron los materiales arqueológicos provenientes de las áreas mencionadas. No obstante que representa sólo una cuarta parte de toda el área explorada en el conjunto y el veinticinco por ciento del total de los materiales arqueológicos obtenidos de todos los trabajos en el recinto, se cree que la explicación es válida, como propuesta en la búsqueda de un mayor acercamiento a lo que fue una de las culturas más importantes de la Época Clásica.

La edificación del recinto se inició en las épocas tempranas de la urbe (Fases Cerámicas Miccaotli-Tlamimilolpa 150 a 250 d. C.) etapas en las que el grupo que controlaba la organización social, trataba de cimentar el poder socioeconómico y político, para lo cual era necesario que los sacerdotes fomentaran y dieran auge a los principios religiosos del culto oficial. Es importante destacar el papel de los sacerdotes y gobernantes en la subsistencia de los humanos, misma que depende de seres superiores, cuyas representaciones decoran los principales edificios. En el caso de la Ciudadela, un poema de conceptos relacionados con el culto acuático acompaña las imágenes de *Quetzalcóatl* y *Tláloc*.

De los materiales cerámicos obtenidos en las excavaciones de la Plataforma Este, se infiere que fue alrededor del 250 d. C. (Fase Tlamimilolpa Temprano) la época en que esta área quedó aislada del resto de la ciudad por medio de plataformas de cuatrocientos metros de largo, las cuales tenían un gran talud exterior estucado y decorado con motivos iconográficos. Adquiere el aspecto de la "fortaleza" que se presenta actualmente con la colocación de un muro que une las edificaciones superiores durante la Fase Cerámica Xolalpan Tardío, 500 d. C.

Respecto a su sección interna, es durante la primera época en que se adosa una estructura frontal al templo principal, cuando se limita su visión a las personas que tenían acceso, de alguna forma, a la plaza mayor interior, es decir, a los sacerdotes que realizaban funciones dentro del conjunto y personas importantes. Contrario a lo que se ha propuesto, el lado norte de la pirámide principal, al parecer y de acuerdo a la información obtenida en campo no fue cubierto, pues se encontró evidencia de que las esculturas de serpientes, que decoran a dicha estructura, estuvieron visibles hasta el último momento en que funcionó el centro y sólo se cubrió parte del talud del primer cuerpo, debido a la superposición de pisos en diferentes momentos de remodelación.

Es evidente que el lugar quedó convertido en un área de acceso restringido, al que se le proporcionó protección especial. Esta situación habla de la existencia de un grupo minoritario, el cual gozaba de privilegios con respecto a los demás miembros de la sociedad. En cuanto a la dimensión y calidad de las construcciones mencionadas, fueron edificaciones surgidas en el concepto de trabajo colectivo, en relación directa con el dominio que ejercía la clase sacerdotal sobre la mayoría del pueblo.

Aunque se obtuvieron algunos datos y materiales de la mayor parte de la secuencia histórico-arquitectónica del Palacio Norte o Conjunto 1D y de la Plataforma Este que lo delimita por

ese mismo lado, es de la última fase constructiva y del último momento ocupacional del área de los que mayormente se recuperaron, debido a su excavación horizontal, por lo que este momento constituye el tema central del presente trabajo.

En lo que se refiere a los materiales recuperados, la mayoría son de función ceremonial, sin excluir los de uso cotidiano. Lo anterior, asociado a la ausencia de vestigios de talleres y producción de bienes materiales, y la evidencia de rituales y ceremonias, además de observaciones astronómicas y asociación de las estructuras en general con el desplazamiento del calendario, entre otras, patentiza y define la exclusividad de funciones del lugar con la religión, permitiendo inferir que constituía el recinto religioso principal de la urbe y posible arquetipo del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan, en el Posclásico. Esto no implica que algunos sacerdotes dirigieran y supervisaran la producción de ciertos objetos especiales asociados con ritos, como por ejemplo: el taller localizado por Rodríguez (1982: 60) en la sección norte del conjunto. Por otra parte, no se encontraron elementos que permitan definir el área como centro dedicado de manera exclusiva al aspecto administrativo de la urbe, ni mucho menos relacionado con el aspecto militar.

Respecto a la apariencia derruida que actualmente presenta el recinto, además del paso del tiempo, es producto de la violencia con que fue abordado el lugar; lo que corresponde cronológicamente a la destrucción y caída de la urbe, ello debido a la pérdida de legitimidad para gobernar de los sacerdotes. Contrario a lo que se afirmaba, hasta ahora, sobre la fecha para tal acontecimiento, se propone que fue al final de la Fase Cerámica Xolalpan (550-600 d. C.) cuando se dio el colapso del sistema político-económico y religioso que durante más de 500 años constituyó el más firme en Mesoamérica, y que provocó la destrucción del centro ceremonial y con él del recinto de la Ciudadela. Lo último se infirió con base en los estudios de los materiales cerámicos, y fue comprobado por los resultados de fechas de arqueomagnetismo, estas últimas logradas a partir del estudio de las muestras recogidas, de las huellas del incendio del Conjunto Norte de la Ciudadela por Daniel Wolffman; Arkansas Archeological Survey, de Arkansas Tech University, en el Conjunto Norte de la Ciudadela quien indica en carta enviada a Jarquín y Martínez en 1982 que *“Se sacaron tres muestras del conjunto 1D en la Ciudadela, (TE170, TE171, TE172) (1982: 4 de Wolffman) dando como resultado que la destrucción del lugar fue en el año 550 d. C. aproximadamente”*

Tradicionalmente se atribuye la destrucción y abandono de una gran parte de la ciudad a diversos problemas: invasión de grupos nómadas del norte y catástrofes ecológicas entre otros. Dada la carencia de información en este aspecto, fue uno de los objetivos en particular buscar datos sobre el proceso de destrucción, por la información recuperada se cree que es producto de una situación social interna que hace crisis relacionada posiblemente con la producción y abasto de bienes de consumo a la urbe, entre otros motivos, la cual había crecido de manera irracional, llevando a cuestionar de manera profunda la legitimidad de los gobernantes. Lo anterior, tuvo como resultado la gestación de un movimiento de insurrección de la población en contra del grupo que detentó el poder centralizado durante mucho tiempo, y que se encontraba representado en la Ciudadela y otros lugares con funciones religiosas y administrativas de la ciudad.

Del Conjunto 1E o Sur de la Ciudadela, paralelo al conjunto que en este trabajo nos ocupa, inicialmente se contempló realizar un estudio que permitiera comparar ambos conjuntos, sin

embargo, debido a que no se pudieron recuperar los materiales que fueron extraídos de ahí, a partir de las exploraciones efectuadas de 1980 a 1982, su análisis y estudio comparativo fueron imposibles de realizar, aunque se trató por todos los medios de encontrarlos aun realizando excavaciones en el lugar en donde se nos informó habían sido enterrados. Lo último, impidió realizar propuestas que contemplaran ambos conjuntos y por consiguiente continúa pendiente de efectuar un estudio que logre integrar la información y datos de ambas áreas.

Tratando de no caer en la especulación, producto de la cultura occidental es importante señalar que en la interpretación de los materiales y algunos contextos se tomó como elemento de comparación la información plasmada en las fuentes etnográficas, considerando sobre todo, que en dichos documentos existen datos que permiten realizar un acercamiento más real a lo que fue el pensamiento y la filosofía de los antiguos habitantes del Altiplano Central en el Período Clásico del desarrollo cultural mesoamericano. Por último, cabe destacar que la interpretación e ideas contenidas en este trabajo constituyen una propuesta de interpretación de los contextos y materiales del Conjunto Norte de la Ciudadela, debido a lo cual se separan los datos y la información de las propuestas de interpretación.

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO Y METODOLOGÍA

I. 1- Marco Teórico

Dadas las características del problema y cuestionamientos presentes en la tesis, fue necesario establecer un marco teórico de referencia, relacionado con la organización sociopolítica teotihuacana y el papel de la religión en el ejercicio del poder del grupo gobernante y su legitimación. Por lo anterior, se tomaron algunos de los conceptos y principios propuestos por estudiosos en las materias mencionadas, sin adoptar un esquema teórico en específico, por lo que se puede considerar a este trabajo, en cierta forma, como pluridisciplinario.

Una de las perspectivas centrales en este documento, se refiere a la importancia de la religión en el desarrollo cultural mesoamericano, ello debido al tipo de sociedad teocrática en donde se realizó el estudio y a la posible función sacra del recinto de la Ciudadela. Por lo señalado, el estudio y análisis de materiales y contextos se apoyará en algunas concepciones de estudiosos como Mircea Eliade, quien, como indica Allen (1985: 77) basa sus estudios en los datos históricos que reflejan la experiencia sagrada de los hombres, lo que desde la perspectiva fenomenológica le permite descifrar los datos "exponiendo los fenómenos religiosos" que constituyen el "ámbito vital" del *homo religiosus*. También constituyeron guía en la elaboración de este trabajo los textos y propuestas de Mercedes de la Garza (1993, entre otros) quien a partir de sus estudios y trabajos en el ámbito de lo religioso mesoamericano, ha realizado valiosos aportes que permiten incursionar y entender el pensamiento del hombre prehispánico en general.

Destaca Eliade (Allen, 1985) entre otros principios, que, el historiador de las religiones "*debe esforzarse por explicar el fenómeno religioso "a partir de su propio contexto", que es su carácter religioso*". Respecto a la tesis central de Eliade, el mismo Allen (1985: 80) propone que lo sagrado sólo se manifiesta en forma simbólica, lo que lo lleva a considerar la importancia de los historiadores de las religiones a situarse en "su propio contexto", y en la perspectiva del *homo religiosus* para captar los fenómenos religiosos. En cuanto a la religión, de la Garza (1998: 14) considera que además de constituir una creación "*cultural sui generis y no un mero reflejo de la organización social, de la economía o de la problemática psicológica del hombre, está constituida por estructuras y mecanismos comunes a toda manifestación particular, cuyo conocimiento permite pasar de una mera descripción a una comprensión del significado del hecho religioso, como ha visto la fenomenología de la religión*".

Respecto al estudio específico de lo que ha llamado Eliade el fenómeno religioso, es importante abordarlo desde la ciencia de las religiones, la cual supone el "*estudio objetivo y racional de las religiones, realizado con rigor metodológico*" (de la Garza, 1993: 113); en lo que se refiere a lo sagrado, según señala Ricoeur (citado por de la Garza, 1998: 16) en la ciencia de las religiones, los símbolos constituyen "*el lenguaje de lo sagrado, el verbo de las hierofanías*"; y estas últimas, según apunta Eliade (1998: 26), son todas las manifestaciones o modalidades de lo sagrado. Según define también de la Garza (1998: 16) "*los símbolos son expresiones de lo sobrenatural, a la vez que son considerados ellos mismos como realidades sagradas, como manifestaciones sensibles de lo sagrado*".

Otro aspecto bastante importante respecto a la sociedad teotihuacana se refiere al espacio geográfico o territorio que ocupó y que a su vez formaba parte de un área mayor, en donde se desarrollaron diversos grupos humanos a través del tiempo. En la búsqueda de la definición de dicho espacio, Kirchhoff (1960) acuñó el término de Mesoamérica, para nombrar así al territorio que estuvo habitado en la época antigua por diversas sociedades, las cuales compartían una serie de rasgos comunes que caracterizaban un desarrollo cultural avanzado; en este caso nos referimos al área designada con tal denominación para la Época Clásica.

Desde la definición de Kirchhoff el término Mesoamérica ha sido causa de polémica entre dos grupos bien caracterizados: uno defiende la posición de la existencia de varias culturas en el territorio mesoamericano y por consiguiente de varias religiones, llegando incluso a individualizar cada una de ellas. El otro grupo parte de la generalización de los rasgos comunes y, por consiguiente, de la existencia de un solo desarrollo cultural a través del tiempo y de las diversas sociedades que lo ocupaban, sin tratar por eso de desconocer las características propias o identidad de cada una de ellas, definiendo lo que se conoce como Cultura Mesoamericana. El primer grupo encabezado por Jiménez Moreno (1972: 31-36) y Kubler (1972: 1) con otros investigadores, abogaban por la "evidencia intrínseca" y las especificidades regionales; en cambio el segundo, entre cuyos miembros se pueden señalar a Selser (1960, 1980), Caso (1971) y Kirchhoff (1972), mantenía la importancia de la analogía etnológica y etnohistórica como método de estudio, fundamentando su postura en el principio de "unidad cultural".

Para efectos del presente trabajo se considera la segunda opción como base, y dentro del desarrollo cultural mesoamericano a la Época Clásica, en especial a la sociedad más importante de ese momento en el Altiplano Central de México y quizás de gran parte del territorio mesoamericano: la teotihuacana. Otro aspecto importante a definir, es la presencia desde épocas bastante tempranas de un bagaje mítico-religioso basado en conceptos cosmogónicos y cosmológicos cuya creación se pierde en el tiempo y, sin embargo, constituyen la base y esencia de la herencia cultural que se transmitió a través del tiempo y del espacio en el territorio mesoamericano. A partir de lo anterior, es posible identificar algunos de esos conceptos en las tradiciones y creencias de los grupos tardíos, llevándonos a explicar y conocer muchos aspectos, que de no ser así se ignorarían, sobre todo, considerando la información contenida en parte de las tradiciones, mitos y símbolos.

Lo último se apoya en las propuestas de Eliade (1998: 34) y López Austin (1995 y 1998) entre otros. El primero de ellos destaca que *"El universo mental de los mundos arcaicos nos ha llegado, no dialécticamente en las creencias explícitas de los individuos, sino conservados en mitos, símbolos, costumbres que, a pesar de toda clase de degradaciones, dejan ver todavía claramente su sentido original. Representan, en cierto modo, "fósiles vivientes", y a veces basta con un solo "fósil" para que podamos reconstruir el conjunto orgánico del que es vestigio"*. Según el mencionado investigador (Allen, 1985: 254) es posible observar en los hechos *"la misma concepción ontológica primitiva"*, ya que *"un objeto o un acto sólo llegan a ser reales en la medida que imitan o repiten un arquetipo"*, y que *"Mediante la repetición o imitación del modelo, o arquetipos, un objeto o un acto llega a la realidad y de esta manera se puede abolir el tiempo profano y la historia. Sin modelos ejemplares, nada podría ser auténtico"*.

Por su parte, López Austin (1995: 10-16) considera que existen fuertes coincidencias en los aspectos fundamentales de las antiguas religiones mesoamericanas en el tiempo y en el espacio, además de importantes diferencias regionales y temporales que saltan a la vista en el ejercicio de la religión, lo que lo lleva a inferir que *“Las religiones indígenas actuales no son, evidentemente, una mera versión del pensamiento y de las prácticas prehispánicas; pero, pese a la fuerte influencia del cristianismo, forman parte de la antigua tradición mesoamericana”*. El concepto de “larga duración” de Braudel lleva a López Austin a entender el complejo religioso mesoamericano *“y con él, el mítico, el mágico, y, en términos más amplios, el de la cosmovisión – como un conjunto estructurado de procesos sociales, creencias, prácticas, valores y representaciones que se van transformando a lo largo de los siglos. Es pertinente, en la búsqueda de la comprensión del complejo religioso mesoamericano, reconocer su naturaleza de hecho histórico y ver que en su heterogénea composición son muy distintos los ritmos de transformación de sus diferentes elementos”*.

Continúa explicando López Austin respecto al hecho histórico, que sus componentes constituyen el núcleo duro y que son resistentes al cambio histórico, los que: *“Diríase son casi inalterables. Otros, en cambio son más vulnerables al cambio, hasta llegar a aquellos de naturaleza efímera”*. Esto lo lleva a concluir que *“La unidad provocada por la existencia de un núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales permite hablar de una religión mesoamericana con múltiples variantes. Las anteriores caracterizaciones - permiten abarcar el problema histórico de la religión mesoamericana en su más justa dimensión. A partir de estas consideraciones puede apreciarse el valor de la continuidad y del cambio, de la correspondencia de las variantes con el devenir histórico particularizado de las sociedades estudiadas, de las formas paralelas de desarrollo, del valor de las formas de comunicación entre los distintos pueblos mesoamericanos, etc”*.

A los anteriores conceptos, se suma la definición de Estado, sobre todo, si se considera la importancia de la religión en su legitimación, reproducción y características que lo identifican. En general, el tema de la existencia de una organización política bastante compleja en la sociedad teotihuacana ha sido discutido en las últimas décadas; sin embargo investigadores como Millon lo abordaron desde los años 60. El investigador lo contempló, inicialmente, desde la perspectiva de la integración social (1966: 153) a partir del complejo peregrino-adoratorio-templo-mercado; posteriormente, en 1967, tomando como base de análisis algunos planteamientos de otros investigadores como W. Sanders y M. Coe, consideró la existencia de una economía de estado. En cuanto a la organización social, propuso que el grupo asentado en el centro ceremonial estaba formado por importantes jerarcas religiosos, burócratas y militares, a los que considera el estrato superior de dicha sociedad.

Otro de los investigadores preocupados en el tema del estado teotihuacano y sus características es Manzanilla (1992: 321; 2001: 463-464), quien se concentra en el mismo tema y conceptúa a *Teotihuacan* como un desarrollo urbano prístino en la Cuenca de México, en el cual el grupo sacerdotal centralizó la producción excedente de las comunidades asentadas en la misma, posiblemente bajo un co-gobierno colectivo en el cual los sumos sacerdotes eran cabezas de clanes cónicos y representantes de los distritos en la Ciudad (Manzanilla, 1997 y 2001; Paulinyi, 1981) ello a partir de la integración de la economía, la religión y el ritual. Señala, también, la misma investigadora, la presencia en este centro

urbano de: artesanos de tiempo completo en las labores relacionadas con la obsidiana, alfareros que producían cerámica en serie, además de la ritual y suntuaria, artesanos y emisarios estatales que establecían diferentes tipos de relaciones con otras regiones mesoamericanas.

Por lo indicado, se consideró importante precisar el concepto de estado y establecer las características del mismo, para el caso, tomando el planteamiento conceptual de Claessen y Skalnik (1978: 637) en cuanto al Estado Temprano, además de su tesis con respecto al ejercicio del poder en el sistema político del tipo estatal. Los autores señalados proponen como modelo de estado temprano y sus características: a una organización sociopolítica independiente, con un territorio determinado y un centro de gobierno, con una economía basada en la agricultura o mixta, complementada por comercio y un sistema de mercado, así como por la presencia de especialistas de tiempo completo. Respecto al excedente, productos agrícolas junto con los impuestos generados por el comercio y el mercado, considera que forman una importante fuente de ingresos para el gobierno, el cual está representado por funcionarios de tiempo completo exentos de la producción material.

A partir del modelo mencionado, es importante destacar el papel que jugaron las personas que residían en la Ciudadela, sobre todo en lo que respecta a la reproducción y legitimación a través de la ideología religiosa. Un elemento importante según manifiestan Claessen y Skalnik (1978: 637) en cualquier sociedad es el ejercicio del poder, o sea la presencia de miembros que poseen poder sobre el resto de los individuos. Considera este investigador, que dicho ejercicio puede tener diferentes bases: presencia de partidarios armados, acceso a las fuerzas sobrenaturales o disposición de fuerzas que otros necesitan, entre otras.

Después de establecer la presencia de una organización política estatal en *Teotihuacan*, resulta sumamente importante caracterizar el tipo de desarrollo estatal que existía en dicha sociedad. Para lo último, se tomó como base la propuesta teórica de Estado Corporativo de R. E. Blanton; Gary M. Feinman; Kowalewsky, S. y Peregrine, P. (1996) y Manzanilla (1992: 321-338, 1995: 139-173 y 2001), considerando el modelo de evolución de la civilización mesoamericana y su relación con la estrategia del poder o política económica.

Los investigadores citados dividen al estado en dos tipos: 1-Excluyente y 2 -Corporativo, con base en indicadores localizables en las evidencias arqueológicas, como son bienes de consumo, manufactura y desarrollo de tecnologías. En general proponen la teoría a la que han denominado Proceso Dual, en la que según Willey, 1999: 87) rechazan la secuencia de la evolución unilineal y, por el contrario, suponen una visión en donde los dos tipos de economía política están compitiendo. En lo que se refiere al estado teotihuacano, señalan los autores que en su opinión no fue sino hasta el Período Clásico en *Teotihuacan*, que un verdadero estado corporativo y la economía política se estableció en Mesoamérica. En cuanto a la caracterización del Estado Corporativo indican que es aquel en el que tienen énfasis el tema de los dioses ancestrales y renovación cósmica, con interés menor en las formas de propagar la autoridad del gobernante y su linaje. En este sistema se permite además, según manifiestan, la incorporación de diferentes grupos étnicos en el cuerpo político y legitima la apropiación de los recursos por estos grupos. Señalan como interés principal de este tipo de Estado, la extensión geográfica y la multiétnicidad del poder político y económico, y no la centralización del poder y riqueza en un individuo o grupo de individuos.

Aplicando el modelo de Estado Corporativo de Blanton, Feinman, Kowalewsky y Peregrine (1996) al desarrollo sociopolítico y económico teotihuacano, se puede concluir con respecto a sus características que:

a) En ningún momento de su desarrollo histórico se observan evidencias de culto a personajes importantes o linajes familiares, que traten de obtener el control de la riqueza, del poder político o religioso. Por el contrario, en *Teotihuacan* así, como en los asentamientos bajo su dominio, no existen retratos de personajes importantes o de gobernantes, y el culto oficial se basa en principios cosmológicos.

b) La situación antes señalada, se observa con respecto a entierros y tumbas especiales. En *Teotihuacan* no se construían sepulcros especiales para sus gobernantes o miembros de las clases superiores en su estratificación social. Por lo general sus restos, al igual que los de los artesanos y campesinos, entre otros, eran colocados en una fosa trabajada en el piso de su residencia o lugar de trabajo, distinguiéndose sólo por algunos elementos de las ofrendas; estas últimas se relacionaban con las funciones sociales desempeñadas por el difunto. En los casos en que aparecen entierros asociados a templos o estructuras religiosas monumentales, su presencia no se debe a la importancia del individuo inhumado, sino que sus restos son parte de la ofrenda con la que se sacralizó el lugar.

c) En cuanto al motivo básico que guía al Estado Corporativo, se refiere a la extensión geográfica y multiétnica del poder político y económico. En la organización estatal teotihuacana, se observa la tendencia a extender su poder territorial, tanto en la urbe como en los territorios bajo su dominio; con estos últimos se establecían relaciones comerciales o de intercambio, además de obtener materias primas, de objetos suntuarios o para el culto religioso. Por lo mencionado, se considera que el estado teotihuacano llegó a tener una extensión considerable bajo su dominio o con su influencia.

d) En los Estados Corporativos, el tema de la religión, dioses ancestrales y renovación cósmica, son enfatizados. Así tenemos que, tanto en la metrópoli como en todos y cada uno de los asentamientos del territorio bajo su influencia, se observa la manifestación de la ideología religiosa teotihuacana. Esto se evidencia a través de: la arquitectura, la escultura, pintura mural, objetos ceremoniales, etc. en los cuales se plasma la importancia de las deidades ancestrales en la renovación de los ciclos vitales y, por lo tanto, en el equilibrio de su mundo.

e) Otro elemento importante dentro del Estado Corporativo, se refiere a la estrategia de la integración en el poder político y económico de diferentes grupos étnicos y sectores de la sociedad. Como se afirmó antes, desde sus inicios, la sociedad teotihuacana así como su organización sociopolítica y económica, se integró a partir de varios grupos étnicos diferentes, en una especie de confederación, en la que concurrieron diferentes naciones del Altiplano Central en el inicio, y a las que se sumaron estados fuera de él, con el paso del tiempo y con el desarrollo histórico del estado teotihuacano.

A las características mencionadas cabe integrar otra que permitirá definir con mayor aproximación a la estructura estatal teotihuacana: la centralización del poder político y económico.

f) Manzanilla (1992: 335) señala que la centralización y almacenamiento del excedente obtenido tanto por medio del tributo, como resultado del comercio e intercambio y la

redistribución, constituye parte importante de las características del estado teotihuacano. Por consiguiente, la centralización se considera a partir del concepto de Estado Centralizado propuesto por A. Chase y D. Chase (1996) como un estado burocrático, con una organización centralizada de personas y actividades, caracterizada por la gran densidad de población, estratificación social, burocracia y actividades económicas diferenciadas, esto último permite la producción de una amplia gama de materiales, además de administrar la economía por medio de una sólida estructura, lo que no impide que sea multiétnica.

En lo que se refiere a proceso de legitimidad del estado y de la clase gobernante así como el papel de la religión en la reproducción de los esquemas, se contempló como modelo de referencia el propuesto por D. Kurtz (1978 y 1981: 177-200) así como algunas consideraciones de Willey (1999: 86-90) con respecto al proceso de legitimación en los estados incipientes tempranos. Considera el investigador en su modelo, la importancia de destacar la relación entre el poder y la legitimación (1981: 177) conceptuando que la legitimación de la autoridad y de las estructuras políticas es esencial y una parte inexorable del proceso estatal temprano; sin embargo indica que es difícil de conseguir tal aprobación debido a la heterogeneidad de las naciones, esta última en gran medida, origen del mismo tipo de estado.

Estos conceptos y propuestas apoyaron de manera general, y constituyen el marco teórico de referencia para realizar el estudio e interpretación de la Ciudadela y los materiales que en ella se recuperaron. El objetivo de la investigación es el de explicar algunos aspectos relacionados con las funciones sociales del recinto en cuestión, así como de sus habitantes, además de tratar de establecer una propuesta que considerara algunos aspectos relacionados con la legitimidad en la explicación del colapso de la sociedad teotihuacana y la destrucción del lugar.

I. 2- Metodología

Esta sección del trabajo se refiere a la forma que se adoptó para definir el funcionamiento del recinto de la Ciudadela y su estructura, los procesos la última etapa de su desarrollo histórico, así como algunos aspectos relacionados con el conocimiento de los ritos y ceremonias efectuadas por los habitantes del lugar. La propuesta se sustenta en principios generales del método de investigación científico, en su carácter hipotético deductivo y como base teórica en los conceptos indicados; se busca, además, llegar a algunas conclusiones que permitan realizar aportes al conocimiento de una de las principales sociedades mesoamericanas del Período Clásico, en un momento histórico determinado.

Debido a las características del lugar y de los materiales en él recuperados, se considera que el problema a abordar es de índole religiosa, y por ello se utilizará el método comparativo, el que señala De la Garza (1993: 116) es el de la ciencia de las religiones y define como: *“sistemático y riguroso que ha tomado de los dos enfoques que la sustentan: la llamada fenomenología de la religión y la historia de la religión. Estas dos disciplinas trabajan comparando y organizando materiales, pero difieren en su interpretación del hecho religioso: la fenomenología de la religión busca la comprensión de la estructura de los hechos, y la historia de la religión tiene como finalidad establecer la trayectoria histórica de los mismos”*. A lo señalado agrega De la Garza (1993: 118) que en este método muchos investigadores han buscado una perspectiva más amplia, abocándose a la búsqueda de estructuras comunes y universales; afirma entre otros postulados *“que se puede hacer historia de un fenómeno*

religioso en una cultura o área cultural determinada, buscando a la vez su estructura significativa y mostrando cómo esa estructura es vivida en un marco histórico definido, como se ha transformado, conservado o enriquecido”.

Por lo señalado, y considerando, como indica la mencionada investigadora, que todos los aspectos fundamentales de la vida del ser humano en general están influidos por el pensamiento religioso, se tratará de darle al estudio, tal como ella propone, un enfoque histórico-fenomenológico a partir de dicho método, suponiendo que *“Partiendo de ese enfoque histórico-fenomenológico, podemos abordar el estudio particular de las religiones mesoamericanas, un campo tan amplio que requiere el empleo del método comparativo”.* En cuanto al estudio de los fenómenos religiosos, Eliade afirma respecto a los historiadores de las religiones, que lejos de acumular documentos se deben esforzar por entender su significado, con el *“Análisis morfológico de los datos religiosos y su clasificación”.* Eliade propone, además, dice Allen (1985: 152) *“reagrupar- los fenómenos religiosos según que contengan o no analogías estructurales”*, intentando además captar el sentido de fenómenos determinados *“reintegrándolos en un sistema coherente y universal de asociaciones simbólicas”.* Luego busca el mismo investigador lo que llama *“núcleo invariante”*, que se refiere a la significación esencial, por medio de la cual el simbolismo de cualquier elemento *“puede asociarse a otros símbolos religiosos e integrarse en un sistema común”.*

Por otra parte, considerando la profunda naturaleza simbólica y religiosa de los antiguos mesoamericanos y del ser humano en general, todas y cada una de sus acciones representan símbolos que pueden ser interpretados a partir de los conocimientos y del pensamiento que de dicha cultura se tienen, lo que permite un acercamiento a su realidad. Uno de los aspectos más importantes en el análisis de los datos, materiales arqueológicos y sus contextos, se refiere al simbolismo de los mismos, por lo que se utilizaron, para esta investigación, y análisis las propuestas metodológicas de Mircea Eliade con respecto al estudio de los fenómenos religiosos y su simbolismo. Señala al respecto Allen (1985: 156) que según Eliade lo sagrado habla o se revela a través de los signos, resumiendo las concepciones de la forma siguiente: *“los símbolos religiosos pueden revelarnos una estructura del mundo que no es evidente en el plano de la experiencia inmediata. El simbolismo religioso es multivalente, y debido a ese carácter, el simbolismo religioso puede reunir las diversas significaciones en un todo integrado, en un sistema. Su capacidad de unificación o de sistematización, da al simbolismo religioso la posibilidad de expresar situaciones paradójicas o estructuradas que sin él no encontrarían expresión. Finalmente, debemos reconocer el “valor existencial” del símbolo religioso”.*

Otro aspecto importante en la propuesta de análisis de los símbolos de Eliade es la estructuración de los mismos; señala Allen (1985: 142) que *“Eliade no interpreta un símbolo determinado si no es formando parte de asociaciones simbólicas. El símbolo, considerado aisladamente y en cuanto tal, es ininteligible”.* Respecto al símbolo en general infiere el mismo investigador que es una creación de la psique y se constituye *“como resultado de las tensiones existenciales y de las visiones totales del mundo, y debe considerarse en cuanto modo autónomo de conocimiento”.*

El símbolo y su fuerza, indica de forma clara De la Garza (1998: 19) está *“en que lleva en sí el peso de una tradición cultural y religiosa, y manifiesta simultáneamente, una forma arquetípica, común a todo hombre por radicar en su naturaleza inconsciente. Un símbolo*

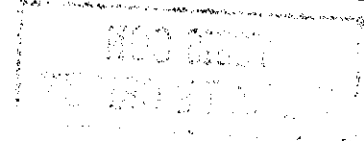
religioso es portador de fuerzas tanto psicológicas como sociales, y tiene como función establecer un vínculo entre los hombres y "expresar relaciones entre el hombre y el cosmos".

Los conceptos citados se complementarán con la perspectiva que proporciona la etnohistoria y, por consiguiente, se efectuará un estudio a partir de analogías etnológicas, lo que permitirá dar cuenta, con sus particularidades y generalidades, de algunos procesos históricos que se sucedieron en Teotihuacan al final del Período Clásico. Respecto a las analogías etnológicas, es importante señalar que se refiere al empleo de la información existente, temporalmente relacionada con la época prehispánica tardía y colonial que se encuentra plasmada en diferentes fuentes históricas y arqueológicas, como un marco de referencia para el estudio e interpretación de los datos y materiales recuperados en los diferentes contextos. También es importante considerar el rigor científico con que se deben considerar las analogías, López Austin (1998: 473) establece de forma clara, respecto al uso de las analogías y el rigor en su aplicación, que se busca lograr *"Dentro de cada campo específico de estudio, para crear las vías por la que estas inferencias, combinadas con los más diversos recursos metodológicos y técnicos, pueda lograr mayores niveles de plausibilidad"*.

El presente estudio propone un acercamiento a las respuestas de los problemas centrales y específicos en la investigación, así como la comprobación de la hipótesis planteada en el proyecto de tesis. El primero se refiere a la unidad cultural mesoamericana y a su continuidad en el tiempo dentro los diversos grupos mesoamericanos que habitaron el Altiplano Central de México; esto sin negar sus características propias y la evolución de dichos grupos durante su proceso histórico, además de las influencias de carácter exógeno. En cuanto al problema específico, plantea que dentro de la sociedad teotihuacana existió una estructura creada por los miembros del estrato sacerdotal, que era el grupo gobernante, destinada a reproducir el sistema político-económico y religioso en el cual se basó su desarrollo y el destacado lugar que alcanzó en Mesoamérica. Dicha organización debió estar formada por una serie de instituciones especializadas en diferentes áreas, y dado el importante papel que desempeñaba la religión es posible que destacara entre ellas la destinada a la reproducción de sus sistemas ideológico-religioso.

La hipótesis general plantea que, por constituir la región mesoamericana una unidad cultural, se puede considerar que los grupos humanos que habitaban el Valle de México en la Época Posclásica, fundamentaron su saber en el pensamiento mítico-religioso de grupos más tempranos así como de sus coetáneos, lo que permite, de cierta forma, realizar un trazo histórico a través del tiempo. Se considera también que es pertinente la identificación y explicación de algunos contextos arqueológicos, así como de diferentes procesos históricos-sociales asociados a los mismos, que temporalmente correspondan a la Época Clásica en el Valle de México, a partir de estudios multidisciplinarios enfocados desde la Ciencia de las Religiones y la Etnología. Las analogías etnológicas que tengan como referencia información contenida tanto en fuentes arqueológicas como en históricas escritas, pictográficas y escritas indígenas y europeas del siglo XVI, serían un punto de partida para el presente estudio.

La hipótesis particular, por su parte, sostiene que la presencia de recintos como la Ciudadela, dentro del esquema urbano de *Teotihuacan*, tiene como base causas ideológicas-religiosas y que sus funciones están relacionadas con la reproducción del sistema político-económico estatal, así como a la legitimación de poder y el mando de un grupo específico, que está



identificado con un panteón determinado y permite suponer que la caída y afectación del recinto, tiene nexos con la pérdida del poder centralizado del grupo gobernante y la imposibilidad de reproducción del sistema político que regía a la antigua sociedad

Lo señalado se puede explicar a partir del estudio comparativo entre la información arqueológica proveniente del mencionado recinto y los datos e información contenidos en las fuentes históricas escritas y pictográficas del siglo XVI, así como prehispánicas. Documentos que describan y expliquen los centros de poder en los antiguos núcleos urbanos y su funcionamiento, además de textos en donde se señale algunos datos sobre su devenir histórico, mítico y religioso.

La hipótesis planteada implicó asumir los siguientes postulados:

1. - Considerar a la Época Clásica como una etapa en el desarrollo histórico-social mesoamericano, en las que varias sociedades, entre ellas la teotihuacana, se caracterizaban por la existencia de un gobierno teocrático. En las últimas, el grupo gobernante había creado una serie de estructuras, entre otras, las relacionadas a la reproducción del sistema político-económico que regía su sociedad a través de la ideología religiosa.

2. – Suponer la existencia de diferentes estratos o clases sociales, las que según Khazanov (citado por Tamayo, 1979: 452) tienen una posición dentro de la organización social, condicionada por la obtención y redistribución de un excedente regular.

Por último, resulta importante destacar la vital importancia del postulado de Johansson (1998: 101-102) quien señala, respecto a los contextos arqueológicos y su interpretación, que son verdaderos textos estructurados y simbólicos en donde ha quedado plasmada información que hay que desentrañar y a los que denomina “manifestaciones arqueológicas de las fuentes históricas”. Conceptúa este investigador que el estudiar el texto pétreo y *“tratar de reestructurar el tejido plasmado en las evidencias arqueológicas”* permite relacionar las evidencias arqueológicas y algunos elementos de la tradición cultural mesoamericana presentes en las fuentes históricas, además de abrir la posibilidad de poder identificar y relacionar el esquema *“actancial”* de los diferentes textos plasmados en ciertos contextos arqueológicos” y por consiguiente se busca la sistematización de los símbolos para integrarlos a un sistema que permita su interpretación y el análisis estructurado de los materiales arqueológicos y contextos en los que se encontraron, llevándonos a la propuesta final de este trabajo.

CAPITULO II

TEOTIHUACAN: PRIMERA METRÓPOLI DEL ALTIPLANO CENTRAL MESOAMERICANO

II. 1- Conceptualización y singularidades del momento histórico

El desarrollo histórico mesoamericano comprende diferentes etapas que se caracterizan por constituir momentos específicos dentro de un crecimiento evolutivo general, cada uno de esos períodos presenta rasgos que permiten identificarlos, aunque en ellos se encuentran algunos que provienen de las etapas que les precedieron. En general, y en los albores de la sistematización de los estudios mesoamericanos, para facilitar la identificación del momento histórico y retomando la división de la historia europea, los estudiosos de Mesoamérica dividieron su historia en tres momentos específicos a los que denominaron: Preclásico, Clásico y Posclásico, definiendo a cada uno de ellos por una serie de rasgos específicos. Pero sobre todo, considerando al primero como el inicio del desarrollo cultural, al segundo como de mayor esplendor y al último de suma importancia, pero con el inicio de cierta declinación o decadencia por el contacto con los europeos.

No obstante, en épocas recientes y partiendo de considerar a la arqueología como parte de las Ciencias Sociales y del concepto de Estado en la caracterización de las sociedades tempranas, algunos investigadores consideraron importante establecer las diferentes épocas del desarrollo de las sociedades mesoamericanas a partir de la ausencia o presencia del Estado y las características que lo definían. Así por ejemplo, a las sociedades del Período Preclásico se les denominó Pre-estatales, debido a la ausencia de una estructura estatal o algo similar a ella en su organización social; en el Período Clásico se consideró la presencia del estado como estructura rectora de la sociedad, caracterizando a la mayor parte de las de ese momento como Sociedades Estatales Teocráticas, y Sociedades Militaristas a las del momento posterior (Posclásico) debido a la presencia de una organización social estatal basada en una estructura militar, ejemplo de ello son los mexicas, entre otros.

Es interés particular de esta investigación el estudio de la sociedad teotihuacana como parte del Período Clásico y de las Sociedades Estatales Teocráticas del tipo Corporativo, lapso durante el cual en el Altiplano Central de México su organización se desarrolló, llegó a su máximo esplendor y se colapsó. Como se indicó, en algunas sociedades de este período predomina una organización social estructurada alrededor de lo religioso y del estrato sacerdotal, debido a lo cual aparecen los grandes centros ceremoniales como núcleos de los asentamientos, destacando en ellos las edificaciones levantadas en honor de los seres sobrenaturales que hacían posible la existencia de los hombres y mantenían el orden del universo en donde se desarrollaba.

Otras características de esta época son: la presencia de una estructura económica levantada también alrededor de lo religioso y manejada por los sacerdotes, quienes establecieron extensas redes de comercio e intercambio a larga distancia manejadas por ellos mismos, la presencia de especialistas de tiempo completo así como la centralización del excedente, entre otros (Manzanilla, 1992: 321) lo que permite un importante crecimiento. En lo que se refiere a la arquitectura, es monumental y se percibe en general un patrón de asentamiento

relacionado con el movimiento del sol y observaciones astronómicas; además destaca la existencia de un calendario religioso asociado con el ciclo agrícola.

En esa época en Mesoamérica se observa el florecimiento de grandes ciudades, las que corresponden a patrones mítico-religiosos generales, pero en el Altiplano Central de México es evidente un fenómeno especial de orden urbano: la construcción de un asentamiento con todos los rasgos que la caracterizan como tal y llevan al máximo esplendor el concepto de ciudad y planificación que tenía antecedentes en los sitios de filiación olmeca. Se suma a lo indicado, la presencia de edificios religiosos y de carácter público, estos últimos con la función de manejar los asuntos administrativos y en general los relacionados con la población, constituyendo así *Teotihuacan* un fenómeno único en la historia mesoamericana.

II. 2- Localización y desarrollo de la metrópoli

Teotihuacan se localiza a una altura de 2. 200 metros sobre el nivel del mar, al noroeste de lo que fue el Lago de Texcoco, en el valle del mismo nombre, que es una subdivisión del de México. El valle de Teotihuacan está definido al norte por una cordillera cuyas principales estribaciones son: el Cerro Gordo y el de *Malinalco*; al sur por el Cerro *Patlachique* que forma parte de la Sierra Nevada; al este se une con el Valle de Otumba, y por el oeste con el Cerro de Tlahuilco y con el Valle de México. El río más importante era el de San Juan, que a travesaba el valle y desembocaba en el Valle de Texcoco; contaba con numerosos nacimientos de agua o manantiales, lo que le permitía, posiblemente, el cultivo en chinampas y de irrigación, además de la siembra de temporal.

Es probable que la ubicación de la antigua urbe esté relacionada con su posición geográfica, ya que ésta última permite una fácil comunicación entre los Valles de México y Puebla. Resalta también la cercanía del Cerro Gordo, sobre todo advirtiendo que en la época antigua los mesoamericanos, por lo general, consideraban a los cerros como depósitos de agua que se aseguraban la presencia del vital líquido, posiblemente de este concepto se deriva la denominación de *Altépetl* (cerro de agua) a los grandes asentamientos tipo ciudad. En lo que se refiere al clima, es el correspondiente a regiones semiáridas y sus suelos son del tipo aluvial; es importante destacar también que la presencia de ricos yacimientos de obsidiana fue un factor importante en su desarrollo económico, además del comercio e intercambio.

Respecto a la ubicación de la antigua urbe, las coordenadas en donde se encuentra localizada son las siguientes:

19° 41' 30. 8285" Latitud Norte

98° 50' 35. 8122" Longitud Oeste

Lo anterior, de acuerdo a las correcciones efectuadas por The Defense Mapping, EE. UU., (Harleston, H., 2000) señala el mencionado investigador que tales mediciones tienen una exactitud de $\pm 1.5 \text{ cm.} = 0.0605 \times 30.8 \text{ m. / seg.}$

Durante el Período Clásico fue *Teotihuacan* la ciudad más importante del altiplano y de muchas otras regiones. Anterior a la urbanización de esta área, en la Fase *Patlachique* o Proto-*Teotihuacan* (aproximadamente en el 100 a. C.) existían en la región dos pueblos de mayor extensión, abarcando un área de más de cuatro kilómetros cuadrados y por lo menos dos pueblos pequeños (Millon, 1966: 60) importantes. Indica el mismo investigador que los dos

centros más grandes de población estaban ubicados en la parte norte de la región y existían en ellos edificios ceremoniales, definiendo el área en donde luego creció la ciudad.

Posteriormente se inició el auge de crecimiento y desarrollo urbano de la antigua ciudad (Millon, 1966:72), ello en la Fase Tzacualli o *Teotihuacan I* (1-150 d. C.) abarcando un área aproximada de 17 kilómetros cuadrados. Sugiere el investigador citado, además, que durante este lapso se construyeron las principales estructuras ceremoniales: Pirámides del Sol y la Luna, y se inició la del Templo de Quetzalcóatl, el principal de lo que posteriormente sería la Ciudadela; Sugiyama (1991: 33) por su parte supone que la fecha de construcción de este último es hacia el 200 d. C., aproximadamente, lo que no cambia de manera fundamental la propuesta de Millon. Por otra parte, en este período se inicia la división de la ciudad en cuadrantes a partir de la construcción de las avenidas de Los Muertos y la Este-Oeste. En lo que se refiere al número de habitantes calcula que su población pudo haber sido alrededor de 3.000 habitantes.

Durante la Fase Miccaotli o *Teotihuacan II* (150 d. C. al 250 d. C.) la ciudad tenía una población aproximada de 45.000 habitantes (Millon, 1966: 72) en una extensión de 22 kilómetros cuadrados. Probablemente, dice el mismo investigador, es en ésta época cuando se concluyó la división de la ciudad en cuadrantes y se definió la construcción del Templo de las Serpientes Emplumadas en el punto cero de los ejes la ciudad. En la Fase Tlamimilolpa o *Teotihuacan IIA* y *IIA-III* (250 al 450 d. C.) la población al parecer aumentó a 65,000 habitantes y la extensión fue más restringida con 22 kilómetros cuadrados (Millon, 1966: 73); considera el mismo investigador que durante esta fase se construyó la Ciudadela en su forma actual y se cubrió la parte central del templo mencionado.

En la fase siguiente o *Xolalpan* (450 al 600 d. C.); señala Millon (1993: 18, y 1966: 74) que la ciudad llegó a máxima extensión con 22.5 kilómetros y una población de 125,000 habitantes. Agrega también que es durante esta época que se da una renovación urbana (*urban renewal*) debido a razones políticas, ya que la enorme concentración de población representaba serios problemas para la jerarquía teotihuacana, sobre todo considerando la centralización de poder que estos últimos tenían en sus manos, para lo cual invocaban la tradición en general y la religión en particular. En lo que se refiere a las concentraciones de población, supone se puedan asociar con problemas de defensa y al mismo tiempo con el aumento de la necesidad de tierras agrícolas. Considera, además, que los edificios, ubicados en superficie corresponden a esta fase, con pocas excepciones, como son las estructuras religiosas y los complejos de tres templos, los que son más tempranos.

De esta última fase, es importante señalar que es ésta una época extraordinaria dentro del desarrollo de *Teotihuacan*, sobre todo si se consideran los eventos especiales que se dan en ella. Al respecto, cabe destacar que fue antes de la fecha propuesta por Millon, que la Ciudadela fue destruida y saqueada (aproximadamente en el 550 d. C.) ello en relación con el colapso de la urbe y como resultado de una intensa crisis económica y político-religiosa. Lo último se aborda a través del desarrollo del trabajo y en especial en uno de los postreros capítulos: el relacionado con el proceso observable en los últimos momentos del desarrollo histórico del recinto y específicamente en el Conjunto Norte o 1D.

En lo que se refiere a la Fase Metépec o *Teotihuacan IV*, los datos de Millon (1966: 77) sugieren disminución tanto en extensión como en población, abarca la ciudad 20 kilómetros cuadrados con 70.000 habitantes; sin embargo indica que los límites de esa época son

imprecisos debido a que dependen de varias suposiciones. En lo que a nosotros respecta, en este período efectivamente disminuye la población y la extensión, por consiguiente, el centro ceremonial se encuentra desocupado, los sacerdotes-gobernantes han abandonado sus recintos sacros y administrativos llevando consigo los objetos de culto, sus libros y los restos físicos de muchos de sus ancestros en forma de huesos extraídos de algunos entierros. Sólo queda parte de la población viviendo en los alrededores, recordando algunas de las enseñanzas y tratando en vano de reinstaurar el esplendor pasado.

II. 3- Antecedentes históricos

Después de la destrucción y abandono de *Teotihuacan*, y aun con el paso del tiempo, los vestigios materiales de la antigua urbe continuaron llamando la atención tanto de los grupos mesoamericanos del Altiplano Central posteriores a ella, como de los migrantes que en épocas tardías llegaron al Valle de México. Dichos grupos incluyeron dentro de su mítica y tradición religiosa a los habitantes de la antigua urbe así como a sus construcciones, llegando incluso a señalarlos en algunos de los croquis que realizaron con el fin de localizar las rutas y lugares por donde pasaban. En lo que se refiere a los documentos que mencionan dicha metrópoli, fue de suma importancia la *Antología de Documentos para la historia de la arqueología de Teotihuacan* de Gallegos Ruiz, Gallegos Téllez y Pastrana Flores (1997) ya que facilita y ubica el orden temporal de la urbe; sobre todo considerando la investigación sistemática que dio origen al texto.

En el *Códice Xólotl* aparece indicada de forma gráfica la localización de la antigua urbe, en la lámina 1, esquina superior izquierda, se observa la presencia de dos pirámides y un círculo. Las estructuras fueron identificadas por Dibble (1996, T. 1: 22) como las Pirámides del Sol y de La Luna, partiendo de su forma y por representar las ruinas más grandes de la región. Es posible, además, que sirvieran como marcador de la región y un medio para orientarse en viajes y desplazamientos de diferentes grupos. En el *Códice de Huamantla*, lámina I, aparece también señalada la antigua urbe mediante la representación de dos pirámides y sobre de ellas el glifo del sol; también es posible que sirviera a los grupos de filiación *Otomí* como marcador o señalamiento de una ruta específica. Lo que sí se puede afirmar con certeza, es que ambos documentos indican el paso de grupos tardíos por la metrópoli del Clásico.

También es posible observar parte del centro ceremonial teotihuacano, en un una especie de croquis conocido como *Códice de Teotihuacan* (Schávelson, 1981, lám. 1) realizado en 1580. En este documento, aparece una sección del centro ceremonial y sus alrededores, destacando las pirámides del Sol y la Luna. Luego fueron realizados el Plano de las Ruinas de Teotihuacan por B. Mayer en 1847, y en 1865 el Plano de las Pirámides de San Juan Teotihuacan, levantado por los Ingenieros de la Comisión Científica del Valle de México. En los textos señalados se observan las dos pirámides más importantes y la Ciudadela (Schávelson, 1981, lám. 5, Fig. 3; lám. 6, Fig. 5) además de otros detalles.

Por su parte, D. Charnay en 1888 publicó otro plano de *Teotihuacan* destacando nuevamente sus dos estructuras principales y la Ciudadela (Schávelson, 1981, lám. 5, Fig. 3); sin embargo, uno de los más bellos trabajos de finales del siglo XIX es la perspectiva, desde la Pirámide de

la Luna, de parte del centro ceremonial teotihuacano, realizado por W. Holmes en 1895 (Schávelson, 1981, lám. 7, Fig. 6) en donde destacan varios edificios. Otro plano del centro ceremonial de la urbe fue realizado en 1919 por Marquina (Gamio, 1979, T. I y II) quien destacó las pirámides principales y la Ciudadela, además de marcar algunos edificios adyacentes a las estructuras mencionadas. No obstante los trabajos señalados, fue hasta 1972 que el equipo de investigación de la Universidad de Rochester, bajo la dirección de René Millon, efectuó el levantamiento y mapeo de toda la antigua urbe, detallando la mayor parte de los edificios que la conformaban.

En lo que se refiere a textos escritos, uno de los primeros documentos en donde se señala a la antigua urbe como lugar especial de carácter mítico es la *Leyenda de los Soles* (1992: 119-128) relato en el que se detalla la secuencia de cuatro soles, anteriores al actual. Después de destacar los esfuerzos del dios *Quetzalcóatl* para crear a los hombres y proveerlos de alimentos, se continúa mencionando que el nombre del sol que nos ilumina es *Naollin* (cuatro movimiento) y que cayó en el horno divino de *Teotihuacan* cuyo nombre era *Teotexcalli*, y allí los señores *Tonacatecuhtli* y *Xiuhtecuhtli* llamaron a *Nanáhuatl* y a *Nahuitécpatl* e hicieron penitencia para ser merecedores de convertirse en sol. *Nanáhuatl* fue el primero en lanzarse a la hoguera y se transformó en sol, luego se lanzó el otro numen y reapareció como la luna. Sin embargo, los astros no se movían, por lo que debieron de sacrificarse todos los dioses “e inmediatamente hubo mortandad de dioses ¡ ah! ¡ ah!. En *Teotihuacan* y luego hubo sol y luna, a la segunda *Papáztac* le quebró la cara con una taza de figura de conejo”.

Por su parte Sahagún (1992, Lib. VII, Capítulo I: 432) recogió un relato en donde se señala la creación también del Quinto Sol en *Teotihuacan*: “antes de que hubiese día en el mundo se juntaron los dioses en *Teotihuacan*, que es el pueblo de San Juan *Teotihuacan*, entre *Chiconauhtla* y *Otumba*, dijeron los unos a los otros dioses ¿Quién tendrá cargo de alumbrar al mundo?”. Apresurándose respondió *Tecuciztécatl* que tomaba el cargo de alumbrar al mundo; sin embargo, los dioses dijeron a otro dios, que era buboso, llamado *Nanahuatzin*, que fuera él quien alumbrara el mundo. Después iniciaron su penitencia y pasados cuatro días encendieron una fogata en una peña que ahora llaman *Teotexcalli*. Al momento del sacrificio el primero en lanzarse a la hoguera fue el buboso, convirtiéndose en sol y *Tecuciztécatl*, quien por unos instantes dudó, en luna.

Los dioses estaban allí en *Teotihuacan*, esperando ver por donde habría de salir el sol, no obstante, ambos astros salieron alumbrando juntos, uno detrás del otro, y por ello uno de los dioses le pegó en el rostro con un conejo a *Tecuciztécatl* opacando su luz. Aun con el sacrificio de todos los dioses, los astros no se movían, fue *Quetzalcóatl* como viento quien logró que se movieran y “después que el sol comenzó a caminar la luna se estuvo queda en el lugar donde estaba. Después del sol, comenzó la luna a andar; de esta manera se desviaron el uno del otro y así salen en diversos tiempos”. Se destaca la importancia de la antigua urbe en el relato, al ubicar en ella el horno divino en donde se creó el Quinto Sol, el que actualmente ilumina a la humanidad.

Otra mención sobre *Teotihuacan*, que hace Sahagún, se refiere a la ida de los señores mexicas a *Teotihuacan*, en donde realizaban diferentes ceremonias. Destaca que en ella se elegían a los que habían de gobernar y por eso su nombre era *Hueitihuacan* significaba “lugar donde hacían señores”; se señala también que en este lugar “se enterraban a los señores

principales, sobre cuyas sepulturas se mandaban a hacer túmulos de tierra que hoy se ven todavía, y parecen como montecillos hechos a mano". Sahagún (1992, Lib. X, Capítulo XXIX: 611), indica además de la presencia de las dos pirámides, otro significado del nombre de Teotihuacan: "el pueblo de téutl", "porque los que allí se enterraban después de muertos los canonizaban como dioses", "y no morían sino despertaban de un sueño en el que habían vivido". Por ello les decían: "Señor o señora, despiértate que ya comienza a amanecer, que ya es el alba, que ya comienzan a cantar las aves de plumas amarillas, y que ya andan volando las mariposas de diversos colores".

También en algunos relatos que forman parte de las *Obras Históricas* de Alva Ixtlilxóchitl (1975, Vol. I: 294) se tienen menciones de Teotihuacan, ejemplo de ello es el relato del paso de los chichimecas y del hijo de Xólotl por la principal ciudad de los toltecas, la que señala era muy grande y bella. También comenta Alva Ixtlilxóchitl (1975, Vol. I: 272-273) que después de morir el señor Nacáxoc, la heredó a su hijo Mitl, quien gobernó cincuenta y nueve años quebrando la orden tolteca de un período de cincuenta y dos años. Fue un gobernante que construyó grandes templos; luego le sucedió su mujer Xiuhtlaltzin y luego su hijo Tecpancaltzin. Relata el historiador que en ese tiempo las naciones toltecas habían poblado y edificado más de mil leguas, las que contemplaban: pueblos, villas y lugares, destacando entre ellas Teotihuacan, que era "ciudad y lugar del dios. Era esta ciudad mayor que y más poderosa que la de Tula por ser santuario de los tultecas. Tenía grandísimos templos muy altos y edificios los más terribles del mundo, que hasta hoy día parecen en sus ruinas, y otras grandes curiosidades". "Los ídolos de los tultecas que antiguamente tuvieron, fueron los más principales que fue Tonacateuhtli, y hoy en día está su personaje en el cu más alto, que es dedicado al sol, de este pueblo, que quiere decir dios del sustento", señalan Gallegos Ruiz, Gallegos Téllez y Pastrana (1997: 58) que se refieren en este texto a Teotihuacan.

Otra mención, que hace Alva Ixtlilxóchitl sobre la antigua urbe de los toltecas (1975, Vol. I: 484; Gallegos Ruiz, Gallegos Téllez y Pastrana, 1997: 67-68) se refiere a la propiedad de Teotihuacan, señalando que Cortés dijo a Ixtlilxóchitl que en nombre del emperador daba a él y a sus descendientes varias provincias y pueblos, a lo que contestó él, que eran suyas esas tierras ya que formaban parte del reino de Tezcucó; por lo cual las dividió con su hermano Cohuanacochtzin, quedando Teotihuacan en las propiedades de Ixtlilxóchitl con otros pueblos y regiones, "y hechos los conciertos, se fue Ixtlilxóchitl a Otumba, en donde edificó ciertos palacios para su morada y lo mismo hizo en Teotihuacan, el cual entró postrero día del año de nahui-tochtli que a la nuestra fue a diez y nueve de marzo del año veinte y tres".

Clavijero es otro historiador que habla de Teotihuacan y su origen (1987, XXXVII+621); comenta que habiéndose acabado el sol se reunieron los héroes en Teotihuacan, alrededor de una gran hoguera, diciendo que el primero que se lanzase a ella se convertiría en sol, siendo Nanahuatzin el primero en arrojarse. Entre tanto, los hombres apostaron los animales que tenían, tratando de adivinar por donde habría de salir el sol y como no adivinaron, fueron sacrificados. El sol salió por el oriente pero luego suspendió su movimiento, debido a lo cual le enviaron a decir con un gavilán que siguiera su curso, a lo que él se rehusó, entonces le dispararon una flecha que el sol les regresó. Consternados los dioses fueron sacrificados por Xólotl, quien luego se sacrificó a sí mismo. Semejante, señala el cronista, era la fábula de la luna, en donde se

menciona que *Tecuciztécatl* era otro de los hombres que acudieron a la asamblea de *Teotihuacan*, arrojándose a la hoguera imitando a *Nanahuatzin*, quedando convertido en luna.

Torquemada (1983, Vol. I: 55-56; Gallegos Ruiz, Gallegos Téllez y Pastrana, 1997: 60-65) por su parte señala que los *Toltecas* eran los señores propietarios de estas tierras y su nombre quiere decir "*hombre artífice, porque los de esta nación fueron grandes artífices, como hoy en día se ve en muchas partes de esta Nueva España y las ruinas de sus principales edificios, como es en el pueblo de San Juan Teotihuacan, en el de Tulla y Cholula y otros muchos pueblos y ciudades*". También comenta el citado cronista, respecto a *Teotihuacan* y la posible filiación étnica de sus constructores que "*De su origen dicen que salieron de aquel lugar que llamaron Chicomóztoc o siete cuevas, juntamente con los xalpanecas y que fueron veinte parcialidades o familias, tanto de unos como de otros; y aunque estaban divisos en parcialidades eran todos de una lengua u de unas mismas costumbres. Dicen que salieron de aquel lugar dejando a los chichimecas allí encerrados, y ordenaron su viaje hacia esta parte de México y llegados a estas llanadas de la laguna pararon en el puesto donde ahora es Teotihuacan, y afirman haber hecho ellos aquellos dos templos que se dedicaron al Sol y a la Luna, que son de grandísima altura (como en otra parte decimos)*".

Otro historiador y erudito que se preocupó por la herencia y cultura mesoamericana del Altiplano Central de México, fue Don Mariano Veytia, quien recuperó algunos relatos sobre los *Toltecas* y describió algunos de los principales edificios de *Teotihuacan* (Gallegos Ruiz, Gallegos Téllez y Pastrana, 1997: 62), señala que el cuerpo de *Chalchiutlanetzin* fue enterrado en el templo mayor de la ciudad, indicando además: "*Pero nos persuade a que ya por estos tiempos había comenzado a nacer entre estas gentes la idolatría; y es factible que este templo fuese dedicado al sol, a quien dieron el nombre de Tonacatecuhtli, que quiere decir Dios del sustento. Decían que la luna era su mujer, y las estrellas sus hermanas, y en los tiempos posteriores dan noticia de un gran templo que hubo en Teotihuacan dedicado al sol, bajo del dicho nombre de Tonacatecuhtli, mas no parece que por estos tiempos les daban el nombre de deidades, ni los adoraban como tales, sino como ministros del Tloque Nahuaque o Dios Criador*".

Continúa relatando Veytia (Gallegos Ruiz, Gallegos Téllez y Pastrana, 1997: 63-64) que *Totepeuh* reinó cincuenta y dos años, y que luego le sucedió su hijo *Mitl*, señalando que durante el reinado de este último se aumentó la población que "*asientan tener ya a este tiempo pobladas mil leguas de circunferencia respecto de la corte de Tollan, con la que competían en grandeza y magnificencia otras poblaciones entre las cuales señalan a Teotihuacan, que subsiste en nuestros días reducida a un pequeño pueblo llamado San Juan Teotihuacan, siete leguas al nordeste de la ciudad de México. Ésta dicen haberse fundado en honor de los dioses y, en efecto lo significa su nombre, que quiere decir "habitación de los dioses", y que ya por esos tiempos era ciudad tan famosa que no sólo competía, pero excedía con muchas ventajas a la corte de Tollan; porque habiéndose aumentado en el discurso de estos reinados la idolatría y la superstición, no era ya sólo el Tloque Nahuaque a quien adoraban, sino también al Sol, bajo el nombre de Tonacatecuhtli, venerado por Dios del Sustento, a cuyo honor dedicaron allí un templo cuyas reliquias subsisten en nuestros días, en la parte oriental de dicho pueblo de Teotihuacan*".

Sin embargo, el interés en la antigua ciudad continuó trayendo viajeros y personas de todas partes del mundo, quienes buscaban conocer y estar en contacto con los vestigios materiales heredados por los mexicanos. A partir de las diferentes visitas y descripciones de *Teotihuacan* desde la segunda mitad del siglo pasado, entre las que cabe mencionar la de Humboldt y Charnay, se fue acrecentando el interés por esta zona. Son conocidas en el mundo las evidencias arqueológicas de *Teotihuacan*, destacando la magnificencia arquitectónica de algunas áreas dentro del centro ceremonial, especialmente los tres monumentos que resaltan entre las demás construcciones: las Pirámides del Sol y la Luna, y la Ciudadela; áreas que han ido mostrando y confirmando su importancia a través de las exploraciones arqueológicas realizadas en ellas.

II. 4- La Ciudadela: características generales

Localizado en el centro de la antigua urbe, el recinto conocido como la Ciudadela (Fig. 1) constituye una muestra de la arquitectura monumental teotihuacana, cuyos vestigios destacan y se perfilan dentro del mar de edificaciones que caracterizaban la metrópoli del Clásico mesoamericano, en sus momentos de esplendor. Al conocer en detalle su arquitectura así como los objetos y materiales de función sacra localizados en su interior, las razones de su orientación y las estructuras que la conforman, se aprecia como un lugar único dentro de la planeación arquitectónica teotihuacana.

Se considera, además, reflejo de la historia misma de la sociedad que la proyectó y ligada de manera íntima a la ideología mítica-religiosa de sus creadores, así como a sus conocimientos matemáticos y astronómicos, lo cual se manifiesta de forma clara desde su traza hasta los detalles que la definen. Sin embargo, es imposible hablar de este lugar, sin considerarlo imagen de la organización sociopolítica y económica imperante, resultado de la estricta administración y supervisión de un grupo todopoderoso.

Dentro del desarrollo urbanístico de *Teotihuacan*, la Ciudadela es la construcción de mayor extensión hacia el lado sur del Río San Juan, se ubica en el punto medio de la ciudad, separando dos áreas diferentes: por un lado, y hacia el norte, marca el inicio de la zona de grandes estructuras, las que al sur de ella disminuyen considerablemente; constituía esta área una extensión destinada básicamente a las labores agrícolas en las etapas tempranas de la urbe. Resulta de suma importancia señalar, que antes de iniciar la construcción del recinto el lugar fue preparado previamente, nivelando el terreno y desviando el cauce original del río, cuyos antiguos meandros aparecen en los terrenos aledaños a la esquina sureste del monumento que luego se erigió, creando uno nuevo que permitiría al río correr paralelo al lado norte de la edificación.

De tal manera tiene que haberse considerado la planeación de esta sección de la urbe y del recinto en especial, para que después de la obra hidráulica se localizaran las dos importantes avenidas: la llamada Calle de los Muertos (*Miccaotli*) que corre de sur a norte como eje central, y la Avenida Este-Oeste que constituye un eje perpendicular a la primera avenida, esta última dividida en dos secciones: Avenida Este que se inicia a partir de la Ciudadela (400 metros al este) con una longitud de más de tres kilómetros y medio (Drewitt, 1966: 84) y un ancho aproximado de 60 metros. La Avenida Oeste por su parte, se inicia en el lado oeste del Gran Conjunto, también frente a la Ciudadela.

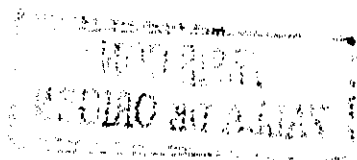
Es importante considerar, además, que el lugar tal como indican Drewitt (1966: 84) y Millon (1966: 72) es el punto central de la ciudad, del cual partía la división de la urbe en cuadrantes. Lo destacado del recinto lleva al último investigador a suponer a su templo principal como *“símbolo de la unidad de los mismos teotihuacanos”*, y posiblemente a la Ciudadela con el Gran Conjunto (edificación opuesta al recinto) como centro cultural, político, económico y administrativo de la ciudad.

Por otra parte, cabe destacar que este recinto difiere de otras construcciones monumentales por su distintiva y alta calidad arquitectónica, por las esculturas que decoran los cuerpos de la pirámide principal, las que están relacionadas con importantes deidades prehispánicas, y por su aislamiento. Lo último le otorga un aura de misterio y lo identifica como posible sede del poder terreno y sobrenatural, así como albergue de santuarios dedicados a los dioses; lugar relacionado, además, con ritos y ceremonias importantes, mediante las cuales los sacerdotes buscaban establecer contacto de manera reservada con los seres que decidían la suerte de los hombres. También es probable, que en él se guardaran algunos de los antiguos documentos importantes, tipo códice, en los que estaban plasmados los principales principios míticos relacionados con el origen y estructuración del mundo, así como los elementos esenciales del calendario que los regía. De lo anterior, se puede inferir que la edificación y localización de este recinto fue cuidadosamente planeada, respondiendo a las necesidades concretas de un grupo específico en un momento especial del desarrollo histórico de dicha sociedad.

La elección de un lugar para erigir un centro religioso en la época antigua, dependía de que tuviera ciertas singularidades, tal como se menciona en algunas fuentes históricas (De las Casas, 1982: 59): *“La forma común de los edificios de los templos de toda aquella tierra era ésta. Lo primero, se escogía el lugar más eminente y honorable de todo el pueblo, fuese chico o grande, y en él hacían una gran plaza o suelo de ballesta en cuadra. Esto en las ciudades y cabezas de provincia; pero en los otros pueblos menores y comunes como un tiro de arco. Este patio o plaza o suelo cercábanlo de pared de . . . en alto, dejadas las puertas que iban a las calles y caminos principales, los cuales hacían de manera que fuesen a dar por derecho al patio.*

Y para que más vistosos y de mayor majestad fuesen los templos sacaban los caminos por cordel muy derechos, en distancia y una y de dos leguas. Ver desde lo alto cómo venían las gentes de los pueblos menores y barrios y heredades, por aquellos caminos tan derechos y anchos, al patio, cosa que era muy deleitosa y muy notable. Esto era por fin que ninguno pudiese pasar sin hacer acatamiento y reverencia y ofrecer sacrificio al dios o dioses que en aquel templo se honraba”.

Erigido en un lugar especial, de manera estructurada y siguiendo los principios establecidos para tal caso, el recinto presenta una planta cuadrangular de 400 metros por lado, definida por cuatro plataformas de 80 de ancho por 7 metros de alto que separaba al recinto de la parte pública, y a cuyo interior sólo tenían acceso personas de alto nivel social y de un grupo determinado. La mayor elevación es en los lados norte, sur y este, ello debido a la presencia de otra plataforma superpuesta; el del oeste es de menor altura debido a la ausencia del segundo nivel, por constituir el acceso principal al lugar.



En la parte superior de las plataformas destacan estructuras piramidales menores, en número de cuatro, con excepción del lado este, en el que se observan tres. Las estructuras mencionadas se ligaban entre sí por altos muros, proporcionándole al recinto, en el último momento ocupacional, aspecto de fortaleza o claustro. Se puede observar que el conjunto presenta simetría a partir del eje central este-oeste, línea imaginaria definida por Gamio, que pasa por el punto central de las estructuras: media del lado este, el edificio central o Templo de Quetzalcóatl, el altar cruciforme y el punto medio de la plataforma oeste.

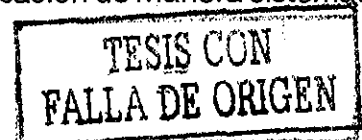
Al interior del conjunto, el espacio muestra una distribución específica de lo que constituía un recinto de carácter posiblemente religioso, morada de los representantes de los dioses en la tierra. Se encuentra dividido en dos secciones, una destinada a recibir visitantes importantes donde se efectuaban ceremonias y rituales a los que ellos podían asistir, que era la gran plaza, en la que destacaban el adoratorio central, un edificio en la sección sureste, además del conjunto en la esquina noreste y la estructura adosada al templo principal o Templo Nuevo de Quetzalcóatl. La otra sección estaba totalmente restringida y constituía la sección privada del conjunto, cuyo elemento principal era el Templo de Quetzalcóatl, el que visualmente controlaba al recinto en general en un momento de su desarrollo histórico anterior al adosamiento de la estructura frontal. A sus lados se construyeron dos conjuntos paralelos: sur y norte, que constituían la sección habitacional del conjunto, limitada a los personajes que realizaban funciones en el lugar, por lo que se infiere el posible carácter religioso del lugar.

Lo descrito constituye la última etapa constructiva del sitio, ya que, como toda la ciudad, este lugar presenta varios niveles arquitectónicos relacionados con su desarrollo y crecimiento. Inicialmente se levantó el Templo de la Serpiente Emplumada, las cuatro estructuras del lado oeste, el templo cruciforme y las edificaciones, subestructuras actualmente, del lado este. Posteriormente con base en el desarrollo histórico de la sociedad teotihuacana, el lugar sufrió transformaciones importantes quedando con el aspecto actual.

Al conjunto arquitectónico en cuestión, se le han atribuido diferentes funciones, desde centro administrativo hasta lugar relacionado con el aspecto militar y la guerra sagrada. Sin embargo, la hipótesis central que sustenta la presente investigación lo considera, a partir de los estudios y análisis de los materiales obtenidos en el Conjunto Norte del recinto en la temporada 1980-1982 y del análisis de su simbología, como un espacio sagrado, sede del recinto religioso principal de la urbe y por lo tanto centro de la vida social urbana y cosmogónico del universo prehispánico en ese momento. Lo anterior al considerar la presencia del recinto en cuestión como una manifestación cultural, y por lo tanto un fenómeno religioso, partiendo del principio expuesto por De la Garza (1993: 114) de que todas las creaciones culturales mesoamericanas se fundamentan en una concepción religiosa del mundo y de la vida.

II. 5- Investigaciones precedentes en la Ciudadela

Su exploración se inició a principios del siglo pasado, al realizar Leopoldo Batres trabajos de excavación en la parte frontal del conjunto (lado oeste) y en uno de sus cuatro montículos, el que se localiza al norte. Liberó en este último, parte de los dos primeros cuerpos (Batres, 1909: 18) pero motivado por su objetivo principal, el cual era explorar la Pirámide del Sol, no continuó con las labores de investigación en esta área. Fue hasta 1917, que se reiniciaron los trabajos de exploración del conjunto arquitectónico, en esta ocasión de manera sistemática,



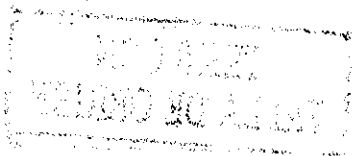
como parte del proyecto integral más valioso que se haya realizado a la fecha en el Valle de Teotihuacan, tanto por la información arqueológica recuperada como por el estudio antropológico de su población. Las labores se realizaron durante un lapso aproximado de cuatro años (1917-1920) bajo la dirección de Manuel Gamio (Marquina, 1981: 81) y en los trabajos de campo se contó con la coordinación de Reygadas y Marquina.

Durante este período, se trabajó un área aproximada de un sesenta por ciento del total de la extensión del recinto, se exploraron varias estructuras y elementos arquitectónicos, en especial la parte superior e interior de la gran plataforma que aísla al conjunto, así como su parte frontal (oeste) y las estructuras menores de la parte superior, en los lados norte, sur y oeste, una del lado este y algunos pequeños detalles de otra del mismo lado. También se excavaron algunas áreas de los Conjuntos Norte y Sur, de la pirámide principal, el altar central de la plaza mayor, el edificio localizado al sur de la misma (1B) y las escalinatas que comunican esta última con los templos superiores de la Gran Plataforma. Destacan, de manera particular, las excavaciones efectuadas en el templo central, que él denominó de "Quetzalcóatl", por los elementos escultóricos que decoran la estructura, liberó su fachada, realizando también algunas calas en los lados norte, sur y este. La decoración escultórica deslumbró a sus descubridores y a partir de ese momento constituyó una de las más bellas pirámides de la Época Clásica.

Al efectuar las excavaciones en la parte superior de la pirámide indicada (Gamio, 1979: T. II: 145) se localizaron importantes evidencias de ritos funerarios. Describe Eduardo Noguera (1952) la riqueza de las ofrendas que acompañaban los entierros, al realizar el inventario de los objetos de las vitrinas y bodegas de *Teotihuacan*. Entre otros materiales se encontraron fragmentos de vasijas con diseños iconográficos, puntas de proyectil completas, candeleros, navajillas, cuentas, conchas, caracoles, figurillas en barro y piedra, huesos labrados, agujas, narigueras de jade, siluetas humanas realizadas en obsidiana, máscaras de barro y jade, entre otros.

Refiere además, el mismo investigador, que rodeando los restos humanos, se encontraron una cantidad de objetos suntuarios, entre otros: ocho orejeras; ciento catorce cuentas chicas, trece más grandes y bien labradas; dos cuentas cilíndricas (de ocho centímetros de largo); dos pequeños discos y dos cabecitas antropomorfas, todo labrado en jadeíta; una concha grande de mar, cubierta con otra del mismo tamaño, en cuyo interior había treinta y una cuentas pequeñas de piedra verde. Además de lo anterior, se recuperaron fragmentos cerámicos con los cuales se reconstruyeron piezas cerámicas importantes.

En la parte superior de este edificio, y en un lugar simétrico al mencionado anteriormente, se localizó otra sepultura con características similares a las descritas, conteniendo restos humanos trasladados desde otro lugar, cuya ofrenda también era importante: conchas grandes y pequeñas, por la descripción que hace Gamio se infiere pertenecen al género *Spondylus calcifer*, en cuyo interior tenían arcilla, carbón y copal. A lo descrito, se suman: nueve caracoles pequeños con restos de copal, diez discos de pizarra, dos orejeras grandes, dos cabezas pequeñas, una cuenta larga, un dije, veintinueve cuentas chicas, un disco pequeño taladrado, todo esto de jade. Así mismo se descubrió en esta área superior del montículo principal: un esqueleto a treinta y cinco centímetros de la superficie, con una importante ofrenda: orejeras, dijes, varias cuentas de piedra verde y cuchillos pequeños de obsidiana, entre otros objetos.



De los elementos anteriores, Gamio infirió que no eran sepulturas construidas especialmente, y propone que los restos óseos corresponden a exhumaciones de otros lugares. Por último, señala que en cada una de las primeras sepulturas es posible que estuvieron depositados los restos de dos individuos. En cuanto al estudio de los restos óseos humanos, reporta que envió veinte cráneos al Departamento de Antropología Física del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología (1979, T. I: 57), sin embargo, apunta que como resultado del estudio sólo recibió datos muy generales.

Otros entierros rituales fueron detectados en asociación al llamado Templo Viejo de Quetzalcóatl, en el año de 1925 por Pedro Dosal (1925: 2-3) quien realizó una serie de exploraciones en la cimentación del mismo, localizando un entierro en cada una de las esquinas del primer cuerpo del edificio. Se encontraron, a manera de ornamentación de los individuos y de ofrenda, collares de conchas con cuentas simulando piezas dentarias y puntas de proyectil. Otras excavaciones con importantes resultados fueron las efectuadas por Caso y De la Borbolla en 1939 (De la Borbolla, 1946: 62-65) en la parte frontal del mismo edificio, como resultado se obtuvieron, además de esculturas antropomorfas talladas en jade, piezas cerámicas de gran calidad y belleza.

Entre los estudios más recientes realizados en esta unidad arquitectónica, están varios pozos estratigráficos, destacando los efectuados por Rattray (1981: Fig. 8: 12) en la parte exterior y superior de la gran plataforma en sus lados este y sur, así como en el Templo Adosado. Estas investigaciones tuvieron la finalidad de ayudar a aclarar tanto la estratigrafía del lugar como la secuencia cronológica y la cerámica.

Otro proyecto importante realizado en la Ciudadela fue el Proyecto "Templo de Quetzalcóatl", dirigido por Cabrera y Cowgill (1989), habiendo obtenido como resultado información importante en relación con los sistemas de enterramiento, ritos mortuorios y sacrificios humanos, en el recinto. Los estudios de los últimos restos óseos los han realizado varios investigadores, entre ellos Serrano (1989) y Rubio Chacón (1997) a los que se suman otros investigadores en la actualidad.

Como es evidente, es grande el interés que ha despertado este conjunto arquitectónico en varios investigadores, así como las exploraciones realizadas en él; sin embargo, tal como hemos dicho, no se ha podido lograr, a partir de los datos obtenidos, un acercamiento a su estructuración y funcionamiento interno, ni a la función social que desempeñó en el desarrollo histórico de la metrópoli.

CAPITULO III

LA PLATAFORMA ESTE: CARACTERÍSTICAS GENERALES, CONTEXTOS, MATERIALES ARQUEOLÓGICOS E INTERPRETACIÓN

III. 1- Lado Este de la Ciudadela (Estructura 1G)

La denominación del lado este de la Ciudadela, se refiere a la sección de la plataforma que la aísla del resto del espacio que rodea al recinto, por su parte posterior. No obstante, las afectaciones sufridas a través del tiempo, así como de calas y pozos estratigráficos de investigación y saqueo; esta sección de plataforma conservó sus características originales. Lo anterior facilitó definir con bastante acierto, tanto su forma como sus funciones, además de recuperar materiales e información y, por consiguiente, conocer, de manera sistemática su sistema constructivo, secuencia cronológica y algunos de los rituales efectuados en él. Sobre todo, permitió identificar su aspecto funcional de protección y su importante ministerio astronómico y calendárico.

La plataforma 1G (Millon, 1973) de cuatrocientos metros de largo por setenta de ancho y aproximadamente siete de alto (Fig. 2) mostraba en su parte superior una deposición horizontal de tierra y escombros; sobre ella, y de norte a sur, sobresalían tres montículos; estructuras identificadas, por el investigador, como 1R, 1Q y 1P. La última de ellas o 1P se encontró excavada, consolidada y restaurada casi en su totalidad (Fig. 3): primer cuerpo y sección frontal del segundo, así como en sus lados, norte y sur. En cuanto al montículo central 1Q, no tenía ningún elemento arquitectónico visible y la estructura 1R mostraba algunas evidencias de excavación y consolidación en la esquina suroeste del talud del primer cuerpo, en los primeros escalones y en parte de la alfarda de la escalinata de acceso a la parte superior.

De los trabajos previos efectuados en dichas estructuras, tanto de excavación como de restauración, así como de las calas de exploración, no se encontró informe alguno, sin embargo, dadas las características que presentaban tanto en técnicas como por la presencia de algunos materiales modernos, se infiere que fueron realizados en el momento en que se efectuaron las labores de exploración general del conjunto arquitectónico de 1917 a 1920 por Gamio, Reygadas y Marquina (Marquina 1981: 81 y Gamio, 1979, T. II: 147); quedando plasmadas en sus trabajos las características del momento histórico en que fueron realizadas. Es importante destacar, con respecto a los materiales de restauración aplicados en esa época, que se encontraron en excelentes condiciones, por lo que no fue necesario sustituirlos.

Con base en los objetivos del Proyecto Teotihuacan 80-82, así como el específico para esta área y con el interés de recuperar la mayor una cantidad posible de información, se iniciaron las labores con un estudio de superficie, apoyado en el plano topográfico de Millon (1973: 76) aumentando su exactitud con el trazo de secciones, unidades y cuadros, localizados por el Departamento de Topografía del proyecto; cada sección abarcó un área de cien metros por lado y las unidades cien metros cuadrados. De acuerdo a las características del terreno y a la distribución espacial de los elementos arquitectónicos que conforman esta área, se utilizaron tres tipos de excavación (Jarquín y Martínez, 1982: 20) calas de aproximación, que se trazaron de este a oeste, iniciándose en la parte baja y prolongándose hacia la parte superior de la plataforma, pozos estratigráficos con un control por capas naturales y excavaciones extensivas, en las áreas que se consideraron necesarias.

III. 2- Trabajos de exploración y resultados

Plataforma Este

En la parte exterior de esta plataforma el escombros producto del derrumbe, tanto de las estructuras superiores como del talud que definía este lado del recinto en general, tenía aspecto de un enorme talud de tierra cubierto por pasto, que seguía en un plano inclinado la forma original de esta sección de la plataforma. La parte central del derrumbe presentaba huellas de una cala de exploración, mediante la cual se liberó una pequeña área, que sus autores supusieron talud original y, por lo mismo, fue restaurado en esa época; sin embargo, después de explorarlo se pudo definir que era una sección de la parte superior del talud, la que se deslizó y cayó sobre la base del mismo.

En lo que se refiere a los trabajos efectuados en esta plataforma, después de la limpieza en superficie, se trazaron treinta y una calas de este a oeste y de sur a norte (Figs. 4, 5 y 5a) que se exploraron en el mismo orden, por cuadros y capas naturales. Uno de los primeros datos proporcionados por la excavación de las calas en su parte exterior, fue la presencia de un muro de piedra (Fig. 6) que por sus características (Jarquín y Martínez, 1982: 25) se definió como de contención. Elaborado de manera burda, piedras unidas con lodo y sin recubrimiento alguno, se desplanta en su mayor parte de la capa de lodo con que se niveló el terreno, desplazándose muy cerca de la base del talud de la plataforma, a una distancia promedio de dos metros con sesenta centímetros, aproximadamente.

El muro tiene una longitud cercana a los doscientos tres metros (Fig. 7) distribuidos de manera irregular, no continuos, una altura que va de un metro con diez centímetros a un metro con treinta centímetros y un ancho variable de uno a uno treinta metros; concluye al dar vuelta adosándose al talud. Es importante destacar que la localización de este muro está asociada a las áreas del talud en donde se detectaron fallas constructivas (Fig. 8), que fueron las primeras secciones de la edificación en colapsarse.

A partir de las calas de aproximación, se fueron apreciando las características arquitectónicas y el sistema constructivo en general de la plataforma. Esta última se desplanta de un nivel de piso que fue colocado sobre la capa de lodo mencionada, sobre ella se puso un firme de gravilla unida con lodo y cal, cubriéndolo con un enlucido también de cal o estuco. Del piso, base de la estructura, sólo se encontraron algunos restos *in situ*, pequeñas áreas asociadas al desplante del aplanado del talud. Con diferencia de sesenta centímetros de altura (Sección 5, Unidad 64, Fig. 5a) a partir del anterior, se localizaron pequeños restos de otro nivel de piso.

Los fragmentos de pisos mencionados son vestigios de dos diferentes niveles que rodearon al recinto, por lo menos en su parte este, en diferentes momentos constructivos. El primero fue contemporáneo de la construcción original y el segundo, posiblemente, una remodelación del mismo. Con el estudio de los materiales cerámicos asociados, en ambos casos, se concluyó que el primero corresponde a la Fase Cerámica Tlamimilolpa Temprano (200-300 d. C.) y el segundo aproximadamente al 450 d. C. Fase Cerámica Xolalpan.

Durante el proceso de liberación del gran talud exterior se encontraron una serie de adosamientos en forma de pequeños taludes, los cuales descansan directamente sobre el primero. Estos taludes menores o secundarios, tenían al parecer la función de fortalecer la base (Jarquín y Martínez, 1982: 27) evitando en algunos casos su derrumbe, y en otros, reponiendo los faltantes de la estructura en los lugares que presentaron fallas de construcción. Se localizaron también áreas de talud que son producto de la destrucción y deslizamiento de la parte superior sobre la base del mismo. Lo último se observa en varias secciones, y fue uno de estos deslizamientos consolidado (Fig. 8) como se señaló, por el equipo de investigadores de 1917, al confundirlo por su forma y características constructivas con parte *in situ* del talud.

En lo que respecta al talud que define el lado este de la plataforma, después de construir un enorme núcleo rectangular, y a fin de proporcionarle a esta sección la forma deseada, en talud o plano inclinado, se construyó un enorme muro de piedra careada unida con lodo; ésta fue cubierta a su vez con una gruesa e irregular capa de aplanado (de ocho a diez centímetros de espesor) realizada con gravilla y lodo, sobre la que se aplicó como terminado una delgada capa de enlucido blanco pulido. Sobre el último se plasmaron grandes pinturas murales, con temas relacionados con su cosmogonía y cosmología, probablemente.

La última propuesta se basa en la presencia dentro del material de escombros del exterior del talud de una serie de fragmentos del aplanado con estuco, pertenecientes a esta parte de la estructura, sobre cuya superficie se presentaban pigmentos de diferentes colores y combinaciones: rojo con blanco y verde, amarillo y blanco, debido al deterioro de los materiales fue imposible definir algunos de los motivos iconográficos a los que indudablemente pertenecieron los fragmentos. En su lugar original, únicamente se localizó una pequeña área, la cual se encontraba en condiciones deplorables, observándose solamente algunas líneas rectas y onduladas. El área mencionada se consolidó, quedando cubierta debido al nivel que la Sección de Topografía del Proyecto 80-82 definió para esta parte del centro ceremonial.

En cuanto a la forma de la plataforma en sí, como se indicó, es rectangular con un sistema constructivo de áreas de adobe colocadas en hiladas de diferentes formas, desde las dispuestas horizontales y verticales hasta las entrelazadas (Figs. 9 y 10) combinado con el de grandes cajones, distribuidos a lo largo y ancho del núcleo y a diferentes distancias, de paredes en algunas ocasiones de adobe y en otras de piedras (Fig. 11) unidos en ambos casos con lodo. Estos cajones tienen en su mayoría, dos metros de ancho por veinte metros de largo y una profundidad de siete metros; debido a sus dimensiones se dividen por medio de paredes centrales de adobes, distribuidas en forma cruciforme (Fig. 12), separando dicho espacio en cuatro secciones de diversos tamaños.

Respecto al relleno de los cajones, está formado por capas de diferentes materiales: fragmentos de tepetate, piedras y desechos de construcciones anteriores, separadas por capas de lodo de ocho centímetros de espesor. Con el fin de definir con exactitud la funcionalidad de este sistema constructivo, se liberó hasta terreno estéril (Fig. 13) un sistema de cuatro cajones. En el lado norte de los cajones mencionados, se realizó también la exploración de un área de adobes de doce metros cuadrados, con el objeto de comparar ambos sistemas constructivos: áreas de adobe y cajones. Por medio de estos trabajos se

observó que la mayor parte de la plataforma es de adobe (Fig. 14) y que los cajones se localizan a espacios irregulares, siendo la función de estos últimos proporcionar flexibilidad a la estructura y quitar parte de la rigidez que pudiese tener el enorme rectángulo, a fin de evitar su fácil colapso. Actúa, además, como sistema de absorción de humedad causada por las aguas de lluvia.

Un sistema parecido con base a cajones, fue encontrado y descrito por Gamio (1979, T. 1: 150) al realizar excavaciones en el Templo Viejo de Quetzalcóatl, los que inicialmente fueron confundidos con pozos: *“Por nuestra parte, la opinión que nos hemos formado, es que no se trata propiamente de pozos, sino más bien de espacios que se dejaban entre la construcción maciza sillares unidos con barro, para ser rellenos con tierra y piedra suelta a fin de abreviar el trabajo”*. Por otra parte, resulta importante destacar que entre el sistema constructivo de la enorme plataforma y del talud no hay unidad, ya que el segundo se relleno con diversos materiales de desecho de edificios y piedras que se combinaron con lodo para darles firmeza; el relleno descrito (Fig. 15) descansa sobre un apisonado de tepetate y lodo.

Con el fin de confirmar la información sobre el sistema constructivo y la secuencia cronológica de la Plataforma Este, se realizaron veintiún pozos estratigráficos en contextos sellados y por consiguiente confiables (Fig. 5a), obteniéndose materiales arqueológicos de la mayor parte de su desarrollo. El análisis de dichos materiales permitió identificar la secuencia arquitectónica-cronológica de la estructura: el momento constructivo de su edificación fue durante la Fase Cerámica Tlamimilolpa Temprano (200-300 d. C.) posiblemente en su parte final, el IV nivel de piso (de arriba a abajo) es contemporáneo de la misma. El III nivel de piso, fue colocado al deteriorarse el anterior (450-550 d. C.) Fase Cerámica Xolalpan Temprano. El piso II, fue integrado con el fin de reparar el deterioro del anterior, también durante la fase mencionada. Corresponde el último nivel de piso visible en algunas áreas a la Fase Xolalpan Tardío (550-600 d. C.) este último se encontró especialmente en el perímetro de las estructuras y muro superior (Figs. 16 y 17), en su superficie son visibles las huellas de la destrucción que sufrió el área, tanto por la violencia, como por el incendio que afectó al lugar.

En lo que se refiere a la parte superior, como se señaló, se encuentran localizadas tres edificaciones piramidales menores de sur a norte: 1R, 1Q y 1P. En la primera y en la última se habían efectuaron trabajos previos, quedando por explorar completamente la estructura central. Los trabajos de excavación permitieron conocer, además de su sistema constructivo, algunos aspectos sobre su funcionamiento, ceremonias relacionadas con ellas, así como eventos sucedidos durante la caída y afectación a la antigua urbe.

Estructura 1R

La primera estructura (de sur a norte) presentaba áreas exploradas antes de los trabajos de la temporada 80-82. Durante las primeras labores (Fig. 17a) se liberaron y consolidaron algunos detalles arquitectónicos: esquina suroeste de la alfarda, una sección de los primeros escalones, así como la parte frontal de la esquina suroeste del talud (Jarquín y Martínez, 1982: 34) lo que permitió inferir, antes de iniciar las labores de esta última temporada, la dimensión aproximada de su basamento.

Tomando como base las áreas liberadas se empezaron los trabajos en el lado oeste de la estructura, frente de la misma, trazando de oeste a este, tres calas de exploración estratigráfica, las que permitieron definir algunas secciones de la escalinata de acceso a la

parte superior, así como del talud y el tablero del primer cuerpo. A continuación se despejaron las caras norte y sur, con la misma táctica de calas de aproximación; después de localizar los primeros elementos arquitectónicos de estos lados, se continuó con una exploración extensiva por capa y cuadro, prosiguiendo asimismo con el lado este y el área que rodeaba a la estructura.

Al completar la liberación de la estructura, se observó que las características en general son típicas teotihuacanas e iguales a las otras edificaciones localizadas sobre las plataformas que delimitan al recinto por sus lados norte, sur y oeste. Se puede definir en general como una estructura piramidal de dos cuerpos (Fig. 17b) que presentan en la parte correspondiente al frente el talud y el tablero, mientras que en los lados norte y sur aparecen combinados con talud corrido y separados ambos detalles arquitectónicos por un muro vertical. La parte posterior de la estructura se define por un talud corrido que se desplaza desde la base hasta la parte superior (Fig. 17c) lo que imposibilita su acceso por ese lado.

Respecto a las dimensiones, tiene una altura aproximada de seis metros y su base cuadrangular es de veintitrés metros con treinta y cinco centímetros por lado. La diferencia con las otras edificaciones (Estructuras 1Q Y 1P) en algunos de sus lados, se debe a las modificaciones y arreglos que se efectuaron al edificio durante el tiempo que estuvo en funciones.

Es importante señalar, que esta estructura fue una de las que se encontró más completa. Del primer cuerpo se localizó *in situ* un setenta por ciento, con ausencia de parte de las esquinas. Su estado general, fue considerado como bueno, a excepción de la unión entre la alfarda suroeste de la escalinata y el tablero del primer cuerpo; este último presentaba una pequeña inclinación, de cuatro grados aproximadamente. El segundo cuerpo no estaba tan completo como el primero, localizándose solamente el talud y algunas huellas del tablero respectivo. Ambos cuerpos presentaban en su parte frontal, evidencias importantes del incendio que destruyó la estructura, tanto sobre estucos como restos de aplanados, así como considerable una cantidad de carbón y ceniza sobre los pisos y la estructura en general.

Después de concluir los trabajos descritos, se continuó con la limpieza de la parte superior. Lugar en el que se observaron restos de cuatro muros de piedra, con una altura de sesenta centímetros y un ancho aproximado de cincuenta centímetros, definiendo un área rectangular de cincuenta y ocho punto cinco metros cuadrados, siete y medio por diez metros. Adosado a los muros norte y este, se localizó un contrafuerte de piedra que se supone servía para prestar apoyo a la base de los muros, evitando posiblemente los derrumbes. No se encontraron en su lugar original fragmentos del piso superior. Los detalles mencionados, se supone, eran parte del templo que caracterizaba este tipo de estructuras.

Estructura 1Q

Esta es la única del conjunto de estructuras menores, de la parte superior de la plataforma, que ocupa un lugar central alineada con el Templo de Quetzalcóatl, pudiendo trazarse sobre de ellas un eje central imaginario (este-oeste) que divide el recinto en dos secciones, tal como fue indicado por Gamio (1979, T. II:147): *"Por último, en el lado Este se continúa la misma plataforma superior, sobre la cual existen tres montículos idénticos a los anteriores en*

forma y dimensiones, (Figura 58 B) y como éstos a cincuenta metros uno de otro. El central queda sobre el eje Este-Oeste”.

Dicha estructura no tenía detalles arquitectónicos visibles, únicamente presentaba en la parte posterior (este) huellas de una cala y pozos de saqueo al frente (Figs. 18 y 19) que dañaron seriamente parte del talud y del sistema constructivo. Con el fin de definir los elementos arquitectónicos sin peligro de afectar el edificio, se realizaron calas de aproximación rodeando el montículo, buscando obtener información que permitiera su exploración sistemática sin dañarla. Por medio de éstas se localizaron los pisos y las evidencias del talud del primer cuerpo y con ello las medidas de su base, así se pudo corroborar que sus dimensiones son casi exactamente iguales a las de las otras edificaciones, variando únicamente por centímetros, con un promedio por lado de veintitrés metros con treinta y cinco centímetros.

Su forma en general, es igual a la anterior estructura descrita 1R: dos cuerpos con talud y tablero combinados en los lados norte y sur con un talud corrido hasta la parte superior, igual que en el lado este. Del primer cuerpo se recuperó aproximadamente un cincuenta por ciento, y en lo que respecta al segundo, únicamente se localizó el talud e inicio del tablero. En ambos cuerpos de la estructura se destruyeron las esquinas, no se localizó huella alguna del piso superior ni de la base del templo que caracteriza a este tipo de edificios, no obstante debió haber existido, al igual que el resto de edificios similares.

Con la liberación de la fachada de esta estructura se encontró un pozo de saqueo, que posiblemente data de la época prehispánica tardía, al realizar su limpieza se localizó parte de una subestructura compuesta de cuatro escalones con huellas de aplanado y estuco, que formaban parte de la escalinata frontal de un edificio anterior. Los escalones estaban bastante conservados, por lo que, después de consolidarse, se dejaron visibles (Fig. 20); así como también parte del relleno existente entre ambas estructuras y que consistía en piedras unidas con lodo. Este sistema era utilizado cuando se levantaba un nuevo edificio en donde existió otro, dejando el antiguo como núcleo del nuevo, dándole firmeza y representando al mismo tiempo ahorro de materiales y fuerza de trabajo.

Respecto a la decoración de la estructura actualmente visible, se encontraron en todo el edificio pequeñas áreas de estuco con pigmento rojo. De lo anterior se infiere que gran parte de esta estructura, tal vez en su totalidad, estaba pintada de ese color (Fig. 21), situación muy común en algunos edificios teotihuacanos. En general se encontraron los mismos detalles constructivos que en la edificación anterior.

A partir del material cerámico obtenido en las excavaciones mencionadas, y de acuerdo a su análisis, se pudo inferir que la Estructura 1Q, actualmente visible, fue edificada en la Fase Cerámica Xolalpan Temprano (450-550 d. C.) y la subestructura a finales de la Fase Cerámica Tlamimilolpa Temprano (200-300 d. C.) aproximadamente.

Estructura 1P

Como se mencionó al inicio, esta estructura (Fig. 22) se encontraba explorada y consolidada en su mayor parte desde 1917, faltando por liberar de escombros una pequeña parte de la base del talud del primer cuerpo. Después de definir la base del edificio, se realizó un pozo estratigráfico en la parte superior, a fin de comparar un sistema constructivo con el de las

otras dos estructuras, concluyendo que en las tres es el mismo; igual que la presencia de una subestructura y la secuencia cronológica.

Al realizar los trabajos de restauración en este edificio, se respetaron de manera irrestricta los trabajos realizados en 1917, tomando en cuenta que corresponde a un momento histórico en especial, cuyos principios en restauración son válidos, aunque sean diferentes a los actuales. No se localizaron piezas ni materiales especiales, posiblemente debido a que se retiraron cuando se exploró la edificación.

Muro superior de la Plataforma Este

Durante las exploraciones de la parte superior de la plataforma, se localizaron restos de un muro (Figs. 23 y 24) que se desplaza de sur a norte, adosándose a los tres edificios antes descritos. Su arranque se encuentra sobre el cuarto nivel de piso, no se encontraron evidencias de que existiera sobre los otros tres niveles. Sus características constructivas son iguales a las demás edificaciones teotihuacanas: piedra unida con lodo y recubierta con un firme de gravilla con lodo y cal, y sobre el último una capa de enlucido de cal.

En cuanto a su sistema constructivo, inicialmente se edificó un muro de un metro de ancho, con una altura aproximada de cuatro metros; posteriormente se le adosó un talud, quedando su base con un ancho de un metro cuarenta centímetros, a fin de proporcionarle, posiblemente, mayor resistencia en su base. Respecto a la funcionalidad de este muro se infiere, dadas sus características, que fue la de aumentar el aislamiento del recinto y con ello proporcionar mayor seguridad a los habitantes del interior, dando el área, además, aspecto de fortaleza. Acompañan a la construcción de este muro (Fase Cerámica Xolalpan Tardío, 550 d. C.) modificaciones substanciales en la arquitectura del conjunto, reflejos de una eventual y profunda crisis entre los miembros de la clase social que tradicionalmente había ostentado el poder, y el pueblo, quien hacía posible, con su trabajo, la existencia de un grupo no productivo.

III. 3- Materiales localizados en la Plataforma Este

Materiales asociados al talud exterior

Fue poco el material que se localizó asociado al talud este, sin embargo, al interior de las áreas definidas por el muro de contención (Figs. 6 y 7) fue considerable su cantidad, proveniente, posiblemente, del deterioro de la parte superior de la plataforma y las estructuras superiores. En relación directa al muro de contención se encontró material cerámico azteca y mazapa (Figs. 25 y 26) lo que permitió inferir que la confección del muro se efectuó en una época posterior a la caída y destrucción del centro ceremonial, por personas de filiación ajenas a los teotihuacanos, quienes, de esta forma, buscaron fortalecer la estructura, tratando de evitar la caída de los edificios.

Pero no fueron los grupos tardíos los únicos en depositar ofrendas a las derruidas estructuras, también en el escombro, a la altura de la sección veinte, unidad cuatro (Fig. 5a) sobre el talud se localizó un nicho, en cuyo interior se encontró una vasija tardía teotihuacana del tipo cazuela San Martín (Fig. 27), perteneciente a la fase cerámica *Metépec*. Otro dato importante lo constituyen los fragmentos de escultura antropomorfa (parte del tronco y piernas, Fig. 28) que estaban directamente sobre la superficie del talud. También en relación con el talud se

localizó un fragmento de escultura antropomorfa (Fig. 29 y 30) el que corresponde a la cabeza de una escultura del Dios del Fuego, *Huehuetéotl*.

Materiales de la parte superior de la Plataforma 1G

El cuarto nivel del piso, de arriba a abajo, corresponde a la parte superior original de la plataforma, es a su vez el mejor conservado debido a que fue cubierto por los pisos posteriores. Lo anterior, probablemente, es el motivo por el que se encontró mayor información en este nivel, un ejemplo de ello es la presencia, en las plazas localizadas entre las estructuras, de huecos pequeños de forma circular (Fig. 17) con un diámetro de diez centímetros y una profundidad de quince a veinte centímetros. Dadas las características y distribución de las oquedades, se supone servían para empotrar pilotes de madera, sobre todo considerando su situación al aire libre; posiblemente se utilizaban en algunas ocasiones con motivo de ceremonias especiales (Jarquín y Martínez, 1982:27), cubriéndolas con lienzos de tela o estructuras de madera; pasadas las celebraciones se quitaban dejando las plazas libres nuevamente.

Resulta importante también la presencia, en este mismo nivel de piso, de dos círculos concéntricos definidos por pequeñas oquedades (Figs. 33 y 34) localizados en la esquina suroeste del montículo central. Colocado en un nicho realizado en el núcleo de adobes, se localizó un sahumerio con mango, similar a los llamados *Tlemáitl* tardíos (Figs. 33 y 34), por sus características se supone corresponde al material definido para la Fase Cerámica Oxtotícpac, aproximadamente entre el 700-800 d. C.

Sobre el último nivel de piso, que corresponde al final de la ocupación del lugar, se encontraron también fragmentos de figurillas antropomorfas (Fig. 35 A-F), su técnica de manufactura es de molde. Además de las figurillas se localizaron: dos maquetas de marcadores de juegos de pelota (Figs. 36 A y B); un contenedor de pigmento en forma de flor (Fig. 36C); algunas cabezas de figuras zoomorfas trabajadas en arcilla (Fig. 37 A-D); un fragmento de flauta (Fig. 37E) decorado con la aplicación de la imagen de un mono y cuatro máscaras pequeñas fragmentadas (Fig. 38 A-D), algunas de las cuales presentan características de deidades.

Materiales asociados a la Estructura 1R

Colocada sobre fragmentos grandes de carbón, mezclados con ceniza y al lado de la alfarda suroeste de la escalinata, se encontró una punta de flecha completa (Fig. 39) trabajada en cuarzo, siendo la única de este tipo localizada en la Plataforma Este. Al continuar con la limpieza de la parte superior se encontró un fragmento de jarra, bastante erosionado (Fig. 40), la que corresponde a material postteotihuacano identificado como Azteca III. Posiblemente con esta pieza se quiso representar una copa, al recortarlo en su parte globular el cuello invertido funciona como base, además de buscar realizar alguna ceremonia y con ello cumplir algún tipo de ritual.

Bajo el fragmento de jarra, en la parte central de la superficie de la estructura, se localizó un nicho de piedra, dentro del cual se detectó un entierro primario infantil (Figs. 41 y 42) segunda infancia: 4 años + -12 meses (Salas Cuesta, 2001), el inhumado tenía como ofrenda un fragmento de escultura trabajada en piedra (Fig. 43), posiblemente era parte de una de las esculturas que decoraban el templo principal de la Ciudadela. El anterior no fue el único entierro localizado en esta estructura, unos metros al norte apareció otro (Figs. 44 y 45) dentro de una de las cajas del sistema constructivo de la edificación, este último entierro tenía

ofrenda (Fig. 46 A y B) conformada por dos vasijas cerámicas tardías. La presencia de dichos entierros constituye información importante para desentrañar la relación de los grupos tardíos con la sociedad teotihuacana.

Materiales asociados a la Estructura 1Q

Otro dato importante con relación a los principios religiosos de los habitantes del recinto, así como con el proceso de afectación del área, es una serie de fragmentos de esculturas de piedra localizadas sobre el piso que rodea a la estructura y en la escalinata que comunica la Plataforma Este con el interior del recinto, Conjuntos Norte y Sur al Templo de Quetzalcóatl.

Al realizar la excavación de la cala 10 (unidad 99, Fig. 5) se encontró la parte inferior de una pierna decorada con cuatro orificios: dos en la parte frontal y otros dos en la sección posterior (Fig. 47, fragmento A) fracción que correspondía a una escultura antropomorfa trabajada en piedra. El fragmento estaba sobre el piso y en contacto con el talud del primer cuerpo, asociado a considerable una cantidad de ceniza y carbón, bajo una gruesa capa de escombros (90 centímetros de la superficie de la excavación). Al continuar la exploración, en el lado sur aparecieron dos fragmentos más de escultura: un pie y parte de la otra pierna (Fig. 47, fragmentos B y C), completándose ambas al localizar la sección faltante (Fig. 48) en el lado oeste del muro que aislaba al recinto. Al concluir la restauración de la imagen, se observó que los fragmentos de cuerpo localizados sobre el talud exterior de esta plataforma (Fig. 28) formaban parte del cuerpo de la misma pieza.

Con la liberación del lado norte de la estructura apareció la cabeza de la representación mencionada (Figs. 47 A, y 49), el rostro mostraba grietas en la parte posterior y mutilación de las orejas, después se recuperaron casi todos los fragmentos faltantes. Las únicas partes de la imagen que no se pudieron encontrar fueron los brazos (Fig. 50), que posiblemente se llevaron sus destructores como trofeo, impidiendo su completa reintegración.

La mayor parte de los fragmentos de la escultura se localizaron alrededor de este edificio, por lo que se supone que originalmente se encontraban en el templo superior de esta estructura central, lugar en donde recibía el homenaje de quienes la veneraban, ofreciéndole aromático copal sobre el fuego de sus braseros, suntuosas ofrendas y sobre todo, agujas y punzones cubiertos de sangre, estos últimos (Fig. 51) se encontraron asociados al acceso de este edificio.

También asociada a esta estructura se encontró un asiento trabajado en piedra (Fig. 52), además de varios fragmentos de otras esculturas (Figs. 53, 54, 55, 56, 57 y 57a) que tenían carácter sacro y formaban parte de las deidades veneradas por el grupo sacerdotal que residía en él.

Materiales de la Estructura 1P

En esta edificación, como se indicó, no se encontraron materiales, debido a que había sido explorada y los objetos que estaban asociados a ella fueron extraídos previamente.

III. 4- Interpretación de contextos y materiales de la Plataforma Este

Talud exterior (este)

Como se señaló en páginas anteriores, con base en las fuentes históricas, es indudable que los vestigios materiales heredados de los teotihuacanos representaban para los grupos tardíos un lugar importante de culto a los ancestros, un sitio donde se creó en parte la cultura que con orgullo evidenciaban. El supuesto adquiere validez, en el aspecto del interés y culto a estructuras teotihuacanas de los grupos tardíos, con la presencia de vasijas colocadas en los escombros de la Ciudadela en calidad de ofrenda, y por los mitos y tradiciones que se relatan en los textos del Posclásico, relacionando las sociedades de ambas épocas.

Lo último quedó plasmado en diferentes textos. Así por ejemplo, se relata la creación del quinto sol en *La Leyenda de los Soles (Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles, 1992: 129)* destacando que después de creado el cuarto sol y los hombres formados con los huesos preciosos traídos del inframundo mezclados con la sangre de *Quetzalcóatl*, quien les dio el alimento, luego se dio origen al quinto sol cuyo nombre fue *Naollin*, 4 movimiento. Respecto a dicho sol se dice que: “Ésta es su señal, la que aquí está, porque cayó en el fuego el sol, en el horno divino de Teotihuacan. Fue el mismo sol de *Topiltzin*, de *Tollan*, de *Quetzalcóhuatl*. Antes de ser este sol, fue su nombre *Nanáhuatl*, que era *Tamoanchan*. Águila, tigre, lobo; *Chicuace Ehécatl*, (6 viento) *Chicuace xóchitl*; (6 flor) ambos son nombres del sol. Lo que aquí se nombra *Teotexcalli*, (horno divino) que cuatro años estuvo ardiendo”. Relata Sahagún (1992, Lib. VII, Capítulo I: 432) el mismo evento, situándolo en *Teotihuacan*, en una peña a la que llamaban *Teotexcalli*, destacando que en ese lugar fue en donde se sacrificaron los dioses para dar vida al sol y a la luna.

Otros cronistas que también mencionan el lugar y su importancia, al relatar las primeras migraciones de grupos de filiación chichimeca, son *Alba Ixtlilxóchitl* y Sahagún (Gallegos, 1997: 52-54) quienes destacan la presencia de los vestigios de origen *Tolteca* así como la importancia que ellos tenían para los señores de los grupos tardíos y los rituales que iban a realizar en dichas ruinas. Lo último pudiera tener relación, de cierta forma, con la presencia de elementos de origen teotihuacano como objetos de culto en el Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan, lo cual interpreta López Luján (1989) como una recuperación del pasado teotihuacano por parte de los mexicas. Sin embargo, en el caso de los objetos localizados en la Ciudadela, al parecer se busca reconocer la importancia del legado cultural y obras de sus antecesores, ya que no se extrajeron piezas clásicas para ser incorporadas a las ofrendas del templo principal de los mexicas, por el contrario, se colocaron piezas tardías como ofrenda a las evidencias materiales heredadas de los teotihuacanos, manifestando en general la relación entre la sociedad del Clásico y las posteriores a éste.

Es importante, además, destacar que a partir de las evidencias arqueológicas se puede inferir que dicho reconocimiento se inició desde épocas cercanas al colapso de la antigua urbe, lo que también permite suponer la preocupación del grupo de personas que continuaron viviendo en la periferia del centro ceremonial, sin la guía y ordenamiento del grupo gobernante. Ejemplo de ello es la pieza depositada en ese lugar (Fig. 27), posiblemente por personas de filiación teotihuacana, que quedaban viviendo en la periferia del centro ceremonial y que veían, tal vez con preocupación, cómo desaparecían los vestigios de una de las estructuras importantes durante el esplendor de esa sociedad.

Sin embargo, la tradición de colocar ofrendas en los vestigios materiales de lo que fue la antigua ciudad, continuó; muestra de ello es la localización de una ofrenda en los escombros que

cubrían los vestigios teotihuacanos en la sección quince, unidad nueve, (Fig. 5a) en cuyo interior se encontró evidencia de tales rituales. En ese espacio se encontró un plato de color café claro decorado al interior con líneas onduladas, con técnica al negativo (Fig. 26); esta vasija corresponde a la Fase Cerámica Mazapa (1000-1200 d. C.) material que frecuentemente es localizado entre los edificios teotihuacanos.

Resulta importante, además, la presencia de taludes secundarios adosados como una manera de apoyar esta sección de la plataforma; se supone que fueron colocados por los mismos teotihuacanos cuando ya estaba abandonado el recinto y el centro ceremonial en general. Es posible que con el paso del tiempo y la falta de mantenimiento la estructura empezara a afectarse, habiéndose deslizado algunas secciones de la parte superior hacia la base del mismo, motivo por el cual, posiblemente, las personas que quedaban en la periferia realizaron algunos trabajos para evitar el colapso completo de la edificación. Sin embargo, son importantes los motivos que tuvieron esas personas para tratar de mantener en pie las edificaciones de carácter religioso, símbolos de un sistema político y económico desaparecido.

Al respecto, cabe señalar la preocupación de un pueblo acostumbrado a no tomar decisiones directamente y, en cambio, dispuestos a recibir instrucciones en cada uno de los aspectos de su vida, a lo cual se suma el desconocimiento de lo relacionado con lo cosmogónico y cosmológico y de los principios filosóficos que orientaban su existencia; por lo que es probable que buscaran en los vestigios materiales una forma de mantener los lazos con los númenes que estaban representados en la Ciudadela. Motivados por la tradición ancestral, quizá, trataron de mantener en pie las derruidas edificaciones, buscando mantener el espacio sagrado y su simbolismo, como centro religioso de su existencia

La presencia del muro tardío, posiblemente elaborado por personas de filiación mexicana, en las secciones en peligro de colapsarse, también tuvo el objetivo de mantener la protección del espacio central, como símbolo del poder religioso y político ancestral, definido por la plataforma construida en los cuatro lados del mismo. No es posible dejar de considerar que los elementos arquitectónicos colocados para salvaguardar el lugar, cumplieron su misión evitando que el lugar se destruyera, por el contrario, se mantuvo a través del tiempo formando parte de la arquitectura de culto hasta el momento del contacto de los grupos indígenas del Altiplano Central con los europeos.

Con la presencia de los restos de pintura en este talud, se fortalece la posibilidad de la existencia de grandes murales polícromos decorando la parte exterior del recinto, por lo menos en la parte este. Los motivos iconográficos que lo definían no fueron posibles de identificar, sin embargo, es probable que tuviesen relación con el culto acuático que caracteriza al recinto, debido a la presencia de líneas onduladas que en la simbología teotihuacana y en general para Mesoamérica representaban superficies acuáticas, generalmente en movimiento, tal como aparecen en varios códices y en algunas pinturas murales de la antigua urbe. Un ejemplo de lo anterior, entre otros, es la pintura mural localizada en la Calzada de los Muertos, en la cual, sobre una superficie definida por líneas onduladas camina un felino, identificado por de la Fuente (1995: T. I: 83) como puma, enmarcado por bandas de *chalchihuitl*, símbolo también del agua. Lo señalado, es sólo una posibilidad ya que no se encontraron datos suficientes para soportar dicha hipótesis.

También resulta importante la presencia de fragmentos de esculturas sacras sobre la superficie del mismo talud, como es la cabeza de una imagen de *Huehuetéotl*, dios del fuego, cuyos otros restos fueron localizados al interior de uno de los grupos habitacionales del Conjunto 1D (Grupo B, habitación cuatro) del recinto; así como una parte del cuerpo de una escultura cuyos otros fragmentos fueron localizados en la parte superior de la plataforma, alrededor del edificio central o 1Q. Todo indica que el lugar original de las piezas desmembradas era la parte superior de las estructuras mencionadas y/o en el interior de los conjuntos laterales al Templo de Quetzalcóatl, lugares de donde fueron extraídos y lanzados hacia el exterior del recinto, todo ello asociado al proceso de destrucción de los edificios del centro ceremonial y de los objetos de carácter sacro que se encontraban en su interior. Sin embargo, no se puede dejar de lado que este acto tiene un fondo ritual relacionado con el pensamiento religioso, considerando, tal como afirma De la Garza, (1993: 114) que lo que llamamos religión constituye el principio rector de todas las actividades que los mesoamericanos realizaban, *"de tal modo que ellos no tuvieron ninguna necesidad de distinguir los fenómenos religiosos de los demás aspectos de su existencia"*.

Una de las interrogantes más importantes es el porqué del desplazamiento de la imagen del dios del fuego de su lugar original, su desmembramiento y posterior dispersión de sus fragmentos, algunos de los cuales fueron lanzados hacia el exterior del recinto. Al respecto, resulta importante recordar que la escultura constituye una manifestación, materialización o símbolo del numen mismo, definiendo lo que Eliade (1998:26) establece como hierofanía, debido a lo cual en ella existe un valor mágico y religioso relacionados con el numen, al igual que toda categoría de documentos (mitos, ritos, dioses, supersticiones, etc.): *"expresa a su manera una modalidad de lo sagrado y un momento de su historia, es decir una experiencia de lo sagrado entre las innumerables existentes"*. Sin embargo, el proceso de destrucción de las imágenes sacras podría manifestar la posibilidad de que dichas representaciones hubieran perdido, ante los ojos de algún sector de la sociedad teotihuacana, por alguna razón especial, su calidad de hierofanía, convirtiéndose en objetos normales y, por consiguiente, que no revelaran otra cosa que no fueran ellas mismas, perdiendo la calidad o esencia sacra que las hacen diferentes, como señala Eliade (1998: 36-37) *"Un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es decir revela) otra cosa que no es él mismo"*.

Otro aspecto que debe considerarse respecto a las esculturas de deidades de la Ciudadela y su fractura, se refiere al sentimiento, que señala Eliade, provocan los objetos sagrados debido a constituir recipientes *"para las fuerzas mágico religiosas, y según las circunstancias, un objeto de veneración o de temor, en virtud del sentimiento ambivalente que provoca constantemente lo sagrado"*. Respecto al temor señalado, indica el mismo Eliade (1998: 37) que *"existe respecto a todo lo que es ajeno, extraño, nuevo- pues tales presencias sorprendentes son los signos de una fuerza que, aunque venerable, puede ser peligrosa"*.

A los conceptos anteriores se suma el peligro que representa el acercarse a los objetos consagrados en condiciones profanas, o sin estar preparado ritualmente para ello (Eliade, 1998: 38), debido al riesgo que se corre con su contacto y que él define como *tabú*. Sin embargo, resulta de suma importancia el señalamiento que hace respecto a este último *"Su modalidad es fulgurante, pues todos estos tabúes, en general, no duran mucho; desde el*

momento en que son conocidos, manipulados, integrados en el cosmos autóctono, pierden su capacidad de destruir el equilibrio de las fuerzas”.

Lo señalado permite inferir que aún con el temor y respeto que les inspiraban las esculturas sacras a las personas que ingresaron al recinto de la Ciudadela, las fragmentaron, con la posibilidad de que para ellas hubiesen perdido su poder y por lo tanto no resultaran afectados ellos o las fuerzas que mantenían el equilibrio de su universo. También es probable que debido a la ruptura sistemática de imágenes y destrucción de lugares sacros en toda la urbe, hubiesen observado que la fragmentación de las imágenes no traía consecuencias y, por tanto, perdieran el respeto y temor, no a las fuerzas o númenes que ellas representaban, sino a las que se encontraban en asociación a la clase gobernante, que había tenido el poder político-económico y religioso durante varias centurias, con la consecuente pérdida de su legitimación ante los ojos de la población. Por consiguiente, algunas de las características mencionadas pudieran tener relación con las acciones iconoclastas sistemáticas que se realizaron con las imágenes del dios viejo y en general con los númenes localizados en el recinto de la Ciudadela.

En lo que se refiere al rostro de la imagen del dios del fuego que se localizó en el talud este, *Huehuetéotl* se hizo anciano cargando el fuego que calienta y ayuda a preparar los alimentos de los hombres, el cual, además, fue el primero en ser formado, según se relata en el mito de la creación del fuego, por *Quetzalcóatl* y *Uchilobi*, para luego dar vida al primer hombre y la primera mujer, incluso antes de crear la tierra (*Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, Icazbalceta, 1891: 210) y por consiguiente es probable que se le otorgara al elemento y a su imagen significación primordial. Sin embargo, tal sentido simbólico pudo ser desconocido al igual que su esencia cosmogónica, como resultado de una crisis de carácter económico-estatal-religiosa, por un grupo que había perdido la fe en sus gobernantes, oficiantes o sacerdotes y las deidades manifestadas en sus esculturas como un enfrentamiento con el sistema.

Sin embargo, la ruptura de las imágenes sacras pudiera haber tenido, además, otros motivos y fines:

1. - Al realizar el desmembramiento, sus autores de hecho desconocieron a las esculturas como manifestaciones sagradas de los dioses y, por lo tanto, su esencia sobrenatural; estaban “matando” sus imágenes es decir tratando de desaparecer su “vida”, y por consiguiente, su destrucción es un reconocimiento de la incapacidad de ellas para resolver los problemas que afectaban a los habitantes de la antigua urbe, no obstante, los ruegos y peticiones apoyados, en ofrendas materiales y vidas humanas. Lo mencionado provocó una ruptura profunda y difícil de resolver entre la mayoría de la población y el estrato o clase gobernante, esta última designada por la aparente voluntad de los dioses.

Los dioses “enmudecieron” ante las súplicas de los hombres, provocando molestia en contra de los seres que los representaban en la tierra y los objetos simbólicos asociados a su culto. Lo anterior, en cuanto eran considerados como manifestación o símbolos de las deidades, debido a que según indica Eliade (1998: 399) el símbolo “es él mismo una hierofanía, es decir, porque revela realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación está en posibilidad de revelar”.

2. - La otra posibilidad podría tener nexos con varios elementos del pensamiento mágico y religioso de la cultura mesoamericana: a) con las características de separación y reintegración de sus componentes, mencionadas por López Austin (1995: 25), aunque el investigador se refiere de forma básica al entendimiento de *“la existencia de una advocación divina a partir de un dios original”*; es posible también que las partes de la unidad sagrada, aun dividida, pudieran mantener la esencia y relación con el dios. Además, existe la posibilidad de que mientras no faltasen algunas partes importantes de la representación de los númenes ésta fuera considerada como unidad, pudiendo reintegrarse conservando sus poderes sobrenaturales, por lo tanto, si faltaba la cabeza de la deidad o si hubiese sido separada y aislada, ello impedía que el dios ayudara o socorriera a sus representantes terrenales.

b) Respecto a la misma problemática, también es importante considerar algunas formas de establecer relación con los númenes dentro del pensamiento religioso de los mesoamericanos, así tenemos que en ciertas ocasiones, como menciona Galicia Silva (2000: 110) se efectuaban, además de súplicas, ruegos, y oraciones, agravios verbales e injurias llamadas en náhuatl: *“In camapitzotlahtolli”* (insultos a las deidades) con las que se buscaba *“obtener o conjurar mandatos divinos”*, desviando el maleficio y los presagios.

El mismo investigador ejemplifica el uso del insulto o agravio a los dioses (2000: 119) citando un pasaje del *Códice Cozcatzin* en donde se presagia a los *tlatelolcas* que estaba por acabar su señorío independiente y su futuro de ser gobernados por los *tenochcas*. Lo anterior se conoce al estar preparando algunas aves un anciano, las que no se cocinan y reviven, anunciando muerte y destrucción, y la presencia de un perro que le habla. Como una forma de exorcizar el anciano golpea al perro, tratando de anular los malos presagios. Destaca Galicia Silva a partir de lo mencionado que *“El insultar es una forma de exorcizar o desviar el maleficio contra una ciudad, cambiar el destino de un pueblo”*, también señala (2000: 125) que *“El insulto en este contexto es un conjuro para restablecer el orden, hacerse llegar beneficios semejantes a los logrados por la oración y la penitencia”* cuando se creían acosados por maleficios propiciados por alguna deidad.

Señala, además, Galicia Silva (2000: 122) en cuanto a la esencia del comportamiento de las deidades, según las consideraban los antiguos nahuas, que ellas no sólo podían ser protectoras, sino que por el contrario podían ser crueles o despiadadas; agregando además que *“De las deidades se podían tener bondades o maleficios, dependiendo del acercamiento logrado con ellas. Eran volubles, ponían al hombre frente a cosas buenas y malas, en ellas existía un poco de pasión humana”*.

Si se toma en cuenta lo mencionado, podría representar el desmembramiento de las imágenes de las deidades presentes en el recinto de la Ciudadela, una forma de agravio, buscando ahuyentar o conjurar el apoyo que los númenes otorgaban a los habitantes del lugar y a los gobernantes de la urbe en general, y quienes no habían podido resolver los problemas que los aquejaban; demás de intentar por ese medio de propiciar el inicio de otra era, con el regreso de la prosperidad que había caracterizado a su sociedad en otras épocas. Consideramos que la segunda propuesta podría tener mayores posibilidades de acercamiento a los motivos de lo acontecido; sin embargo ello no excluye que también hubiera disminuido su fe en sus deidades, la que después de los acontecimientos históricos y sus consecuencias fue consolidada y mantenida como parte de la tradición religiosa mesoamericana.

Los materiales recuperados en la parte posterior de la Plataforma Este, permiten inferir algunos de los motivos que causaron el desmembramiento de las imágenes religiosas, ritual en el que se vieron mezclados tanto el temor y respeto a dichas imágenes como algunas concepciones ancestrales que ese tipo de representaciones eran objeto; debido a la importancia del simbolismo en la destrucción del recinto y objetos sacros se abordará en otro capítulo. Por otra parte, destacan también el respeto y veneración a los vestigios materiales teotihuacanos, lo que se manifiesta en la colocación de ofrendas aun después de la desaparición de sus constructores; ceremonias que iniciaron grupos de personas de filiación teotihuacana que quedaron tras el abandono del centro ceremonial. Llegó a tal grado el respeto y preocupación por los restos del recinto sacro teotihuacano, que incluso se tomaron precauciones para reforzar los muros exteriores y evitar su destrucción.

Sección superior de la Plataforma Este

Tal como se indicó, la parte superior de la plataforma estaba cubierta por el escombros, producto de la afectación de las estructuras superiores así como por la deposición de tierra por el paso del tiempo, sin embargo era evidente la presencia de tres montículos cubiertos también por escombros y tierra. Después de levantar el escombros y llegar al contacto con el nivel de piso más reciente, se encontraron fragmentos de objetos arqueológicos, así como evidencias de la afectación que sufrió el lugar en los últimos momentos de su desarrollo histórico.

En general, la localización de esta sección de la plataforma perimetral hacia el rumbo este constituye un dato bastante importante, debido que dicho está relacionado con la salida del Sol y de Venus *Quetzalcóatl* así como con el dios el fuego, por lo que se infiere que está relacionada con las deidades celestes. Seler (1988, T. II: 85) por su parte, lo define como de riqueza, esto a partir de las representaciones del Árbol del Este en varios códices (*Fejérváry-Mayer, Vaticano y Borgia*) en donde aparece decorado con elementos que simbolizan riqueza material. Respecto a la presencia de las tres estructuras superiores, están relacionadas con la observación de algunos eventos astronómicos, lo que se pudo comprobar a partir de las observaciones realizadas por Harleston Jr. (1976-2000) y Morante (1996), así como con mediciones de índole calendárica, tal como se tratará de comprobar más adelante.

A partir de estudios sistemáticos los investigadores mencionados han realizado propuestas importantes, un ejemplo de ello es la de Harleston Jr. (1974 y 2000) quien sostiene que desde diferentes puntos del recinto es posible realizar observaciones de eventos astronómicos en fechas importantes, relacionadas con el desplazamiento solar: solsticios y equinoccios. Morante (1996: 210), por su parte, indica que varios lugares dentro de la Ciudadela son puntos de observación astronómica, en especial el altar central o estructura 1C. En lo particular, se considera que además de lo astronómico tienen estrecha relación con el aspecto calendárico y el desplazamiento del sol, así como con la presencia de temporadas de lluvias y de secas en el año, tema que se aborda en el Capítulo VI de este texto.

En esta sección de la plataforma perimetral y sobre el cuarto nivel de piso en la esquina suroeste de la estructura central (1Q), se localizaron dos círculos concéntricos (Figs. 31 y 32) formados por pequeños orificios estucados en su interior. Este tipo de marcadores no es el primero localizado, pues se han encontrado varios en *Teotihuacan* y en otros lugares de Mesoamérica. Se interesaron en ellos varios investigadores, entre los que destacan: Harleston Jr. (1974); Aveni (1978, 1980, 1985, 1988 y 1989); Hartung (1979, 1982 y 1991); Iwaniszewski

(1991), también es importante el estudio realizado por Morante (1996: 137) en la Ciudadela y en otros puntos de *Teotihuacan*. Al respecto Iwaniszewski (1991: 278) indica que: *“dichos marcadores se relacionan de algún modo con los centros políticos o cívico religiosos, ya que todos se encuentran dentro de ellos o en lugares cercanos. Hasta la fecha no se conoce ningún marcador que no hubiese sido colocado dentro de la zona ceremonial”*.

Aveni (1979) por su parte, asigna a los detectados en *Teotihuacan*, para su identificación, un número progresivo de acuerdo al orden de localización, en el caso del encontrado en este lugar de la Ciudadela (1982) le corresponde el diecisiete y por lo mismo fue denominado Teo. 17. El azimut de este doble círculo según mediciones de Iwaniszewski (1992: 101) es de 114° 7' y lo relaciona con la salida del sol en el solsticio de invierno. En cuanto a su orientación es de 15° 25' con respecto al eje central de *Teotihuacan* y 30° 39' con respecto al norte astronómico. No obstante que este tipo de diseño se ha asociado a la planificación de *Teotihuacan*, Teo. 17 tiene relación con las observaciones astronómicas y con la cuenta calendárica del *Tonalpohualli*, tal como señaló Aveni y Hartung (1978) y reafirmó Iwaniszewski (1991: 278), funciones que inferimos eran realizadas en el lugar por sacerdotes astrónomos.

Aveni y Hartung (1985: 5-8), partiendo del diseño, incluyeron a Teo. 17 en la Categoría I (a) junto con otros círculos punteados en los pisos localizados tanto en *Teotihuacan* como en otros lugares. De manera general, ambos investigadores consideran a partir de la hipótesis de la influencia de *“cierto número de cuerpos celestes”* en la orientación de los edificios, la posibilidad de que los teotihuacanos hayan reflexionado sobre la importancia de las Pléyades: *“En nuestro juicio la que parece de más peso es el punto del ocaso de las Pléyades que sabemos jugaron un importante papel en la cosmovisión mexicana y que también pasaban por el punto cenital de Teotihuacan alrededor del tiempo de que la ciudad fue construida. Más aún la primera aparición anual de las Pléyades en el cielo de Teotihuacan antes de oscurecer ocurrió en el mismo día del paso del sol por el cenit, es decir, la primera aparición de las Pléyades proporcionó un aviso del evento más importante en el calendario anual. En que los teotihuacanos hayan querido incorporar una función calendárica en su arquitectura ceremonial no parece irrazonable”*.

Apoyan Aveni y Hartung su posición en la propuesta de C. Loew (1976: 5 y 13) quien supone que los creadores de las ciudades antiguas compartieron lo que este último llamó *“convicción cosmogónica”*, la que significa, según los investigadores mencionados, *“que hay un orden cósmico que une al hombre con la sociedad y los cielos. Como parte de esta convicción el hombre adopta la posición de que la estructura y la dinámica de la sociedad son discernibles en los trazos de los movimientos de los cuerpos celestes. A más de esto, existe la creencia de que la sociedad humana debe ser un microcosmos de la sociedad divina reflejada en los cielos. Es la responsabilidad principal de los sacerdotes arreglar el orden humano sobre la tierra para que se acomode al orden divino que se manifiesta en los cielos. Por tanto debemos estar preparados para creer que entre las sociedades antiguas la estructura del centro urbano estuvo profundamente influenciada por sistemas religiosos de creencias, que a su vez estuvieron íntimamente relacionados con las estrellas”*. Lo señalado, de cierta manera, provee una explicación de la presencia de los marcadores y de los ángulos marcados en ellos, además de definir la estancia de los círculos punteados en ciertas edificaciones de carácter religioso, como es el caso de la Ciudadela.

Respecto a Teo. 17, Morante (1996: 141-142) indica que entre los marcadores localizados en los vestigios materiales de *Teotihuacan*, es uno de los más estudiados, concluyendo que puede inferirse que señala puntos de observación y posición del sol, en ciertas fechas especiales del calendario religioso, tal como lo ha propuesto Franz Tichy (1976). Sin embargo, para las observaciones desde el mencionado marcador, indica Morante, que significó un problema la presencia del muro que unía las edificaciones superiores de las plataformas que aislaban al recinto, para el caso la sección que unía las estructuras 1Q y 1R, llevándolo a suponer la existencia de una ventana en él. Lo anterior, sin embargo, no representaba ningún problema, ya que la secuencia arquitectónica de la Ciudadela y de la sección este de la plataforma que aísla el recinto, permite afirmar que dicho muro se construyó en la parte final de la Fase Cerámica Xolalpan, poco antes de la caída y abandono del centro ceremonial en general, por consiguiente, antes de su construcción la vista era libre, sin ningún obstáculo que les impidiera realizar observaciones de fenómenos celestes. Para el caso de Teo. 17, destaca la importancia de los solsticios en la sociedad teotihuacana (como en todas las mesoamericanas), por lo menos al final de la Fase Cerámica Tlamimilolpa Temprano (350 d. C.), además de señalar diversos eventos.

En cuanto al número de orificios u oquedades que definen el doble círculo, 80 en el exterior y 63 en el interior, es importante señalar que debido a lo irregular de su colocación (unos más cerca que otros) y la pérdida de ellos en varios espacios es difícil conjeturar el número real de orificios en dichos círculos; sin embargo Iwaniszewski (1992: 101) señala que el número de orificios en series no exactas le dan un promedio de 92 para el exterior, lo que relaciona con los ciclos estacionarios europeos. En cuanto al círculo interior, a partir de sus observaciones obtiene 66 orificios relacionándolo también con el *Tonalpohualli* (260 entre 4 = 65) sin embargo, es probable que el número total de orificios ascendiera a un número mayor si consideramos los espacios vacíos, en los que debieron existir también otros orificios, por ejemplo, en el círculo exterior aparecen 80 orificios, pudiendo ascender a 90, lo que podría significar la cuarta parte de la cuenta del año solar o *Xiuhpohualli* más los cinco días complementarios o *Nemontemi*. Esa cuenta constaba de dieciocho períodos de veinte días o veintenas. En lo que refiere al círculo interno se observan 65 orificios (sin contar los que están colocados sobre los ejes que dividen a los círculos), al respecto es importante destacar que en uno de los cuadrantes hay veinte orificios, ello llevaría a la conclusión de que tal medición está referida al *Tonalpohualli* o cuentas de los días, tal como señaló Iwaniszewski.

Los ejes que dividen a los círculos son también importantes, tanto los principales como los que están señalados por líneas rectas. Después de obtener la información de los ángulos marcados por las líneas (radios) de puntos, y con la fecha aproximada en la que fue colocado el piso y el marcador sobre éste (final de la Fase Cerámica Tlamimilolpa Temprano, 350 d. C.) se procesó la información con el programa de computadora "Cosmos". Se reconoce que el programa es bueno para un tiempo aproximado de 500 años; y que los valores de las constantes orbitales de los planetas no están corregidos, ya que existe un deslizamiento constante en dichos valores. No obstante, en este caso las líneas marcadas señalan movimientos solares y, por lo tanto, pueden ser válidos debido a que estos son muy lentos y su cambio no ha sido marcado, por el contrario los estelares sí han variado. Los datos señalados se trabajaron además con el Programa Sky Map V. 6. 0. 16 confirmando los datos obtenidos con el Programa Cosmos.

1. - Sale el punto 1 del centro noroeste, con un ángulo aproximado respecto al Norte Astronómico de 65° , al prolongar la que se encuentre en el ángulo 243° . Señala la salida del sol el 21 de junio, Solsticio de Verano.
2. - Emerge del centro (1 punto) y se prolonga 4 puntos hasta el segundo círculo, con un ángulo de 113° . Señala la salida del Sol el 22 de diciembre, Solsticio de Invierno.
3. - Indica posiblemente un evento estelar localizado en la Vía Láctea.
4. - Sale del centro y se prolonga por el primer círculo en un ángulo de 210° aproximadamente. Posiblemente marque un evento estelar de ese momento.
5. - Sale de un punto central, se prolonga por el primer círculo y un punto en el segundo, con un ángulo aproximado de 243° . Señala la puesta del Sol el 22 de diciembre, Solsticio de Invierno.
6. - Se inicia en el centro y se prolonga por ambos círculos: $297^\circ 19'$. Señala la puesta del sol el 21 de junio, Solsticio de Verano a las 6 de la tarde con siete minutos.
7. - Sale del centro al Noroeste, con un ángulo de $30^\circ 19'$, aproximadamente. Posiblemente indique un evento estelar.

Los señalamientos realizados en los círculos tienen, en general, connotaciones calendáricas o de rueda calendárica, su función era posiblemente la de marcar eventos celestes relacionados con las salidas y puestas del sol en fechas especiales de los calendarios, pero sobre, todo en estrecha relación con las labores agrícolas de los habitantes del Altiplano Central de México: limpieza, siembra, cosecha y preparación de terrenos para el nuevo ciclo. Las observaciones astronómicas así como el manejo del calendario y lectura e interpretación de los textos sagrados, eran labores realizadas de forma estricta por los sacerdotes, por lo que se infiere la presencia de los últimos al interior del recinto.

Entre los materiales localizados en esta sección de la plataforma estaba, sobre el primer piso (de arriba a abajo) y penetrando hasta el núcleo de adobes, un sahumerio color café rojizo oscuro, su mango fragmentado estaba orientado al este, con la parte contenedora hacia arriba (Figs. 33 y 34) en su interior había fragmentos de carbón y ceniza. Como se indicó, esta pieza corresponde a la Fase Cerámica Oxtotícpac (750-800 d. C.) y es parte de las ofrendas de los grupos posteriores a las estructuras teotihuacanas. La presencia del objeto ceremonial, puede explicarse si retomamos el culto a los ancestros en cuanto a las estructuras teotihuacanas y sus creadores, sobre todo, si se destaca que con esta pieza se realizaron, al parecer, rituales durante los cuales se ofrendó y quemó copal, el que posiblemente se ofreció durante la salida y puesta de sol en alguna fecha importante, tal vez al inicio del calendario sagrado. También cabe destacar que la presencia de este tipo de objeto define el carácter sacro del recinto, aun en épocas tardías.

Sobre el piso de esta plataforma, en su sección sureste, se detectó parte del sistema de desagüe del área superior; consistente en un pequeño canal que conduce el agua de lluvia a una bajada de agua que se encontró sobre el talud exterior. Esta construcción permite inferir la importancia de las obras de ingeniería hidráulica que se contemplaban en la planificación de las edificaciones, por un lado y por otro, la manera de evacuar las aguas, tratando de reunir las y luego conducir las hasta la parte inferior evitando que con la fuerza de las corrientes la parte

superior se afectara. Otro aspecto importante de considerar, es el espectáculo de las corrientes de agua desde lo alto de la plataforma sección este, sobre todo considerando el profundo culto a *Tláloc* en *Teotihuacan* y en la Ciudadela en especial, además del relato mítico en el cual se ubica la residencia del dios en los lugares altos y el trabajo de sus ayudantes los *Tlaloque*, de romper las alcancías llenas de agua y con ello producir los rayos y el agua de lluvia que caía sobre la tierra, según el relato mencionado en la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (1891:211) recopilación de García Icazbalceta.

En cuanto a las figurillas antropomorfas que se localizaron dispersas sobre el último piso ocupacional (Fig. 35 A-F), su presencia es frecuente en toda la urbe y en su mayor parte aparecen como fragmentos: cabezas y miembros. Esta última situación generalmente se explica aduciendo fragilidad en las piezas y el paso del tiempo, sin embargo, es probable que su estado sea producto de algún ritual, tal vez de decapitación o desmembramiento, mediante los cuales y de manera simbólica hacen alusión al sacrificio humano y al ofrecimiento de algunas partes del cuerpo a las deidades. Respecto a los detalles decorativos, algunas presentan tocado, orejeras y sobre el cuerpo collares de varias pasadas, todos ellos objetos distintivos de la clase alta dentro de la estratificación social teotihuacana, por lo que pudieran ser representaciones de personajes con trajes ceremoniales. Corresponden éstas a los últimos momentos del centro ceremonial de *Teotihuacan* (Fase Cerámica Xolalpan Tardío 550 d. C.) y son parte de los elementos que quedaron al ser abandonado el recinto.

Además de los objetos mencionados se localizaron otros materiales, entre los que destacan dos objetos de barro cocido realizados en molde, los que pudiesen ser parte de maquetas de bases de "marcadores" de juego de pelota (Fig. 36A y B), similares al que apareció en La Ventilla. La primera (A) presenta parte de una espiga central a la que rodea una serie de volutas o grecas, en relación posiblemente con el símbolo del agua, tal como aparecen en varias pinturas murales y vasijas ceremoniales, la otra (B) está decorada con puntos. Este tipo de objeto permite sustentar la hipótesis de la existencia y práctica del juego de pelota en la antigua urbe, sobre todo considerando que probablemente los marcadores eran portátiles y por lo mismo podían ser transportados de un lugar a otro y, por otra parte, es posible que estuvieran también relacionados con el culto al Sol y a *Quetzalcóatl* como en el Posclásico.

En el contenedor en forma de flor (Fig. 36C), al parecer se guardaba pigmento ya que en su interior se encontraron vestigios de color rojo. Su forma se debe posiblemente a que algunas sustancias importantes eran obtenidas de flores. Estas últimas eran muy apreciadas por los mesoamericanos de todas las épocas, tanto por su aroma como por el color y efectos de algunas de ellas. En el caso del rojo significaba la sangre de los sacrificados y del autosacrificio así como el Sol, motivo por el cual es posible que en *Teotihuacan* se utilizara dicho color para decorar templos y casas de los personajes importantes, pero sobre todo los lugares con connotación religiosa, por esos motivos era importante su presencia en los diversos rituales y ceremonias. Es probable, además, que el contenido de esta pieza hubiera sido utilizado para decoración corporal y de piezas ceremoniales especiales, relacionadas con el culto religioso.

También se encontraron en este lugar fragmentos de figurillas zoomorfas, especialmente cabezas (Fig. 37 D-G), las cuales representan dos aves (D y E), debido a la falta de la mayor parte de sus cuerpos no se pudo identificar su especie; y dos jaguares (F y G). Los animales

estaban relacionados, en el mundo mesoamericano, con las fuerzas sobrenaturales, tanto las consideradas positivas como negativas, además de constituir en ocasiones vehículos de los dioses para manifestar a los hombres su voluntad. En el caso de las aves, su canto y vuelo rápido agradaban a los dioses. Algunos animales formaban parte, también, de los signos del calendario ritual, situación que refleja su trascendencia en el desarrollo de la vida en el mundo.

Las aves, también, pueden ser manifestaciones de los seres sobrenaturales o divinos, tal como indica De la Garza (1995: 8) refiriéndose al área maya, sobre todo considerando la posibilidad que tienen de *“ascender a los cielos, por su propia naturaleza como es el ave, es por excelencia sagrado; puede ser la encarnación misma de lo divino, o bien una epifanía, el vehículo por medio del cual los dioses se manifiestan; asimismo el ave es un demiurgo: el ser que se comunica con los dioses y trasmite con su peculiar lenguaje los mensajes de aquellos. El pájaro que se posa en la tierra y luego asciende al ámbito celeste, simboliza también, en múltiples religiones, la tendencia ascendente del espíritu humano, la sacralización: sólo los chamanes y los espíritus de algunos muertos elegidos llegan al cielo, es decir, los hombres que logran liberar voluntariamente su espíritu durante la vida y aquellos a los que la forma de muerte o el cumplimiento moral permiten ascender al espacio celeste”*, en lo que se refiere al canto o lenguaje de los pájaros la misma investigadora indica que *“El chamán además de su capacidad de llegar al cielo, es el que comprende el lenguaje de los pájaros y descifra los augurios, que son el mensaje de los dioses”*.

En *Teotihuacan*, las aves se relacionaban con el culto acuático y de la fertilidad, en especial con el solar, sobre todo, considerando la cercanía del lago en donde abundaban, así como la importancia de sus plumas para la confección de tocados, como parte de los atavíos que utilizaban los personajes importantes para distinguirse del resto de los pobladores de la urbe. Estos tocados, en los que se observa una cantidad y variedad de plumas, como indica de la Garza (1995) posiblemente permitieran, a los que los usaban, poderes especiales transmitidos por medio de las plumas, consintiéndoles elevarse sobre el plano terrestre y, por consiguiente, llegar hasta el plano celeste y contactar a los dioses que allá habitaban. Por lo tanto constituían una hierofanía de carácter mesoamericano y universal, ya que tal creencia se encuentra en otras culturas.

En lo que se refiere al jaguar (Fig. 37 F y G) sus representaciones como figurillas parecen ser pocas, debido a su similitud con las imágenes de perros, sin embargo, varias características permiten su identificación, entre ellas, la forma de la boca y de las orejas. En cuanto a las imágenes de este felino, en la iconografía sacra teotihuacana son múltiples y su figura está relacionada con el dios de la lluvia así como con la tierra. Según González Torres (1996: 99) el jaguar, dentro de la cultura mesoamericana, está asociado con el poder político y a los poderes ocultos de los magos y hechiceros, así como con un mundo nocturno y subterráneo, a las cuevas, a las fuentes, a la fertilidad de la tierra, el valor, la fuerza, la oscuridad entre otros valores. Por su parte Von Winning (1987: 98) lo asocia al ambiente fértil y al acuático. A partir de lo señalado, es posible considerar que estas pequeñas imágenes hubieran sido utilizadas en algún ritual, tal vez relacionado con el grupo que habitaba al interior del recinto y con el culto acuático que destaca en él.

Otro objeto especial localizado en este mismo lugar, es una flauta fragmentada (Fig. 37H) cuya decoración es un rostro similar al de un mono, este tipo de instrumento musical no es frecuente

en los materiales teotihuacanos, sin embargo, lo es en los vestigios materiales de la región del Occidente de Mesoamérica, en especial en contextos Clásicos de Colima, por lo que existe posibilidad de que este sea su origen. Lo anterior, considerando la presencia de la influencia teotihuacana en dicha región, así como los vestigios de elementos occidentales en *Teotihuacan*. Un ejemplo de lo anterior es la presencia de materiales y objetos de filiación teotihuacana encontrados en la zona arqueológica de La Campana, Colima, así como en tumbas de tiro de la misma región.

La imagen que decora la pieza, es una manifestación del rostro del dios de la música y patrón de las artes en general; en cuanto al aspecto mítico se relata en la *Leyenda de los Soles* (*Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, 1992: 119) que las personas que vivían durante el segundo sol o *Nauhecatl* (4 viento) fueron llevadas por el viento y en cuanto desaparecieron se volvieron monos. En el *Popol Vuh* (1947: 142) se relata que *Hunbatz* y *Hunchouén* eran grandes músicos y cantores, su única ocupación era tocar la flauta y cantar, sin embargo, debido a que no querían a sus hermanos menores, fueron convertidos en monos y por consiguiente en dioses e inspiradores de los artistas. La flauta como instrumento tenía, además, un carácter ritual importante, tal como se evidencia en la celebración de la fiesta del quinto mes o *Tóxcatl* en el Posclásico, Sahagún (1992, Lib. II, Capítulo V: 81) relata que la persona que iba a ser sacrificada “*subía por las gradas y en cada una de ellas hacía pedazos una flauta, de las que andaba tañendo todo el año*”, lo anterior permite suponer la celebración de rituales, quizás, similares al descrito entre los teotihuacanos.

Completan este grupo de representaciones, la presencia de cuatro pequeñas máscaras de arcilla fragmentadas (Fig. 38 I-L), en dos de las cuales se pueden identificar los rasgos característicos de dos de los principales númenes venerados en el recinto y en *Teotihuacan*, la primera de ellas (I) presenta los rasgos distintivos de *Xipe Tótec*, numen que tiene su origen en tiempos tempranos del desarrollo histórico mesoamericano y cuya veneración se continuó hasta después de la conquista de México. En cuanto a su culto, está relacionado con la fertilidad y con poderes de sanar a cierto tipo de enfermos, respecto a los rasgos que definen su rostro denotan la presencia de una máscara realizada con piel humana. La otra máscara (L) representa un rostro humano surcado de arrugas, imagen de un anciano, por lo que se considera que pudiera representar a *Huehuetéotl* (dios viejo del fuego entre los nahuas), quien era uno de los dioses más importantes dentro del panteón de númenes venerados en *Teotihuacan*. En cuanto a la función de este tipo de objetos, es probable que fueran utilizados para colocarlos en el rostro de las figurillas antropomorfas y con ellas realizar determinados rituales en ceremonias donde era necesaria la presencia de ciertas deidades o personajes importantes de determinado tamaño. Acompañando a las piezas mencionadas se localizaron ochenta y cuatro tejos (entre completos y fragmentados), los cuales se han propuesto como posibles piezas que ayudan de alguna manera en el cómputo del tiempo (Jarquín y Martínez, 1992: 14)

Sobre este mismo piso y rodeando la estructura central (1Q), se localizó una punta de flecha (Fig. 39) y varios objetos trabajados en hueso humano: punzones, raspadores con canal y varias agujas (Fig. 51), estos últimos se asocian con ritos de autosacrificio, mediante los cuales los sacerdotes se punzaban diferentes partes del cuerpo, ofreciendo su sangre a las deidades. Lo anterior, durante determinadas celebraciones o fechas importantes del calendario religioso,

en las cuales quedaba establecida la extracción y ofrecimiento del líquido vital. En general y por su localización en la Plataforma Este, es probable que dichas ceremonias estuvieran relacionadas con la salida del sol en determinadas fechas, como son los solsticios o equinoccios, ya que este astro era alimentado con la sangre y corazones de los sacrificados, así como con la proveniente del autosacrificio sacerdotal.

De manera general se puede afirmar que la Plataforma Este así como las tres estructuras localizadas sobre ella tienen nexos con el culto al Sol, así como con los númenes celestes *Huehuetéotl* y *Quetzalcóatl* y por lo mismo tienen connotación calendárica, sobre todo considerando las observaciones que desde ellas se podían realizar de las salidas y ocasos del sol, así como de algunas estrellas de la Vía Láctea y de la Constelación de Taurus en especial en los solsticios y equinoccios. Es importante destacar que todo ese tipo de actividades constituían rituales y ceremonias que estaban restringidas a los sacerdotes.

Estructura 1R

En esta edificación se encontró un fragmento de jarra azteca (Fig. 40) la cual fue trabajada para tener aspecto de copa. Bajo el fragmento mencionado se localizó un entierro. Este último tenía (Figs. 41 y 42) en asociación, directa y en calidad de ofrenda, un fragmento de escultura, al parecer parte de los relieves que decoraban la fachada del Templo de Quetzalcóatl (Fig. 43), su presencia se debe a que se consideró valioso para acompañar al entierro. Este último, según el análisis morfológico de Salas Cuesta y González Miranda (2001: 1), pertenece a un individuo infantil de cuatro años +/- cuatro meses, aproximadamente, no tiene deformación craneana ni trepanación además de no presentar huellas que pudieran indicar algún tipo de sacrificio humano o muerte violenta, de lo que se deduce que murió de alguna enfermedad.

El entierro pertenece, probablemente, a un miembro de los grupos tardíos que se establecieron sobre los vestigios de los edificios teotihuacanos, en la periferia del centro ceremonial, y que al morir algunos de ellos, fueron inhumados en este lugar, como una forma de relacionarlos con sus ancestros, no como sacrificio u ofrenda a los constructores de las antiguas edificaciones. Fue elegido el lugar por considerarlo apropiado y de suma importancia y, tal vez, para propiciar la llegada rápida al lugar destinado a los niños de su edad.

Dentro de un nicho de piedra realizado en esta misma edificación y a un metro del anterior se localizó otro entierro (Figs. 44 y 45), este último pertenece a una persona adulta de sexo masculino con una edad que oscila entre treinta y treinta y cuatro años. El esqueleto, según el estudio de Salas Cuesta y González Miranda (2001: 2) estaba incompleto y su cráneo presenta deformación tabular erecta, además de lesión producto de hiperostosis porótica resultado de problemas de dieta o desnutrición. El individuo fue depositado de decúbito dorsal izquierdo y a los pies presentaba, como ofrenda, dos vasijas policromas (Fig. 46) pertenecientes a la cerámica azteca, en su Fase III. Las vasijas presentaban como elementos decorativos, en la parte superior, una banda de plumas y en la sección central otra banda donde se observa un cuerpo serpentino desplegado, destacando entre ellas la presencia de pigmento blanco. Es probable que dicho diseño sea una manera simbólica de hacer alusión al numen a quien se dedicó o encomendó dicho entierro: el dios *Quetzalcóatl* o Serpiente Emplumada, quien era el regente del recinto en la época de esplendor de la antigua urbe. Lo señalado, sustenta la continuidad de culto a ciertas deidades entre los grupos que habitaron el Altiplano Central, a través del desarrollo de su historia.

Otro elemento que ayuda a soportar la hipótesis anterior, se relaciona con la presencia de huesos de ave sobre las costillas izquierdas del inhumado, los que acompañarían al difunto en su viaje. Se puede afirmar que este entierro sí tuvo carácter ritual y perteneció a un personaje importante de un grupo tardío que habitaba algún lugar cercano al centro ceremonial teotihuacano, probablemente su oficio estaba relacionado con la guerra, debido a lo marcado de sus inserciones musculares (Salas Cuesta y González Miranda, 2001) lo que indica a una persona fuerte.

Es importante destacar la región este en donde fue inhumado el personaje, como se sabe, los guerreros al morir estaban destinados a ir a un lugar especial presidido por el sol (*Tonatiuh Ichan*), por lo que es probable que fuera rescatado del campo de guerra y sus restos trasladados al lugar en donde fueron inhumados. También resulta importante considerar la presencia de huesos de ave acompañando a la persona, ya que según la tradición mesoamericana se decía que las almas de los guerreros recibían al sol cuando éste salía en el este y lo acompañaban hasta el cenit, por lo que las plumas y huesos de ave, posiblemente, le iban a permitir volar con el sol hasta llegar al cenit. Por último, cabe considerar la posibilidad de que ambos entierros estuvieran relacionados con los mitos del sol y de la guerra, y que hubieran fallecido en la misma época.

Nuevamente destaca la importancia que tenían las derruidas edificaciones del centro ceremonial para las personas que, en épocas tardías, se establecieron en la región, las cuales, en un afán de veneración, eligieron este lugar para enterrar a sus parientes. La presencia de este tipo de entierro, no es parte de ritos de ofrenda de individuos a las estructuras ni tienen posible relación con sacrificios humanos más bien como se afirmó, la elección de un sitio que se integrara, de cierta manera, a la mítica y simbología mesoamericana para realizar la inhumación.

Estructura 1Q

Esta edificación ocupa la sección central de la Plataforma Este y por lo mismo resulta importante dentro del simbolismo mesoamericano. Sobre el piso que la rodea se localizaron una serie de fragmentos de esculturas trabajadas en piedra, destacando una en especial, cuyos fragmentos se localizaron dispersos: secciones A, B C (Fig. 47), al oeste de la edificación el fragmento de pierna faltante (Fig. 48), la cabeza se encontró al norte de la estructura (Figs. 47 y 49 fragmento D) y el resto del cuerpo tirado sobre el talud exterior (Figs. 28 y 49) de esta misma plataforma. Integrada la escultura, se pudo observar que era una representación posiblemente femenina, debido a sus rasgos anatómicos bastante finos, aunque otros investigadores la han considerado asexual. Decoraban el cuerpo una serie de orificios (Fig. 50) los que servían probablemente para incrustar fragmentos de piedras preciosas.

Tanto el contexto como la interpretación de su presencia, fueron motivo del artículo: "*Una Escultura Tardía Teotihuacana*" (Jarquín y Martínez: 1982: 125-126) estableciendo en él, que, sí bien es cierto que al representar esta deidad, los teotihuacanos lo hacen de manera realista combinada con elementos abstractos, de tal manera que se salen del mundo real para penetrar en el mítico y dar la impresión de sumo poder. No se puede negar a esta deidad su corporeidad humana, pero su solemnidad y rigidez la trascienden. No se presenta con vestimenta alguna, como se indicó, no le es necesario, en cambio su cuerpo se cubre con

incrustaciones de materiales valiosos, posiblemente jade, lo que causaba temor y daba una impresión de magnificencia.

Se puede afirmar, con certeza, que esta escultura era motivo del culto sacerdotal con un simbolismo específico, relacionado quizás con las *cihuateteo* o mujeres diosas, culto del que encontró evidencia en contextos teotihuacanos García del Cueto en 1982 en el poblado de Santa María Coatlán. Estas deidades correspondían a la imagen de las mujeres fallecidas en el primer parto, por lo que eran consideradas como guerreras y por lo mismo acompañaban al sol desde el cenit hasta el ocaso. Probablemente debido a su relación con los habitantes del recinto, la imagen fue desmembrada y sus fragmentos dispersos; sin embargo la excepción fue la ausencia de los brazos de la escultura, los que aunque fueron buscados de forma sistemática no se localizaron, por lo que supone que se los llevaron las personas que ingresaron al recinto como forma de aumentar su valor y protección. También es posible que significara para los últimos, encarnación del linaje relacionado con la clase sacerdotal, la que se trató de desaparecer al momento de la caída y destrucción del centro ceremonial, símbolo además de sus ascendientes y origen de la casta que llevó a la urbe a los momentos de su máximo brillo y madurez incomparable.

Lo último, tal como lo afirma Hayden (1977: 253), respecto a la existencia en *Teotihuacan* de una serie de símbolos que pudieran haber funcionado como ancestros míticos y que hubiesen representado diferentes linajes ancestrales importantes dentro de la antigua urbe teotihuacana: *“Siguiendo en Teotihuacan el sistema propuesto por Flannery y Marcus, tenemos varios símbolos fitomorfos, pteriomorfos o cosmológicos que pueden haber funcionado como los ancestros míticos y que hubieran representado varios linajes. Aun si no se han encontrado estos elementos asociados con el muerto o en altares caseros, creo que el significado ancestral puede haber sido parecido al formativo Oaxaqueño y en el clásico de Teotihuacan la forma y en el lugar de este culto deben haber tenido sus características propias. Al evolucionar la sociedad, los ancestros hubieran sido verdaderos individuos, pero sin haber perdido su asociación con el símbolo de la creación de su grupo, que para entonces funcionaba con la insignia de su linaje”*.

También asociada a esta estructura (1Q), se encontraron varias agujas y punzones trabajados en hueso humano, probablemente para extraer sangre de autosacrificio (Fig. 51), además de la sección de un altar o asiento de deidad (Fig. 52), pudiendo ser su lugar original el interior del templo superior (Jarquín y Martínez, 1982: 123) con la posibilidad de haber existido varios altares de ese tipo al interior del recinto.

Además de la pieza mencionada, en el mismo nivel y cercano a la estructura central se encontraron otros fragmentos, pertenecientes a esculturas sagradas que habían corrido la misma suerte de la antes descrita:

Fragmento de Escultura N° 1 (Fig. 53)

Representa la mitad superior de una figura antropomorfa: cabeza, parte del tronco e inicio de los miembros superiores. La pieza fue labrada en un tipo de piedra sedimentaria de color café verdusco, posiblemente elegida por su fácil fractura. Su superficie se pulió, notándose en algunas áreas las huellas dejadas por el abrasivo.

Los rasgos del rostro se insinúan con tres oquedades, que representan los ojos y la boca. Da la impresión esta imagen, de tener una máscara cubriendo el rostro, pudiendo ser una representación de *Xipe Tótec*, deidad de la fertilidad y de la renovación de la vegetación, de la que existen varias representaciones dentro de la escultura teotihuacana, sobre todo trabajadas en barro, pero también plasmada en algunas lozas de piedra, como la que se localizó al interior de la Ciudadela y que fue reportada por Gamio (1979, T. II: lámina 81, Fig. c). Dicha deidad fue identificada en *Teotihuacan* como imagen del “Dios con Máscara” (Gamio, 1979, T. II: 169) inicialmente por Seler. Lo anterior, permite inferir la presencia en *Teotihuacan* de una veneración a la fertilidad, como parte del culto acuático, debido a la importancia de la agricultura en las sociedades mesoamericanas.

Fragmento de Escultura N° 2 (Fig. 54)

Presenta los rasgos de los ojos y boca definidos por oquedades. Rodeándola se observa una especie de banda, la cual tiene en la parte superior otra oquedad y en la parte inferior una hendidura en “V”.

Por sus atributos distintivos, se puede afirmar que es una representación de *Xipe Tótec* al igual que la anterior, reforzando la importancia de su devoción entre los habitantes de la Ciudadela. Esta pieza fue realizada en un tipo de basalto gris.

Fragmento de Escultura N° 3 (Fig. 55)

Esta sección de escultura representa parte del tronco de un cuerpo humano, se observa en él la alta calidad escultórica al valorar el tallado de la piedra y pulido de la pieza, destacando los detalles de los músculos del pecho y la espalda. La materia prima en que fue realizada la escultura, es basalto gris. Debido a la falta de elementos simbólicos y del rostro, fue imposible identificarla, sin embargo, debido a las características mencionadas es posible inferir que correspondía a un numen representado con imagen corpórea humana, de suma importancia.

Fragmento de Escultura N° 4 (Figs. 56 y 57)

Corresponde este fragmento de escultura a parte del tronco y cabeza de una figura antropomorfa. Sobresale en ella, la alta calidad escultórica con que fue trabajada, sobre todo la parte del tronco, en la cual se insinúa la presencia de ciertos músculos y su respectiva inserción. Era indudablemente una de las más bellas representaciones escultóricas de los artistas teotihuacanos.

Esta pieza está trabajada en un tipo de piedra gris oscuro, pulida intensamente al concluir su elaboración, y cubierta con cinabrio posiblemente durante los ritos religiosos en cuya celebración fue elemento principal.

Fragmento de Escultura N° 5 (Fig. 57a)

Este fragmento de escultura antropomorfa es parte del rostro de una pequeña representación similar a las del tipo Mezcala, trabajada en piedra verde y pulida intensamente. Las funciones de esta clase de imágenes, están relacionadas con el culto a la lluvia y como representaciones de los Tlaloque, probablemente.

III. 5- Conclusiones de la Plataforma Este de la Ciudadela

Resulta importante destacar la variedad de fragmentos de esculturas que se localizaron en el área circundante a la estructura central, así como el estado de quebrantamiento en que se encontraron, pero sobre todo la calidad de las mismas. Todo hace suponer que la mayoría de ellas se encontraba al interior de La Ciudadela, posiblemente en alguna habitación especial de los Conjuntos Norte o Sur, lugar de donde fueron sacadas y mutiladas, dispersando sus restos tanto al interior como al exterior del recinto. Otro aspecto es la trascendencia que tenía para los habitantes del lugar este tipo de arte, en el cual plasmaban sus ideas: *“Durante algún tiempo al realizar el estudio y análisis de los materiales provenientes de la cultura Teotihuacana, generalmente se ponía énfasis en otros aspectos como urbanización y pintura mural, restando de cierta forma importancia a la escultura. Sin embargo, con el paso del tiempo y nuevas investigaciones, se está reconsiderando tal posición, concediéndole su importancia como parte de la manifestación de los principios religiosos y artísticos de los Teotihuacanos”* (Jarquín y Martínez, 1993: 1).

Las causas del desmembramiento de este tipo de escultura sacra resultan significativas, considerando también que la escultura del dios del fuego fue desmembrada: su cabeza fue localizada sobre el talud exterior este y partes del cuerpo en el pórtico de la habitación cuatro del Grupo B del Conjunto 1D de la Ciudadela; sus restos dispersos rodeaban la estructura central. Cabe destacar los motivos señalados en páginas anteriores, sobre todo si se considera como una forma de insulto buscando evitar el apoyo de los númenes a la clase gobernante. Lo anterior permite inferir que la problemática se relacionó con la pérdida de la legitimidad de los mandatarios para gobernar, sin embargo se analizará más adelante.

Como se señaló, en general las funciones de la Plataforma Este están relacionadas con el culto solar y las observaciones astronómicas en especial con las salidas y ocasos del sol durante los solsticios, fechas importantes dentro del calendario mesoamericano. Resulta además que el aspecto astronómico constituía también una porción importante de la vida y las funciones de los sacerdotes mesoamericanos, quienes se dedicaban a observar el firmamento y las estrellas que por él se deslizaban, tratando a partir de ello de conocer la incidencia de ciertos fenómenos especiales y la influencia que ellos podían tener en la vida de los hombres, sobre todo, considerando la importancia de los ciclos agrícolas y su desarrollo.

Lo anterior, podría tener relación con la presencia de los tres templos en el lado este, patrón que ha sido relacionado por algunos investigadores con el del Grupo E de *Uaxactun*, este último según Blom (1926) permite identificar con exactitud la cercanía de los puntos y fechas de solsticios y centro equinoccial. Además es frecuente en varios sitios del área maya, por lo que Fialco (1988) decidió llamarlos “Complejos de Conmemoración Astronómica”, los que dicha investigadora supone de inspiración temprana y su inicio con la construcción del Grupo A de La Venta, Tabasco.

Respecto al conjunto de tres templos y su función, Morante López (1996: 210) indica al cotejar las opiniones de Fialco, Aveni y Laporte, que los tres coinciden con la opinión de que, con excepción del Grupo E de *Uaxactun*, el patrón arquitectónico mencionado corresponde al factor calendárico-ceremonial más que al astronómico-funcional, y que el estudio arqueoastronómico de estos conjuntos ha sido insuficiente. Por otra parte, al haber realizado Morante López uno de los estudios más completos, al igual que Harleston Jr., se tiene que considerar la propuesta de que tanto los tres templos de la Ciudadela como otros del área maya se dan en forma más

o menos simultánea en base a una idea astronómica concebida en el Período Preclásico. Otro aporte importante de Morante (1996) respecto a los tres templos, es la consideración de su posición para efectuar ciertas observaciones astronómicas (además de otros edificios dentro del recinto) debido a su amplitud visual hacia el horizonte.

También en la interpretación de las tres edificaciones del lado este, hay que tomar en cuenta la propuesta de Fialco (1988) respecto a su similitud con el complejo de conmemoración de *Tikal*. De esto último señala Fahmel Beyer (1997) que probablemente hubiesen llegado a *Teotihuacan* a través de su relación con Monte Albán, ya que *Teotihuacan* incorporó varios elementos sureños que había englobado *Oaxaca*, incluyendo el complejo astronómico que señala existe en el edificio P y el edificio H. Sin embargo hace notar la particularidad de que en Monte Albán se podría enfocar la puesta del sol detrás de los edificios extremos sobre la edificación H desde el montículo P, en los primeros días de febrero y los días del cenit. Respecto al arreglo de los tres templos, señala que tienen antecedente en Petén y en la depresión central de Chiapas.

De las estructuras mencionadas y las observaciones astronómicas efectuadas a partir de ellas, Fahmel indica (1997: 20-21) que debido a la desviación que rige la cuadrícula de *Teotihuacan* con respecto al eje norte-sur geográfico, la línea entre el basamento de las Serpientes Emplumadas y la estructura del centro de la tríada, colocada en su flanco oriental, se extiende al punto del amanecer del año nuevo solar, que para el Posclásico se fechaba el 12 de febrero del Calendario Gregoriano (Sahagún, 1975: 441). Además señala, que la visual dirigida a la estructura norte (1P) coincide con el eje equinoccial, el inicio de la primavera y la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, en cuyo día el sol matutino se levantaba entre los dos adoratorios del Templo Mayor de *Tenochtitlan* (Aveni, 1980: 245-249). Comenta también que, el ciclo agrícola de verano de los mexicas se iniciaba en el mes de *Atlcahualo* o *Tlacaxipehualiztli* y de las fiestas de *Quetzalcóatl*, los *Tlaloque*, *Cintéotl* y *Xipe*, culminando el 30 de octubre o el 18 de noviembre.

Por nuestra parte, partiendo de las observaciones de Harleston Jr. y Morante así como las propuestas de Fahmel Beyer se realizaron algunas observaciones desde la Plataforma Este, aun con el desconocimiento profundo del tema, se pudo obtener información que luego se analizó en computadora con el programa Sky Map V. 6. 0. 16, logrando verificar que los marcadores tienen como función señalar algunos eventos solares y estelares, se corroboró la salida de los primeros rayos del sol sobre el horizonte natural con un azimut de $106^{\circ} 53'$ y una elevación de 2.3° el día 8 o 9 de febrero, en lo que se refiere a la Ciudadela visto desde el altar cruciforme (estructura 1C) el sol se puede observar en la parte media del Templo de Quetzalcóatl el 13/14 de febrero. Sin embargo, como señala Morante (1996: 16-17) para el eje de 90° de *Teotihuacan* es 11/12 del mismo mes por lo que existe una diferencia de cinco días entre ambos eventos.

Lo último, lo explica el mismo investigador partiendo de dos posibilidades:

1. - Se pudo prever antes de su construcción una elevación del horizonte provocada por la construcción de edificios que se levantarían posteriormente y por lo mismo se buscó armonizar el conjunto con el orto solar que iniciaba el año en el resto de la ciudad mediante un evento astronómico significativo: la salida del sol sobre el centro del santuario principal de la Ciudadela y en el horizonte natural este del recinto el 7/8 de febrero.

2. - La otra posibilidad que considera Morante es que en el Templo de Quetzalcóatl no se hubiera buscado la salida del sol para el 12/13 de febrero, sino para el 14/15 con otro inicio del calendario. La nueva situación les dio una ventaja adicional: lograban cinco días entre la observación del amanecer hacia las montañas desde la gran Plataforma Este (7/8 de febrero) en línea con los adoratorios localizados sobre ella, y la observación hacia el edificio principal del conjunto desde el adoratorio central de la explanada. En cuanto a los cinco días entre ambas fechas, se considera la posibilidad de que correspondieran a los *Nemontemi* o días considerados aciagos por los antiguos mesoamericanos.

Consideramos con mayor fundamento la primera propuesta, ya que, como se señaló, la construcción de este recinto fue sujeta a una planificación previa y es probable que en su localización se buscaba observar la salida del sol el 7/8 de febrero y de allí seguirían los cinco días fastos señalados por Morante. En lo que se refiere a la fecha 13/14 de febrero, que corresponde al día que sale el sol sobre el Templo de Quetzalcóatl, es posible que a partir del eje principal el sol se hubiera movido dos días hacia la Ciudadela, ello con un significado simbólico-festivo. Otro elemento importante de considerar al respecto, es que no es probable que en una urbe tan estructurada bajo un estricto plan previo existieran diferencias tan marcadas de la cuenta de los días e inicio del calendario.

Las observaciones desde la Estructura 1C hacia la Plataforma Este permiten observar la salida del sol en el equinoccio de primavera (21 de marzo), con un azimut de 90° y una elevación de 2° ; desde la misma estructura con un azimut de $114^{\circ} 7'$ es posible observar la salida del sol en el solsticio de invierno el 21 de diciembre. Las anteriores observaciones, aunadas a las indicadas a partir de las líneas señaladas en Teo. 17, confirman la funcionalidad de observación astronómica de esta sección de la plataforma que aísla al recinto. Además, se puede concluir que las observaciones astronómicas más importantes, para los que planearon el recinto, fueron los solsticios y equinoccios así como el inicio del calendario anual o *Xiuhpohualli*. Por otra parte, debido a la desviación de *Teotihuacan* respecto al norte magnético, además de la orientación y dimensiones del recinto, pero sobre todo por el arco recorrido anualmente por el sol, no es posible observar exactamente los solsticios en los extremos noreste y sureste de la Plataforma Este, sin embargo, sí se puede observar una distribución orgánica de las fechas si se observan desde la estructura 1C.

En cuanto a los solsticios y equinoccios, es importante destacar su trascendencia no sólo calendárica-estacional-climática sino también simbólica, respecto a la estructuración del universo y al movimiento del sol durante su ciclo anual, así como la interpretación filosófica y mítica que de ellos se plantean los antiguos mesoamericanos. Para ello es importante citar el señalamiento que al respecto realiza Johansson, (1998: 47-48) según su planteamiento *"un eje solsticial dinámico" establece una relación vertical entre el norte y el sur así como una "pulsación" evolutiva espacio-tiempo. Por otra parte un eje equinoccial "estático" separa el cielo y la tierra, la existencia de la muerte, la luz de la oscuridad. Ahora bien, estos ejes se combinan en la totalidad cíclica que representa el espacio-tiempo indígena y los estructura cualitativamente"*.

Indica el citado investigador, respecto al movimiento y desplazamiento del tiempo y espacio a través del universo prehispánico, que desde las *"profundidades matriciales del norte el espacio-tiempo náhuatl pasará sucesivamente por una evolución infraterrenal que se volverá doblando*

el este, uránea. Después de culminar en el sur el movimiento cíclico se volverá involutivo diurno primero y luego telúrico-nocturno tras rebasar el oeste". En cuanto al paso del tiempo en las fechas indicadas, señala que trasciende de un estado a otro sin detenerse en los equinoccios, y en cambio en los solsticios el espacio tiempo se detiene, por lo tanto "el sur y el norte cristalizan arquetípicamente dos absolutos: el sol y la luna, lo masculino y lo femenino, lo alto y lo bajo, lo celestial y lo telúrico como una pléyade de entidades arquetípicas, las cuales integran ésta oposición sobre el eje vertical".

CAPÍTULO IV

CONJUNTO NORTE O 1 D DE LA CIUDADELA: GRUPOS A - B - D

IV. 1- Generalidades

Con base en las propuestas y objetivos de la definición de la funcionalidad de la Ciudadela, dentro de la organización sociopolítica y religiosa de la sociedad teotihuacana, se planearon los trabajos de investigación y análisis de la unidad arquitectónica localizada al norte del Templo de Quetzalcóatl, Conjunto 1D (Figs. 58, 59, 61). Lo anterior, por medio de excavaciones sistemáticas extensivas, las que permitieran observar los elementos característicos del lugar, así como los materiales asociados a ellos, su localización, relación espacial y simbólica. El conjunto arquitectónico en cuestión, se ubica en la esquina noreste del recinto y abarca una extensión aproximada de nueve mil metros cuadrados; su delimitación es: al norte y este con la plataforma interna adosada, al sur con el Templo de Quetzalcóatl y al oeste con la plataforma que lo separa de la plaza central de la Ciudadela y del Conjunto 1C'.

En el área señalada, se localizaron algunas secciones exploradas por Gamio en 1917 (Figs. 58, 59 y 60) parte de la plataforma interna adosada y el pasillo que lo rodea aislándolo del templo principal, las plataformas que lo cercan, así como algunas áreas de las habitaciones al norte y este del mencionado conjunto. Sin embargo, de las labores mencionadas, de sus resultados y materiales recuperados, fueron muy pocos los datos que se encontraron, sólo algunas listas de objetos de los materiales en exhibición en el antiguo museo de la zona arqueológica, en las que se indica a la Ciudadela como su lugar de procedencia, además de la información y descripción al respecto, plasmadas por Gamio en su libro *"La Población del Valle de Teotihuacan"*.

No existe ningún tipo de informe, oficial o no, del proceso de excavación y de sus resultados, posiblemente, debido al momento en que se realizaron las exploraciones y a lo incipiente, en esa época, de la reglamentación respecto a las investigaciones arqueológicas en México. En cuanto a los materiales recuperados en ese momento, hasta hace pocos años, era posible observar en el museo de sitio de la zona arqueológica algunas esculturas, braseros ceremoniales y vasijas, cuya procedencia era de la Ciudadela.

IV. 2-Descripción General del Conjunto 1D

El Conjunto 1D o norte de la Ciudadela está formado por cinco grupos habitacionales, distribuidos de forma orgánica a los lados: norte, sur y este de una plaza central y la sección oeste (Figs. 61-62) que es una plataforma horizontal (orientada de norte a sur) con cámaras porticadas. Esta última plataforma separa al recinto en dos áreas: 1-la plaza central con sus estructuras, secciones de la plataforma que lo definen y sus estructuras superiores; 2-la parte posterior o este, en esta última es donde se localizan los dos conjuntos arquitectónicos (norte y sur) y el Templo de Quetzalcóatl.

Tomando en cuenta lo complejo del conjunto y con el objetivo de conocer la distribución horizontal del material arqueológico, se denominó a cada uno de los grupos mencionados, con una de las primeras letras del abecedario, teniendo así los grupos del A al F, y los pasillos que definen en tres de sus lados al conjunto (sur, este y norte) y el que separa los Grupos E y F. Asimismo, en

cada uno de los grupos (Fig. 62) se asignó un número progresivo a los diferentes espacios que lo conforman, comenzando de oeste a este.

El acceso al Conjunto Norte es a través de la plataforma oeste, en dos puntos: uno localizado al sureste del Grupo A, de menor tamaño, y el otro en la parte central de la misma. Ambos tienen dos escalinatas: una para ascender a la parte superior de la plataforma y otra que baja y permite el ingreso al Conjunto 1D. La de mayor amplitud, comunica la plaza central del recinto con la plaza principal del Conjunto 1D, y la otra, por medio de un cuarto o área porticada relaciona de forma interna y bastante privada al Conjunto 1C' con el interior del Grupo A. Cabe señalar que fueron estas dos últimas áreas las únicas que presentaron este tipo de comunicación privada entre sí, posiblemente por la presencia de una construcción anexa al conjunto norte, ya que el Conjunto 1E o Sur, al no tener un grupo arquitectónico anexo en la plaza principal del recinto, no necesitaba tal tipo de comunicación.

Respecto a la distribución espacial de la Ciudadela y ubicación del conjunto en el extremo nordeste de dicho espacio, es importante señalar que la localización de las edificaciones en general en el mundo mesoamericano son reflejo del simbolismo y pensamiento mágico-religioso de sus constructores, y por lo tanto sumamente importantes, ya que pueden considerarse manifestación tangible en la tierra de los designios de las fuerzas sobrenaturales. Por consiguiente, la ubicación de dicho recinto, indudablemente está relacionada de forma íntima con la cosmovisión de sus autores, ya que ocupa un lugar similar a la del área localizada al lado norte del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan, con la que también comparte la orientación este-este, además de otros aspectos relacionados con el simbolismo y significación de sus características arquitectónicas.

Del simbolismo representado en la ubicación y disposición del Conjunto 1D, es importante reflexionar que tiene una disposición cuadrilátera, similar a la estructuración del universo prehispánico. Por otra parte, la sección espacial que ocupa (nordeste) manifiesta una relación íntima del este y del norte, región que tiene nexos con la época de lluvias y la fertilidad de la tierra. Lo último lo explica Aveni (1997: 58) con los argumentos expuestos por un grupo de Cakchiqueles de Guatemala a J. A. Remington (1977) y a G. Urton (1978), especifican los indígenas que el sol sale más al norte (nordeste) cuando las noches son cortas (temporadas de lluvias) época que va del 22 de marzo al 22 de septiembre; en cambio, durante la temporada de secas del 22 de septiembre al 22 de marzo el sol sale más al sur (sureste), días durante los cuales las noches son más largas. Lo último podría explicar la posición de *Tláloc* en la parte norte del Templo Mayor, y la definición de esta sección como de fertilidad.

El movimiento cotidiano solar también sirve de base para explicar, además del diseño del universo, la forma de la Ciudadela y de su Conjunto Norte. El rumbo del nacimiento del sol es por el este, de donde se desplaza hacia el sur, llegando al cenit en esta última dirección, luego continúa hacia el oeste penetrando durante el ocaso en la tierra, para luego proseguir su viaje por el norte o *Mictlan* (región de los muertos) para emerger nuevamente por el este al día siguiente. Lo anterior define, por consiguiente, la región noreste como de muerte y vida, de final y principio, los que son importantes dentro de la concepción mitológica prehispánica del mundo.

En cuanto a la posición norte del conjunto en cuestión, también se debe considerar su relación con algunos elementos de la mitología náhuatl, ya que ocupa el lado derecho del templo

principal del recinto en el cual, consideramos, se plasmó de manera simbólica y artística el mito del origen y creación del mundo (Sahagún, 1992, Lib. VII, Cap. I: 433). Se relata en el mito señalado que entró primero el águila a la hoguera divina, por lo cual ocupa la posición diestra; en cambio el océlotl ingresó después y por ello se le ubica en el lado izquierdo. A partir de lo indicado, se infiere la posición de los dos conjuntos arquitectónicos a ambos lados del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan: el de las águilas al norte y el de los tigres al sur, guardando cierta similitud con los localizados en la Ciudadela, es una manifestación del relato mítico, sin embargo ello es materia de análisis del capítulo siete de este trabajo.

El acceso y circulación interna entre los diferentes lugares que conformaban esta área es sumamente restringido, lo que es entendible debido a la importancia de su función social y de sus habitantes, así como el culto y rituales que se realizaban en su interior, además de los materiales que en él se encontraban. Como se indicó, desde el exterior se ingresa por dos accesos, destacando el acceso principal que viene desde la plaza central de la Ciudadela (Fig. 63) por medio de una amplia escalinata que sube a la Plataforma Oeste y baja al interior por medio de otra de menor proporción.

Su comunicación interna se realizaba por medio de pasillos y cuartos porticados, dando impresión de que funcionaban de forma similar a un laberinto serpentino, teniendo como fin, establecer un sistema de control de las personas que por él se desplazaban, además de poseer contenido simbólico. Lo último debido, posiblemente, a los nexos que tiene el dios del agua con las serpientes, en relación con el rayo y el trueno celeste, como manifestación del ruido que hacen los *Tlaloque* al romper las alcancías en donde está el agua de lluvia, tal como se menciona en la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*.

Con el objeto de realizar una mejor descripción e interpretación de los trabajos que se realizaron al interior del Conjunto 1D, así como, de sus características y hallazgos, se hará una descripción individual de cada grupo y posteriormente se caracterizará al conjunto en general.

IV. 3- Estrategia y Técnicas de Excavación

Las excavaciones en el conjunto se iniciaron con la exploración de las calas que definían las unidades señaladas en superficie (Fig. 59), investigación que proporcionó datos estratigráficos suficientes para proceder a realizar la liberación de las unidades en su totalidad, por cuadros y capas naturales. A partir de lo señalado, fue posible ubicar los elementos arquitectónicos y materiales arqueológicos localizados en los diferentes puntos del lugar (Fig. 60) así como la asociación entre ellos. A lo indicado, se sumó otro tipo de excavaciones que se pueden considerar como una segunda etapa de exploración del conjunto; ello consistió en una serie de pozos estratigráficos al finalizar la liberación del conjunto mencionado en su última época constructiva (Fig. 62) con lo anterior, se buscó cumplir básicamente con tres objetivos:

1. – Definir la estratigrafía de deposición cultural en el conjunto.
2. - Destacar la presencia de subestructuras, conociendo los elementos arquitectónicos que las caracterizaron y su disposición en el espacio.
3. - Identificar ciertos procesos sociales que caracterizaron algunos de los diferentes momentos del desarrollo histórico del recinto.

IV. 4- Estratifrafiya general del Conjunto 1D

De acuerdo con los resultados de calas y de excavaciones extensivas, se detectaron tres capas generales para toda el área de exploración (Jarquín P. y Martínez V., 1982: 102-102) considerando desde la superficie (Fig. 64) hasta el último momento constructivo.

Capa Ia. Considerada como de deposición reciente, compuesta por tierra suelta de color café claro, mezclada con raicillas de yerbas y algunas piedras pequeñas, con muy poco material cerámico prehispánico. Su espesor variaba entre 12 y 20 centímetros.

Capa Ib. Capa de deposición más antigua y con mayor abundancia de material cerámico antiguo. De color café oscuro, se caracterizaba por su alto contenido de arcilla, además de estar compuesta por algunas piedras de tamaño mediano y guijarros. Es esta capa la que cubría los escombros del último nivel arquitectónico del conjunto. Su espesor varía entre 45 y 60 centímetros.

Capa II. Corresponde a los escombros de los edificios; se localizó principalmente al interior de los cuartos y a lo largo de los muros, con ausencia de los mismos en la parte central de las plazas y cuarto sin techo. Está compuesta por piedras grandes y medianas, algunas con restos de aplanados y estuco; su matriz es de tierra arcillosa con bastante grava de grano fino y mediano de color oscuro y rojizo, además de una cantidad considerable de fragmentos cerámicos. Su espesor varía entre 0.98 y 1.20 metros.

Contacto de capa II/III. Fue considerada la más importante para el conjunto, debido a sus características. Mostró una matriz de ceniza y carbón depositada sobre el piso estucado. Este contacto de capa, contuvo materiales arqueológicos, además, de variedad de información y datos importante para la explicación del conjunto.

Capa III. Restos arquitectónicos del último momento ocupacional.

Estratifrafiya debajo del piso (pozos estratigráficos y áreas pequeñas extensivas)

Capa IV. Firmes de los pisos estucados, formados por grava y lodo, unidos con algún tipo de aglutinante (posiblemente de origen natural)

Capa V. Elementos arquitectónicos correspondientes a un nivel arquitectónico y ocupacional anterior.

IV. 5-Exploración y materiales del Grupo A

Este grupo (Fig. 65), se encuentra localizado en la sección noroeste del conjunto; como se indicó, en él habían realizado excavaciones previas Gamio y Marquina (Gamio, 1979, T. I: LCVI) quienes liberaron una sección de oeste a este. La zona explorada corresponde al lado norte del grupo, abarca una habitación central que fue techada (C-2) y ambos patios laterales a la misma área; el resto no había sido excavado.

El grupo comprende un área rectangular de ochocientos sesenta y ocho metros cuadrados aproximadamente, y está formado por cinco áreas techadas y tres patios laterales. De los primeros, los localizados al norte, oeste y sur tienen la misma dimensión: cincuenta y seis metros cuadrados; el del este es de mayor tamaño con una extensión de cien metros cuadrados y el quinto, (C-6) es un acceso techado que comunica a este grupo con la plaza central del conjunto. Esta sección del conjunto (Fig. 65) se comunica por medio de una

escalinata doble con el Grupo C', que es el que se encuentra en esquina noreste de la plaza central del recinto y al oeste del mismo.

De los patios laterales del grupo dos son simétricos (C-1 y C-3, Fig. 65) con un área aproximada de setenta y nueve metros cuadrados; el tercero, localizado en la esquina sureste, (C-8) tiene una extensión de setenta y un metros cuadrados y funcionaba como espacio o zona de comunicación entre el Grupo A y el B. En cuanto a su plaza, tiene un área de ciento sesenta y dos metros cuadrados; la liberación de los elementos arquitectónicos mencionados se inició por medio de calas estratigráficas, las cuales se excavaron por capa y cuadro, para continuar luego con la liberación de las unidades con el mismo sistema

Materiales de la plaza central del Grupo A

Los materiales encontrados en el Conjunto 1D, se analizaron considerando su contexto y características, tratando de recuperar información que permitiera identificar a sus habitantes así como sus funciones sociales, costumbres y tradiciones.

La primera área liberada fue la plaza, punto central del grupo. Sobre el piso estucado, correspondiente a su último momento ocupacional, se encontraron varios objetos: almenas fraccionadas, algunos fragmentos de pequeñas esculturas que no se pudieron completar; pequeñas placas de ágata u ojo de tigre, algunas cuentas de jade, cabezas de figurillas antropomorfas trabajadas en arcilla, un punzón de hueso humano así como fragmentos de vasijas. Destacaron entre los objetos anteriores, algunos restos óseos humanos dispersos, de los cuales se pudo comprobar, después de los estudios antropomorfos correspondientes, que pertenecían a dos individuos: uno masculino y otro femenino. Con el material encontrado se levantó un plano de localización de objetos (Fig. 66) con cuya ayuda se pudo observar que este lugar mostraba los efectos de un momento especial, reflejo de la violencia y destrucción general que afectó a la urbe en los últimos momentos de su proceso histórico.

Con fragmentos de almenas, se pudieron integrar algunas completas o semicompletas (Fig. 67), que estaban localizadas en la plaza, muy cercanas a los pórticos de las habitaciones. En cuanto a los fragmentos de esculturas antropomorfas localizadas en la plaza del Grupo A (Figs. 68 y 69), dos de ellas son representaciones femeninas similares a las del tipo que Covarrubias definió como de originarias de Guerrero del tipo *Mezcala*, por su relación con el desarrollo social que se dio en las riveras del río del mismo nombre (1966: 106-107) y de cuya función se hablará más adelante.

Además de las descritas, se localizó la parte inferior de una escultura antropomorfa de piedra en posición sedente y piernas entrecruzadas, de la cual sólo se observa una sección. El cuerpo de la imagen es hueco en parte y su superficie pulida, es la representación al parecer de una persona femenina obesa (Fig. 70) la que presenta en la parte central de su base un área rectangular con una perforación circular central.

Se suman a los materiales señalados, otros objetos detectados en la plaza, entre los que se encuentran veintisiete cuentas de diferentes tamaños y materiales (piedra verde, concha y basalto) (Fig. 71) las cuales posiblemente formaban parte de un collar que colgaba del cuello de uno de los últimos habitantes del lugar, de los que se encontraron desmembrados en esta

plaza y en el cuarto cuatro. Lo señalado, indica la posición o rango importante de las personas que se encontraron asociados al último momento del lugar, las que posiblemente se quedaron guardando simbólicamente el recinto, sobre todo considerando que las ajorcas y collares eran usados por personajes importantes, en *Teotihuacan* este tipo de objetos aparece decorando los cuerpos de dioses y de destacadas personalidades.

Entre los materiales arqueológicos, también recuperados en este lugar, destaca una vasija fragmentada, parte de brasero ceremonial (Fig. 72) con dimensiones aproximadas de treinta centímetros de alto y cuarenta y tres centímetros de diámetro en su parte superior. Asociado a la vasija o base de brasero descrita se localizó un punzón u *ómitl* realizado en hueso humano (Fig. 73), objeto cuya función era el autosacrificio para punzar diferentes partes del cuerpo y que la sangre corriera por el canal respectivo.

Además de los objetos mencionados se encontraron, también asociados, dos cabecillas de figurillas fragmentadas (Figs. 74 y 75), las cuales fueron separadas de sus cuerpos, suponemos que pueden ser representaciones de los antiguos habitantes del recinto. También se localizaron algunas puntas de proyectil dispersas en toda la plaza, las que posiblemente sirvieron de arma a las personas que de forma belicosa ingresaron a la Ciudadela. Es posible que el lugar original de los materiales recuperados en esta plaza, fuera el interior de los cuartos 4 y 5 y, que hubieran sido sacados y lanzados al exterior al momento de la destrucción del recinto.

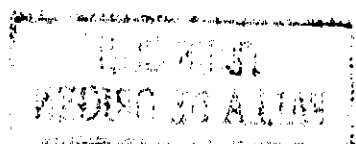
Después de concluir la liberación de la plaza de este grupo, se continuó con las otras áreas que lo conformaban, en este caso con la habitación cuatro.

Materiales de la habitación cuatro

Localizada al oeste del grupo, es una de las áreas en las que se encontró mayor cantidad de información sobre la función de la Ciudadela. En el pórtico de este lugar (Fig. 76) se encontraron restos óseos dispersos. Después de efectuar el estudio correspondiente, los antropólogos físicos, Maestra María Elena Salas y Luis Alfonso González Miranda (2001: 4) concluyeron que correspondían con los restos humanos encontrados en la plaza, como ya se indicó y que pertenecían a dos individuos adultos de sexo femenino y masculino respectivamente (30 y 34 años aproximadamente), los cuales fueron muertos de forma violenta, por golpes en el cráneo y fueron desmembrados posteriormente. El masculino presentaba deformación tabular erecta, que es la más frecuente en *Teotihuacan*.

Los restos fueron dispersados en la plaza, pórtico e interior de la habitación: parte dorsal de columna vertebral (6 vértebras) articulada con las costillas respectivas, secciones de un pie, del coxal, tibia y peroné (parte de la pierna izquierda del individuo) y fragmentos de cráneo. En cuanto a la patología detectada en los restos del individuo (González Miranda, 1998:42) consistió en una fractura consolidada en la parte media de la diáfisis del húmero derecho.

En contacto con el piso estucado, correspondiente al último momento ocupacional del lugar y al interior del área en cuestión, se localizaron una serie de objetos fragmentados en su mayoría (Fig. 76) los que estaban mezclados con los restos óseos descritos. Entre los materiales recuperados destaca por su importancia una escultura antropomorfa, posiblemente masculina (Fig. 77 y 78) realizada en piedra del tipo escoria volcánica, de quince centímetros de alto por diez centímetros de ancho. En la superficie presenta huellas de exposición al fuego, lo que se



explica con las evidencias de incendio que presentaba en general gran parte del conjunto arquitectónico, al igual que la mayoría de los lugares con funciones religiosas dentro de la urbe.

A los mencionados se suman tres discos (Figs. 79, 80 y 81) localizados al interior de la habitación, dos fragmentados y uno completo. Del primero (Fig. 79) se recuperó únicamente la mitad, está realizado en una variedad de mármol (*tecalli*), en el cual se esculpió una figura que representa el motivo conocido como "quincunce". En la parte posterior tenía restos de una sustancia o material amarillo (el mismo con que se pegan los diversos motivos iconográficos de los braseros del teatro) con el cual posiblemente estaba adherido a una pared (Jarquín P. y Martínez V., 1982: 106) o cualquier superficie lisa.

El otro disco (Figs. 80 y 82) es de barro cocido de color naranja, trabajado en molde y se encontró fragmentado, una sección al interior de este cuarto y otra en la plaza del grupo, al parecer su lugar original era algún altar al interior de esta habitación. Presenta la pieza como decoración dos círculos o *chalchíhuilitl*, símbolo del agua; y al centro el rostro de *Tláloc* con los elementos que lo caracterizan: anteojerías, bigoterías, nariz definida por dos serpientes entrelazadas y los dientes agudos.

El tercer disco (Fig. 81) está realizado en piedra basáltica, sobre una de las superficies presentaba, también, huellas de la pasta color amarillo que servía como material adhesivo y por lo tanto es probable que tuviera originalmente adheridas plaquitas de piedra, formando algún motivo o diseño en forma de mosaico, sin embargo, se localizaron muy pocas piezas de ese tipo, aunque cabe la posibilidad de que se las hubieran llevado los saqueadores del lugar, o por el contrario que fuera un disco tipo espejo, tal como lo propone Taube (1992: 169-198) para objetos similares localizados y representados en *Teotihuacan*.

Otros elementos que destacan en este cuarto son: un fragmento de máscara (Fig. 83) y otro de orejera trabajada en piedra verde (Fig. 84); una escultura de piedra (Fig. 85) la que representa un altar o peana sobre el cual se colocaba alguna deidad u objeto considerado de importancia sagrada. También se localizó parte de una pequeña maqueta en alabastro o *tecalli* (Fig. 86) en su sección central es visible parte de su escalinata y ambas alfardas; esta última pieza puede ser trabajo preliminar de un edificio tipo templo a construir en algún lugar.

También se encontró un mortero hemisférico trípode (Fig. 87), realizado en basalto, presentaba huellas finas de material rojo, al parecer era utilizado para preparar pigmento del mismo color, el que posiblemente se guardaba en una caja de piedra, parte de cuya tapa (Fig. 88) también con pigmento rojo se localizó asociada al molcajete. Posiblemente ambos elementos se usaban en la decoración corporal, en el ajuar de los personajes que habitaban el recinto, así como de las esculturas que ellos veneraban. Al parecer en este lugar se realizaban ceremonias de autosacrificio, así lo indica la presencia de punzones (Fig. 89) y un fragmento de aguja para punzar, también, con el diseño de un ave (Fig. 90), todos ellos trabajados en hueso humano.

Dentro del material cerámico, además, se detectó un fragmento de figurilla antropomorfa correspondiente a la cabeza (Fig. 91) que representa a una persona del sexo masculino, con deformación craneana del tipo tabular erecta, pudiendo ser una representación del tipo de personas que habitaron el lugar. También habían al interior de este sitio, una serie de vasijas fragmentadas (Figs. 92 y 93) cazuelas San Martín, escudillas, ollitas, vasos y una escudilla

inferior de brasero ceremonial. Entre las piezas mencionadas destacan dos vasos esgrafiados, uno con áreas en plano relieve y otro con diseño previo, levemente esgrafiado y luego estucado (Figs. 94, 95 y 96) además de otro (Fig. 92) cuya superficie exterior no se pulió, sino se alisó en partes.

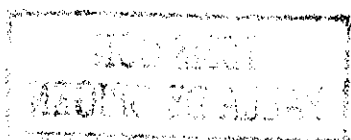
Además de lo señalado, se logró integrar parte de una escudilla hemisférica realizada en molde (Figs. 97 y 98) con decoración en bajorrelieve. Esta pieza recuerda la vasija que encontró Linné en el sitio de las Colinas, Calpulalpan, Tlaxcala (Fig. 113); no obstante que los motivos que las decoran son totalmente diferentes. El otro vaso estucado (Fig. 96) había perdido la mayor parte de su decoración, sin embargo, se pudo definir la imagen del dios del agua, en cuya cabeza se observa un enorme tocado de plumas y como elemento central un *Chalchihuitl* o espejo.

Después de efectuar el levantamiento de los materiales descritos, se localizó en el piso estucado una huella rectangular, una especie de remiendo. Al realizar la exploración de la marca en el piso y a ochenta y nueve centímetros de la superficie, se encontró una serie de objetos (ofrenda directa) algunos cubiertos con piedras (Figs. 99 y 99a) entre los que destacaban aplicaciones de brasero que conservaban su pigmento, tanto el que las cubría como el color blanco con que estaban delineadas (Jarquín P. y Martínez V., 1982: 117) conformando originalmente una pieza especial. Los elementos iconográficos mencionados fueron desmontados intencionalmente, tal como en el que localizó Manzanilla en *Oztoyahualco* (1993: 876-896) y Linné en *Tlamimilolpa* en 1942.

Además, se encontraron asociados caracoles y dos vasos pequeños color café con pigmento rojo, uno de ellos con decoración esgrafiada con líneas rectas horizontales y otras onduladas, y una escudilla de color rojo (Fig. 99b) pulida de forma extraordinaria. Después de realizar un primer levantamiento de la ofrenda, se detectó un entierro masculino (Fig. 100) de una edad aproximada entre 40 y 44 años, tenía como ofrenda un brasero ceremonial (Fig. 101) y colocadas a la altura de la cabeza (Fig. 101a) dos orejeras de piedra verde y dos círculos de mica, además de una navajilla prismática. El brasero se pudo restaurar en parte (Fig. 101), pudiéndose observar que la mayoría de elementos que lo decoraban se relacionan con el culto acuático.

En la misma habitación, en su esquina suroeste de la pared oeste, se detectó un faltante del estuco y aplanado, marcando una especie de nicho, en cuyo interior se localizó otro entierro múltiple, secundario, de tres esqueletos (Fig. 102-104) que corresponden a adultos jóvenes, posiblemente masculinos. Asociados directamente al norte del entierro y a manera de ofrenda (Fig. 105) se localizó un vaso esgrafiado con el símbolo del agua en movimiento, que contenía los restos óseos de una mano y una cuenta de jade (Fig. 106); dos platos: uno miniatura y otro que tenía un diseño en el fondo (Fig. 105), definiendo con líneas dobles alisadas la figura de un triángulo y en la base la representación del quince. Hacia el poniente se localizó una escultura en piedra, así como cuentas verdes y caracoles alrededor del entierro.

La escultura de piedra que formaba parte de la misma ofrenda, representa un trono o altar de forma prismática. En la parte superior, tiene la representación de un individuo en posición sedente, con sus brazos y manos sobre sus piernas (Fig. 105); la cabeza no se encontró, probablemente debido a que la escultura fue sometida a decapitación ritual. La explicación a



la presencia de este tipo de escultura está relacionada con el entierro de otra persona, localizado en esta misma cavidad.

Los demás elementos, cuentas de piedra verde (18) y caracoles (2), son algunos de los objetos corporales que probablemente usaban como decoración las personas reinhumadas en este lugar, o quizás representen una especie de ofrenda a sus restos. En asociación a ellos se encontraron también dos fragmentos de aplanado con estuco, parte de la pared que se quitó para su colocación, sobre ellos y a manera de graffiti (Fig. 107) se dibujaron en uno, un rostro humano de perfil, presenta orejeras y carece de pelo; sobre el otro fragmento se observan líneas verticales y horizontales con plumas, posiblemente sea representación de manta o capa decorada con plumas o la espalda de un individuo que carece de cabeza. El último diseño no corresponde a los motivos esgrafiados o "*patolli*" (Sánchez, 1982: 1-10) localizados en *Teotihuacan* y que fueron analizados por el mencionado investigador.

Al continuar con la exploración del "nicho" de la pared y a una distancia de cincuenta centímetros, se localizó otro entierro, adulto de sexo femenino, con una edad que oscila entre 45 y 49 años (Salas Cuesta y González Miranda, 2001), el personaje fue colocado en posición sedente, con sus extremidades cruzadas, tanto superiores como inferiores, presentaba también tres vértebras lumbares (3ª y 4ª) colapsadas debido a una artritis degenerativa. Además de lo descrito, el entierro tenía ofrendado directamente (Fig. 108) un fragmento de cráneo (parietal) trabajado, dos vasos esgrafiados, un fragmento de pizarra con pigmento rojo, un plato miniatura y un brasero ceremonial o de "teatro", también fragmentado.

Los materiales directamente asociados estaban colocados de la manera siguiente: al lado de la tibia derecha había fragmentos de las vasijas (Fig. 108), arriba de las tibias se encontró un grupo de placas pequeñas de jade (Fig. 108a) posiblemente parte de un pectoral que ostentara la persona sobre su pecho. Arriba del entierro, se detectaron en calidad de ofrenda indirecta, sin contacto con los restos óseos: una vasija tipo florero (Fig. 109) un plato y una pequeña olla ceremonial, los últimos estaban fragmentados. Debajo de donde estaba sentada la persona, se encontró un plato miniatura y atrás de su columna vertebral, el brasero policromo fragmentado. Este último tiene la misma posición que el localizado en el entierro ubicado en el centro del piso del mismo cuarto, en la espalda (Figs. 110-111-112) y como otros (Figs. 113a y b) localizados en Calpulalpan, Tlaxcala.

Materiales localizados en las áreas uno y seis

En las esquinas noroeste y suroeste, colindando con la habitación cuatro, se localizan dos áreas definidas por muros, denominadas patios laterales por la carencia de techumbre. La primera de ellas había sido excavada, como ya se mencionó, posiblemente durante la temporada de 1917. Al limpiar el piso se encontró un canal de drenaje definido por canaletas que corría de sur a norte, en algunas secciones conservaba el aplanado del piso original y en otras eran visibles las lajas que lo cubrían. Después de pasar el patio, se introducía al sur por debajo de la construcción del cuarto cuatro; al norte pasaba el muro que define al conjunto en general por ese rumbo, comunicándose con otro canal mayor que se desplaza por el pasillo norte, que es parte del que rodea el conjunto (Fig. 114) y desaloja las aguas lluvias fuera del recinto.

Los materiales localizados en estas áreas fueron escasos, posiblemente debido a la función de tránsito, en el área de acceso techado sur (Nº 6), se encontraron fragmentos de vasijas, entre ellas parte de una olla globular pequeña naranja delgado y de un vaso trípode (Fig. 115) esgrafiado. Se infiere que la olla, por sus características, tenía carácter ritual, ya que presenta como elementos decorativos medallones con representaciones de un ave, posiblemente búho o lechuza. El animal tiene en su pico un corazón, probablemente humano, con el cual se está alimentando.

Los otros fragmentos cerámicos localizados corresponden a parte de un vaso trípode de color café (Fig. 116), decorado con motivos esgrafiados. Otro dato importante para esta área lo constituyen tres piezas fragmentadas (Fig. 117 A-C), parte de las cuales se encontraban en este lugar y otros de sus fragmentos en la habitación contigua, número 7. En la plaza central del Conjunto 1D y al lado del acceso de la misma área seis (extraída posiblemente del interior del Grupo A) se localizó una de las piezas más importantes del recinto: una escultura zoomorfa en piedra, la que representa a un jaguar u *océlotl* cuya función era de *Cuauhxicalli* votivo (Fig. 118) o depósito para contener algún tipo de sustancia o material sagrado. El animal se encuentra en posición de reposo (Figs. 119 y 120) mostrando su figura felina especial, en su cuerpo elegante y flexible destacan sus fuertes músculos y en su cabeza la fortaleza de su mandíbula, el gesto fiero deja ver parte de sus dientes incisivos y colmillos.

Materiales de la habitación siete

Esta área constituye una habitación techada, ubicada en la sección sur del Grupo A, en su interior se localizaron algunos materiales fragmentados, se supone que algunos de los localizados en la plaza podrían haber estado en su interior y en las otras áreas cubiertas.

Destacan entre los objetos mencionados: ocho incensarios de mano, llamados candeleros (Fig. 121), una olla de cuerpo globular (Fig. 122) con huellas de haber contenido agua en su interior y un metate rectangular de fondo cóncavo. El último tenía en su interior y sobre todo en la base, restos de pasta de cal o estuco (Fig. 123), al localizarlo su posición fue con su base hacia arriba y la sección superior hacia abajo, tenía asociados cierta una cantidad de carbón y pequeños caracoles de tierra.

Se encontraron, además de lo mencionado, fragmentos de varias piezas, las que no se pudieron integrar ni en un cincuenta por ciento, no obstante sí se pudo inferir su tipo y forma: un ánfora, dos vasijas trípodes, dos cazuelas San Martín, dos platos, tres cajetes, dos incensarios trípodes, un vaso *Tlálloc*, una olla pequeña (Fig. 122) y una cabeza de figurilla (Fig. 124) tipo retrato.

Materiales del área ocho

Esta área (Fig. 65) corresponde a una zona de comunicación entre los Grupos A y B, originalmente era uno de los patios laterales comunes a las habitaciones siete y cinco, y se transformó para este fin. El material arqueológico localizado en este lugar está fragmentado, posiblemente su lugar original era uno de los cuartos techados mencionados, pues al funcionar esta sección como área de tránsito se supone que este no fuera su sitio original. No obstante lo anterior, la información obtenida es útil para la explicación del grupo en general.

El material recuperado en este lugar es semejante al localizado en la habitación siete, en cuanto son vasijas con buen acabado pero carentes de motivos iconográficos. Destacan entre ellos: ocho incensarios trípodes, cinco vasos pulidos con soportes cilíndricos, uno sin ellos; dos ánforas, dos cazuelas de tipo San Martín, un tecomate, dos cajetes, una taza naranja delgado, una olla tipo florero y una vasija grande en forma de vaso, la que servía posiblemente como depósito para guardar algún tipo de material y ocho braseros portátiles o candeleros (Figs. 125-126), uno de ellos tiene aplicaciones que definen un rostro con aspecto de anciano, en la parte izquierda presenta unas incisiones, las que parecen representar arrugas, por sus características pudiese estar asociado al dios del fuego o *Huehuetéotl*. Al parecer estos objetos tenían dos funciones: la de quemar copal, y la de alumbrarse en la oscuridad de la noche tanto al caminar como al interior de los sitios cerrados.

Otros objetos localizados en esta área son: tres pequeñas bolitas de barro color café claro, una pequeña vasija, parte de un "atado" de barro y dos círculos pequeños de pizarra con orificios al centro, al parecer estos últimos son parte de la ofrenda de un entierro, que fue sacado de su lugar original, posiblemente para trasladarlo a otro lado, esto último a raíz de la salida de los importantes personajes que habitaban el recinto. También se localizaron algunas figurillas fragmentadas: dos casi completas y tres cabezas (Fig. 127), la primera de ellas (a) representa a un anciano con parálisis facial o deformación en la parte izquierda del rostro, pudiendo ser imagen de *Huehuetéotl*, o de una persona enferma. La otra representa a un personaje lujosamente ataviado, (b) destacando las orejeras, collares y la vestimenta en general.

Materiales de la habitación cinco

Esta habitación corresponde a un área techada (Fig. 65) y está localizada en la sección este del Grupo A. En el pórtico de dicha habitación y con el rostro orientado hacia el oeste, se localizó una escultura (Figs. 128 y 129) de *Huehuetéotl*, dios viejo del fuego. La representación del dios había sido golpeada, rompiéndole el depósito que la deidad cargaba sobre su cabeza, los fragmentos se encontraron dispersos por todo el acceso, sin embargo, la pieza escultórica (Fig. 130) se pudo restaurar por completo.

Al interior de la habitación se localizó material cerámico fragmentado y dos puntas de cuarzo blanco. De los fragmentos se pudieron integrar varias vasijas (Fig. 131), parte de dos incensarios trípodes (tapa platos) con huellas de haber contenido fue-go, un plato, dos ollas, una de ellas con huellas de haber contenido agua; una escudilla, un vaso y una taza, las piezas mencionadas son de color café. Además, se encontraron fragmentos de una cazuela San Martín (Fig. 132) y dos moldes fragmentados.

Como en casi todas las habitaciones del recinto, aquí también se encontró evidencias de una exhumación de un entierro, con el mismo propósito de las otras, trasladarlo a otro sitio o lugar sacro en donde pudiera continuar su función mítica y religiosa.

IV. 6- Interpretación de materiales y contextos del Grupo A

Plaza central

Con los fragmentos de almenas se integraron algunos ejemplares, pudiendo definir su forma y observar algunas características generales: tienen el diseño de la silueta de una pirámide de dos cuerpos (Fig. 67) con su templo superior y acceso rectangular, con excepción de un ejemplar

que tiene en su parte inferior un *chalchíhuítl* decorado con puntos. Todas ellas mostraban huellas de haber estado estucadas y pintadas de color rojo. Las piezas localizadas tienen como elemento distintivo la representación del glifo mencionado (*calli*), que significa lugar sagrado o templo, que es de los más frecuentes en *Teotihuacan*.

Por los puntos en donde se encontraron las almenas fragmentadas, suponemos que su lugar original era la parte superior de las habitaciones, las que ostentaban, a partir del número de piezas localizadas, tres de ellas en cada pórtico. Este tipo de almenas las identifica Seler como: "*míxxotl*", (1988, T. II: 93-98) o símbolos de las nubes, señalando, además, que en el *Códice Fejérváry-Mayer* el basamento del templo del oeste está adornado con flores, y su caballete con discos de piedras preciosas que alternan con ese tipo de almena escalonada. Curiosamente la almena con círculo estaba asociada al cuarto oeste del grupo.

Se infiere que el objetivo de las almenas era identificar o señalar la función del lugar, en el caso de las localizadas en el recinto de la Ciudadela, consideramos que señalan la casa u hogar de alguna deidad (*teocalli*) o grupo específico en donde se realizaban funciones determinadas. En cuanto al significado específico del glifo representado, que es *Calli*, es el tercer signo de los días del calendario mexica, según se halla representado en algunos códices, aparece también como almena decorando la parte superior de algunos templos como en la lámina 13, cuadrante inferior derecho del *Códice Borgia*.

También aparece este tipo de almenas decorando el templo que se observa en la lámina 51 del mismo códice, en la parte izquierda, representando la región del oeste del mundo (Seler, 1988, *Códice Borgia*) que está relacionada con el ingreso al inframundo. Al interior del mencionado templo se observa una pareja identificada por el mismo investigador como *Xochiquétzal* y *Tepeyóllotl*, esta escena representada en el cuadrante se refiere a la región del oeste. Respecto a la misma imagen Nowotny (1994: 58) indica que las secciones 15 y 16 de este códice corresponden a la organización sistemática de las ideas relacionadas con las cinco regiones del mundo, coincidiendo con Seler al señalar que es parte del *Tonalpohualli* y se refiere a la región oeste, por lo tanto con una de las direcciones del mundo y de las estaciones anuales.

Se observa este tipo de almena, además, en la parte superior de la lámina 23 del mismo texto, en donde se detalla, según menciona Seler (1988, T. II: 93), la treceava trecena del *Tonalpohualli*, decorando el templo en cuyo interior se observa un ave, que él define como *cozcacuauhtli* o buitre. Por su parte Nowotny (1994: 63) coincide respecto a la identificación de la sección superior de esta lámina, comentando que corresponde a la misma trecena (13) del *Tonalpohualli*, indicando que el ave localizada al interior del templo es búho o polluelo de esta ave. Ambos investigadores relacionan la imagen con el *Tonalámatl* y la misma trecena, lo que es importante, ya que pudiera existir algún tipo de nexo simbólico-calendárico con el conjunto norte.

Otro detalle importante es la presencia, en el *Códice Borgia*, de asientos de deidades principales con forma semejante a las de estas almenas, por lo que no hay que olvidar la frase "*in icpalli-in petlatl*" (la silla-el petate) la que tiene como significado el poder supremo de las deidades y de los gobernantes sobre el mundo y sus habitantes; Seler (1988, T. I: 22) por su parte llama a este tipo de asiento, *teoicpalli* o "asiento de dios". Por lo indicado, pudiera representar, además, la figura de las almenas, el poder terrenal y sobrenatural de los habitantes de los lugares en donde

destaca su presencia. Otros códices en donde se observan este tipo de almena decorando algunos templos son el *Fejérváry-Mayer* y el *Vaticano B*.

En el último documento, también aparecen algunos *Teocalli* almenados con elementos similares a los localizados en *Teotihuacan*; ejemplo de ello se tiene en el *Tonalámatl*, página 1, franja inferior tercera columna, asociado al signo *Calli* y representado con un templo almenado, el que Seler asocia al del dios del fuego, y que aparece en los *Códices Borgia* y *Bolonia*. El numen mencionado, se manifiesta como sacerdote caminante (1988, T. I: 29), que vive en el ombligo de la tierra y “*al mismo tiempo penetra en la pirámide de color de turquesa*” y “*reside en el albergue del agua y entre las flores, que son las paredes almenadas, envuelto entre nubes de agua (citando a Sahagún, L. 6, C. 17)*”.

El mismo investigador (1988, T. I: 29) lo interpreta como indicador de que el dios del fuego vive entre las almenas o *míxxotl*, es decir entre las nubes y apunta, además, un significado muy importante respecto a la presencia de almenas en el templo: “*El dios del fuego vive entre almenas, míxxotl, entre las nubes; es decir, se materializa en el rayo, y es el representante de los jueces y los reyes, in tlácatl in tlatoani, que son tenan teta, “madre y padre” del pueblo, así como él, el dios, es teteu innan teteu inta, “madre y padre de los dioses*”.

En el *Códice Vaticano B* se observa otra representación de templo almenado, lámina 19, cuadrante inferior izquierdo, el que Seler asocia con “*Los Nueve Señores de la Noche*”, y con las representaciones que aparecen en los códices *Borgia* (1988, lámina 14) y *Fejérváry-Mayer*, (1994, lám. 2) entre otros. La figura en el *Vaticano B*, la asocia el investigador (Seler, 1988, T. I: 164) con *Xiuhtecuhtli* (dios del fuego) primer señor de la noche, por lo que nuevamente se observa el valor sacro del recinto, al cual se ofrenda un haz de leña y una bola de hule. Los comentarios de Seler y de los otros investigadores son importantes para el presente trabajo, ya que prestan soporte a la hipótesis respecto al significado de la presencia de almenas y el carácter místico del Conjunto Norte de la Ciudadela, y lo destacado de los personajes que lo habitaban o realizaban funciones en él. Suponemos que la presencia de las almenas, como se señaló, es para indicar la identidad del edificio como templo, y su ruptura, probablemente, tiene nexos con la tradición mesoamericana de quemar el templo del lugar conquistado como una forma de mostrar el triunfo y dominio sobre un sitio o grupo determinado, por lo tanto, la situación de las que se localizaron en este lugar, está relacionada con los hechos asociados a la caída de la antigua urbe.

Los dos ejemplares de escultura que aparecieron en esta plaza, tienen detalles de las esculturas Mezcala, sin embargo, presentan rasgos comunes entre ellas y algunas pequeñas diferencias con los de otros sitios. Ejemplares similares a ellas aparecieron a manera de ofrenda, en una cantidad considerable, durante las exploraciones del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan (González y Olmedo, 1990: 87-88) mismas que los investigadores relacionan con actividades rituales específicas, además de identificarlas con los afanes expansionistas de los mexicas así como “*a las necesidades y conveniencia de ofrecer a sus dioses los bienes obtenidos en sus empresas de conquistas*”.

Sin embargo, aumenta la posibilidad de interpretación de las piezas y de su presencia en lugares de índole religiosa la propuesta de Broda (1991: 461-500) quien infiere que ese tipo de esculturas, con rasgos tan estilizados, no se limitaron a una sola región de Mesoamérica o “*por lo menos, esto no era lo más característico de ellos*”. Expone la investigadora que

ejemplares de este tipo se han localizado en diferentes épocas y regiones mesoamericanas, desde las de Guerrero y Oaxaca hasta Guatemala (lo que documenta de forma completa), retomando datos e información de J. Alcina, (1961) A. Ciudad Ruiz (1986), y Schultze-Jena (1938 y 1947), entre otros, tanto de carácter arqueológico como etnográfico, concluye que esas representaciones tienen fuertes vínculos con el antiguo culto a la tierra y estrecha relación con el de los *Tlaloque* como cerros deificados (1987: 226; 1991:472) y patrones de la agricultura.

A partir de estos estudios, se puede afirmar que las esculturas mencionadas están en estrecha relación con el Dios de la Lluvia y con el rumbo del norte. Datos y materiales localizados en él y en asociación con ese numen así lo sugieren, consideramos que efectivamente tal como propone Broda, la presencia de las pequeñas esculturas encuentra respuesta en su tesis y pudieran ser manifestaciones de los *Tlaloque* y, por consiguiente, parte del culto al dios del agua y del agrícola en general. Dada la situación especial de estas piezas es importante señalar la carencia en ambos ejemplares de la sección correspondiente a la cabeza y puede tener dos explicaciones: su ausencia es resultado de un ritual de decapitación ceremonial (tal como se da en figurillas y otras esculturas teotihuacanas) o, por el contrario, pudiera estar asociada al desprendimiento violento del cuello de sus propietarios, en donde es posible las trajeran colgando, fracturándose al ser lanzadas al suelo por los intrusos que ingresaron al recinto.

La forma de las esculturas en general es silueteada, están esculpidas en superficies planas tratando de abstraer e idealizar la figura humana, tal vez con el deseo de reproducir un fenómeno o ser sobrenatural en el que se sugiera su naturaleza física a medias, pero con una esfera de poder ilimitado, por lo que pudieran estar asociadas a la fertilidad de la tierra y su prodigalidad de dones. Respecto a su función, se considera que servían como objetos sagrados, una especie de amuletos o elementos propiciatorios para solicitar los favores y dádivas de la divinidad; por consiguiente, eran poseídas por algunos personajes para reafirmar su relación con el culto y el numen de la lluvia.

De su uso suponemos, que se colgaban al cuello o en la pared, tal vez, ya que se les han encontrado orificios paralelos que así lo indican. Respecto al culto de la tierra y su relación con lo femenino Eliade (1998: 226) indica que una de las teofanías de la tierra, especialmente en cuanto a la telúrica y profundidad ctoniana, fue su "maternidad" y su inagotable posibilidad de dar frutos, que la convierten en manifestación ejemplar de la maternidad vinculada íntimamente con lo femenino.

La otra parte de escultura femenina fragmentada (Fig. 70) que se pudo recuperar, corresponde a la sección inferior del cuerpo: parte de las piernas mutiladas y posaderas, por lo que a veces se dificulta su identificación, sin embargo, es posible que la presencia de la oquedad en la sección central de la base, la que corresponde tal vez a parte de los órganos sexuales femeninos, manifieste la función de la pieza en algún tipo de ceremonia relacionada con la fertilidad, y en cuyo interior se colocaba algún tipo de material o sustancia. Por lo tanto y con base a sus características generales, se considera que las funciones de dicha imagen estaban relacionadas con algún ritual o ceremonia religiosa, parte también, del culto agrícola, como pudiese ser una especie de hierogamia por medio de la cual algún personaje del culto agrícola

consumaba una relación sexual con la escultura, como una forma de fecundar a la madre tierra, y lograr asegurar su fertilidad, así como la de animales y seres humanos.

Indica Eliade (1998: 322-323) que los hombres (en este caso los habitantes de la Ciudadela, investidos de poder divino) no están nada más imitando el ejemplo divino, sino que celebraban continuamente ceremonias para su logro; *“sobre todo si de esa imitación depende la prosperidad del mundo entero y en particular del destino de la vida vegetal y animal. Los excesos desempeñan un papel preciso y saludable en la economía de lo sagrado. Rompen las barreras entre el hombre, la sociedad la naturaleza y los dioses: ayudan a hacer circular la fuerza, la vida los gérmenes de un nivel a otro, de una zona de la realidad a otra. Lo que estaba vacío de sustancia se sacia; lo que estaba fragmentado se reintegra a la unidad, lo que estaba aislado se funde en la gran matriz universal”*.

La hierogamia era importante entre las tradiciones de los grupos mesoamericanos, así como entre las antiguas culturas del mundo. Un ejemplo de ello, entre muchos, es la relación que se establece entre la hija de *Cuchumaquic* y el árbol que nació de la cabeza de *Hun-Hunahpú* y de *Vucub-Hunahpú*. Al ir la doncella a visitarlo y observar sus frutos, la calavera que estaba en él le escupió la mano con un “chisguete de saliva” y con ello embarazó a la joven de sus dos hijos: *Hunahpú* e *Ixbalanqué* (*Popol Vuh*, C. II, Segunda Parte, 1947: 134-135). Señala Johansson (2000, Vol. 31: 158-159) que el *“elemento reproductor de muchas plantas y símbolos de la sexualidad están relacionados con la generación y regeneración”*; establece el citado investigador como ejemplo la creación de las flores, como resultado de un acto sexual hierogámico entre un avatar de *Quetzalcóatl*: *Zolcóatl* y la diosa *Xochiquétzal*.

También hierogámico es el origen de *Quetzalcóatl*, nacido después de que *Chimalma*, su madre, se tragó una cuenta de jade o *chalchíhuatl* (*Códice Chimalpopoca*: 122), y *Huitzilopochtli*, dios de los mexicas según indica Sahagún (1992. L. III, C. I.|91) tuvo origen en el embarazo de *Coatlícue*, quien al barrer encontró una bola de plumas y la guardó en su pecho, con las consecuencias respectivas. Por lo indicado, se observa la existencia de la hierogamia como un ritual tradicional, sobre todo en estrecha relación con la reproducción y la fertilidad de la tierra, teniendo por ello, su presencia dentro de los rituales realizados en la Ciudadela un significado implícito con el culto agrícola oficial teotihuacano.

También tiene relación con el culto señalado, otra de las piezas localizada en este lugar, un brasero ceremonial (Fig. 72) cuyos elementos decorativos aplicados con técnicas al pastillaje representan el rostro de *Tláloc*, deidad de la lluvia, en el cual se plasmaron los elementos característicos que lo definen, según mencionan algunos cronistas, entre ellos Durán (1980: 135-136), quien basó su descripción en la observación de imágenes del dios en varios lugares, pero sobre todo en la principal urbe de los mexicas: *Tenochtitlan*. Menciona el cronista que, *Tláloc* tenía rasgos serpentinos en la cara, sobre su cabeza un tocado de plumas verdes y al cuello un sartal de piedras preciosas. De las orejas pendían “zarcillos de plata” y las muñecas de las manos y pies estaban adornadas con ajorcas, también, con “piedras preciosas”.

Otras menciones, descripciones y análisis hacen del dios destacados investigadores, a partir de las representaciones que de dicha deidad se observan en códices y materiales arqueológicos recuperados en diferentes excavaciones. Seler (1988, T. I: 86-88) señala la presencia en el rostro del dios de dos serpientes enroscadas, formando una especie de nariz y *“en torno a los ojos, sendos cercos; y sus cabezas, que se tocan en las bocas, representan el labio superior”*.

y los largos dientes del numen. En un proceso de creciente simplificación del dibujo, esta forma básica fue convirtiéndose en el tipo convencional del rostro de Tláloc que encontramos en las esculturas de piedra y en los códices. Las figuras en que por lo menos la nariz se compone aún de espirales (véase Fig. 300-302) constituyen tipos de transición. Por regla general los dos cuerpos serpentinos del rostro primitivo se hallan reducidos a sendos cercos en torno a los ojos, a una franja que representa el labio superior y que baja a ambos lados formando una espiral-franja que en los manuscritos pictográficos aparece pintada de azul, igual que los cercos alrededor de los ojos y a los largos dientes”.

El citado investigador señala (1988, T. I: 302) que a veces el dios trae como corona algo que se puede identificar como “símbolo de nubes”, la que “se compone de dientes escalonados a manera de almenas o *míxxotl*, como símbolo de nubes”, y se relacionaban también con el origen de las lluvias y con el lugar de la morada del dios. Suponían los mesoamericanos del Altiplano Central, entre otros, que el espacio habitado por Tláloc era el *Tlalocan*, que según Durán (1980: 136) quiere decir “el lugar de Tláloc”. Este fraile asegura que ese lugar se encontraba en las cimas de las montañas, y a este sitio se suponía iban los que morían por causa de los rayos o se ahogaban en el agua, los leprosos, bubosos, sarnosos, gotosos e hidrópicos. El sitio, se caracterizaba por la abundancia de alimentos y de agua, además de la existencia dedicada de sus habitantes a cantar, jugar y bailar.

Los fragmentos de la pieza que nos ocupa, presentan al numen y sobre su cabeza, a manera de tocado, una corona circular y sobre ella aplicaciones de plumas de garza en forma, probablemente, de cuchillos (Fig. 72), tal vez como una forma de vincularlo con el sacrificio humano, símbolo estilizado del acto de ofrecer sangre o vida humana al dios. Señala Sahagún, (1992, L. II, C. I: 77) en sus celebraciones y fiestas se le ofrendaban niños, para que junto con otras deidades del mismo rito, les mandaran lluvia.

Destaca el mismo fraile el sacrificio de adultos en la rueda o “muela” de sacrificios. Al describir el calendario festivo mesoamericano de los grupos tardíos, dice que varias de las fiestas estaban dedicados al dios de la lluvia y a otras deidades asociadas con él, entre las que cabe señalar: la primera del calendario o *Atlcahualo* o *Quauitleoa*, la del tercer mes o *Tozoztontli*, del sexto mes o *Etzalqualiztli*, *Tepéilhuatl* que es el décimo mes y *Atemoztli* que era la fiesta del decimosexto mes.

En cuanto al simbolismo de las plumas o siluetas de cuchillos, Bonifaz Nuño (1986: 67) define de manera clara, la relación entre un objeto y su simbolismo, en este caso el cuchillo de sacrificio: “El más abundante es el cuchillo del sacrificio; podría decirse que aun cuando éste es representado de manera simbólica, se distingue con el signo estudiado. Así está en la lengua del hombre o en la lengua de la serpiente o en el símbolo calendario del pedernal”. Ahora bien, la función del cuchillo en el sacrificio, mediante el cual el hombre diviniza, se hace sacro; es poner a éste en posibilidad de comunicarse, de unirse con el poder del Dios. Así, el símbolo puesto en el filo mismo de la herramienta destinada a esta función, y sólo se justifica en relación con su destino de formar parte del hombre; mejor dicho, de revelar lo que el hombre mismo tiene ya en sí y mostrarlo con evidencia en el momento del supremo acto de religión”.

Entre los elementos que definen el rostro de la deidad plasmado en la vasija, son evidentes las anteojeras alrededor de sus ojos, la nariz y la bigotera, así como los dientes agudos que

emergen de la boca, que lo identifican como manifestación del numen de la lluvia. Sin embargo, cabe destacar, además, la presencia, en la sección frontal de su cara, de un moño similar al que aparece en diferentes representaciones del decimonoveno signo de los días: *Quiáhuitl* o lluvia en el *Códice Borgia* (Fig. 84a, tomado de Seler, 1988, T. I: 22, Fig. 54 y 55), y en otros. En este mismo documento aparece en la lámina 19, como manifestación del signo del mismo día, un sacerdote enmascarado con los elementos que identifican a *Tláloc*, resaltando además la corona de plumas de garza, igual que en la lámina 7, cuadro superior columna 45 del mismo documento. En otros códices, el mismo signo aparece con una barra sobre el ojo, substituyendo al moño. Por lo indicado, cabe la posibilidad de que la vasija fuera un depósito sacro relacionado con la celebración del signo *Quiáhuitl*.

Por las características que la definen, se infiere que la vasija funcionaba como depósito de algún tipo de materia relacionada con rituales para agrandar al Dios del Agua. Además, así lo indican la textura de su pasta, café claro y el acabado sin pulir, similar a los braseros y vasijas ceremoniales teotihuacanas asociados en general a ellos. No obstante lo propuesto, cabe la posibilidad de que el tocado fuera una representación de la corona de plumas de garza o *aztatzontli* (Seler, 1988, T. I: 258) con la que frecuentemente se representa a esta deidad en la época tardía, y que consideramos asociada al sacrificio y ofrecimiento al numen, por su color blanco que identifica las banderas del sacrificio humano.

Asociado a la pieza descrita, se localizó un punzón relacionado con el autosacrificio. Señala Seler (1988, T. I: 22) que era tarea de los sacerdotes de *Tláloc* obtener, mediante autosacrificio, la lluvia y con ella el bienestar de la comunidad. La información y asociación entre la vasija fragmentada y el punzón permite sugerir que ambos elementos pertenecían a alguno de los sacerdotes residentes en el lugar, y que su utilización se limitaba a ceremonias con ese tipo de ritual. En los códices aparecen estos instrumentos asociados a las deidades y se relacionan a la función del sacerdocio; este ritual era llamado también, según indica Seler (1988, *Códice Borgia*, Lámina 7, columna 40 cuadro inferior, y Lámina 8, columna 51 cuadro inferior): *Netetecuini* o el que se sacrifica a sí mismo o *Nenacaztequilliztli* u ofrenda de la propia sangre.

No obstante que los materiales descritos no se localizaron en su lugar original, permitieron conocer la existencia en el conjunto de algunos rituales religiosos como el sacrificio humano, el autosacrificio y la hierogamia, entre otros, así como obtener datos que permiten vislumbrar la violencia con que se afectó en el último momento de su desarrollo histórico al recinto. Podemos afirmar que los residentes del lugar, personas de ambos sexos, tenían relación con el sacerdocio, y formaban parte de las clases privilegiadas dentro de la estratificación social teotihuacana.

Habitación cuatro

Los materiales y datos localizados al interior de esta habitación son de suma importancia para entender y explicar las funciones sociales y particulares del recinto, así como de los personajes que lo habitaban. Los restos óseos de las personas localizadas en su interior, sobre el piso, corresponden a algunos de los habitantes que fueron, posiblemente, designados o que se ofrecieron de forma voluntaria para cuidar y proteger el lugar y a los objetos sacros difíciles de transportar, después de la salida de los personajes importantes que habitaban el recinto, como una medida precautoria para su protección.

Lo anterior se concluye, si se compara la cantidad de personas que originalmente habitaban el lugar, calculada con base en los objetos de tipo personal localizados, con los restos de cuatro de ellos que se situaron en el Conjunto Norte, víctimas de la problemática que afectó el lugar. Otra posibilidad de explicación a la presencia de las personas que se encontraron, podría estar relacionada con la convicción religiosa de algunos de sus habitantes, quienes buscaban conjurar la desgracia por venir, argumentando posiblemente, entre otros, una necesaria continuidad de ritos y ceremonias para no suspender el culto a las deidades veneradas en el recinto, tratando de propiciar la protección y merced divina, pero sobre todo el equilibrio y orden de las fuerzas cósmicas del universo, lo que se manifiesta en la presencia de un hombre y una mujer resguardando el recinto.

Sin embargo, el destino de la sociedad teotihuacana era inmutable, extraños a la jerarquía gobernante ingresaron a sus recintos sagrados conociendo los secretos más íntimos, destruyendo algunos de los objetos sagrados y parte de su arquitectura, por lo que el mundo teotihuacano se desplomó, quedando sumidos los vestigios de sus templos y centros religiosos en una capa de ceniza y carbón. Por otra parte, el alto rango del individuo masculino localizado en este cuarto, posiblemente sacerdote, se manifiesta en la presencia de deformación craneana, así como en los elementos decorativos y rituales que lo acompañaban.

También sufrió el impacto de la destrucción, una escultura antropomorfa (Figs. 77 y 78) manifestación de una de las deidades veneradas en el recinto. La escultura carece de la mayor parte de rostro a causa de un golpe, son visibles únicamente dos líneas que al parecer son representación de los ojos; en el lado izquierdo de su cabeza se observa lo que pudiera ser una orejera. En cuanto al cuerpo, es bastante esquemático y algunos detalles anatómicos sólo aparecen insinuados; en general la pieza da la impresión de base para sostener en los brazos algún tipo de ofrenda y por lo tanto de evidente función ritual.

Su imagen representa a una persona obesa que, de cierta manera recuerda a la deidad que Armillas denominó "Dios Gordo", cuyo culto se supone procede de la Costa del Golfo y que, como propone el mismo investigador en forma adicional, puede ser *"interesante para el estudio de las relaciones de la Cultura Teotihuacana con La Venta"*, (1945: 23) recordando posiblemente al tipo de escultura *Olmeca*. Esta pieza en especial recuerda, aunque no son iguales, a la localizada en Veracruz, Monumento 8 de Laguna de los Cerros (De la Fuente, 1984: Figs. 56 y 56a) presenta la pieza recuperada en la Ciudadela algunos detalles escultóricos que la hacen parecida a la otra, dentro de su particularidad. Además algunos aspectos tienen similitud, también, con monumentos de San Lorenzo y la Venta (1984: 265) publicados por la misma investigadora.

De suma importancia, también, son los discos localizados al interior de esta habitación (Figs. 79, 80, y 81) el primero de ellos (Fig. 79) presenta el glifo que ha sido relacionado con los cuatro puntos cardinales y el centro, además con *Xiuhtecuhtli*, Dios del fuego, con Venus, y como concepto con los cuatro elementos principales: agua, tierra, aire y fuego. Respecto a la misma representación, Seler la relacionó con imágenes del planeta Venus que aparecen en códices mayas, con lo que Armillas (1991, T. I: 111) parece estar de acuerdo, asociándola también con el culto acuático o al dios del agua. Beyer (Gamio, 1979, T. I: 174) por su parte lo supone relacionado con la presencia de los Tlaloc en los cuatro puntos cardinales. Séjourné también lo relaciona con Venus (1980: 102), sin embargo, amplió su definición,

señalando que: "Así como en los mitos, la simbólica teotihuacana expresa entonces el concepto de los cuatro elementos primordiales salvados por un centro unificador, concepto que constituye el núcleo mismo del pensamiento náhuatl y que determinó sus más importantes expresiones".

Es frecuente este glifo dentro de la iconografía teotihuacana, y entre otras representaciones aparece en: el collar de la imagen del Dios de la Lluvia en *Tetítla*, donde se observa plasmado cinco veces y en la parte superior de los fragmentos de las pinturas teotihuacanas de la colección Wagner (Millon, 1988:166) que se encuentran en The Fine Arts Museum of San Francisco. Además, se puede observar en uno de los patios de *Zacuala* formando también parte del marco o borde de la decoración; también Séjourné (1980: 102-103) lo reporta en varios lugares.

En general se considera que es este glifo es símbolo o representación gráfica de la disposición u organización horizontal del mundo o de su universo: cuatro direcciones o rumbos y el punto central que indica el del inframundo, manifestación también del *Tlalxicco* u ombligo de la tierra. Representaciones de esa estructuración del mundo aparecen en algunos códices como en la lámina 1 del *Fejérváry-Mayer*, en el *Madrid*, en el *Borgia* (láminas 11-15-16) y lámina 25 del *Vaticano*. Nowotny (1994: 278) por su lado indica que el diseño representado en los códices señalados, se refiere al aspecto del mundo y al ciclo anual del tiempo, el cual está dividido en cuatro partes, cuatro partes del *Tonalpohualli*, cuatro estaciones, cuatro templos y cuatro animales.

Para el caso que nos ocupa, creemos que tal signo, además, está relacionado con lo precioso o valioso e identificado con la deidad del agua y la presencia de ésta en los cinco puntos del universo mesoamericano. Formando tal figura se observa en la lámina 27 y 28 del *Códice Borgia* y 69 del *Códice Vaticano*, también aparece representada con una cruz, en la bolsa de copal y sandalias del dios, en la lámina 7 del *Tonalámatl* de *Aubin*, el cual se refiere al Dios de la Lluvia de los cuatro puntos cardinales y del centro. Por consiguiente se considera que el quincunce podría ser una estilización de la omnipresencia del dios, cuyo culto fue llevado al máximo esplendor por los teotihuacanos y heredado a los grupos tardíos.

El otro disco (Fig. 80) está relacionado también con el culto acuático, ya que aparece como motivo central de la pieza, el rostro del numen de la lluvia. Como es evidente, en las sociedades agrícolas, como la teotihuacana, los númenes relacionados con tales actividades ostentaban una posición relevante debido a la importancia de la agricultura en su supervivencia y a la posibilidad de evolución que brindó a las sociedades más tempranas, las que vivían de forma básica de la caza y la pesca. El momento clave en el inicio de la reestructuración social hacia estructuras más complejas, en los antiguos pueblos mesoamericanos, fue el surgimiento de la agricultura, misma que les permitió establecerse y por lo tanto dedicar más tiempo a la explicación de los diferentes aspectos del funcionamiento de su mundo y de su origen, además de asegurar, de cierta manera su existencia. La agricultura, sin embargo, trajo consigo el importante compromiso de asegurar la continuidad del aprovisionamiento de los bienes agrícolas, cuyo origen tenía una carga desconocida, y por lo tanto, parte importante correspondía al terreno de lo divino.

En la práctica agrícola, si bien es cierto que el depositar en la tierra el grano era una acción humana, no dejaba de influir en ella el aspecto sagrado, por lo que la simiente inicialmente

era escogida y sometida a rituales específicos para su reproducción. Una vez introducido a la madre tierra, el grano continuaba el proceso en el campo del dominio sagrado, sobre todo en el aspecto del agua que hacía posible la vida y reproducción de los granos sembrados, por ello sin lluvias o con exceso de las mismas no se podía realizar el fenómeno de la reproducción de los alimentos. Sin embargo, el hombre sí podía influir de cierta manera en él, ello mediante rituales propiciatorios y ofrendas que agradaran a los dioses, en especial a *Tláloc*, lo que se reflejaba en buenas cosechas

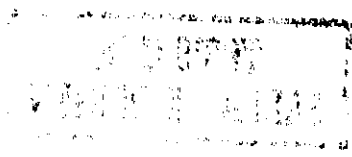
Como consecuencia de la creciente importancia de la agricultura, las deidades asociadas a ella y su culto se hicieron más complejas, por lo tanto sus rituales y advocaciones, creando un culto agrícola asociado a un panteón específico. La jerarquía de númenes agrícolas era regida por el Dios de la Lluvia, bajo principios claramente establecidos y manejados por los sacerdotes de su culto, los que aparecen como nexos entre hombres y dioses, de lo que se derivaba su poder terrenal.

El aspecto y culto del antiguo dios de la lluvia lo conocemos tanto por antiguos textos (fuentes históricas y códices) como por los datos que proporciona cotidianamente la arqueología, el análisis de ambos aspectos ha permitido un mayor acercamiento a su conocimiento. La importancia y aspecto físico del dios, están documentados desde el Clásico, sin embargo, es probable que existiera desde épocas aun más tempranas y que su denominación entre los grupos de habla náhuatl fuera la misma: *Tláloc*. Al parecer fue uno de los dioses más importantes del panteón teotihuacano, sus representaciones se cuentan por miles tanto dentro de la antigua urbe como en su área metropolitana, y las lejanas regiones con la que mantenía relaciones políticas y económicas.

Era tan importante el Dios de la lluvia y su culto, que aun después del colapso de *Teotihuacan*, continuó siendo determinante, constituyendo parte importante del valioso legado que heredaron los grupos tardíos del Posclásico, quienes lo conservaron como numen destacado dentro de sus preceptos religiosos y míticos. Los mexicas, entre otros, consideraban que *Tláloc* daba la lluvia, según Sahagún (1992, L. II, C. LV. 32) relata para *“que regasen la tierra, mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimiento: también tenían que él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades del agua, y los peligros de los ríos y de la mar”*.

Los rasgos físicos que lo identifican se conocen por los cronistas, entre ellos destaca la descripción de Sahagún y de Durán. El último (1980: 135-136) hace una magnífica reseña de la imagen que tenían los *mexicas* en el Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan, señalando la presencia de un relámpago de palo de color morado en forma serpentina en la mano derecha del dios y en la izquierda una bolsa llena de copal, sentado sobre una manta verde decorada. Además, lo describe como un “ídolo de piedra” con rasgos de serpiente en la cara y vestimenta “colorada”; sobre su cabeza -indica- tenía un tocado de plumas verdes y al cuello un sartal de piedras preciosas. De las orejas pendían “zarcillos de plata” y las *“muñecas de las manos y pies estaban adornadas con ajorcas de piedras preciosas”*.

La representación del rostro del Dios de la Lluvia, localizada en parte en el interior de la habitación cuatro tiene sobre su cabeza una corona con tres salientes o picos, los cuales suponemos representan cerros o montañas con huecos al interior, lugares que se suponía era la morada del dios y de sus ayudantes los *Tlaloque*; ya que se creía (Sahagún, 1956, T.



3: 344) que los cerros eran grandes vasos o depósitos de agua, los que se romperían cuando el líquido fuese necesario. Lo último posiblemente está asociado a las gotas de agua que caen de la corona de cerros. Cabe la posibilidad que fuese una corona de nubes, de las cuales caía lluvia, tal como aparece en una figurilla fragmentada localizada por Martínez y Jarquín (Fig. 82a) en el sitio de *Tecoaque*, Calpulalpan, Tlaxcala.

Los elementos que definen el rostro de la deidad en esta pieza, dan impresión de una calavera, sin perder su representación iconográfica: anteojeras definiendo sus órbitas, las serpientes entrelazadas representando la nariz; carece de labios, el maxilar superior está representado por la bigotera, bajo la cual surgen tres dientes agudos, el maxilar inferior o mandíbula está representado por una forma serpentina de la que brotan cinco dientes. La forma de la serpiente ha sido asociada con la representación del rayo (Durán, 1980: 136) el cual lleva la deidad en sus manos. En la zona donde debería estar el cuello, lleva un collar al parecer de dientes humanos estilizados; ello se evidencia por la presencia de la raíz de los mismos.

Dada las características del diseño, es posible que se estuviera representando al *Tláloc* Amarillo o del Norte, según se observa en el *Códice Borgia* (lám. 27) y en el *Vaticano*, (lám. 69) en los cuales aparece dicha deidad relacionada con el norte. Su color, tal como su nombre lo indica, es amarillo y tiene como tocado un yelmo con forma de calavera; de sus manos baja agua con un hacha en el centro. Según definió Seler, (1988, T. I: 260) esta representación del Dios de la Lluvia caracteriza al norte, región en donde hay sequía y los años relacionados con este rumbo se supone expuestos a la plaga. Al respecto Nowotny (1994: 46-47) asocia las imágenes en los códices señalados, con los cuatro rumbos del *Tonalpohualli*, y la presencia del dios de la lluvia en ellos, señalando la correspondencia de las plagas de insectos a los años correspondientes al rumbo del norte. Sin embargo, ello no define a la región norte como de sequía, sino con posibilidades de producción agrícola, y de gran fertilidad debido a la presencia del dios en ella.

En cuanto a la disposición interna del Grupo A, del recinto y del patrón de distribución espacial teotihuacano, están definidas por cuatro áreas habitacionales orientadas hacia los cuatro rumbos del universo y una plaza central, (en forma del símbolo llamado quincunce) podría ser manifestación del dios de la lluvia y de sus habitaciones. Lo anterior, como se describe en *La Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (1891: 211): "*del cual dios del agua dicen que tiene su aposento de cuatro cuartos, y en medio un gran patio donde están cuatro barreñones grandes con agua: la agua es muy buena, y desta llueve cuando se crían los panes y semillas y enviene un buen tiempo: otra es mala, cuando llueve y con el agua se cría telarañas en los panes, y se añublan: otra es cuando llueve y se hielan: otra cuando llueve y no granano se secan; y este dios del agua, para llover crió muchos ministros pequeños de cuerpo, los cuales están en los cuartos de la dicha casa, y tienen alcancías en que toman el agua de aquellos barreñones y unos palos en la otra mano, y cuando el dios del agua les manda que vayan a regar algunos términos, toman sus arcancías y palos, y riegan del agua que se les manda, y cuando viene un rayo es de lo que tenían dentro o parte de la alcancía*". Es evidente que en esta descripción se encuentra parte importante de la filosofía de la esencia del numen de la lluvia, misma que se conservó a través del tiempo.

Por último, cabe la posibilidad que los dos discos (79 y 80), el primero con diámetro de 19.5 y el segundo de 19.4 centímetros, estuvieran unidos en su parte posterior, formando una sola

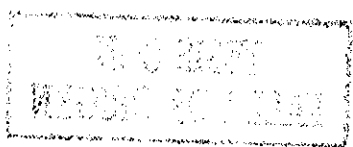
pieza con dos vistas: por un lado el rostro de *Tláloc* y por el otro el quincunce o diseño del universo mesoamericano. Lo señalado, permite inferir que la pieza como tal, hubiese estado montada sobre un altar o peana, en el cual fuera motivo de culto y elemento básico en la celebración de algunos rituales, sobre todo considerando que pudiese indicar el principio de ubicuidad de *Tláloc*, por cuyo medio se encontraba en todos los rumbos del universo y en continuo movimiento, permitiéndole asistir a los humanos en la obtención de sus alimentos o propiciando malos tiempos por causa del desinterés en su culto y ofrendas.

El tercer disco localizado en este lugar (Fig. 81) por sus características, es posible que fuera un espejo o *tezcacuitlapilli* que adornaba la vestimenta de una de las personas que cuidaba el recinto, y la cual fue sacrificada. La presencia de este último elemento ornamental no significa necesariamente que el personaje hubiera sido militar, como en algunas ocasiones se piensa, ya que se observan en tanto en deidades como en oficiantes de rituales o sacerdotes, plasmados en los códices, pinturas murales, y motivos iconográficos que decoran algunas piezas cerámicas importantes mesoamericanas, pero sí indica el papel destacado de los personajes entre la estratificación social del grupo al que pertenece el objeto. Por otra parte cabe señalar que existen varios ejemplos de su uso entre las evidencias materiales, heredados por la sociedad teotihuacana, en especial en el recinto de la Ciudadela.

Asociados a los discos descritos, los que se encontraron al interior de esta área, se localizó un altar o peana (Fig. 85), es importante señalar que esta pieza pudo ser la base donde estuvo colocada la imagen de *Tláloc* para su veneración y culto, sobre todo considerando algunas pequeñas huellas del mismo pigmento amarillo detectado en los círculos antes descritos. Cabe destacar la importancia del culto en relación con el Dios de la Lluvia, que originalmente se efectuaba en esta habitación y de los personajes que la ocupaban; sobre todo si se llega a considerar la posibilidad de una ocupación y actividades relacionadas con el culto religioso realizado en el recinto.

Resulta de importancia también, la presencia de la maqueta de un templo en esta habitación (Fig. 86), la que pudiera estar relacionada con la planeación y supervisión de la arquitectura sacra por parte de los habitantes del recinto, ya que en general los aspectos arquitectónicos ella debe corresponder con varios aspectos oficiales: 1- con los principios cosmogónicos y mítico-religiosos que regían en general la vida de dicha sociedad; 2- con la información detentada por los conocedores y especialistas en dichas materias; 3- con la planeación urbanística de la antigua urbe, en general; y 4- con su importancia social, ya que el templo constituye el punto focal de su existencia, y en él es posible establecer relación entre los niveles terrenales, y por lo tanto limitados, con los sobrenaturales ilimitados, por consiguiente, en él existe parte de la posibilidad de mantener el equilibrio de su universo. Al respecto indica Eliade (1997: 328) que esos espacios hierofánicos son lugares en donde se *“operaron las revelaciones primordiales, allí fue donde el hombre fue iniciado en la manera de alimentarse, de asegurar la continuidad de sus reservas alimenticias. Por eso todos los rituales alimenticios celebrados en los límites del área sagrada, del centro totémico, no son sino imitación y reproducción de los gestos cumplidos in illo tempore por los seres míticos”*.

En cuanto a la presencia de pigmento rojo en el mortero y tapa trabajados en piedra (Figs 87 y 88) resulta importante destacar que dicho color es el más importante en *Teotihuacan*, y estaba relacionado con la sangre que se ofrendaban a las deidades y al sol. Posiblemente



ambos objetos estaban relacionados con la decoración corporal y/o ajuar de los personajes que habitaban el recinto, así como de las esculturas que ellos veneraban. Al parecer, en este lugar se realizaban ceremonias de autosacrificio; así lo indican los punzones (Fig. 89) y un fragmento de aguja con el diseño de un ave (Fig. 90) todos ellos trabajados en hueso humano.

El autosacrificio tiene antecedentes bastante tempranos dentro de la tradición cultural mesoamericana, ello se conoce a partir de información arqueológica; sin embargo, la información más completa sobre este tipo de rituales se encuentra en las fuentes históricas, en ellas se habla de la costumbre de ofrecer sangre a los dioses en los templos, producto del autosacrificio. Menciona Sahagún (1992: 166) entre los rituales efectuados por los naturales que: *“Derramaban también sangre delante de los demonios por su devoción en los días señalados, y hacían de esta manera: si querían derramar sangre de la lengua, pasábanla con la punta de una navaja, y por el agujero que hacían pasaban muchas pajas gruesas de heno, según la devoción de cada uno; algunos ataban las unas con las otras y tirábanlas, como quien tira un cordel, pasándolas por el agujero de la lengua; otros, cada uno por sí, sacaban una cantidad de ellas y dejábanlas allí, ensangrentadas, delante de los demonios o en los caminos o en los calpulcos. Lo mismo hacían de los brazos y piernas”*.

Comenta el mismo fraile que los sacerdotes ofrecían su sangre en las montañas y cuevas, y que por devoción tomaban cañas verdes y puntas de maguey, después de ensangrentarlas con la que provenía de las piernas las dejaban allí *“sobre un lecho de hojas de caña que les hacían, y esto hacían en cuatro o cinco partes, según la devoción de cada uno”* En el último ritual, es posible que se estuviera ofreciendo el líquido vital a los rumbos del universo como alimento a las deidades que en él habitan. Es importante destacar la presencia de *Quetzalcóatl* como patrón de los sacerdotes e inventor de este tipo de ritual, con cuyos instrumentos aparece representado en varias imágenes de textos antiguos, por ejemplo, en el *Códice Borgia* (1980: lámina 1, columna 1 cuadro inferior, lámina 56) entre otras. La última es una imagen bella y de gran significado, ya que aparece *Quetzalcóatl* relacionado con *Mictlantecuhtli*, dios de la muerte, en una manifestación del principio dual de la filosofía *náhuatl*: vida y muerte.

El principio mítico que subyace en el autosacrificio y ofrecimiento de la sangre extraída por ese medio, posiblemente sea manifestación del pasaje mítico de la creación de la humanidad por *Quetzalcóatl* relatado en el *Códice Chimalpopoca* (1992: 121), el numen después de bajar al inframundo por los huesos preciosos y de la molienda de ellos por *Quilachtli* en un lebrillo precioso, les inyectó la vida por medio de la sangre extraída al punzar su miembro viril: *“Sobre él se sangró Quetzalcóatl su miembro, y enseguida hicieron penitencia todos los dioses que se han mencionado: Apanteuctli, Huictolinqui, Tepan”*.

En cuanto al diseño de ave en una de las agujas, recuerda las imágenes que aparecen en la lámina de Sahagún en sus *Primeros Memoriales* (1974: 65) en donde describe la fiesta de *Atamalqualiztli* (comida de los tamales de agua) la que se celebraba, según indica el fraile, cada ocho años y en la cual el maíz descansaba. Señala el mismo personaje que a esta fiesta venían los dioses a bailar y por ello *“se decía el bailar de los dioses”*, describe el cronista que en esta festividad se *“enceniza la cabeza”* y *“se baila como víbora del agua”* y era cuando todos los dioses bailaban: por eso se decía *“el bailar de los dioses. Y cuando venían a presentarse como colibrí, mariposa, moscardón, mosca, escarabajo, escarabajo*

pelotero. En eso se disfrazaban los hombres, en este disfraz venían a bailar. Y también otros sueños (?), con sartaes de tamales de frutas al cuello, y con collar de carne de pájaro". Como se observa, la fiesta era una celebración de corte agrícola donde se festejaba al maíz por medio de ceremonias, en las que se representa a los dioses bailando por el descanso del principal producto agrícola, asociándolos con las aves, sobre todo las acuáticas, de las que obtenían plumas especiales para ornamentación y ofrecimiento en sacrificio a los dioses, destacando el carácter sagrado de esos animales.

De las otras piezas localizadas al interior de esta habitación, cabe la posibilidad de que hubieran sido traídas del exterior con el fin de que en este lugar les grabaran motivos iconográficos, relacionados con los principios filosóficos religiosos que se creaban y transmitían en el recinto, de forma similar al del taller norte de la Ciudadela. En cuanto al pulidor de basalto, podría tener relación con el pulido del estuco aplicado en la superficie de las piezas mencionadas.

Respecto al vaso esgrafiado (Figs. 94 y 95), está decorado con técnica excavada al plano relieve, en las áreas excavadas hay restos del mismo pigmento rojo (cinabrio) del que se encontraron restos en el mortero y tapa de la caja de piedra. En cuanto al motivo iconográfico que decora la pieza, tiene como tema central el rostro del dios del agua, flanqueado por la representación de dos templos. La deidad tiene anteojeras a manera de espejos, tales diseños, tal como indica Taube (1992: 182-182), pudieran estar relacionados con el señalamiento del libro 10 del *Códice Florentino*, en el que se describen el ojo y pupila como *tézcatl* o espejo. Sobre su boca, la que al parecer está abierta, aparece colocada una mano, la izquierda, con el dorso hacia adentro; sobre su cabeza un tocado de plumas de garza, que son las pequeñas y en ambos lados especies de rosetas, de cuyos extremos salen plumas de *quetzal*, posiblemente. Sobre la frente una cinta en forma de serpiente y en sus orejas una especie de borlas de plumas.

En la parte inferior del rostro, en ambos lados de la boca, se observan representadas de forma estilizadas cuatro flores, en la sección superior y en forma de banda aparecen cortes de caraçol o estrellas a la mitad, alternados, unos hacia arriba y otros hacia abajo. La banda basal tiene representado el movimiento del agua y bajo ella línea recta de la que salen protuberancias, este último elemento recuerda al símbolo de la tierra: *Cipactli* o Caimán.

Otros elementos que lo relacionan con el culto de la agricultura son las flores laterales y sobre todo la mano sobre el rostro, que es característica de *Macuilxóchitl* (5 flor) y/o también de *Xochipilli*, dios de las flores y de las danzas que se celebra en época de la flor del maíz y maíz tierno en el Posclásico, según se relata en el *Códice Borgia* (1980, T. II: 76) y en otros textos. No es ésta la única relación iconográfica en *Teotihuacan* respecto al nexo entre la deidad del agua y *Xochipilli*, en la sección de restauración de la zona arqueológica de *Teotihuacan*, se encuentra parte de un mural, que fue despegado de su lugar original durante la temporada 1962-1964; según datos que la acompañan tiene el número de inventario 10-136021. En la pintura señalada (Fig. 95a) aparece como elemento destacado una mariposa (rosa, rojo, blanco, amarillo y azul) y en el centro de la mariposa una mano abierta, que ostenta un sartal de cuentas verdes, sirviendo de fondo una nariguera azul, en forma también de mariposa.

En la parte superior se observan los ojos con anteojeras, característica de la deidad del agua; la mariposa aparece libando agua preciosa del *chalchihuitl* superior con su espiritrompa;

rodeando el motivo central destacan elementos similares a flores. Según especifica Seler (1980, T. I: 104) la parte esencial de *Xochipilli* es una mariposa blanca (en el caso de *Teotihuacan*, es de colores o blanca) a la que se representa libando. Tal parece que el dios del agua teotihuacano, reúne en sí todos los aspectos relacionados con el culto agrícola, y que en el Posclásico van a aparecer individualizados, representando diferentes deidades, aunque ligadas entre sí.

De la mano izquierda colocada sobre la boca, resulta importante indicar que López Austin (1984: 175) que en el mundo náhuatl (consideramos que en general en el mesoamericano) no existía un concepto negativo de lo izquierdo, por el contrario habían valores positivos para ese lado, ya que en él estaba el corazón y era el que ocupaba el delegado más próximo a la autoridad. Además señala que los gobernantes eran concebidos al lado izquierdo del dios que representaban sobre la tierra, por estar considerado el sitio privilegiado para ejercer el poder en nombre de la divinidad; y que en algunos casos la fuerza sobrenatural de los dioses se creía ubicada en el lado izquierdo del cuerpo, por lo que se cortaba el brazo o mano izquierda para dañar a los enemigos.

Podría estar relacionada, también, la presencia de la mano izquierda sobre la boca del numen con el silencio del dios en cierta época del año, en el estío, durante la cual el dios se silencia debido a la ausencia de truenos y por lo tanto de lluvias, por lo que era necesario realizar algunos rituales especiales para que en el momento preciso el agua bajara del cielo y fertilizara la tierra, propiciando la abundancia de alimentos. Lo anterior justificaría, de cierta forma, la presencia del numen con la mano sobre la boca, la de estrellas cortadas a la mitad en el cielo y las semillas sin germinar en la parte inferior de la pieza, y sobre todo, la del templo del dios de la lluvia. Por lo indicado, se infiere que la vasija fue un objeto especial, utilizado en la liturgia del dios de la lluvia, por sacerdotes importantes de dicho culto. En la escena se indica, por otra parte, que el sacerdote realizó el rito en el templo en él representado, ya que tiene en su parte superior el mismo tipo de almena que las localizadas en el Grupo A, con la representación de glifo *Calli*. En general se puede decir que la figura tiene en su tocado varios de los elementos que identifican a la deidad del agua del Posclásico.

En la otra pieza localizada (Fig. 96) se puede observar sólo parte del motivo que la decoraba originalmente, el cual consistía en la figura de *Tláloc* como elemento central del diseño. Separa las representaciones de las imágenes del dios, un espejo o *chalchihuitl*, el que por sus características y asociación entre los elementos decorativos, es posible identificar como el numen del agua, de sus nacimientos y sus espejos. Este vaso, al igual que las piezas descritas, tenía función religiosa y dentro de ella en especial, con los principios míticos y filosóficos relacionados con la omnipresencia del dios y del culto al agua como líquido precioso. En lo que se refiere a las otras vasijas (Fig. 92-93) son típicas teotihuacanas y de uso cotidiano, no obstante hay que destacar la calidad de su acabado, con excepción de la escudilla de brasero, la cual tiene el acabado rústico (sin bruñir) característico de los braseros ceremoniales.

Con los otros fragmentos localizados en este cuarto, se formó parte de una pieza (Figs. 97 y 98) en cuyo diseño se representaron varios personajes sentados, aunque en diferentes actitudes. Dicha cerámica ha sido clasificada por Von Winning y Gutiérrez Solana (1996: 16) como del tipo en relieve del complejo Río Blanco, Veracruz, definiendo que ella constituye una fuente disponible para conocer la indumentaria, los rituales y otros aspectos culturales de esta subárea, durante el fin de la Época Clásica.

En la parte que se logró integrar se observa: en el centro un personaje casi completo; a la izquierda, otro que está inclinado hacia adelante y a la derecha, parte del rostro de otro. Destacan de manera especial los tocados de los personajes; considerando que son diferentes a los usados por los dignatarios teotihuacanos, sobre la espalda se observa un adorno con piedras de jade y penachos de plumas, como las que llevan los sacerdotes de *Tláloc* representados en algunas pinturas murales teotihuacanas. Tienen también adornos con cuentas preciosas alrededor de sus manos, en el cuello, en sus muslos y alrededor de la cintura. Al parecer están hablando; en dos de ellos se observa parte de la virgula de la palabra, adornada, pudiéndose referir a un lenguaje elegante o sagrado.

Se podría considerar que las imágenes son representación de personajes, tal vez sacerdotes, los que posiblemente no fueran teotihuacanos (mayas o de la región de Veracruz) por el tipo de tocado sobre la cabeza, los que están dialogando u ofrendando a alguna deidad venerada en *Teotihuacan*, posiblemente al omnipresente dios del agua. Piezas con características teotihuacanoides de este tipo se han encontrado en *Escuintla*, Guatemala, lo que recuerda la presencia en esa región de braseros tipo teotihuacano, por lo que es evidente la relación de ese material con el Altiplano Central de México, durante el Clásico Tardío.

En cuanto al entierro localizado bajo el piso de esta habitación, la conservación de los restos óseos era regular, y como se indicó correspondía a un individuo entre 40 y 44 años (Fig. 100) su orientación fue de poniente a oriente. Se localizaron en algunos huesos, y en el lugar en donde se encontraba el cráneo restos de cinabrio; pigmento que se acostumbraba poner a los muertos importantes y a ciertos objetos rituales.

La ofrenda directa estaba distribuida de la siguiente forma: atrás de sus vértebras: parte del brasero; escudilla, máscara y placas grandes; al lado del occipital una escudilla roja, los vasos sobre sus pies, lado derecho e izquierdo y tres caracoles sobre su hueso coxal. Cabe destacar la relación de los órganos sexuales masculinos con los caracoles, y las conchas con lo femenino, además de la estrecha vinculación de ambos con la fertilidad. También se encontraron (Fig. 100) una concha entre el fémur y peroné izquierdo, al lado del cráneo, en ambos lados de los temporales, dos orejeras de jade, y dentro de la boca una cuenta del último material.

Entre los objetos que acompañaban al inhumado, es importante destacar la presencia de dos discos de mica (Fig. 101a), generalmente en todos los entierros teotihuacanos aparecen fragmentos de mica, e incluso los arqueólogos lo utilizan como indicador de la presencia de éstos. Con base en las observaciones realizadas durante varios años, creemos que tal material está asociado con los astros y el culto a los muertos. Según Sahagún, la mica era llamada excremento de luna, (1963, T: I: 234) también especifica el mismo autor, que se decía que la luna llena aparece como rueda de molino, grande y colorada y cuando va subiendo parece blanca o resplandeciente (Sahagún, 1992, Lib. VII: 431) por su color y capacidad de reflejar su luz.

Manzanilla (1993) al excavar parte de un conjunto habitacional en *Oztoyahualco, Teotihuacan*; encontró un entierro (el número 8), al cual estaba asociado un brasero de los llamados de teatro que tenía entre sus elementos unas flores de cuatro pétalos con trasfondos de discos de mica al centro. En su trabajo de interpretación, la investigadora retomó a Taube en Langley, quien sugiere que estos motivos pudieran ser espejos usados en el pecho o en la frente. El

mismo Taube (1992: 169-204) infiere que los discos pudieran ser representaciones de espejos como imágenes del sol, cuevas, agua entre otros; hipótesis que argumenta de manera firme.

Es posible que se hubieran querido ofrendar a los inhumados, de manera simbólica, los astros (sol y luna) y/o acompañarlo con un espejo de agua. En el primer caso, la luz de algunos de los astros acompañaría al difunto por su viaje al inframundo, lugar oscuro, y así se le hacía notar al muerto: *“y ya os fuisteis al lugar obscurísimo que no tiene luz, ni ventana, ni habéis más de volver a salir de allí, ni tampoco más habéis de tener cuidado y solicitud de vuestra vuelta”* (Sahagún, 1992, L. III, C. I: 205), por otra parte, podrían ser imágenes de agua, que dotarían del líquido al cadáver. Ambas ideas se complementan, ya que podrían ser espejos de agua y símbolos de prestigio los que aparecen en algunas representaciones, tanto de personajes importantes como deidades, tal como propone Taube (1992: 203) en algunos textos.

El brasero que se localizó en esta habitación se pudo restaurar en parte (Fig. 101), permitiendo observar que algunas de las aplicaciones son estrellas de mar, alas de mariposas, imágenes del signo del año teotihuacano y atados de plumas. Los círculos emplumados y los objetos romboidales con puntas de maguey (asociados con el fuego y al sacrificio-ofrecimiento que se hacen al numen) son elementos característicos de este tipo de piezas. La máscara casi completa, tiene nariguera en forma de mariposa y en la parte de la frente una banda con aplicaciones de una especie de botones de barro; y en ambos lados de la cabeza sus orejeras. La propuesta de la posición original de los círculos de mica como parte de la decoración del brasero, no es válida en este caso, ya que el brasero localizado carece de las flores teotihuacanas y en los círculos emplumados que formaban parte de los adornos, como en el caso del brasero teotihuacano expuesto en el Museo Nacional de Antropología (Brambila, 1984: 11) no pudieron ir colocados, debido a que tienen un diámetro aproximado de siete y los discos de mica de once centímetros.

En cuanto a la persona inhumada, la causa de su muerte se debió, posiblemente, a una enfermedad, por lo cual fue enterrado y no cremado; habiéndosele colocado una cuenta de piedra verde en la boca; ya que, tal como menciona Sahagún (1992, L. III, C. I: 205), las ánimas de los difuntos que iban al *Mictlan*, son las de los que morían de enfermedad: *“ahora fuesen señores o principales, o gente baja”* y (1975: 207) *“Y más dicen que al tiempo que se morían los señores nobles les metían en la boca una piedra verde que se llama chalchihuitl, y en la boca de la gente baja, metían una piedra que no era preciosa y de poco valor, que se dice texoxoctli o piedra de navaja, porque dicen que la ponían por corazón del difunto”*. Teniendo que realizar el viaje por el inframundo, tal como lo afirma el citado cronista *“y las ánimas de los difuntos que iban al infierno, son las que morían de enfermedad, ahora fueran señores, o principales o gente baja”*.

A partir de las piezas cerámicas ofrendadas, se infiere que el entierro corresponde a la Fase Cerámica Xolalpan Tardío (550-600 d. C.) y que la persona inhumada era parte del grupo que realizaba funciones en el recinto, posiblemente relacionadas con la deidad del agua, así lo indican los elementos iconográficos que decoran el brasero localizado, siendo éste parte de su ajuar, probablemente sacerdotal. Es importante destacar que después de integrar parte del brasero, se pudo comprobar que la parte inferior estaba sobre el piso de la misma habitación, de lo que se deduce que fue de uno de los últimos habitantes del lugar, antes de

la caída del centro ceremonial y que la parte que no se enterró, continuó siendo utilizada en funciones religiosas. Asociados a esta última pieza se encontraron fragmentos de carbón.

En cuanto al otro entierro localizado en la misma habitación, en la pared oeste (Figs. 102 y 104) estaba formado por tres individuos. De la patología detectada en el primero, señalan González Miranda y Fuentes González (1981: 2), González Miranda-Salas Cuesta (1998: 43) y Salas Cuesta y González Miranda (2001: 4) que presenta anquilosado el axis y la tercera vértebra cervical. Debido al mal estado de los restos óseos fue imposible obtener más información. Una de las ofrendas en este último entierro, llamó la atención de manera especial, consistía en un vaso en cuyo interior había una mano derecha humana. Es posible que el individuo al que fue ofrendado tuviera mucha habilidad al realizar algún tipo de tarea importante; también afirma López Austin (1984, T. I: 175) que esta mano está relacionada además de la destreza y habilidad, con una serie de virtudes como la bondad, limpieza, pureza, suavidad, protección, hermosura, justicia, paz, conclusión, gracia, ensayo y más.

Cabe destacar la indudable importancia de ambos lados: derecha e izquierda, sin embargo, si nos ubicamos en el lado oeste de la Ciudadela viendo hacia el oeste (por ejemplo arriba de la Pirámide de Quetzalcóatl) el Conjunto Norte quedaría localizado a la derecha del edificio principal; mientras que el localizado al sur quedaría a la izquierda definiendo al norte (derecha) con *Tláloc* dios de la lluvia y por lo tanto con la tierra, y como región de riqueza y de abundancia de alimentos. El sur (lado izquierdo) sería de secas y por lo tanto solar, en relación con la época de falta de lluvia y escasez de alimentos, tiempo dedicado por lo general a otras actividades que no están relacionadas tan directamente con lo agrícola.

Respecto a esto último, Johansson (1998: 46) indica que en términos generales el marco axiológico *náhuatl* "orienta" lo bueno, lo correcto hacia la derecha pero sin rechazar, en términos éticos, lo izquierdo, lo siniestro. Señala además que la palabra *yectli* cubre las nociones de "bondad" o "belleza" y de orientación diestra o de movimiento dextrógiro. Ahonda lo mencionado, comentando que el mundo náhuatl y en general mesoamericano, la lateralidad derecha (*tomayeccacopa*) caracteriza la polaridad religiosa diurna solar, mientras que su antagónica (*tomaopochcacopa*) simboliza lo tenebroso-lunar, el chamanismo y otras actividades relacionadas con él. Cita, como ejemplo, el sistema de gobierno mexicana, el cual era dual y estaba integrado por el *Tlahtoani*, símbolo de lo diestro solar, y el *Cihuacóatl* de lo siniestro lunar

Esta es la argumentación sobre la posición norte de *Tláloc* en el Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan y al sur la presencia de *Huitzilopochtli* o colibrí zurdo. Debido a lo señalado, es posible explicar la presencia de *Tláloc* como numen del rumbo norte en la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*, así como la figura del dios de la muerte *Mictlantecuhtli* en el rumbo del sur, igual que en el *Códice Borgia* lámina 52 (sección inferior) en la imagen que representa el rumbo del sur destaca la presencia como oficiante y deidad del mismo, al dios de la muerte *Mictlantecuhtli*. En general se define la región del norte como terrestre y de suma riqueza, un ejemplo de ello es la presencia de los huesos preciosos o de jade en el *Mictlan*, además, la tierra es la que prodiga grandes riquezas a los hombres; del rumbo del sur se puede decir que es sequía, de lluvia de fuego y de los años *Tochtli*, tomando Seler como ejemplo de lo anterior las láminas 27 y 28 del *Códice Borgia*.

Por otra parte, cabe señalar la importancia de la representación de las manos dentro de la iconografía teotihuacana, en la que son sumamente importantes, ya que aparecen como elemento dador de gracia y dones; al mismo tiempo, reciben las ofrendas brindadas por los hombres a fin de mantenerlos satisfechos. Sin embargo, pueden aparecer también con los puños cerrados, como una manifestación de negación de los mismos. Por lo indicado, es probable que la presencia de la mano al interior del vaso, además de evidenciar el sacrificio y desmembramiento humano, tuviera importante simbolismo en cuanto a las bondades del lado derecho dentro del culto al dios del agua.

Respecto a los restos óseos detectados inicialmente al interior del nicho, tienen un carácter secundario, posiblemente fueron trasladados de otro punto a este lugar en relación con el culto a los ancestros, míticos o reales, depositados como parte de una ceremonia y acompañamiento a la persona enterrada en este lugar. Del entierro principal que apareció en esta área, se concluyó que corresponde al esqueleto de una persona de sexo femenino de entre 45 y 49 años de edad, la que como se señaló fue decapitada y colocada en posición sedente. En cuanto a la patología que presentaba el esqueleto de este entierro, señalan Salas Cuesta y González Miranda (2001: 43) que las últimas vértebras dorsales y las cinco vértebras lumbares están afectadas debido al colapso de las mismas.

A partir de los datos obtenidos en el estudio mencionado, se infiere que la salud de la persona estaba bastante deteriorada; por otra parte, cabe destacar, por las características óseas, que era bastante débil y sus funciones no estaban relacionadas con el desarrollo y ejercicio de fuerza física. Es importante señalar que la muerte por sacrificio de la persona en cuestión, estuvo relacionada con su estado, probablemente, y como una forma de establecer relación con la tierra y la deidad de la lluvia (parte del culto agrícola) por medio de un ritual que contemplara el ofrecimiento de la sangre de un personaje destacado.

La tesis anterior podría relacionarse y apoyarse en las evidencias arqueológicas del sacrificio de personas enfermas, como por ejemplo los sifilíticos sacrificados en *Tecoaque*, Tlaxcala, detectados por Martínez Vargas durante exploraciones en el sitio durante la temporada de 1997, o como aparece en códices, como el *Borgia*, lám. 7, columna 41 cuadro inferior, en donde después de sacrificar aparece siendo cocinada la imagen del dios *Xólotl*, gemelo de *Quetzalcóatl*. Al parecer el indicado es un ritual de origen en donde se busca, entre otros muchos fines, plasmar el relato del sacrificio de *Nanahuatzin* en la hoguera para revivir el mito de la creación del sol. La importancia del sacrificado se infiere por la presencia, a manera de ofrenda y acompañamiento, de un brasero con elementos asociados al ciclo agrícola estableciendo posible relación de la persona sacrificada con los rituales de la lluvia y la fertilidad, sobre todo con la deidad del maíz, este último considerado el más importante alimento mesoamericano.

Existe la posibilidad de que por su estado de salud y tipo de ceremonia, se hubiera elegido a una mujer especialmente importante, sobre todo considerando que la presencia del brasero característico de los sacerdotes permite considerarla como sacerdotisa, por lo cual se puede inferir que el uso de este tipo de objeto no era sólo masculino. Además, hay que sopesar la colocación del entierro en el lado oeste de la habitación, rumbo asociado con las mujeres y la entrada al inframundo, por lo que se puede considerar que el entierro, fue parte de una ceremonia exclusivamente femenina del culto agrícola.

El ritual recuerda, de cierta manera, a algunas de las ceremonias efectuadas en la fiesta de *Uey Tecuilhuitl* en el Posclásico (Sahagún, 1992, L. II, C. XXVII: 83-84 y 121-122), la que estaba dedicada a *Xilonen* (mazorca de maíz) diosa del maíz nuevo, representada por mujer u hombre y se celebraba cuando el maíz estaba casi maduro. En dicha celebración se daba de comer a todos los pobres, y un día antes de sacrificar a la joven que representaba *Xilonen*, *“las mujeres que servían en el cu llamadas –cihuatlacamazque- que hacían un areito en el patio del mismo cu, y cantaban los loores y cantares de esa diosa; iban todas rodeadas de la que había de morir que iba compuesta con los ornamentos de esa diosa” “Desque todos así bailando llegaban al cu donde había de morir aquella mujer, subíanla por las gradas arriba; llegada arriba, tomábala uno a cuestras, espalda con espalda, y estando así la cortaban la cabeza, y luego le sacaban el corazón y lo ofrecían al sol”*.

Existe la posibilidad de que la ceremonia tuviera relación de alguna forma, tal como se mencionó, con la que se celebraba en el Posclásico a la Diosa del Maíz, y como tal, parte del culto agrícola y al dios de la lluvia; sin embargo, no existen datos arqueológicos suficientes para poder reconstruir toda la ceremonia festiva que describe Sahagún para el Posclásico, ni de su existencia. Respecto al sentido del sacrificio, indica Eliade (1997: 310, 312-313) que debe buscarse *“en la teoría de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas”*, señalando, además, que entre los aztecas el sacrificio era para favorecer las cosechas y el de *Xilonen*, lo hace suponer como sacrificio de primicia.

El investigador apunta que este tipo de sacrificio buscaba la regeneración de una “fuerza”, y que a su vez es repetición de un acto primordial de tipo cosmogónico que tuvo lugar *ab initio*, y del mito de la creación el que implica la muerte ritual (violenta) de un ser primordial también, de cuyo cuerpo fueron constituidos los mundos y crecieron las plantas alimenticias, entre otros. Señala el citado autor la importancia de entender que de la sangre y carne de la criatura mítica se originan las plantas y en general los alimentos del hombre, es decir *“El ritual rehace la creación; la fuerza activa en las plantas se regenera por una suspensión del tiempo y por el entorno al momento inicial de la plenitud cosmogónica”*.

Al parecer la inhumada era un personaje importante, tanto por su posición de enterramiento: sedente, como por los objetos asociados a ella. La posición sedente no es frecuente en *Teotihuacan*; durante la temporada 80-82 González Miranda (1989: 128) reporta sólo nueve en esta posición, de un total de ciento setenta y un enterramientos explorados, lo que representa un porcentaje de un cinco por ciento, aproximadamente.

En cuanto a los materiales ofrendados a este personaje, todas las vasijas presentaron algún diseño iconográfico; no obstante, de constituir piezas utilitarias en su mayoría tienen un buen acabado. Destacan entre éstas, dos piezas tipo florero (Fig. 110) las cuales creemos que eran una especie de vasos o depósitos en donde se guardaba o bebía algún líquido especial, en este caso se acompañó a la persona con dos de ellos para que no careciera de él.

Las plaquitas localizadas y caídas sobre sus piernas, como se afirmó, formaban parte de un pectoral, que iba pegado posiblemente sobre su vestimenta. De acuerdo a su forma y contorno se fueron uniendo, tratando de inferir su diseño (Fig. 111) de ellos se obtuvo un círculo doble y al medio un quincunce, de todas formas es únicamente hipotético, basado en observaciones de laboratorio. El elemento más importante ofrendado al personaje descrito, es un brasero

de ceremonial o de "teatro" (Fig. 108) el cual fue desmontado y colocado en la parte posterior de la difunta. Acompañaban a los fragmentos de brasero: carbones con pequeñas huellas de copal y navajillas prismáticas, lo que indicó la presencia de rituales en donde se quemó la resina, acompañada de plumas y una ofrenda de sangre producto del autosacrificio; todo ello como parte de la ceremonia con que se acompañó su entierro.

De los motivos en él representados, que, como ya hemos dicho, tienen carácter iconográfico, suponemos que en su conjunto son representativos de un canto u oración a la deidad cuyos atributos se manifiestan en la pieza, ello como parte del culto acuático. Constituye, además, el brasero un objeto ritual de uso particular de cada oficiante o sacerdote por lo que la parte superior es la más importante por su simbolismo ideológico, y por consiguiente lo acompaña al enterrarlo, interpretación contraria a los que suponen estos objetos como mortuorios. Gamio (1979, T. II: 199) por su parte supone que estas piezas ceremoniales son representaciones de templos: "*En efecto, si traducimos y analizamos la síntesis artística que ideó el escultor, si deshacemos la transferencia de técnica; si reconstruimos y volvemos a integrar y agrupar los elementos constitutivos de estos braseros, llegamos a un modelo prototipo, que no fue un objeto cerámico sino un templo o construcción arquitectónica*". Por consiguiente, el objeto sagrado acompaña a su poseedor o dueño en cuanto es símbolo de su jerarquía, de su poder de comunicación con las deidades, así como del conocimiento y uso que de él se hace.

El brasero que acompañaba a esta persona, en particular, presenta en su parte superior un penacho de plumas con huellas de pigmento verde, lo que indica que corresponde, posiblemente, a plumas de *quetzal*. Sobre él y en la parte inferior media, se encuentra una representación frecuente: la cara de un ave, que puede ser lechuza, según las características señaladas por Armillas (1991, T. I: 104-105) o también pudieran ser loros o halcones. En ambos lados del motivo mencionado están dos elementos u objetos que son representaciones de alas de mariposas, las que Beyer (1965: 465-468) asocia con la vegetación y la fecundidad y, por consiguiente, con las deidades correspondientes: *Xochipilli*, *Macuilxóchitl* y *Xochiquetzal*.

Investigadores como Von Winning (1987: 115-124) establecen relación de elementos de mariposa con los guerreros muertos y la clase administradora (mercaderes y embajadores), además de señalar que los incensarios grandes (braseros de teatro) son objetos de culto en las ceremonias funerarias de la clase administrativa, indicando, además, que la mariposa es emblema de dicha clase. Por nuestra parte, en lo que respecta a la presencia de las alas de mariposa en el incensario que nos ocupa, consideramos que está relacionada con la fertilidad en general, y aunque aparecen con frecuencia acompañando entierros, debido al pensamiento dual de los antiguos mesoamericanos: vida-muerte, es posible que su relación tenga origen en la idea del inframundo como lugar de muerte y renacimiento, final y principio.

El brasero presenta al centro y sobre la chimenea una máscara, sobre su frente una banda lisa, y bajo su nariz la nariguera en forma de mariposa (Von Winning: 1983: 7), esta última aparece en ocasiones relacionada con el culto acuático, ejemplos de ello aparecen en el *Tlalocan* de *Tepantitla* y en algunas vasijas con decoración asociadas con *Tláloc*. En la parte inferior o base de la pieza, se detectaron las huellas de las placas que iban en ese lugar, coincidiendo con las que representaban a una especie de mantas con la imagen de un templo. Varios son

los elementos o motivos a los que no se les pudo localizar su lugar original, debido a que fueron desmontados de sus placas y estas últimas no se colocaron acompañando al entierro.

Entre los elementos iconográficos trabajados en arcilla que decoraban el brasero, se encuentran dos representaciones de caracoles emplumados sostenidos por dos manos. De la parte inferior de las mismas, surge una lengua bífida con plumas abajo; podría ser esta forma indicación de la presencia de la bolsa de *copal* que suelen llevar en la mano los sacerdotes teotihuacanos, como en el caso de los representados en la Vasija Calpulalpan (Fig. 113), entre otras. Como es sabido el caracol es uno de los elementos iconográficos relacionados con el culto al agua y así aparecen decorando la fachada de la pirámide principal de la Ciudadela y en el Templo de los Caracoles Emplumados, con los que guardan similitud los de esta pieza y con otras muchas representaciones iconográficas. Al parecer estos caracoles emplumados son ofrendados por un sacerdote, ya que las manos tienen asociadas parte del diseño de las bolsas mencionadas, características de las personas que ostentan ese rango.

Es importante mencionar la semejanza entre la pieza localizada en la Ciudadela, con algunos de los braseros de Tiquisate, Escuintla, Guatemala; publicados por Hellmuth (1975), en los que aparecen manos sosteniendo estandartes y como elemento central la máscara con nariguera de mariposa. Respecto a los incensarios de Tiquisate, Von Winning (1987: 121) sostiene que existe semejanza con otros encontrados en Azcapotzalco, y está de acuerdo con lo señalado por Hellmuth respecto a su teoría, en la que afirma que posiblemente los moldes con que se elaboraron los localizados en Centro América fueron exportados de *Teotihuacan*, aunque sostiene que existen algunos rasgos que diferencian a ambos grupos. En general consideramos que ambos grupos presentan elementos iconográficos correspondientes al patrón ideológico-religioso de la cultura teotihuacana.

En cuanto al brasero que nos ocupa, tiene, además, algunos elementos que aparecen en la decoración simbólica de la mayor parte de este tipo de piezas: círculos emplumados, que posiblemente sean presentaciones de espejos u ojos de agua (Taube, 1992: 181-182) o insignias de *Tláloc* retomando a Klein (1976); se observa también una cabeza pequeña de lechuga y un ojo del mismo animal, y tres formas de rombo. Los últimos han sido asociados al dios del fuego, aunque también, de acuerdo a Seler, con ojos luminiscentes que irradian calor, indicando, además, que la presencia de tal signo en los braseros, es expresión del fuego ritual que quema el incienso en los mencionados depósitos.

Elementos importantes, aunque no exclusivos, son las representaciones de mazorcas de maíz, similares a las que decoraban el brasero localizado al noreste de la ciudad por Manzanilla (1993), y en un brasero recuperado en el poblado de Santa Lucía, *Azcapotzalco*, por Gamio durante algunas exploraciones cuando era alumno de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas (Gamio, 1979, T. II: lám. 110). Además presenta el brasero imágenes de flores de cuatro pétalos, que recuerdan al quince, motivo que Pasztory (1974: 10) asocia al culto de *Tláloc* (1974: 10) y define como lirio acuático. Von Winning (1987, T. II: 32) señala que tiene un significado relacionado esencialmente con la fertilidad, sin excluir otras posibles interpretaciones mitológicas.

El brasero encontrado presenta, además, como elementos decorativos-simbólicos, gotas de agua que caen desde arriba (región celeste) sobre la tierra haciendo posible con ello su fertilización. La presencia del numen o de su representante en el mundo material (sacerdote)

en la parte central de la pieza, se refiere al papel relevante que desempeñaba, en cuanto hace posible la lluvia y, por consiguiente, la fertilidad de la tierra. Son también elementos importantes las mantas con la presencia de templos y los círculos pintados de color rojo, éstos, imagen del Sol.

Por lo que se observa, este brasero está relacionado con el culto agrícola y los dones de la naturaleza, bajo la responsabilidad cierto grupo de sacerdotes, quienes posiblemente se encargaban de las ofrendas y de conservar los rituales y tradiciones relacionadas con la deidad de la lluvia. En posible alusión a ellos, está la representación de la máscara y las manos con los caracoles emplumados; llevando a la conclusión que pudiera haber sido el personaje inhumado, un sacerdote importante del mismo culto. Por otra parte cabe considerar la relación del brasero con el Dios Mariposa o el complejo mariposa, como una de las manifestaciones del dios de la lluvia, del que se independiza en el Posclásico, dando origen, entre otros, al culto del dios *Xochipilli*, sin embargo, por las funciones atribuidas y sus características continúa formando parte del panteón de dioses de la fertilidad.

La información y objetos localizados en este lugar, llevan a considerar nuevamente la posibilidad de que las personas que lo habitaron tuvieran funciones importantes dentro de la sociedad teotihuacana, sobre todo en estrecha relación con la religión y principios míticos que regían a su organización sociopolítica. Por otra parte, es importante señalar que no se localizó elemento simbólico alguno que permitiera asociar o definir a sus residentes en relación con aspectos bélicos o militares, sobre todo considerando que el aspecto de violencia sólo caracterizó al momento de caída y destrucción del lugar. Esto último como reflejo de la crisis política y económica que sufrió el mundo teotihuacano, mientras desaparecía el poder estatal que lo identificó.

En cuanto a las funciones específicas de sus habitantes, es importante hacer énfasis en la presencia de notables personalidades en el lugar, sobre todo relacionadas con el culto al dios de la lluvia, al cual se ofrendaban diferentes elementos; sobre todo destaca el de sangre, producto del autosacrificio. Respecto a la presencia de braseros ceremoniales, se consideran, tal como se indicó, objetos ligados con cierto grupo sacerdotal, suponiendo que eran de tipo ritual y personal, a tal grado que se enterraba la parte simbólica-iconográfica (parte superior) de la pieza con su propietario. Sin embargo, dado algunos contextos rituales pero no funerarios en los que también se han encontrado, la Ciudadela y La Herradura, *Calpulalpan, Tlaxcala* (Figs. 113a-113b) entre otros, reafirmamos que aunque rituales, no son estrictamente funerarios.

Respecto a la idea de Von Winning (1987, T. I: 122) de que los ejemplares de braseros presentan elementos del complejo que él integra al aspecto funerario y como imágenes representativas del alma de los guerreros y "*por extensión de los mercaderes y funcionarios diplomáticos y administrativos que habían muerto, o sea de los personajes que se encargaron de los asuntos exteriores de la metrópoli*", interesante pero poco acertada, debido a que, aunque efectivamente dichas piezas tienen nexos con la jerarquía teotihuacana, en cuanto estaba integrada por sacerdotes, los que consideramos desempeñaban diversas funciones administrativas o diplomáticas, entre otras, sin embargo, ello no los despojaba de la investidura de su ministerio. Lo anterior, sobre todo, considerando el papel de la ideología religiosa en ese tipo de organización sociopolítica centralizada y la legitimación que esto otorga a sus gobernantes

(Kurtz 1981: 177-200; Willey 1999: 86-90; Blanton, Feinman, Kowalewsky, y Peregrine 1996; Chase 1990: 499-506 y Manzanilla 1992: 321-338 y 1995: 139-173), entre otros.

Lo anterior, permite vislumbrar la importancia de la figura clerical dentro de la organización social y económica teotihuacana y, por consiguiente, iniciar el conocimiento de la función del lugar en cuestión.

Áreas uno y seis

La adecuación de los espacios laterales a la habitación oeste, manifiesta la existencia de una planificación de infraestructura en la edificación del conjunto arquitectónico, por medio del cual se buscaba dotar al lugar y a sus habitantes de servicios especiales, habiéndose construido en una primera fase todo un sistema de drenaje, que impidiera la acumulación de aguas lluvias en el recinto. La otra sección lateral a la habitación cuatro (área 6) fue utilizada para varias funciones: se construyó una escalinata que comunica al Grupo A con el Grupo C', un pórtico techado que sirve de acceso tanto al primer grupo como a la plaza central del Conjunto 1D; otra sección se utilizó para localizar la plataforma transversal que aísla al conjunto mencionado de la plaza central de la Ciudadela, y por último, una sección que se integró al patio central del grupo. Lo anterior habla de una magnífica distribución y utilización de los espacios.

En cuanto a los materiales en el área 1 (patio 1) como se indicó, debido a que había sido excavada previamente, no se encontró ningún objeto. Los materiales que se describen a continuación, fueron localizados en la sección 6 y se consideran importantes para la identificación de algunos rituales y procesos que se dieron al interior del grupo. Entre los objetos recuperados en esta área, destacan los fragmentos de una olla ceremonial con la representación de un ave (búho) (Fig. 115) comiendo un corazón humano recién extraído; (ello debido a la presencia de sangre líquida), se considera tal posibilidad debido a que es frecuente este tipo de representación, aunque podría ser de otro animal, quizás un roedor, uno de los alimentos de los búhos.

Es posible que la pieza señalada esté relacionada con el culto acuático que caracterizó a toda la urbe ya que, tal asociación, aparece en varios lugares y objetos. En *Tetitla* es el motivo central del tocado de la deidad del agua, representada en uno de sus murales. Coincidiendo también que en ambos lados del ave, se observan dos corazones humanos, aunque podrían ser también de algún animal, de los cuales fluye sangre que llega a los lados del pico del animal. Pudiendo ser en ambos casos, una necesidad de alimentar de corazones al ave que consideraban sagrada. También aparece esta misma ave en el tocado de la deidad del agua, quien aparece en la representación del *Tlalocan*, en *Tepantitla* y, como elemento iconográfico importante en la mayoría de los braseros rituales.

El ave que decora esta pieza es tal vez un búho, aunque inicialmente se había identificado como loro o perico. Los búhos (Enciclopedia de Las Ciencias, 1987: 88-89) forman parte del orden de las estrigiformes, aves rapaces nocturnas, tienen un pico curvo robusto dentado; sus pies son móviles (el exterior puede volverse hacia delante, atrás o afuera) con tres dedos: dos dirigidos hacia delante y uno hacia atrás dotados de filosas garras y por lo tanto son armas muy eficaces tanto para defenderse como para atacar. Los ojos parecen inmóviles y están situados al frente, tienen oído agudo al igual que su visión binocular registrando aun

los mínimos rayos de luz y sonidos. Respecto a sus hábitos alimenticios son nocturnos (aunque pueden ver perfectamente de día) y exclusivamente carnívoros, sus gritos impresionan a sus presas. Es importante indicar que en muchos países y épocas las lechuzas y búhos han sido objeto de supersticiones, es posible que por su relación con lo nocturno y su hábito de esconderse por el día. Sus plumas son suaves, en especial las de las alas, y bordeadas de plumón.

En lo que atañe al ofrecimiento y alimento de corazones, era un rito practicado en la Época Posclásica, se observa en varias láminas del *Códice Borgia*: entre ellas en la 49 según interpretación de Seler (1988, T. II: 89), se ve el templo del este y el dios *Tonatiuh*, ofrendando un corazón humano, rodeado de sangre al igual que en la página 50 del mismo texto, en donde *Metztli* (diosa lunar) ofrece al templo del norte también un corazón. En escena similar aparece *Cintéotl* ofrendando un corazón en la casa del oeste, láminas 51 y 52 del mismo documento, en la última, que es la del Sur, *Mictantecuhtli* ofrenda un tronco humano sin cabeza a un tecolote, quien es alimentado por la sangre del hombre.

Las láminas señaladas representan, según Nowotny (1994: 279), las cuatro secciones del *Tonalpohualli*, describiendo algunos rituales que se celebraran en fechas específicas del año, como en el fragmento de vasija antes descrito. Al parecer la tradición de alimentar a cierto tipo de ave o animales con corazones humanos podría tener su origen en épocas más tempranas que la mexica, tal vez en *Teotihuacan*, y en relación posiblemente con el culto a los cuatro puntos cardinales o las secciones del *Tonalpohualli*, y dentro de ellos con el sacrificio humano con el que posiblemente, se honraba al dios del agua, como deidad omnipresente en cada uno de los principios religiosos. Sin embargo, es importante destacar la relación de la alimentación del búho con la noche y pudiera tener relación con la presencia del dios de la lluvia en el inframundo, en lo profundo del norte, región de *Tláloc*, en cuanto hace posible la fertilización de la tierra y por tanto la producción de alimentos para los hombres.

Lo último, pudiera estar relacionado también con la sección del vaso fragmentado recuperado en este lugar y que se pudo reintegrar en parte (Fig. 116), en él se observa parte de la figura de la deidad del agua o de un sacerdote encargado de su culto. Sobre la cabeza, aparece un tocado cuya forma recuerda al signo del año compuesto de trapecio y rayo, y que llevan sobre su cabeza las representaciones de *Tláloc* en la página 27 del *Códice Borbónico*. En el rostro destacan los círculos alrededor de los ojos, la nariguera pudiese ser representación del lirio que a veces tiene el dios en la boca, y debajo de ella los dientes. En el lado derecho del rostro destaca una orejera y en el cuello, un collar. En la mano derecha sostiene una flor de calabaza y una forma serpentina es el rayo característico que sostiene la deidad, el mismo símbolo aparece abajo de éste, y puede ser parte de un pectoral

En la parte basal de la vasija y bajo la imagen de la deidad, aparece una representación estilizada del símbolo de la tierra o *Cipactli*. Como es evidente, ambas piezas están relacionadas con la presencia de la divinidad del agua como numen fecundador, sobre todo en la segunda, ya que se hace énfasis en los nexos de la deidad con la tierra. El numen representado en el fragmento de vaso, presenta características que identifican al dios de la lluvia, al que consideramos una entidad única, ya que en él aparecen elementos o rasgos que en épocas tardías aparecen independientes o en identidades particulares, aunque forman parte de un panteón de deidades del culto agrícola.

De las otras piezas localizadas en este lugar (Fig. 117) es importante señalar, que su lugar original probablemente era al interior de la habitación siete, sin embargo fueron sacadas y hechas pedazos, lanzando fuera algunos de sus fragmentos. Entre las vasijas mencionadas destaca una por sus dimensiones (a), la cual es de color café rojizo, en su interior y de la parte media hacia abajo desapareció el engobe en algunas pequeñas áreas, dejando huellas del contenido que tuvo, posiblemente granos. Aunque en el área no se localizó espacio alguno destinado a la confección de alimentos; es posible que existieran guardados algunas variedades de ellos con fines rituales.

Tal parece que era costumbre ofrendar semillas de varios tipos a la deidad del agua. Seler (1988, T. I: 85-86) afirma que el Cerro de Tláloc, localizado en el Estado de México, era considerado la morada del dios de la lluvia y que en el lugar había una escultura de él, la que llevaba sobre su cabeza una vasija en la que depositaban cada año un puñado de todas las especies de semillas comestibles que se habían cosechado. Ejemplo de lo anterior, es la festividad del mes de *Uey Tozoztli*, en el que se veneraba a *Cintéotl*, dios de los maíces, fecha que se relaciona con el dios del agua tal como aparece plasmado, según indica del Paso y Troncoso (1980: II) en la lámina XXV en el *Códice Borbónico*.

Según Sahagún (1992, Lib. II: 80) en este mes se llevaban mazorcas de maíz al templo de *Chicomecóatl* y luego las tomaban como benditas, utilizándolas como semillas para la siguiente siembra. También ofrecían “*todo género de maíz y todo género de frijoles, y todo género de chíá, porque decían que ella era la autora y dadora de aquellas cosas que son mantenimiento para vivir la gente*”. En otras fiestas como *Teotleco* daban los sacerdotes maíz desgranado o en mazorca a los que enramaban o adornaban los altares (1992, Lib. II: 87), en la de los *Tlaloques*, *Atenzontli*, representaban las imágenes de los montes con *Tzoal* (Sahagún, 1992, Lib. II: 91) sus dientes con pepitas de calabaza y los ojos con frijoles que se llamaban *Oyocotli*.

De lo anterior se puede suponer que las huellas de semillas que tenía la olla en su interior correspondían a maíz y frijol, posiblemente, para ofrendar a la deidad del agua y propiciar con ello buenas cosechas o que estuvieran destinadas a simiente sagrada para las próximas siembras. Resulta difícil suponer que fueron granos con fines alimenticios de las personas que residían al interior del recinto, ya que, como se especificó, no se encontró lugar alguno en donde se cocinaran alimentos.

En la plaza central del Conjunto 1D, en el acceso a este mismo patio lateral (6) se encontró una pequeña escultura de jaguar (Figs. 118-120) que debió haber estado al interior de este grupo y cuya función probable era la de *Cuauhxicalli* votivo. Resulta importante indicar que el jaguar es uno de los animales más representados dentro de la iconografía prehispánica, define un tema importante en la escultura Olmeca (Jiménez Moreno, 1946: 176) por lo que muchos, inclusive la llaman, cultura de la gente de boca de jaguar. Su culto está asociado al agua; Covarrubias propone (1946: 14) que la imagen de *Tláloc*, en la época Posclásica, no es más que evolución de la representación de este animal. Por otra parte Soustelle (1982: 68) infiere que tal vez este animal tuvo relación con *Tepeyóllotl* o “corazón de la montaña”, personificación de las profundidades de la tierra y de las fuerzas telúricas, a las que se les representaba con la forma de dicho animal. En lo que se refiere a su presencia en *Teotihuacan*, además señala (1946: 69) que aparece asociado a menudo con caracoles, símbolos del agua y de la naturaleza.

Pasztor (1976: 239) propone que las imágenes de jaguar en *Teotihuacan* están relacionadas de manera exclusiva con sacerdotes y guerreros; las identifica como del dios de la lluvia con elementos de jaguar y lengua bífida de serpiente como *Tláloc B*, al que llama también *Tláloc-Jaguar*; y al de la lluvia; (*Tláloc A*) marcando diferencias entre ambos, debido a que supone existen elementos exclusivos opuestos en el dios de la lluvia, y en el de la guerra y del sacrificio. A partir de la propuesta de la mencionada investigadora, Von Winning (1987, T. I: 79 y II: 65) señala la existencia en *Teotihuacan* de dos complejos de culto: el Complejo Dios de la Lluvia o *Tláloc A* y el de *Tláloc B* o Complejo Guerra- Sacrificio. Respecto a ambas propuestas existen aún dudas, sobre todo considerando que el dios en general presenta las mismas características, ejemplo de ello es el *Cuauhxicalli* localizado en La Herradura, *Calpulalpan*, Tlaxcala (Fig. 120b) por Martínez Vargas hace pocos años.

La pieza es un depósito trabajado en piedra arenisca de forma de prisma rectangular, en cuya superficie se esculpió la imagen de un animal mítico en el que se mezclan las características del águila (ojos y plumas), del jaguar (orejas y nariz) y de la serpiente (lengua bífida) en combinación con la presencia de una estrella de mar; a esta última la establece Von Winning (1987, T. II: 9) como símbolo del agua, y aun más, como modelo para indicar lo líquido. La pieza presenta en su parte superior un receptáculo rectangular en donde se supone se depositaba el corazón sangrante del sacrificado; de este lugar emerge una pequeña acanaladura que llega hasta las fauces del animal, como una vía para alimentarlo. Hasta ahora la pieza es única, y sirve de apoyo a la afirmación de la existencia del sacrificio humano y de animales durante el Clásico entre la sociedad teotihuacana.

Respecto al jaguar, refiere Sahagún, (1975, L. XI, C. I: 621) que este tipo de animal era considerado príncipe de los otros animales; es limpio, gusta del agua y tiene buena vista en la oscuridad y se sienta a mirar al que va a cazar; "*Luego comienza a esperarse, sacudirse y relacionarse; esto hecho recógese, da un salto, como volando y arrójase sobre el cazador aunque esté lejos diez o quince brazas, no da más de un salto, va todo erizado como el gato contra el perro; luego mata al cazador y se lo come*". Dentro de las representaciones religiosas teotihuacanas, es frecuente la presencia de ritos de ofrecimiento de sangre en calidad de alimento al animal. En uno de los pórticos del Templo de los Jaguares, se observan sus figuras, ostentando sobre sus cabezas un enorme tocado de plumas de *quetzal* y con una de sus garras sostienen un caracol emplumado, el cual suena con su hocico, cayendo del instrumento tres gotas de sangre sobre una especie de lanza que es sostenida con la otra garra del felino.

En *Atetelco*, así mismo aparece el jaguar con un tocado de plumas sobre la cabeza, diferenciándose de los descritos por la lengua bífida que emerge de sus fauces abiertas con las cuales va a comerse un corazón, posiblemente humano, y del que caen tres gotas de sangre. Un detalle importante es que la vírgula de la palabra o de sonido en este caso, tiene incrustadas las que pudiesen ser navajas de obsidiana, al igual que el anterior, como una alusión, tal vez, al sacrificio de personas y del ritual de extracción del corazón. En el patio hundido de *Tetitla*, se observa otra imagen del mismo animal también con tocado, alimentándose de corazones que parecen humanos; pero esta ocasión el animal bebe con su hocico de una corriente de agua. En este último lugar, se le representó en un pórtico sentado sobre un trono o altar portátil; se observa lo que pudiese ser una imagen estilizada

de un corazón ensartado en un *átlatl* (lanza dardos) o cuchillo que sostiene con una de sus patas.

También se observa el jaguar en el fragmento del mural denominado "Los Animales Mitológicos", en el cual aparece comiendo la cabeza de un ave; en uno de los fragmentos de la colección Wagner (C. Millon, 1988: 132) se ve la figura de un jaguar, pero al contrario de los descritos, éste aparece erguido caminando sobre sus patas posteriores, de sus garras anteriores salen lo que parece ser representaciones del glifo caracol (*Tecciztli*), tal como aparece en la lámina 4 del *Códice Borgia*. Según propone Clara Millon (1988: 185) el último fragmento de pintura mural pudiera complementarse con el que forma parte de la colección Sáenz, considerando que se encuentra representado en este último una imagen igual al Dios de las Tormentas que aparece en el segundo fragmento.

Como se señaló, la presencia del jaguar en escenas de índole religiosa ceremonial es frecuente en *Teotihuacan*, lo que refleja su importancia mítico-religiosa. Lo anterior sumado a las características de la pequeña escultura localizada en la Ciudadela, permitió concluir que ésta era una representación simbólica de un *Cuauhxicalli* (Fig. 120) el que fue utilizado en algunas ceremonias para ofrendar algún tipo de sustancia al dios de la lluvia, como podría ser sangre en las pequeñas navajillas que se encontraron asociadas a él.

Respecto a su importancia, cabe mencionar que existe reportada una pieza similar, también teotihuacana, trabajada en ónix blanco (Westheim, 1985: 390), con la diferencia de que esta figura se observa un tanto esquematizada. Se puede afirmar que estas piezas son una clara alusión a algún tipo de ritual religioso, relacionado con el auto sacrificio, sacrificio humano y la extracción del corazón de las víctimas. De esta última ceremonia se tiene mucha información para el período Posclásico, incluso existen piezas emblemáticas pequeñas en la escultura azteca (Westheim, 1985: 397) representando al animal.

El culto ancestral del jaguar continuó hasta el Posclásico, haciendo posible por los códices y fuentes históricas que se conozcan algunos rituales que relacionan dicho animal con el sacrificio y extracción del corazón. En la lámina 8 del *Códice Borgia* (Seler, 1988), el sexto signo del calendario es *Miquiztli* (Muerte); vemos que junto a él aparece el jaguar sosteniendo con sus patas anteriores un cielo nocturno. El animal tiene abierto el pecho y brota de la herida un río de sangre, esto en alusión posiblemente al sacrificio y extracción del corazón, pero además, aparecen insertados pequeños cuchillos en los puntos en donde indica Sahagún se extraía sangre de autosacrificio, por medio de espinas, y puntas de obsidiana; comprobado lo segundo a partir de información obtenida en los contextos arqueológicos de la Ciudadela.

En el signo decimocuarto de los días (*Océlotl*) (*Códice Borgia*, 1988: Lámina 23), aparece como deidad regente un esqueleto con el pecho abierto, brotando sangre de la sección en donde se ubica el corazón, y también corazones en sus manos. Afirma Seler (1988, T. I: 231) que dicho signo era llamado en Guatemala *Teyollocuani* "comedor de corazones" o "hechicero"; estos últimos se supone tenían la facultad de adoptar figuras de animales, pero en "*primer lugar la del jaguar*". También la región del norte estaba relacionada con el ofrecimiento de corazones y con el jaguar; el segundo cuarto de *Tonalámatl* se denomina *Ce océlotl* o uno jaguar y está relacionado con la región indicada. La casa de esta última región (Lám. 50, *Códice Borgia*), es un *tecpacalli* que aparece al interior del símbolo de la Luna, en medio de una corriente de agua y como ofrendante la figura de un dios, con su lanza dardo y un

corazón en medio de un río de sangre. Al interior del templo norte del *Códice Fejérváry-Mayer*, (1994: 91) aparece también un animal que puede relacionarse con el jaguar.

En la lámina 50 del *Códice Borgia* (1988) sección inferior izquierda, aparece un árbol en cuya parte superior tiene el símbolo lunar, que es alimentado por las corrientes de sangre que salen de dos animales decapitados: un jaguar y un águila; el primero de ellos aparece también a la izquierda y es sacrificado al extraerle el corazón.

Se puede concluir que el jaguar, indica, además de la posible existencia del sacrificio humano por extracción de corazón como parte de los rituales religiosos dentro del recinto, su relación de culto con del agua y la fertilidad, tal como lo propone Von Winning (1993: 6) "*in Teo: the net jaguar or reticulated jaguar is associated exclusively with water and fertility. Michael Coe noted that the jaguar protects the milpa from rodents*". De los materiales e información de los patios laterales, se infiere la importancia de los personajes que habitaban en el Grupo A, personas principales relacionadas al culto acuático y con una jerarquía dentro del recinto, además de permitir conocer algunos de los ritos y costumbres asociados con la tradición mítica-religiosa de la sociedad teotihuacana.

Habitación siete

Esta área corresponde a la habitación techada que está localizada dentro de la distribución espacial del grupo en relación con el rumbo sur del universo mesoamericano. En el lugar se recuperaron diversos objetos y materiales, es posible que el carbón y caracoles localizados asociados al metate (Fig. 123) y a otras piezas encontradas (Fig. 122) al interior de este cuarto, proviniesen de los incensarios trípodes, algunos fragmentos se encontraron vinculados también con restos de carbón con huellas y copal, y que por consiguiente fuesen vestigios de un ritual en el que se le ofrendaron caracoles y la resina a alguna deidad, probablemente al dios del agua por su asociación con los caracoles. En cuanto al metate, el que tenía huellas de pasta blanca de cal, pudiese ser que sirviese para preparar estuco, material que además de ser usado para cubrir la superficie de algunas piezas cerámicas, fuera utilizado quizás para cubrir las hojas de amate y elaborar códices, o también podría haber servido para reparar las oquedades en donde se rompía el piso para colocar sus entierros.

Por la cantidad de ciertas piezas utilitarias (Fig. 122) localizadas al interior de este lugar, se infiere que lo habitaban usualmente dos personas, ya que se encontraron dos objetos de uso personal y uno de uso común, como sería la olla para agua, el ánfora y el vaso *Tlálloc*. En lo que respecta al acabado de las piezas en general es bueno, pulidas en su mayoría y de color café, con excepción de las cazuelas, tazas naranja delgado y los incensarios trípodes. La decoración sobre las piezas es nula; solamente las tazas naranjas tienen el diseño característico: líneas ondulantes (*xonecuilli*) y puntos, similares a los que aparecen en la taza café. Referente a los vasos trípodes, tienen como decoración bandas basales con círculos con rayas en su interior y el otro, círculos bastante pequeños dentro de rectángulos. La Olla *Tlálloc* presenta algunos de los elementos que definen a la deidad del agua y a este tipo de piezas, los colmillos ofidios y las orejas alargadas, que aparecen en las imágenes de los *Tlaloque* a manera de vaso o jarra en las manos de la deidad del agua, en las láminas 11 y 12 del *Códice Borgia*.

Se supone que esta área era habitada por dos personas de jerarquía inferior a los de la habitación cuatro, sección oeste del grupo. Sus elementos son sencillos, no se les compara con la

ostentación material e iconográfica de los objetos localizados en el cuarto mencionado; aunque su función sea la misma: quemar copal sobre brasas. Cabe la posibilidad de que los residentes de esta sección fueran aprendices o sacerdotes de menor rango, quizá alguna especie de novicios encargados de proveer al templo de los materiales necesarios para los diferentes rituales.

Sahagún (1975, Apéndice IV: 169) habla, entre otros, de una serie de sacerdotes que tenían diferentes funciones en cuanto a su servicio a los dioses y educación de los jóvenes; además de la existencia de una jerarquía entre ellos, unos más importantes y otros que a los que denominan “sacerdotes menores”. Señala también (1975, Apéndice IV: 172): “*que un sátrapa de los templos tenía cuidado de adoctrinar y enseñar a los que trabajaban y servían en el templo*”, “*los muchachos que se llamaban tlamacazque, que vivían en el templo, tenían cargo de tañer los caracoles y pitos y trompetas*”. Otro dato importante de destacar en esta habitación, es la ausencia de entierros de personajes importantes así como de incensarios o braseros ceremoniales; estos últimos formaban parte de los ornamentos de la investidura sacerdotal importante: “*jaqueta de tela y un incensario de los que ellos usaban, y una talega en que llevaban copal para incensar*”. Por lo mencionado, pudiera suponerse el rango menor de las personas que habitaban este sitio, como se indicó antes.

Área ocho

Corresponde a un patio lateral localizado en la esquina sureste del grupo, que además de sus funciones propias servía como elemento de comunicación interna entre los Grupos A y B. En este sitio y sobre el piso, se encontraron varios objetos (Fig. 125) dispersos y fragmentados. Las vasijas en general, aunque no presentan elementos decorativos, tienen la calidad de las piezas que caracterizan al recinto, además de representar, en su mayoría, recipientes de tipo doméstico, en donde consumían los alimentos o se guardaba agua u otros líquidos.

En cuanto a los “candeleros” (Fig. 126) como se indicó, servían además de objetos de apoyo en algunas ceremonias, para alumbrarse con ellos, probablemente para ir de un grupo a otro durante la noche, destacan entre todos los localizados en este lugar, uno que tiene como decoración simbólica un rostro que podría ser el del Dios Viejo del Fuego, mismo que representa una de deidades más antiguas dentro del panteón de dioses venerados en el Altiplano Central y en otras regiones fuera de él, ya que su presencia se manifiesta desde épocas tempranas; sin embargo, resulta importante señalar el número y presencia de incensarios trípode en número de ocho (Fig. 125) igual que los candeleros, sobre todo, considerando que tenían asociados fragmentos de carbón y ceniza, además de huellas de fuego. Es probable que en este lugar se efectuaran algunos rituales y que fuera un número igual de personas quienes los realizaban; sin embargo, ello es sólo una suposición, lo que sí se puede inferir nuevamente, es el destacado aspecto ritual dentro de las actividades de las personas que habitaban el recinto.

De los fragmentos de cabezas de figurillas de arcilla encontrados (Fig. 127) uno corresponde a las del tipo retrato, el otro es parte de una pequeña máscara de barro (c y d, respectivamente) y el tercero es una representación de *Xipe Tótec*. En la última se observan: parte de los ojos y boca dentro de los huecos con que se quiso representar las facciones del numen; y en la sección superior la banda que va alrededor de la cara y que sujeta la piel del desollado. Los otros fragmentos son imágenes de personajes importantes, debido a la presencia de

elementos especiales como orejeras y collares; en cuanto a la fracción de máscara, tal como se indicó, pudiera haber sido utilizada para cubrir el rostro de pequeñas representaciones de deidades, en determinadas ceremonias.

Xipe Tótec, como ya se indicó, es un numen importante en *Teotihuacan*, ha sido identificado en este lugar desde hace tiempo; fue Seler (1915: 196) uno de los que inicialmente relacionó este tipo de figurilla con el mencionado dios de la renovación vegetal. Armillas por su parte propone (1991: T. I: 114-113) que dicha representación tendría *“un buen acomodo en el panteón Teotihuacano al lado del muy venerado señor de las aguas; por la otra, su culto sangriento, tal como lo practicaban los aztecas, no encuadra dentro de la religión teotihuacana, ya que nada de lo que sabemos de ella indica la práctica de sacrificios cruentos”*.

Con la primera propuesta estamos de acuerdo; con la segunda de ellas no, ya que se ha confirmado, con las excavaciones de los últimos años, la existencia en *Teotihuacan* del sacrificio humano, como parte del culto a las deidades veneradas en el lugar, sobre todo a la deidad del agua, de ello tenemos ejemplos en la Ciudadela. Von Winning (1983: 9-10) señala la relación de este tipo de figurillas con el culto a la fertilidad a través del desarrollo teotihuacano: *“These masked Teo figures range intime from Tzacualli to Metepec and they are icons of the moisture and fertility cult, as was Xipetotec, although the latter includes martial aspects. The Teo marked icon does not occur in the murals”*.

Debido a la ausencia de mayores datos, sólo los materiales localizados en este lugar permiten inferir que los habitantes del recinto tomaban ahí sus alimentos, traídos probablemente en cazuelas, para cuyo consumo poseían vasijas domésticas de excelente acabado, además de considerar los depósitos para guardar líquidos, que también presentaban aspecto especial. Resulta importante, además, destacar lo ceremonial-religioso del recinto, lo que se confirma por algunos vasos especiales así como incensarios trípodes, estos últimos servían para efectuar rituales de ofrecimiento de copal a los númenes, al igual que los braseros llamados de mano del Posclásico, además de las deidades relacionadas con la veneración agrícola que identifica a *Teotihuacan*: *Tláloc*, *Xipe*, *Huehuetéotl* y *Quetzalcóatl*, quienes formaban el núcleo principal de culto dentro del horizonte Clásico en el Altiplano Central, a lo que se suma la ausencia de elementos relacionados con actividades que no tuvieran trasfondo religioso. Algunas figurillas son imágenes de personajes importantes, asociados con la clase sacerdotal y otros objetos de culto como es la imagen de *Xipe Tótec*.

Habitación cinco

Se recuperaron valiosos datos y objetos ceremoniales al interior de este lugar orientado hacia el rumbo del este, en posición contraria a la habitación oeste, número cuatro. En el acceso al lugar se encontró una escultura, de excelente manufactura, del dios del fuego, *Huehuetéotl* (Figs. 128 y 129), fragmentada del brasero que carga la deidad sobre su cabeza. La presencia de la escultura del Dios del Fuego en esta habitación es importante; considerando que esta deidad, como se indicó, es una de las que fue objeto de culto durante la mayor parte del desarrollo histórico de las culturas prehispánicas. Se tiene información de él desde el Preclásico hasta Posclásico en el Altiplano Central; en la última época se le conocía con diferentes nombres, entre ellos: *Xiuhtecuhtli* o señor del fuego, *Ixcozauhqui* o cariamarillo, *Cuezaltzin* o llama de fuego (Sahagún, 1992, L. I, C. I: 39), entre otras denominaciones.

López Austin (1983: 16-17) también señala la identificación de la deidad con diferentes denominaciones como: *Nahui Ácatl* o “cuatro caña”; (al que señala como uno de sus nombres calendáricos), *Milintica* o “está ondulado”; *Tzoncozahuiztica* o “están amarilleando sus cabellos”; *Teteo Innan Teteo Inta* o “madre y padre de los dioses”; *Cóztic Tlamacazqui* o “sacerdote amarillo”; *Nauhyotecuhtli* o “señor del conjunto del cuatro”; *Chicnauhyotecuhtli* o “señor del conjunto nueve”; *Xípil* o “noble del fuego”; *Tzoncoztli* o “amarillo de los cabellos”; *Tlahuizcalpantecuhtli* o “señor del lugar de la casa del crepúsculo”; *Tocenta* o “nuestro padre unitario”; *Huehue* llama o “anciano, anciana”, *Tayacancatzin Totecuyo* o “nuestro señor el venerable guía de los demás”; *Ocopilli* o “noble del pino”; *Ocotecuhtli* o “señor del pino”; entre otros más. Lo mencionado es manifestación de la importancia del dios, así como la identificación de sus funciones.

En el Posclásico, en el mes *Izcalli* (18 del calendario festivo) se le celebraba con fiestas y ceremonias durante las cuales, según relata Sahagún, (1992, Lib. II: 151) se le ofrecían diferentes viandas y animales que habían cazado los jóvenes, que se echaban en el hogar que estaba frente a la escultura del dios en su templo, para que ardieran; también se le ofrecían ceremonias domésticas en los fogones. Todo ello porque está considerado como padre, según afirma Sahagún, (1992: L. I: 39) indicando también que se le llamaba *Huehuetéotl*, que quiere decir “el dios antiguo”, y que todos le tenían por padre considerando que quema la llama, enciende y abrasa, y éstos son efectos que causan temor. Pero también tiene otros que son causan de amor y reverencia, como es que calienta a los que tienen frío y quizá las viandas para comer, asando, cociendo, tostando y friendo. Además de lo indicado menciona el citado cronista, que ese dios hace la sal y la miel espesa, el carbón y la cal, y también “calienta los baños y hace el aceite que se llama *úxiti*, con lo que se caliente la piedra y agua para lavar las ropas sucias y viejas, y se vuelven así nuevos”.

En razón de su importancia esta deidad aparece representada en varios códices y textos; en el *Códice Borgia*, se observa como última figura en la hilera superior del primer cuarto del *Tonalámatl* (lámina 1) que es la región del este. El mismo dios, además, ocupa el primer lugar en la serie de los nueve señores de la noche y de los trece señores del día; señor de la novena y veinte trecena del *Tonalámatl de Aubin* (Aguilera, 1981: 18-19) y del señor del noveno día en la lámina 3 del *Códice Borgia*. En el último texto y en el *Vaticano*, se observa al dios del fuego como la deidad o señor de la primera hora nocturna, aparece con un haz de leña y una bola de hule en la mano y dentro del templo se observa leña ardiendo. Lo anterior podría estar relacionado con el ritual durante el cual el sacerdote encargado, enciende el brasero para iluminar, ya que el sol ha iniciado su viaje nocturno por el *Mictlan*. Es este dios, también, señor de la primera hora del día, porque cuando aparece el lucero de la mañana (Venus Matutino o *Quetzalcóatl*) aún está prendido el brasero, definiendo la relación entre ambos númenes. La anterior posiblemente se manifiesta en la presencia de *Xiuhtecuhtli* y frente a él *Tlahuizcalpantecuhtli*, “señor de la casa del alba”, en la novena trecena del *Tonalámatl de Aubin* (Aguilera, 1981: 50-51).

Por su parte Seler (1980, T. I: 223) a partir del análisis de la representación del dios al este en la lámina 7 del *Códice Borgia*, define que presenta varios de los elementos distintivos que lo identifican: “un pendiente en forma y composición identificada en *Xiuhtecuhtli*, dios del fuego, regente de la vigésima sección del *Tonalámatl*. En la cabeza del animal ostenta una corona

pintada con los colores del ave turquesa, un Xiuhতোamacalli que a su vez corresponde en cierto modo a la corona del dios del fuego.”

Con base en las propuestas de López Austin, en busca de establecer una igual situación de importancia del numen para los teotihuacanos y para los residentes del recinto en especial, se efectuó el análisis de la pieza mencionada. La trascendencia del dios se manifiesta considerando que fue la escultura de mayor tamaño en el grupo; se observa, además, vinculación con el número tres; el cuarto este, si se numeraran de oeste a este, por ambos lados, sería el tercero del grupo, lo último se plasma en la presencia de las tres piedras o soportes que definen al fogón en Mesoamérica. Además se manifiesta en la figura el poder transformador del numen, considerando que la escultura localizada tenía asociados fragmentos de carbón, que habían servido, además de calentar y alumbrar a los habitantes del lugar, para quemar tejidos o plumas; el carbón tenía adheridas pequeñas partículas de resina, *copal*, posiblemente.

Lo último, comprueba que el brasero de la escultura servía, también, para quemar ofrendas dedicadas al dios viejo del fuego. Cabe hacer notar la característica que acompaña a esta deidad: alumbraba en la oscuridad haciendo de la noche día; cocina los alimentos y quita el frío. Señala López Austin (1983: 20) la relación del dios con el poder, por lo que destaca la importancia del numen dentro del ciclo calendárico de 260 días y su asociación con los gobernantes: *“Y son importantes en es-te sentido dentro del ciclo de 260 días tanto el inicio de la trecena itzcuintli como el cuarto día, ácatl, cuyo nombre corresponde al de Huehuetéotl. En su fiesta de Izcalli vestían al Tlatoani con sus ropas y a su imagen con las del Tlatoani, de su templo de Tezonmulco Calmécac tomaba el Tlatoani el fuego nuevo que había de ofrecer ritualmente; a él se dirigía la ceremonia pa-ra elegir Tetecuh-tin, y éstos y los jueces eran electos en itzcuintli en 4 acatl los señores se invitaban entre sí a fiestas y en esta fecha se sentenciaban los reos a muerte y se libraba a los que injustamente habían sido tenidos por esclavos”*.

La relación del dios con el poder, se evidencia con la presencia del numen dentro del recinto de la Ciudadela y su vinculación con los dignatarios que habitaban el lugar, miembros destacados, posiblemente, del grupo gobernante. Durante las exploraciones del proyecto 80-82 se ubicaron imágenes del dios en varios lugares: en el cuadrángulo al norte de la Ciudadela en el cuarto este (Rodríguez, 1982: 59), en el conjunto Calzada de los Muertos, en este último sobre una habitación de la plataforma este (Morelos y Monzón, 1982: 129) y en el Conjunto Norte de la Ciudadela. Todos los lugares mencionados son importantes, ya que forman parte del centro ceremonial teotihuacano y parte del culto religioso oficial. También se ha detectado su presencia en secciones importantes de los asentamientos teotihuacanos del área metropolitana, lugares en donde habitaban personajes religiosos importantes, como por ejemplo en el sitio de La Herradura en Calpulalpan, Tlaxcala, entre otros.

Como quinta característica, López Austin señala la participación del dios en el ciclo del viaje al *Mictlan*. La posición al este del grupo, define tal rasgo, ya que como se ha dicho mantenían prendido el brasero superior del dios toda la noche, calentando e iluminando mientras el Sol rea-lizaba su viaje con el *Mictlan*, y disminuía su intensidad con los primeros rayos de la mañana, anunciando el regreso del astro, de su viaje nocturno. Se supone que tenía el dios en la sociedad teotihuacana la misma importancia que entrañaba en la mexicana, situación

bastante documentada y destacada por varios investigadores como Caso (1924), Armillas (1943) y Von Winning (1983), entre otros.

Al interior de la habitación en cuyo pórtico estaba la escultura del numen del fuego, se encontraron dos moldes fragmentados (Fig. 132), uno de ellos representa una flor o lirio acuático teotihuacano, similar a los que aparecen en el mural de la agricultura y en la boca de algunas imágenes del dios de la lluvia; el otro representa un círculo o punto con una barra, pudiendo significar un numeral, el número seis. Ambos objetos servían, probablemente, para realizar aplicaciones a algún tipo de pieza, con signos o símbolos asociados uno con el culto agrícola y el otro con cálculos matemáticos.

En cuanto a la presencia al centro de la misma habitación de una fosa vacía, sumada a la ausencia en su interior de los restos óseos y de la ofrenda, se puede explicar de dos formas: a) que se hubieran sacados los restos de la persona inhumada en este sitio de forma violenta, por las personas que destruyeron el lugar y luego lanzados al exterior, de lo que se hubiera encontrado evidencia; b) que los habitantes del lugar, en calidad de sacerdotes, los hubieran extraído para ser trasladados a otro sitio, como entierro secundario, en una ceremonia relacionada con los ancestros. En lo personal nos inclinamos por la segunda posibilidad, como una forma de evitar que la sepultura y ofrendas que acompañaban al inhumado fueran mancilladas, como parte de las acciones violentas con que se abordó el lugar al momento de su destrucción, ya que los materiales asociados al último momento, se encontraron en una matriz de ceniza y carbón. Dada la exactitud en la ubicación del entierro, se supone que fueron personas del mismo grupo quienes realizaron su extracción, ya que conocían las costumbres funerarias de quienes habitaban el recinto.

Por otra parte, no se localizaron fragmentos óseos u objetos suntuarios esparcidos en el interior del lugar, lo que sustenta la hipótesis de una extracción ritual cuidadosa y sistemática tanto de los restos de la persona como de los elementos de acompañamiento, la acción se considera parte del culto a los ancestros, ya que al parecer era una manera tradicional en Mesoamérica de mantener la relación con cierto lugar de origen. Además de lo señalado, hay que sopesar la importancia de mantener la identidad religiosa y sobre todo mítica en los momentos difíciles, en los que los gobernantes tuvieron que emigrar a fin de tratar de mantener lo que fue uno de los más importantes florecimientos culturales en la historia mesoamericana.

El acto de extraer los huesos recuerda, de cierta forma, la bajada de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* por los huesos preciosos para crear a los hombres (*Leyenda de los Soles, Códice Chimalpopoca*, 1992: 120-121) como una forma de llevarse el origen, con el fin de crear una nueva época similar a la del esplendor teotihuacano, posiblemente formando una especie de bulto o *tlaquimilolli*. A este último lo define Johansson (1998: 99 y 104) como mortaja que envuelve al difunto, similar a la envoltura matricial en la que *Quetzalcóatl* dispuso los pedazos de huesos para llevárselos a *Tamoanchan* o lugar predilecto de la regeneración, y que el investigador señala que estaría “*tal vez al este y oeste en la geografía interior del hombre mesoamericano en función de los determinismos simbólicos que el nacer y el morir implican*”.

Es posible que la migración de una parte del grupo sacerdotal tuviera el fin de llegar al mítico *Tamoanchan*, para dar asiento en una nueva ciudad a la antigua clase gobernante y a sus deidades. En cuanto a la extracción de los restos óseos de la persona inhumada en el cuarto este, posiblemente esté referida a la importancia del personaje ya que fue colocado en el

rumbo del nacimiento del sol o *Tlapcopa* así como de *Quetzalcóatl* como Venus Matutino, numen por excelencia de los sacerdotes.

La mayor parte de los otros materiales (Fig. 131) son de tipo doméstico, por su acabado es claro que fueron hechos especialmente para el uso de las personas importantes que residían en el lugar. Los objetos encontrados son: una olla grande para contener, posiblemente, agua; otra más chica para otro tipo de líquido, y también dos incensarios trípodes, con vestigios de carbón y ceniza en su interior, los últimos posiblemente eran para realizar algunas funciones rituales.

IV. 7-Observaciones generales del Grupo A

En general se puede concluir que el Grupo A, es un área importante en el estudio de las funciones que se realizaban en el recinto o Conjunto 1D. Como se hizo notar, este grupo está localizado en la sección noroeste del conjunto; lugar sagrado en relación con el culto a las deidades del agua y del fuego. Es necesario apuntar que las habitaciones importantes se encuentran en el eje este-oeste, que es la ruta del sol desde que nace hasta que entra al *Mictlan* por el oeste, lugares en donde se encontraron los objetos y evidencias de entierros de personajes importantes, relacionados con el culto al sol y por lo tanto nacimiento y muerte para volver a renacer. La orientación mencionada, es la misma que tiene la Ciudadela y la Pirámide del Sol.

En este grupo se practicaban el culto a *Tláloc* y a *Huehuetéotl*, ambas deidades representan dos de los principales elementos de la naturaleza: agua y fuego (*tle-atl*) y aunque en apariencia opuestos están íntimamente vinculados como: vida y muerte, inicio y final, con el florecimiento de la tierra y la sequía, y relacionados con dos de los puntos cardinales del espacio cósmico mesoamericano: este y oeste. De cierta manera el enlace de ambas deidades nos recuerda la representación del dios del fuego que apareció en las excavaciones del Templo Mayor, y que fue motivo del artículo mencionado (1983) de López Austin. En esta última escultura de la deidad del fuego, se observan elementos relacionados con la deidad del agua, asociando de cierta manera a ambos cultos.

Los objetos recuperados forman dos grupos: a) los utilitarios pero con características de exclusividad, pues si bien tienen la forma de los utilizados por la generalidad de la población, por su acabado, materia prima y huellas de uso se puede considerar que fueron elaborados para satisfacer a un grupo social determinado; no obstante su uso fue limitado, pues son pocas las evidencias de su utilización por varias personas; b) sagrados de uso ceremonial y ritual; esto fue definido por las características de los objetos así como por la información existente en lo que se refiere a las fuentes históricas y los contextos en que se encontraron. Parte lo anterior, de suponer lo sagrado como hierofanía o manifestación de lo sagrado (Eliade, 1997: 34) en el universo mental de los que lo concibieron. Por ello los objetos localizados dentro del recinto se supone presentan un simbolismo, es decir más allá de su función utilitaria, se consideran en estrecha relación con lo religioso y por lo tanto como elementos sacros.

El último tipo de elementos fue localizado en mayor cantidad, pudiendo determinarse variedad de ellos: braseros ceremoniales o de teatro y elementos simbólicos asociados a ellos, vasos ceremoniales con diseños iconográficos esgrafiados y pintados, punzones y puntas de hueso

y obsidiana para autosacrificio, Vasos *Tláloc*, representaciones de este último dios y de *Huehuetéotl*, entre otros objetos de culto. Todo esto nos lleva a considerar seriamente la posibilidad de que el Grupo A, fuera un lugar de residencia de personas asociadas con rituales de tipo religioso parte del culto oficial teotihuacano. En cuanto a los individuos enterrados en él, se puede afirmar que son de ambos sexos y en su mayoría los restos recuperados corresponden a personas adultas (mayores a los 40 años), algunos con evidencias de patologías características de personas que realizan poco ejercicio o esfuerzo físico, aunque otras presentan inserciones musculares fuertes, manifestación de esfuerzo constante.

Respecto a la simbología de los objetos detectados se concluyó que están íntimamente relacionados con los principios mítico-religiosos y cosmológicos del ciclo vital: salida y ocaso del sol; nacimiento y muerte; dios de la lluvia y del fuego, la fertilidad y ritos del reverdecer vegetal. De manera general se manifiestan como símbolos de la renovación constante de la vida y por tanto una alocución de las fuerzas creadoras sagradas, lo que existe desde épocas bastante tempranas en la cultura mesoamericana. Al respecto cita Eliade (1997: 255) al *Cataptha Brahmana* (IX, 3, 3, 5) en donde se señala que el circuito de la energía genética del cosmos está formulado de la siguiente manera: rayo, lluvia, plantas; indicando que *“lo sagrado se manifiesta aquí en el acto esencial de la renovación de la vida vegetativa”*.

A lo anterior se suma la importancia de los ofrecimientos hechos a las deidades con el objetivo de fortalecer los lazos entre ellas y los hombres, además como una forma de regresar o reintegrar una parte de los dones otorgados a través de la naturaleza. Sobre todo considerando que la madre tierra, representada por un *Cipactli* (especie de saurio), fue creada por los dioses en forma de un *“peje grande que se dice cipoaquacli, que es como caimán y deste peje hicieron la tierra como se dirá, y a la cual llamaron: tlactectli”*, (*Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, 1891: 210) y de ella nacieron los mantenimientos de los hombres. Es además *Cipactli*, el primer signo de los días cuyo patrón es *Tonacatecuhtli* o señor de los alimentos.

Resulta importante también señalar, que el principal alimento de los mesoamericanos era el maíz, don otorgado, según se relata en el Códice Chimalpopoca (1992:120-121), por *Quetzalcóatl* después de haberlo tomado del *Tonacapétel* (Cerro de Nuestra Carne), lugar en donde le indicó la hormiga que se encontraba guardado. Por consiguiente, la vida del hombre dependía de forma básica de lo vegetal, los Mayas señalan (*Popol Vuh*, 1947, III parte, C. I: 188) que fueron creados los humanos, después de que *Tepeu* y *Gucumatz* molieron las mazorcas de maíz blanco amarillo e hicieron los brazos y las piernas del hombre.

Indica Eliade (1972: 277) que el origen vegetal mítico de la humanidad, *“refleja un circuito continuo entre el nivel vegetal - considerado como fuente de vida inagotable- y el nivel humano; los hombres no son sino simples proyecciones enérgicas de la misma matriz vegetal, son formas efímeras cuya aparición es provocada sin cesar por el exceso de plenitud del nivel vegetal”*. Destaca también el mismo investigador (: 297) que *“a través de la vegetación, es la vida entera, es la naturaleza que se regenera por medio de múltiples ritmos, la que es “honrada”, promovida, solicitada. Las fuerzas vegetativas son una “epifanía” de la vida cósmica”*. Lo mencionado lleva a considerar a los símbolos vegetales presentes en los objetos sagrados como epifanías de la naturaleza, con las que se busca la regeneración de la misma.

La presencia de elementos de tipo ritual en este grupo predomina sobre los domésticos, además de la marcada ausencia de datos que permitiera asegurar la existencia de elementos de tipo militar o de guerra; más bien se observa la incorporación de objetos relacionados íntimamente con la cosmogonía y cosmología mesoamericanas, reflejando su patrón espacial, la estructuración del universo y procesos de creación por parte de ciertas deidades. En cuanto a los rituales detectados se puede considerar que tienen relación con el culto agrícola, la muerte y el inframundo, este último como un lugar dual de muerte y vida, con la necesidad y obligación de acompañar a los inhumados con materiales y objetos que les permitan realizar el viaje y continuar efectuando las funciones que hacían sobre la tierra (*Tlaltícpac*), todo ello como una reproducción de los mitos de origen, hechos míticos realizados por los dioses creadores.

En cuanto a las deidades que tenían culto en el lugar, se puede observar la presencia de ofrecimientos de diferentes materiales como copal y sangre de autosacrificio, entre otros, como una manera de continuar la vida humana y en general del mundo. Además de considerar la presencia del dios del agua y del fuego en estrecha vinculación, aunado al del sol, fuente de vida. De otros númenes no se encontró información, más bien aparecen algunos elementos que son parte de la identidad del dios de la lluvia, y que en el Posclásico se separaron definiendo un nuevo culto e identidad.

IV. 8- Características y exploraciones del Grupo B

El grupo B (Fig. 133) está localizado en la esquina noreste del conjunto, área que según el patrón arquitectónico teotihuacano corresponde a un patio lateral, en este caso se utilizó para construir otro grupo de habitaciones, posiblemente por necesidad de espacio; motivo por el cual, además, se erigió en el ala noreste de este mismo grupo otro pequeño cuarto; no obstante se mantuvo la distribución espacial y orientación de los cuatro cuartos hacia los rumbos del universo y las áreas adyacentes como patios laterales.

Esta sección tiene una extensión aproximada de seiscientos cincuenta metros cuadrados, tres de las habitaciones (norte, sur y este) tienen igual dimensión: ochenta y un metros cuadrados; en esta área al igual que en el Grupo A, existe una habitación de mayor tamaño (100 metros cuadrados) que es la localizada al rumbo oeste. Es importante señalar que esta última habitación y la ubicada al este en el Grupo A, colindan en su parte posterior, quedando orientadas, si se observa a partir de la habitación cuatro del Grupo A, de este-oeste, hacia la ruta de tránsito del sol durante el día, desde que nace por el oriente y se oculta por el poniente. Por otra parte, si se contempla la relación entre ambas áreas, a partir del Grupo B, tienen una orientación oeste-este, esta última, es la orientación de la ruta que sigue el sol nocturno o de la noche por el inframundo hasta aparecer en el este por la mañana.

En general los caminos mencionados representan el ciclo vital mesoamericano en el universo, el nacer para morir, y morir para renacer como todo lo que tiene vida en la naturaleza. Dicha disposición y ciclo, se manifiestan en la imagen de la lámina 73 del *Códice Borgia* (1988) en donde aparecen unidos por la espalda *Quetzalcóatl* (a la izquierda) el numen creador por excelencia y señor de la vida con *Mictlantecuhtli*, dios de la muerte (a la derecha) manifestando ambas etapas (vida y muerte) como parte integral de un ciclo vital. Al respecto señala Johansson (1996: 45) que "A partir del modelo día/noche, (y de otros arquetipos afines) la partición equinoccial del tiempo-espacio indígena se extenderá a otras entidades espacio-

temporales como el año solar. Habrá, como lo veremos adelante, segmentos diurnos y otros nocturnos de la duración”.

Si se retoma la idea anterior, podría considerarse que dicho modelo se refleja también en la disposición arquitectónica de las habitaciones mencionadas, lo que es evidente, además, en la construcción del recinto de la Ciudadela como manifestación de los ciclos cósmicos en la tierra así como de los elementos míticos del origen y creación del universo.

Continuando con la disposición espacial del Grupo B, tres de los patios laterales servían como secciones de comunicación de este grupo con otras partes del conjunto en general: el patio uno lo comunica con el pasillo lateral norte, el área número seis funciona como medio de comunicación interna entre los Grupos A y B, además de tener un acceso reducido a la plaza del Conjunto 1D; y el área ocho comunica este grupo con el Grupo D. Este último acceso fue clausurado en los últimos momentos que vivió el recinto antes de su caída, como medida posiblemente de protección, ya que se encontró destruida una de las paredes posteriores del Grupo D, suponiéndose que fue uno de los lugares por donde accedieron las personas ajenas al grupo que residía en la Ciudadela y que ingresaron al lugar.

Tanto las áreas techadas o habitaciones, como los patios laterales se numeraron progresivamente de oeste a este. Los tres primeros de ellos (los localizados norte) habían sido excavados previamente, al igual que en el Grupo A, se supone que durante el proyecto de Gamio en 1917.

IV. 9- Materiales del Grupo B

Materiales del área uno

En este patio lateral o área número 1 (Fig. 133) existía una pequeña área sin explorar en cuyo piso se encontraba parte de la capa correspondiente al último momento ocupacional *in situ*. Se localizaron en el lugar: tres puntas de proyectil y parte de una pequeña barra (5.5 centímetros de largo) de color verde, que podría ser parte de algún elemento decorativo o sacro perteneciente a alguno de los habitantes del lugar. De los datos y materiales que originalmente se encontraban en su interior no se localizó información, debido a que los investigadores que liberaron esta sección, no dejaron algún tipo de informe.

Materiales de la habitación cuatro

Esta habitación ocupa la posición del rumbo oeste del grupo, en su interior y sobre la parte central del piso se localizó la huella de una fosa. El entierro fue sacado de su lugar original, al igual que los objetos que, posiblemente, se encontraban en su interior a manera de ofrenda, sólo se recuperaron: un pequeño cuchillo ceremonial fragmentado, dos puntas de proyectil, dos pequeñas esferas de cuarzo y una de barro; además de un “graffiti” tipo *patolli* dibujado sobre el piso (Fig. 134) el cual estaba asociado al cuchillo señalado.

Materiales de la habitación cinco

Esta habitación está localizada al este del grupo, gran parte de su interior había sido explorada en la época de Gamio (un ochenta por ciento, aproximadamente) debido a lo cual no se encontró información suficiente para interpretar la funcionalidad de esta área; no obstante al

centro se encontró la huella de una fosa de entierro, la cual por su forma y localización corresponde al patrón de enterramiento de los personajes que habitaban el conjunto en general.

Los materiales localizados en el área, fueron pocos, sólo se encontraron cuatro plaquitas de ágata u "ojo de tigre", y como muestra de la importancia del material que posiblemente se encontraba originariamente en esta área, una pequeña figurilla antropomorfa trabajada en piedra (Fig. 135) que presenta características similares a las localizadas en la plaza del Grupo A.

Otro dato muy importante es la presencia, en el pórtico, de fragmentos de una escultura de *Huehuetéotl*, deidad del fuego, que fue rota y dispersas sus partes (como una forma de deicidio) en el momento de la caída del recinto.

Materiales del área seis

Esta área correspondía originalmente a un patio lateral, que por razones de disposición espacial y de seguridad, fue transformado en un acceso de comunicación con el Grupo A y con la plaza central del conjunto. No obstante ser un área vestibular o de paso, se encontró en ella material arqueológico, posiblemente parte del que había al interior de las habitaciones techadas de este grupo. La importancia de esta sección radica en que permite comunicar de manera interna (sin salir a la plaza central del Conjunto 1D) a ambos grupos y los integra en una unidad formando un agrupamiento lineal de áreas habitacionales.

Los materiales recuperados en esta área son (Fig. 136): una cazuela tipo San Martín, fragmentada; tres incensarios trípodes, tres platos, una olla pequeña con acanaladuras verticales en su cuerpo y dos candeleros. Además se encontró el fragmento de una pequeña máscara antropomorfa trabajada en arcilla, la cual presenta elementos asociados con la deidad del agua: círculos alrededor de los ojos (anteojeras) y los colmillos curvos, posiblemente ofidios, emergiendo de la boca; parte de la cabeza de una figurilla antropomorfa; dos figurillas zoomorfas, una de ellas (a) es la representación de una serpiente y la otra (b) de un perro (Fig. 137); un círculo de pizarra pequeño y cuatro puntas de proyectil.

Materiales de la habitación siete

Localizada hacia el rumbo sur del grupo (Fig. 138), es ésta una de las habitaciones cuyos contextos no habían sido alterados, únicamente y de manera cuidadosa, fue extraído el entierro que se encontraba al centro de la misma, por consiguiente, el lugar que proporcionó importante información sobre algunas tradiciones y rituales que realizaban los habitantes de la Ciudadela.

Al fondo y asociado con la pared sur, se encontró un altar, base o peana en forma de "T" invertida (Fig. 139) trabajada en piedra y con restos de estuco sobre su superficie. En este mismo lugar, la esquina noreste, se localizó sobre el piso, abarcando un área de 1.5 metros cuadrados, una capa (13 centímetros de grosor) de mica. En relación con el área descrita, se encontró un *metate* rectangular (Fig. 140) realizado en piedra volcánica, se encontraba apoyado sobre la pared noroeste. También se localizó otro *metate* rectangular sin soportes, parecido al anterior (Fig. 141) con la diferencia que este último tenía asociado su mano para moler (*metlapilli*) y un fragmento irregular de cal.

Varias fueron las piezas de cerámica (Fig. 142) descubiertas al interior. La de mayor tamaño fue una vasija del tipo naranja delgado grueso, de pared recto divergente, la cual tenía huellas al interior de haber contenido granos; una cazuela naranja, rugosa en su base; dos platos de color café, una escudilla naranja delgado y una especie de comal pequeño, este último por su tamaño tuvo carácter simbólico ya que no pudo haber servido para hacer tortillas.

También se localizaron en este lugar tres “cortineros” uno de base rectangular con restos de estuco en ambos lados. Además forman parte del material recuperado los fragmentos de un vaso trípode café pulido (Fig. 143) el cual tenía como elementos decorativos una banda con incisiones triangulares a manera de espinas y un reborde basal con aplicaciones de rostros de monos.

De lo recuperado, un objeto que se puede calificar como “suntuario”, es una escultura fragmentada en piedra verde (Fig. 144) a la que le faltaba la cabeza; por la técnica de su tallado puede considerarse como del tipo de las localizadas en la plaza central del Grupo A y a la aparecida en el cuarto cinco de este mismo grupo. Además se encontró un objeto cilíndrico fragmentado (Fig. 144a), posiblemente un bastón de mando votivo, el cual está trabajado en piedra verde; veintiocho cuentas de piedra verde, cuarzo, basalto y una de obsidiana (Fig. 145) las que probablemente formaban un collar. Es casi seguro que tales objetos fueran propiedad y parte del ajuar personal de la persona que realizaba labores en el lugar.

Contribuyó a definir lo especial del lugar, la presencia de un “baño” (Fig. 146) en la esquina sudeste, consiste en una pequeña declinación del piso con un orificio de tres centímetros de diámetro, que está conectado a un canal de drenaje el cual tiene sus paredes estucadas, y atraviesa la pared este, llegando al traspatio, lugar en donde se une al sistema general que desaloja las aguas pluviales.

Materiales del área ocho

Esta sección del grupo corresponde a un patio lateral, sirve de unión o comunicación al sur, a los Grupos B y D por medio de una puerta o acceso, el que como acción de último momento, posiblemente protección, fue clausurado de forma burda. Al interior y hacia la parte norte se encontró definida una banquetta (Fig. 147), la cual corresponde a un momento anterior y fue cubierta posteriormente.

Los materiales recuperados en este lugar (Fig. 148) son: seis incensarios trípodes fragmentados, con huellas de haber contenido en su interior brazas y ceniza, a estas piezas, tal como se indicó, se les ha asignado precisamente función de tapaplatos, sin embargo, dada su forma y la presencia de tres soportes así como la situación en que se han localizado, es indudable que en ellos se colocaban brasas y se quemaba copal, como en los braseros ceremoniales. También estaba asociado a lo señalado, la base y parte de las paredes de una escudilla inferior de un brasero ceremonial (de los llamados de teatro); además se localizaron: una olla grande de cuerpo globular, siete miniaturas (cuatro ollitas y tres platillos) dos ollas pequeñas, cuatro cajetes, una cazuela trípode y un candelero. Por el tipo de materiales, el lugar da la impresión de ser un punto de reunión, de preparación de ceremoniales y para compartir actividades cotidianas, como alimentarse.

En cuanto a figurillas se encontraron nueve (Fig. 149 a-i) todas fragmentadas, dos un poco más completas (a así como la i), seis son antropomorfas y tres (c, d, i) zoomorfas. De las cabezas de figurillas antropomorfas (a, b, e y h) son tipos frecuentes: la primera representa a una mujer embarazada, símbolo de la fertilidad de la tierra; la segunda (b) y octava (h) posiblemente a sacerdotes del lugar. En cuanto a las zoomorfas (c, i) la primera es una lechuza de brasero ceremonial, relacionada con el culto a *Tláloc*, según infiere Armillas (1991: 104-105), y la última (i) una pequeña ave con las alas desplegadas, imágenes que son frecuentes alrededor de esta misma deidad.

A la entrada de esta área se localizó una pequeña escultura antropomorfa hecha en piedra gris de tres centímetros de alto por ocho milímetros de ancho (Fig. 150), los rasgos de la cara realizados por medio de incisiones y el cuerpo únicamente insinuado, corresponde al tipo que se ha localizado en otros lugares del Conjunto 1D, las cuales se consideran asociadas al culto acuático.

IV. 10- Interpretación de materiales y contextos del Grupo B

Habitación cuatro

La fosa vacía detectada en esta habitación, tiene similitud con la situación de la localizada en la habitación 5 del Grupo A, que es la colindante con esta habitación; ya que no se localizaron fragmentos de huesos o de piezas en su interior o en la tierra acumulada alrededor de la fosa, lo que pudiera ser indicador de una cuidadosa extracción y posterior envoltura de los restos óseos del inhumado. Lo mencionado formó parte, quizás y tal como se señaló, de algún ritual referido con los ancestros y la continuidad mítica de algún grupo en especial, que tal vez tuviera nexos con el poder político-económico y en especial religioso. Además de reflejar, en parte, algunas concepciones respecto al mito de *Quetzalcóatl* y la extracción de los huesos preciosos (huesos-jade o *Chalchiuhoimitl* según traducción de Johansson, 1998: 87) del inframundo para crear a los hombres; en el caso de los últimos momentos del recinto y dada la situación general en la urbe para repoblarlo.

Lo mencionado tiene como base una concepción mítica totalmente mesoamericana, porque si bien es el final de lo que fue *Teotihuacan*, dentro del mismo proceso existe el principio (germen) de otro momento, que de cierta forma será la continuidad del que está llegando a su fin. El mito se repite constantemente como una forma de recomenzar el tiempo mítico o "mágicorreligioso", como lo denomina Eliade (1998: 346) ello por medio de diferentes formas ceremoniales o rituales. Señala el investigador que ese tiempo es "*en el que se coloca la celebración de un ritual y que es, por ello mismo, un tiempo sagrado*", es decir esencialmente diferente de la duración profana a la que sigue, tiempo que, señala, se caracteriza por ser creador.

Se pueden incorporar también al tiempo mítico, ya sea recuperándolo por intermedio de un ritual, o por la repetición pura y simple de una acción prevista de un arquetipo mítico. Por lo que, al llevarse los restos óseos de personajes fallecidos e inhumados en el recinto, se busca realizar, probablemente, una forma de "inserción en el tiempo mítico" y con ello establecer la posibilidad de recrear una nueva sociedad, en la que prevalezcan los principios rectores que rigieron inicialmente en la antigua organización sociopolítica, económica y religiosa.

Al igual que se llevaron los restos óseos inhumados en esta habitación, también desaparecieron los objetos que debieron haber estado en el interior, las cosas que se recuperaron, tal como se señaló, fueron escasas: un cuchillo ceremonial pequeño, fragmentado; dos puntas de proyectil, dos pequeñas esferas de cuarzo y una de barro, además de un patolli (Fig. 134) dibujado en el suelo. El primero de ellos corresponde a un objeto de índole ceremonial, ya que piezas similares se han localizado en contextos que refieren a la extracción de sangre y su ofrecimiento a las deidades como una forma de autosacrificio, lo que tiene como fin el ofrecimiento de una parte importante del ser a los dioses y con ello mantenerlos agrados. Hay que considerar que la sangre ofrendada a los dioses también es una forma de mantener o alimentar a los númenes y con ello conservar el equilibrio de su universo, que constantemente está expuesto a desaparecer. También, como indica Nájera (1987: 62) este tipo de sacrificio tiene sentido purificador, formando parte de aquellas prácticas conocidas como ritos preparatorios para acercarse a lo sagrado, y correspondía a los varones de la comunidad efectuarla; lo realizaban en lugares especiales relacionados con las moradas de los dioses, buscando la fertilidad, realizando penitencia relacionada con la manufactura de los ídolos, algunos eran específicos para los dirigentes, además de efectuarlos también en ciertos rituales como los iniciáticos.

Es importante vislumbrar que el autosacrificio, como todos los rituales mesoamericanos, es repetición de un arquetipo mítico, en este caso el de *Quetzalcóatl*: el numen para poder dar vida a los huesos preciosos recuperados en el *Mictlan*, sobre los que después de haber sido molidos por *Quilachtli* “en el lebrillo precioso” el dios se punzó su miembro para poder dar vida a los hombres, según la *Leyenda de los Soles* relatada en el *Códice Chimalpopoca*. La acción de autosacrificio del numen y la mezcla de los huesos molidos con la sangre preciosa proveniente del miembro viril del dios, lleva a Johansson (1998: 101) a considerar la posibilidad en ello de la formación o creación del semen, origen de la humanidad.

Respecto al autosacrificio, también se habla de él y de su ejercicio en otros lugares del texto mencionado (*Códice Chimalpopoca*, 992: 216), se señala que después de un año de haber sido creado el sol, *Camasale* (*Camaxtle*) quien tenía por otro nombre *Mixcóatl*, crió a cuatro hijos hombres y una mujer, para que “diese guerra y hobiese corazones para el sol y sangre que bebiese” líneas adelante se señala que “y en los once años siguientes desde tercero trece el *Camazale* hizo penitencia tomando las púas del maguey y sacándose sangre de la lengua y orejas, y por esto acostumbraban sacarse de los tales lugares con las púas sangre, cuando algo pedían á los dioses”. A partir de los ejemplos señalados, se puede evidenciar la relación de tal ritual con ciertos númenes creadores de vida y su emulación por los encargados de su culto en determinados lugares de índole religiosa.

En relación con el cuchillo mencionado, y en la esquina sudoeste cubierto en parte por carbonatos de calcio del mismo piso, se localizó un “graffiti” de los denominados *patolli*, (Fig 134) este tipo de diseño ha sido asociado a los “juegos” o pasatiempos que practicaban en la época prehispánica. Sin embargo, también se le han atribuido características religiosas y pudiese estar, tal como lo menciona Sánchez (1991: 3) en relación calendárica: “Si el *patolli* era utilizado con un sentido calendárico, adivinatorio, al parecer esto dependía del número de casillas que presentara el diseño, puesto que en alguno de ellos, el jugador recorría 52 casillas es decir, la representación de un siglo, y en otra 104, o sea, dos siglos, y en otros sólo veinte casillas, es decir la veintena del mes. Debido a todas estas características se

presupone que el juego sí podría ser un fin adivinatorio, probablemente dependiendo en que éste se desarrollara. Sin embargo, es bien importante destacar que todos estos atributos que al *patolli* se le han adjudicado, son actividades que sólo determinados personajes podían desarrollar, por lo que, si alguna persona deseaba saber determinados augurios, debería recurrir a la gente apropiada, sacerdotes tal vez, pues serían solamente ellos quienes sabrían interpretarlos”.

Al localizado en este cuarto, Sánchez, lo define como un nuevo tipo: “L” (1991: 6) aumentando la clasificación previa hecha por Delgado en 1964, como tema V. Este diseño presenta un círculo central, con dos círculos concéntricos, del último se desprenden líneas dobles en varias direcciones (Fig. 34) no se pudo obtener el número total de casillas debido a su conservación y estado incompleto. En cuanto a la funcionalidad de este diseño, basándose en los materiales del Conjunto 1D, y por los datos de ellos inferidos, se considera que era religiosa, posiblemente relacionada con el calendario y su ejercicio adivinatorio, propuesta que no contradice otro tipo de función, como una especie de juego ritual. Lo último, partiendo de los códices *Viena* y *Magliabechiano*, en donde aparece bajo la protección de *Macuilxochitl*, deidad del juego, del canto y de la danza, que es hermano de *Xochipilli*. *Macuilxochitl*, que es una deidad que está relacionada al igual que *Xochipilli* con la región oeste y que Selser (1988, T. I: 106) asocia con el “mítico Michoacan de la piedra preciosa”.

El *patolli* recuerda, de cierta manera a *Oxomoco* y *Cipactonal*, pareja que según relata Sahagún (Robelo, 1982: 23) fue creada por los dioses después de hacer el fuego, dándole a él la orden de cultivar la tierra y a ella que hilase y tejiese, además los proveyó de ciertos granos de maíz para hacer adivinaciones, y fundar el tiempo y el calendario, tal como aparecen en la página 21 del *Códice Borbónico*. En cuanto a las pequeñas bolitas de cuarzo y barro, es posible que sirvieran, de cierta forma, como sustituto de los maíces y se colocaran en las diferentes casillas del *patolli* para el estudio del destino y presagios de la suerte de los hombres. A partir de lo señalado, también existe posibilidad de que dicho diseño hubiera servido para que algunos de los personajes que se quedaron en el lugar, trataran de leer el futuro del grupo gobernante y de la sociedad teotihuacana en general, sin embargo, no existen datos que confirmen tal hipótesis.

A partir de los pocos datos que se obtuvieron en esta habitación, es posible concluir que sus habitantes estuvieran relacionados con algún aspecto del desarrollo del *Tonalpohualli* o calendario y el vaticinio de eventos relacionados con la suerte de los hombres, de allí la presencia de elementos asociados con la adivinación y pronósticos dentro del desarrollo calendárico: cuchillos de autosacrificio, el diseño de un *patolli* y las pequeñas bolitas de piedra. Por consiguiente, es posible que existieran originalmente en el lugar objetos considerados sagrados y relacionados con el manejo del calendario, los que no se encontraron debido a que, tal vez, casi en su totalidad fueron trasladados por los habitantes del lugar a otro sitio, posiblemente como una forma de protegerlos y continuar sus labores en dicho lugar.

Habitación cinco

Corresponde esta habitación, dentro del patrón espacial teotihuacano, al rumbo del este, lugar del nacimiento del sol. Al centro de esta área se localizó la huella de una oquedad, correspondiente a la localización de un entierro. El contenido de la fosa fue sacado de manera sistemática en la

época prehispánica, ello coincidió con el proceso de extracción de restos óseos en otras habitaciones en el último momento del desarrollo histórico del recinto, efectuado, probablemente y tal como se mencionó para los cuartos localizados al este de Grupo A y oeste del B, por los habitantes del mismo como una forma, ante su eminente salida, de llevarse los huesos sagrados de sus antepasados a fin de crear a los nuevos hombres y continuar el desarrollo de la humanidad. Sin embargo dadas las características de este tipo de enterramiento, similares a las del cuarto este del Grupo A, se presume correspondía a un personaje importante.

Entre los objetos localizados al interior de esta habitación (Fig. 135), se recuperaron algunas plaquitas de ágata (ojo de tigre) que no tenían orificio para ser insertadas a manera de collar o pulsera y estaban pulidas solamente en una de sus superficies, por lo que se supone originalmente estaban adheridas a algún material (madera o piel), formando tal vez una especie de mosaico, el que era utilizado como objeto ornamental por alguno de los personajes. Este tipo de piedra, al parecer, era apreciado por los residentes del recinto y aún en la actualidad es trabajada por los habitantes de la región del Estado de Guerrero. Por otra parte, es posible que el nombre con que es conocida tenga raíces prehispánicas y estuviera asociado al culto del tigre o jaguar, por las características del color de su pelaje amarillento el que se combina con las manchas grandes oscuras de centro claro, sin embargo, ello no es más que una posibilidad debido a la ausencia de mayor información al respecto.

No obstante lo señalado, resulta importante destacar la relación del jaguar con el dios del agua, la que pudiera tener base en algunas de sus costumbres, como se menciona en la *Enciclopedia de las Ciencias* (1987, T. 8: 7-8), de pescar, echarse a orillas de los ríos y con una zarpa atrapar a los peces que se ponen a su alcance, nada y persigue a las tortugas en el agua, además de atacar a los animales que se aproximan al río para beber agua, subir a los árboles en persecución de los monos y quedarse en ellos al quedar anegadas algunas tierras bajas durante la estación de lluvias. Manifestación en parte de lo mencionado es un fragmento de pintura mural localizada sobre la Calzada de los Muertos (Zona 3, Plataformas 16 y 17, de La Fuente, 1995, T. I: 83-84) en donde se observa la imagen del perfil de un felino, que aparece caminando sobre bandas que representan un líquido en movimiento, asociado con el símbolo *chalchíhuatl* (agua preciosa) que aparece en la parte inferior del mural.

Igual relación con el culto acuático tiene la escultura localizada en esta habitación (Fig. 135) que deja ver claramente sus facciones, no obstante estar fragmentada en su lado izquierdo. Esta imagen forma parte del tipo localizado en la plaza del Grupo A y similares a las que aparecieron en el Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan como ofrenda y que Broda (1991: 461-500) relaciona con el culto a los cerros y a la lluvia. Debido a la forma de su cuello, se supone se le colocaba un hilo alrededor del mismo y se colgaba en algún lugar, tal como se indicó. La presencia de esta figura, permite reafirmar la posibilidad de una estrecha relación entre ellas y en general del Conjunto 1D, con el culto del Dios de la Lluvia.

Constituye también un dato importante, la presencia de fragmentos de una escultura o imagen del dios del fuego (*Huehuetéotl*) en el pórtico de esta habitación, los fragmentos corresponden a la escultura del numen cuyo rostro apareció entre los escombros de la sección o talud este (Estructura 1G) de la plataforma que inscribe al recinto de la Ciudadela en un rectángulo. Como se observa, nuevamente aparece el dios del fuego fragmentado como resultado del

deicidio al que fue sometido y en la parte este del grupo; lo que da solidez a los argumentos expuestos, al explicar su presencia en la habitación con esta misma orientación en el Grupo A.

Área seis

Este patio lateral se ubica en la esquina suroeste del grupo y funcionaba como lugar de tránsito interno entre los grupos A y B, así como de comunicación de este grupo y la Plaza Central del conjunto. Los materiales en él localizados (Figs. 136-137) estaban dispersos, dando la impresión de que fueron lanzados a este sitio. El primer objeto que se encontró fue una cazuela tipo San Martín, la pieza presentó evidencia de haber contenido algún tipo de material ácido, tal vez alguna salsa, que afectó de manera irregular parte del engobe interno. En cuanto a los incensarios trípodes y los candeleros presentaban huellas internas de fuego y de algún tipo de resina (posiblemente copal), estos objetos en general servían para iluminar, pero sobre todo su ejercicio era el de servir de base para quemar incienso en algunos rituales y ceremonias de corte religioso, con una función parecida a la de los *"tlemáitl"* o incensarios de mano del Posclásico, algunos de los cuales posiblemente tenían relación con el numen del fuego.

Los platos (3) presentaban huellas de uso, lo que indica que las personas que habitaban ahí, en general se alimentaban en el lugar, aunque los alimentos eran llevados desde afuera, posiblemente, esto se infiere por la ausencia de fogones en donde se pudiera preparar comida. El fragmento localizado de una máscara antropomorfa, con detalles del dios del agua, refleja la naturaleza humana de los representantes del dios del agua en la tierra, la que cubrían, convirtiéndose en seres sobrenaturales que mantenían estrechos lazos con el numen que habitaba en lo alto de las montañas, adquiriendo características que los hacían similares al dios. El fragmento (cabeza) de figurilla representa posiblemente alguno de los habitantes del lugar, ya que presenta deformación craneana del tipo tabular erecta, así como rapado de pelo, este último lo consideramos característico de los sacerdotes del dios del agua; situación similar describe Sahagún en el *Códice Matritense*, fols. 254 v. a 273 r (León-Portilla, 1992: 89) al detallar al sacerdote tonsurado de la serpiente de nácar:

"He aquí en qué consistía el oficio del sacerdote tonsurado de la serpiente de nácar. la incensación, la factura de tiras de papel salpicado de hule; todo esto, cosa propia del oficio de Tláloc. Cuando cae una fiesta, o cuando comienza un año, en todas las fiestas, pregonaba para que se hiciera la incensación, que se hagan todas las ofrendas. Acerca de todo disponía, daba órdenes". Todo ello, posiblemente como una recreación de épocas antiguas, de los ancestros, de quienes habían recibido parte de la tradición y herencia religiosa mesoamericana.

En cuanto a los fragmentos de figurillas zoomorfas, la serpiente es un animal relacionado con el agua de los ríos y los rayos que lanzaba el dios del agua desde el cielo cuando llovía, por lo que aparece en la mano derecha del dios, indicando su poder como gobernante de las aguas lluvias. Sin embargo, también a este ofidio se le relaciona con la Vía Láctea, así como con el fuego, por lo que se considera que tiene aspectos tanto celestes como terrestres. Su presencia en la Ciudadela, tiene nexos con dos deidades teotihuacanas importantes: *Tláloc* y *Quetzalcóatl*, númenes creadores de la vida y subsistencia de los hombres en la tierra, por consiguiente símbolos de la vida en el universo.

Respecto a la figurilla de perro, este animal era apreciado por ser el único mamífero domesticado que además le servía de alimento; su compañía era disfrutada ya que según algunos mitos acompaña a los difuntos en viaje por el inframundo, ayudándoles incluso a cruzar el *Chiconahuapan* para llegar ante los señores que regían esa región. Por lo anterior, se acostumbraba a acompañar los entierros con un perro, que había sido sacrificado antes, o una figura en barro del mismo animal. Es posible que esta figura de perro hubiera estado originalmente asociada con alguno de los entierros, cuyos restos óseos fueron extraídos para ser trasladados a otro lugar.

En general, este lugar permitió identificar algunas características de los ministros del numen de la lluvia así como de los rituales que efectuaban como parte del culto a la mencionada deidad.

Habitación siete

En esta habitación localizada al sur del grupo, debido a que no había sido explorada en ningún momento, fue posible recuperar información y materiales importantes (Figs. 138-146), permitiendo identificar actividades relacionadas con las funciones de los habitantes del Conjunto 1D. Uno de los objetos que inicialmente se localizaron en este lugar fue una especie de altar o peana, (Fig. 139) la que se infiere servía para colocar la escultura de la deidad, que funcionaba como elemento central en los ritos realizados en esta habitación. El uso de bases o altares para colocar y destacar la presencia de las imágenes de deidades en templos y lugares sagrados era frecuente en *Teotihuacan* y Mesoamérica en general; por ejemplo en *Teopanxaco* existe en una pintura mural con dos sacerdotes parados frente a un disco solar como elemento central de culto, este último colocado sobre un altar de forma trapezoidal.

En igual forma que el anterior parece en el Patio 3 pórtico 1 de *Atetelco*, un coyote posado sobre un altar; en este mismo lugar se pintaron dos aves sobre pedestales; asimismo en *Tetitla* (pórtico 13) aparece un jaguar sobre un asiento a manera de peana de jade o piedra preciosa, alimentándose de corazones, entre otras representaciones. También sabemos del uso de peanas en el Posclásico, como resultado tanto de las descripciones y fuentes históricas como de los documentos pictóricos de origen tanto prehispánico como colonial. Un ejemplo es el relato que Bernal (1982, C. XCII: 194) hace de la visita que hicieron los españoles acompañados de Moctezuma al Templo Mayor de Tlatelolco, indicando que al ingresar a uno de los templos superiores al que el cronista llama "*torrecilla o apartamiento a manera de sala*" en "*donde estaban dos como altares con muy ricas tablazones encima del techo, en cada altar estaban dos bultos como de gigantes, de muy altos cuerpos y muy gordos*".

En la obra de Clavijero (1987: 160) se menciona la existencia de bases o altares para las imágenes o representaciones de los númenes, y relata, refiriéndose a la parte superior del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan: "*El cuerpo inferior o base de cada torre era propiamente el santuario en que, sobre un altar de piedra de cinco pies de alto, estaban colocados los ídolos titulares*". De igual forma describe De Las Casas (1982: 60) la presencia de altares al interior de los templos que él denomina capillas en el Templo Mayor.

Las representaciones en textos pictográficos de altares y de asientos, de forma similar a la que se localizó en esta habitación, pueden señalarse: el *Códice Borgia* (aparecen variedad de asientos o altares de deidades) y el *Fejérváry-Mayer* (lám. 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 26, 30, etc.)

además de otros documentos, como el de Durán en donde se observa que la silueta de la pieza encontrada en la Ciudadela también es parecida a los asientos de los dignatarios mexicas según se observa en los grabados del libro del mencionado autor (1984, T. II: Fig. 8 a 10; 15, 20, 21, 23, 24) además de otras. Se nota también la presencia de bases o peanas para sostener a las imágenes de los dioses, en la figura 29 del mismo texto.

Lo señalado permite inferir que la escultura en forma de peana localizada en este lugar, se relaciona con la presencia de elementos de culto, posiblemente la escultura o personificación de una deidad, la cual era motivo de veneración, además de representar el elemento central de algún ritual o ceremonia. Pudiera haber tenido relación, también, con la capa de mica detectada en la esquina noreste de esta habitación. El material mencionado es flexible y elástico, de origen mineral, su composición es de complejos silicatos con potasio como la moscovita, a veces con hierro y magnesio. Tiene como característica, el aparecer foliado en hojuelas o laminillas traslúcidas o transparentes, las que presentan gran resistencia al fuego y a la electricidad, su fusión es a 1300° C (Hurlbut, 1941: 169-170; 311-313) y otros autores. Funciona, además, como aislante térmico y en determinados casos al encontrar el ángulo adecuado, la mica oscura pudiese servir como bloqueador de la luz solar, como una especie de lentes oscuros con el fin de realizar observaciones solares, sin peligro de afectar la vista.

La presencia del mineral no es extraña, ya que repetidamente se encuentra en las evidencias materiales teotihuacanas, un ejemplo de ello es la existencia sobre la Calzada de los Muertos, en el conjunto arquitectónico conocido como el Grupo Viking, de un patio cubierto con ese material. También, como se indicó, su presencia es frecuente en los entierros, formando parte de algunos diseños de los braseros ceremoniales, además de aparecer en algunas vasijas como ofrenda; existe información (H. Harleston, comunicación personal) que originalmente se ubicaba en la parte superior de la Pirámide del Sol una gruesa capa de este material, situación que de ser verídica debe haber producido un efecto extraordinario, sin embargo no existen datos reportados al respecto.

Por las características del mineral mencionado, se supone que podría estar asociado al culto lunar y solar, ya que a través de él pudieran haber observado en determinadas fechas al astro diurno sin afectar de forma grave la visión. Además tiene gran importancia la mica por su resistencia al calor, ya que alcanza elevadas temperaturas (hasta la incandescencia) sin dañarse, produciendo una luz rojiza que iluminaba de manera especial el interior del cuarto, además de mantener caliente el lugar, como una especie de sol nocturno.

Bajo la capa de mica, se encontraron fragmentos de carbón con restos de copal y ceniza; la resina es olorosa y tenía importancia en la celebración de la mayoría de los rituales, sobre todo los relacionados con las celebraciones al sol. Entre las formas de "servir" al sol, menciona Sahagún (León-Portilla, 1992: 73) el ofrecimiento de incienso:

"Y cómo se ofrecía el incienso: cuatro veces en el día y cinco veces en la noche. Primera vez cuando el sol está ya afuera. Segunda, cuando es la hora de la comida. La tercera, cuando está el sol a la mitad. Y la cuarta cuando está ya a punto de meterse.

Y durante la noche en esta forma hacían el ofrecimiento de incienso: Primera vez al anochecer; segunda a la hora de acostarse; tercera, al toque de flauta; cuarta, a la media noche y quinta,

cerca del alba. Y cuando anochece ofrecían incienso, saludaban a la noche, el de nariz puntiaguda y ¿cómo resultaría su oficio?”

Los materiales señalados atestiguan la realización de un ritual especial en el lugar, posiblemente relacionado con el sol, ello debido a la presencia de la mica incandescente, además es posible que se hubiera efectuado en horas nocturnas, durante las cuales el sol realiza, acompañado de las mujeres muertas en parto, su viaje por el inframundo como sol nocturno, como una forma de ayudarlo a completar su camino y a renacer por el rumbo del este.

Asociados al área con mica, se localizaron un metate (Fig. 140) con su metlapil. Ambas piezas tenían adherido en su superficie (Fig. 141) una cantidad considerable de estuco. Al parecer en él se había molido cal apagada mezclada con alguna sustancia aglutinante (baba de maguey, probablemente) formando una pasta.

Es probable que el objetivo de preparar ese tipo de pasta fuera reintegrar el aplanado de estuco que cubría las paredes, techos y piso, sobre todo en las partes en donde hubiese sido removido, por ejemplo, para cubrir las fosas de los enterramientos, lugares en donde se tenía que romper el piso para poder hacer la oquedad donde se inhumaba a la persona fallecida y luego se reparaba. También otras funciones que en la época prehispánica tenía el estuco eran, entre otras: cubrir (estucar) algunas vasijas de índole ritual, sobre las que se diseñaban motivos iconográficos relacionados con los principios y filosofía religiosa; además, cubrir la superficie de las hojas de papel de amate o pieles de venado de los códices, en donde se dibujaban los *Tonalpohualli*, genealogías, historias de algunos pueblos, pero sobre todo ceremonias y escenas de simbolismo religioso.

En este caso, es posible que fuera usado el estuco, además, de reparaciones arquitectónicas, para cubrir y preparar algunas hojas que luego formarían parte de algún texto de connotaciones sagradas, una especie de códice. Lo anterior, contemplando la presencia de pequeños fragmentos de mica en la pasta de estuco que cubre algunos códices del Posclásico, lo que pudiera tener relación, tal vez, con la presencia de mica dentro de este cuarto y su uso como parte de algún ritual al sol y de preparación de textos sagrados, sin embargo, esto es meramente especulativo.

Destaca en las piezas cerámicas localizadas al interior de este lugar (Fig. 142), la calidad del acabado en el material tipo doméstico y la presencia de restos de pigmento rojo, amarillo y verde al interior de las vasijas más pequeñas. Lo último permite inferir que estas piezas se utilizaron como contenedores de pigmentos, con el fin de dibujar y pintar algunos motivos o diseños iconográficos en vasijas o en algún tipo de documento pictográfico. La presencia de cortineros en este cuarto permite inferir que estaban empotrados en el quicio de la puerta, estos objetos servían para sostener el lienzo de tela que aislaba al lugar del resto del grupo, convirtiéndolo en un recinto especial en donde era necesario mantener el retraimiento de las personas que en él se encontraban.

En cuanto a la identificación de rostros de mono en una pieza fragmentada (Fig. 143) se efectuó por asociación con una vasija que tiene adosada la figura de dicho animal (Fig. 208) que se encontró durante los trabajos de investigación realizados, hace varios años (Jarquín y Martínez, 1983) en los terrenos de Matoxco II, propiedad localizada a la entrada de San Juan Teotihuacan de Arista, así como en las representaciones que de ese animal aparecen

en algunos códices. Era apreciado por los mesoamericanos, a tal grado que se llamó al undécimo signo de los días del calendario con su nombre, considerando al que nacía en él como afortunado, con inclinación a la música y a los oficios manuales, tal como indica Sahagún (1992, Lib. IV: 243) *“A los que nacían en este signo varones, decían que serían acondicionados y regocijados, y amigos de todos; y que serían cantores o bailarores, o pintores, o aprenderían algún buen oficio por haber nacido en tal signo”*.

En la Leyenda de los Soles (*Códice Chimalpopoca*, 1992: 119) se describe que el segundo sol se llamó *Nauhecatl* (4 viento) y los hombres que en él vivieron fueron llevados por el viento, al igual que el sol y se convirtieron en monos. El alimento de estos hombres fue *matlactomome cohuatl* (12 culebra) y su año fue 1 pedernal o *Ce Técpatl*. Similar relato existe entre mayas, quienes afirman que los hombres hechos de palo fueron destruidos por haberse olvidado y *“no haber pensado en su madre, ni en su padre, el Corazón del Cielo llamado Huracán”*, ellos habían sido hechos para *“ser destruidos y aniquilados”*, por eso les destrozaron las bocas y caras.

Los descendientes de esos hombres son, según se relata en el *Popol Vuh* (1947: 100-103), *“los monos que existen ahora en los bosques; estos son la muestra de aquellos, porque de palo fue hecha su carne por el Creador y el Formador. Y por esa razón el mono se parece al hombre, es la muestra de una generación de hombres creados, de hombres formados que eran solamente muñecos y hechos solamente de madera”*. Sin embargo, aún con características no humanas, eran los hombres de palo que se convirtieron en monos, una obra artística de Corazón del Cielo.

En la cultura mesoamericana en general el mono está asociado a los artistas y a las actividades creativas, por ello posiblemente en el texto mencionado (1947: 142-147) se relata que *Hunbatz* y *Hunchouén* eran grandes músicos y cantores, pasaron muchas necesidades y trabajos *“pero llegaron a ser sabios. Eran a un tiempo flautistas, cantores, pintores y talladores; todos sabían hacer”*, sin embargo no quisieron a sus hermanos menores: *Hunahpú* e *Ixbalanqué*; pero estos últimos les pusieron una trampa: los llevaron a un árbol en donde había una cantidad de pájaros cantores. Como no caían les dijeron que subieran a bajarlos, sin embargo al estar los hermanos mayores subidos en el árbol, éste se hinchó y no pudieron descender, convirtiéndose en monos y *“Enseguida se fueron sobre las ramas de los árboles, por entre los montes grandes y pequeños y se internaron en el bosque, haciendo muecas y columpiándose en la ramas de los árboles”*.

Debido a las habilidades artísticas de *Hunbatz* y *Hunchouén*, menciona Recinos (traductor e introductor de la primera edición del *Popol Vuh*, 1947: 146) que *“eran invocados por los músicos y los cantores de la gente antigua”*, señalando, también, en una nota de pie de página, que *“Los pintores y talladores de Yucatán invocaban a Hunchvén y a Hunahau que eran los hijos menores de Ixchel e Itzamná”*, citando al Padre de las Casas en referencia a ello *“Todos los oficiales ingeniosos, como pintores, plumeros, entalladores, plateros y los semejantes, veneraban y hacían sacrificios a aquellos hijos menores llamados Huncheven y Hunahau, por que les concediesen buen ingenio y destreza para obrar sus oficios sólida y perfectamente”*. La cita anterior permite suponer que este espacio (habitación siete) estuvo relacionado de alguna forma con la creación artística sacra efectuada por especialistas.

Entre los materiales suntuarios recuperados en este sitio destaca una pequeña escultura trabajada en piedra verde (Fig. 144), diseñada con finas líneas, semejante a las localizadas en otros puntos del conjunto. Dichas representaciones, como se ha mencionado, son parte de las figurillas que relaciona Broda (1991: 461-500) con el culto de los cerros y del Dios de la Lluvia. Dato importante en esta pequeña escultura, constituye la ausencia de la sección correspondiente a la cabeza, por ello es posible que hubiese sido sometida a la decapitación ritual, como otros ejemplares localizados en este recinto, como manifestación, tal vez, de la decapitación humana, de la que se ha encontrado evidencia en varios lugares de la antigua urbe.

Son una muestra más los cinco cráneos localizados en 1984 durante las exploraciones para la introducción del agua potable en las calles del poblado de Purificación, San Juan Teotihuacan bajo la responsabilidad de los Maestros Noemí Castillo Tejero y Raúl Arana Álvarez. En la calle de Campo Florido (tramo 11) se localizaron asociados a vestigios del acceso de un posible palacio, y bajo un piso estucado de color rojo, cinco cazuelas San Martín, sin huellas de uso y en cuyo interior tenían respectivamente el cráneo de una persona decapitada, las que habían sido colocadas en un mismo momento y casi todas a un mismo nivel, con muy poca diferencia entre una y otra. También se localizaron evidencias de decapitación en San Francisco Mazapa, (Jarquín y Martínez, 1983 y Martínez V. y González M., 1991: 327-333) con la presencia de en un altar, de 14 cráneos que presentaban huellas de exposición al fuego.

Se evidencia así la tradición ritual de decapitación humana y por consiguiente la posibilidad que se efectuara en imágenes de deidades, en un acto similar al desmembramiento y despedazamiento de otras esculturas de númenes en la Ciudadela, entre otros lugares de *Teotihuacan*. Este tipo de ritual en el área maya, menciona Nájera, (1987: 170-80) está ligado a las cabezas trofeo por un lado *“dentro de un complejo simbólico que incluye la guerra, el juego de pelota y en ocasiones al murciélago, por otro al ritual agrícola”*. En el caso de las figurillas decapitadas de la Ciudadela, se considera que era un ritual relacionado con el segundo complejo simbólico, buscando como indica la citada investigadora, *“el sacrificio de las divinidades de la vegetación, que tiene por objeto regenerar una fuerza sagrada”*, como es el caso de los nahuas con *Xilonen*, y del cual se encontraron evidencias en la habitación cuatro del Grupo A.

En la esquina sureste de esta habitación, se encontró un “baño” (Fig. 146) definido por la inclinación del piso hacia ese punto y la presencia de un desagüe circular, este último se comunica hacia el exterior por medio de un canal cubierto, que desemboca en la parte trasera del muro este. Por las características del mismo, se supone que su función hubiese sido ritual, un lugar en donde antes o después de realizar ceremonias especiales, las personas se bañaban con el fin de purificarse, desalojando hacia el exterior el agua utilizada. Por otra parte, sus dimensiones y el lugar en donde está localizado ayuda a inferir que era difícil que sirviera como lugar para evacuar sustancias orgánicas sólidas o líquidas, ya que ello rompería con la estética visual e higiene del recinto, pero sobre todo de su dignidad como centro importante dentro del urbanismo de *Teotihuacan*.

Por las características del lugar y los materiales en él localizados, se infiere allí se realizaban labores especiales, relacionadas con el pensamiento mítico y religioso teotihuacano.

Posiblemente constituía un espacio de aislamiento, en donde sus residentes pudiesen trabajar en el día y en la noche, iluminados por brasas y la incandescencia de la mica, presidido por alguna deidad importante. Después de realizar el baño, mediante el cual se despojaban de las impurezas, se podían dedicar a las funciones sagradas, las que requerían de toda su disciplina, esencia de su conocimiento filosófico y misticismo, todo con el fin de poder plasmar los conocimientos otorgados por las deidades.

Es probable que este sitio sirviera para los "*Tlacuítlos*" o artífices de la pintura, los que preparaban el papel de amate con una capa delgada de estuco, a este último posiblemente se le agregaban pequeñísimos fragmentos de mica, su uso entre los teotihuacanos tiene antecedentes, ya que en el lugar conocido como "patio de las micas", se encuentra un drenaje estucado, en cuya composición se observa este material mezclado con mica casi pulverizada; prestándole ello dureza y resistencia al calor. Después, aún húmedo el estuco, se realizaban los diseños iconográficos utilizando pigmentos de diferentes colores para realzar la imagen o escena representada, es importante señalar la trascendencia simbólica de los diferentes colores en la ideología mesoamericana.

En lo que se refiere a las cuentas y otros objetos trabajados en piedra verde, es evidente que constituían parte de los atavíos de los personajes importantes que realizaban algunos rituales en ese lugar.

Área ocho

Esta sección corresponde al patio lateral localizado en la esquina sureste del grupo, además de funcionar como área de comunicación entre él y el contiguo o Grupo D. Este tipo de lugares, no era punto de tránsito únicamente, dada sus dimensiones, su distribución arquitectónica y materiales localizados en él. Por ello suponemos que constituían puntos de reunión para cierto tipo de actividades, en las cuales no fuera necesario el aislamiento de las habitaciones cerradas. Por lo mencionado, pudieran representar sitios para intercambiar ideas, enseñar a grupos, preparar cierto tipo de ceremoniales y tal vez compartir alimentos, entre otros. De última no se encontró dato alguno, y es de suponer, tal como se mencionó antes, de que éstos eran dispuestos al exterior y llevados al interior para su consumo.

Varios fueron los ejemplares de figurillas localizadas en esta sección (Fig. 149), con la característica de estar fragmentadas en su mayoría y constituir las secciones correspondientes a las cabezas, representaciones tanto antropomorfas como zoomorfas, con excepción de la imagen de una figura femenina en estado de gravidez (Fig. 149 a) que estaba casi completa. Dos de las cabezas de figurillas localizadas en este cuarto, (Fig. 149 f-g) presentan sobre la frente dos círculos, posiblemente espejos o chalchíhuatl, y por lo tanto podrían ser imágenes de dos personajes relacionados con algún aspecto del culto acuático.

El tipo de figurillas de personas con adornos circulares sobre la frente es frecuente dentro de la imaginería teotihuacana y han sido reportadas por algunos investigadores, Séjourné (1966, Figs. 17, 18, 46; láminas: 21, 31, 32, 33, 34, 35, 36), entre otros. La mencionada investigadora sostiene (1962) que los dos círculos "*constituyen los elementos esenciales de la mariposa*", relacionados con la lluvia de fuego, la que la autora considera a *Tláloc* como distribuidor. Por otra parte Beyer (Von Winning, 1987: 115) lo interpreta de tres formas, la primera de ellas es la que consideramos destacada para *Teotihuacan*, la supone como el insecto de las flores,

representación de la vegetación y la fecundidad, relacionada con las deidades asociadas a la vegetación: *Xochipilli*, *Macuilxochitl* y *Xochiquetzal*.

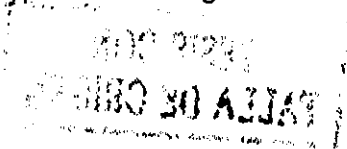
Otros investigadores consideran la relación de mariposas estilizadas con *Tláloc*, dios de la Lluvia, así como con la muerte; entre ellos: Armillas (1991, T. I: 106-108) y Kubler (1966: 5-11) el último sugiere un posible nexo con ritos funerarios y la vida de ultratumba; y Von Winning (1987, T. I: 120) infiere que la presencia de discos en la cabeza y frente de figurillas antropomorfas, está relacionada con los ojos de las mariposas, señalando que los individuos que los presentan son personas fallecidas. Lo anterior no se puede considerar contradictorio ya que, como se señaló, en el mundo mesoamericano la vida y la muerte constituyen unidad inseparable, la es origen de la otra. Igual relación con la fertilidad y abundancia de la tierra pudiera tener como explicación la presencia de la imagen femenina en estado de embarazo, de las figuras de aves (c-i), la primera perteneció a un brasero ceremonial, y son frecuentes como símbolo de abundancia.

La relación de los discos frontales con *Xochipilli*, es importante, ya que esta deidad aparece en la lámina 13 del *Códice Borgia*, ciñendo su cabellera con una correa adornada por dos discos de piedras preciosas. En este caso en especial, se cree que este tipo de personaje está relacionado con el mencionado numen, deidad de la vegetación y por consiguiente parte del culto acuático, de la danza y el canto. Es probable que se quisiera representar a sacerdotes relacionados con esta deidad, apoya esta hipótesis la presencia de una pequeña máscara (Fig. 149 D) representación de un mono.

Este animal aparece acompañando a *Xochipilli*, manifestación de los placeres, danza, juego y diversiones, según Seler lo interpreta, citando al *Popol Vuh*, (1980, T. 1: 101-102) tal como mencionamos antes que “se consideraba relacionado con todo aquello que contribuye a la alegría y al adorno de la vida, con el arte y la destreza artística. El *Popol Vuh* escribe sobre la pareja de humanos Hun Batz y Hun Chouen, personajes míticos, cuyos nombres pueden traducirse cada uno de ellos por “uno mono”, y que posteriormente fueron transformados en monos: *e ahzu ahbix e ahpub atisben naipuch ah' cot, e ahxit, e ahpuvak*, “son flautistas y cantares y cerbataneros, así como pintores de códices y tallistas de imágenes, artífices que labran piedras y metales preciosos”.

Respecto a la presencia de figurillas, podría estar relacionada con el material localizado en la habitación siete en donde, se supone, se preparaban algunos textos sacros y en el cual fue localizada una vasija con aplicación de rostros de monos en su parte basal. Por lo señalado, podría tener nexos, tal vez, con los sabios que tenían la habilidad y el conocimiento para plasmar en vasijas o textos pictóricos la sapiencia que tenían del mundo y su estructura, así como de los seres sobrenaturales que manejaban los destinos de los hombres y de todos los seres que lo poblaban. Este tipo de persona era el *Tlamatini* y es descrito en el *Códice Matritense de la Real Academia* (León-Portilla, 1997: 65) como persona sabia, que conoce los secretos de lo sobrenatural, forma y enseña a los demás, entre otras virtudes.

Entre las otras piezas localizadas en este lugar (Fig. 148), destaca un fragmento de vaso en cuya sección inferior presenta una banda de flores de cuatro pétalos, similares a las que aparecen decorando la base de un vaso que Von Winning (1987, Fig. 3j, T. II: 31-32) reporta y cuyo diseño relaciona con la fertilidad. Por la localización de las flores en la sección inferior del cuerpo de los fragmentos de vaso, es factible que estuvieran en relación con la región



terrestre y su fertilidad. La presencia de una sección de la parte inferior de un brasero ceremonial, permite nuevamente señalar la importancia de lo religioso en todo tipo de actividades, incluso en las que se efectuaban en este lugar. También, se encontraron piezas miniaturas y ollas pequeñas, que no eran utilizadas para contener alimentos, sino que tenían un carácter simbólico ritual, así como los incensarios trípodes y el candelero, también recuperado en este lugar.

Las vasijas de carácter doméstico encontradas en este mismo sitio (Fig. 148) estaban fragmentadas al igual que el material suntuario-ritual, sin embargo, destacan por la calidad de sus acabados, aunque carecen de elementos decorativos de tipo simbólico o relacionados con la mítica mesoamericana. Es importante señalar la presencia, en la zona de comunicación de este grupo con el Grupo D, de una pequeña escultura antropomorfa realizada en piedra gris, (Fig. 150) que se encontró mutilada de sus miembros. Los rasgos que la definen, son similares a los de las otras representaciones localizadas en los Grupos A y B, relacionadas con el culto acuático.

En este lugar se localizó información que permite conocer algunas de las costumbres y tradiciones de los antiguos habitantes de la Ciudadela, sin embargo, por la dispersión y fractura de los materiales es difícil diferenciar con exactitud los que se encontraron *in situ* y los que se extrajeron de otros cuartos o patios, considerando que es un punto de comunicación y por consiguiente de paso entre dos lugares diferentes. Lo anterior, debido a la diversidad de objetos entremezclados detectados y a la falta de una buena parte de los fragmentos que pudieron haberlos integrados. Sin embargo, la información permitió identificar algunos rituales y aspectos del culto al dios de la lluvia y de la fertilidad, así como algunas actividades de sus habitantes.

IV. 11- Conclusiones del Grupo B

A partir de la información localizada en este grupo, es posible suponer que las personas que lo habitaban podrían estar relacionadas con actividades mágico-religiosas, como la lectura e interpretación de calendarios, con base a observaciones y cálculos astronómicos que les permitían conocer el pasado y pronosticar el futuro y, por lo tanto, controlar gran parte de las actividades del resto de la población: comercio, siembra, cosecha, fiestas y rituales, entre otras.

A lo anterior, se suma la posible realización de códices y textos sagrados elaborados por personajes que tuvieran profundos conocimientos de la mítica, cosmogonía y cosmología que regía la religión y la tradición teotihuacana, además de algunos de los rituales que acompañaban su ejecución como es el baño purificador y la iluminación nocturna con mica incandescente, entre otros. En cuanto al culto realizado en él, se mantenía la devoción al dios del agua en su aspecto sacro de la tierra y su fertilidad por medió del mismo numen, representado por algunos aspectos que luego pueden asociar con un dios que en el Posclásico va a ser identificado como *Xochipilli*.

Cabe destacar en el lugar algunos principios generales de la mítica mesoamericana, como podían ser: la tradición creadora de *Quetzalcóatl* y la importancia de los huesos preciosos (de los ancestros) para la creación de una nueva sociedad. A lo señalado se suma la disposición del universo y el tránsito solar durante el día y la noche, la tradición ritual de la

extracción de sangre y su ofrecimiento a los dioses como una manera de agradecerlos y mantenerlos.

IV. 12- Grupo D: Características y materiales

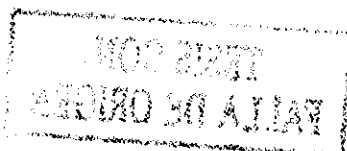
Características generales

Se encuentra localizado en la sección este del conjunto y en la parte central de su disposición arquitectónica, siendo el de mayor extensión (Figs. 151 y 151a) dentro del Conjunto Norte o 1D, con un área aproximada de mil cien metros cuadrados. Está conformado por cuatro habitaciones techadas: tres de ochenta y dos metros cuadrados (norte, este y sur) y la localizada al norte (2) que es la de mayores dimensiones (ciento cuatro metros cuadrados aproximadamente); tres áreas libres o patios laterales y un acceso porticado. Una de las características de este grupo, es la ruptura del muro que define la sección este del cuarto este, la destrucción la realizaron las personas que ingresaron al recinto forzando la entrada al lugar.

Su arreglo es igual al de los otros grupos: cuartos techados orientados hacia los rumbos del universo con sus patios laterales, sin embargo, su tamaño y posición permiten entrever su importancia, respecto a la ubicación central y orientación este que ocupa con respecto a los otros cuatro grupos habitacionales, que permite considerarlo como el lugar de mayor importancia simbólica en cuanto centro, inicio y regeneración del ciclo vital, tal como lo realiza el sol diariamente, este rumbo está relacionado, además, con el primer cuarto del *Tonalámatl*. Seler (1988, T. I: 21) identifica en la representación de la primera columna, cuadro inferior de ese cuarto en la lámina 1 del *Códice Borgia*, la presencia de *Quetzalcóatl*, quien aparece con los elementos que lo identifican como sacerdote, la bolsa de copal y los instrumentos del autosacrificio, parado sobre una región acuática, esta última representa el estanque en donde se bañaban los sacerdotes después de haber realizado el ritual mencionado.

Por lo tanto, se puede considerar al este, además de región solar y de abundancia, tal como comenta León-Portilla (1997: 111), al oriente como el país del color rojo, región de la luz, cuyo "símbolo es una caña que representa la fertilidad y la vida", por consiguiente tiene estrecha relación con las funciones rituales efectuadas por los sacerdotes y nexos con los dioses celestes, como podrían ser el Sol, *Quetzalcóatl* y *Tláloc*. Los sacerdotes mediante sus rituales y ofrecimientos mantenían el equilibrio del universo, así como la regeneración de las condiciones terrestres y celestes que permitían la vida de los hombres y de los seres vivos en general; todo ello simbolizado por la bajada y viaje del sol por el inframundo y su constante renacer al emerger victorioso por la región este como manifestación de la vida. Otra identificación importante de Seler (1988, T. I: 22) respecto al rumbo del este, en el *Códice Borgia*, es la que se refiere a la presencia en la parte superior de la primera columna del primer cuarto cuadro superior del *Tonalámatl*, de un templo, el que señala al mismo rumbo como lugar del templo en donde los sacerdotes realizan sus funciones religiosas más importantes. Lo mencionado podría ser el motivo de la presencia en la sección este de los recintos de los templos principales, como es el caso de la Ciudadela y el Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan.

Es importante considerar la posición central que ocupa este grupo con respecto a los otros cuatro, ya que, si observamos su disposición, es evidente la presencia de dos grupos laterales



flanqueándolo, lo que se destaca al ingresar al conjunto desde la plaza central de la Ciudadela. Esta ubicación permite asumir la importancia de la posición central en el mundo mesoamericano, lugar en donde se cruzaban el plano celeste vertical y el terrestre horizontal, debido a lo cual ese punto tenía características que lo hacían especial, sobre todo en lo que se refiere al establecimiento de relación con los seres sobrenaturales que habitaban ambos planos; dicha posición y acceso a este lugar daba a los sacerdotes conocimientos y poder temporal, aparentemente ilimitado.

Materiales de la habitación uno

Está localizada en la esquina noroeste del grupo (Fig. 151a), es la de menor tamaño (treinta metros cuadrados aproximadamente) y resultado de las modificaciones arquitectónicas en el último momento del desarrollo histórico del conjunto y del recinto en general, mediante las cuales un patio lateral se convirtió en un cuarto techado anexo, permitiendo, además, el crecimiento del cuarto número 2 que está contiguo.

En este lugar se encontró material que podría explicarlo como apéndice del cuarto con el que colinda, en donde se guardaban objetos especiales (Fig. 152): una cazuela tipo San Martín, tres platos pequeños color café claro, una olla tipo florero, utilizada posiblemente para beber algún tipo de líquido. Destacan además, una olla globular grande y la escudilla inferior de un brasero ceremonial utilizado por los habitantes del recinto; asociado a él se encontraron dos cuentas de jade con restos de cinabrio, también se localizó una pieza cilíndrica de alabastro con el extremo superior casi oval, en cuya parte superior se realizó una incisión circular (Fig. 153), además de una pequeña bolita de barro.

Materiales de la habitación dos

Se encuentra localizada al norte del grupo (Fig. 151) es diferente a las otras por su disposición arquitectónica interna y tamaño. Los materiales localizados en este lugar son pocos, aunque similares a los localizados en otros grupos; por los contextos en donde fueron depositados se observa la intención de considerarlos especiales, además no tienen carácter doméstico. Destacan entre los objetos recuperados: diez navajillas prismáticas, dos braseros de piso (Figs. 154-155) con navajillas en su interior, parte de un cráneo fragmentado calcinado en una matriz de ceniza, carbón y fragmentos de madera quemada (Figs. 156-157) éste se encontró al despejar de escombros el centro de este salón.

Se localizaron además en este sitio: un pequeño caracol, un disco pequeño (1 centímetro de diámetro) realizado en concha nácar, dos pequeñas esferas de arcilla de color café oscuro y un candelero rectangular. En cuanto a las cabezas de figurillas fueron localizadas tres (Fig. 158): dos zoomorfas, que son imágenes de perros y la tercera antropomorfa representación de la cabeza de un individuo, realizada en pasta de cerámica naranja delgada.

Piezas que destacan en el material encontrado en este salón son: escudillas trípodes (Figs. 159 y 160) realizadas en barro de color café, su decoración es con motivos iconográficos esgrafiados y pintados de rojo, sobre los que se observan restos de cinabrio. También se encontraron en este lugar tres puntas de proyectil (Fig. 161) pedunculadas completas con retoque invadiente.

Materiales del área tres

Esta área corresponde al patio lateral localizado en la esquina noreste del grupo, en cuya sección norte existe una puerta que comunica a este grupo con el B, además de ser el acceso a la plaza central del conjunto por la esquina suroeste. Los materiales encontrados en su interior son de los que se suelen encontrar en este tipo de áreas: una olla globular muy fragmentada, en su interior se observa huellas de haber contenido algún tipo de líquido, posiblemente agua; puntas de obsidiana y dos agujas (Fig. 162), además de algunos otros fragmentos. También, en una de las esquinas se encontró un pequeño objeto de barro, de forma bicónica, similar a los llamados "atados" (Fig. 163) con una sección de mayor tamaño (Fig. 164) que la otra. En cuanto a la presencia de figurillas antropomorfas (Fig. 165), aparecieron dos cabecitas y una figura completa.

Materiales de la habitación cuatro

El área oeste, que en el patrón de distribución arquitectónico teotihuacano corresponde a una habitación techada, en este grupo es un pórtico cubierto, que cumple funciones de acceso al grupo y lo comunica a su vez con la plaza central del conjunto.

Asociada a su entrada, se encontraron tres almenas de barro fragmentadas (Fig. 166) sobre cuya superficie se detectaron restos de estuco blanco con huellas de pigmento rojo. Sobre el piso estucado del pórtico y cubierto en parte por escombros de la construcción se encontró una escultura zoomorfa de piedra, representación de la cabeza de un águila (Figs. 168 y 168a), además de catorce "tejos" circulares con un orificio central, trabajados en cerámica naranja delgada (Fig. 169), en asociación a los elementos descritos, además, se localizó un punzón ritual (Fig. 170) realizado en hueso humano.

Materiales de la habitación cinco

Esta sección corresponde a un cuarto localizado en la parte este del grupo, en él fueron notables los vestigios de destrucción y saqueo; en su parte central se encontró una huella aproximadamente de un metro y medio por un metro, la que suponemos correspondía a la fosa de un entierro.

En algunas partes del piso en donde aún se conservaba la capa de estuco, se observaron ocho huellas circulares (12 centímetros de diámetro aproximadamente) distribuidas de manera simétrica en dos hileras, las cuales, suponemos corresponden a las huellas de un altar o de algunas piezas con peso que estuvieron en la misma posición durante un lapso considerable de tiempo. No obstante la anterior hipótesis, se exploraron, encontrándose en una de las cercanas al muro sur, lo que pudiera ser una ofrenda (Fig. 171) formada por dieciocho cuentas de piedra verde. También se localizó en este cuarto parte del cuello de la cabeza de águila que se encontró en el acceso al grupo.

Se encontraron, relacionado con lo descrito: un vaso trípode de color café claro decorado con motivos geométricos (Fig. 172), otra vasija, la cual es una de las piezas denominadas Vasos Tláloc (Fig. 173), dos cajetes (Figs. 174 A y B); tres escudillas inferiores de braseros ceremoniales o de teatro (Fig. 175 c y d); un plato; una olla pequeña y un candelero, además de dos raspadores de obsidiana (Fig. 176 a y b) y siete cuentas (Fig. 177) de cuarzo y piedra verde.

Materiales del área seis

Esta área se encuentra localizada en la esquina suroeste del grupo; corresponde a un patio lateral. El material recuperado en él fue poco, no obstante destaca un objeto rectangular, especie de altar o base trabajada en piedra, con una oquedad rectangular casi en el centro (Fig. 178), cubierto con estuco blanco y restos de cinabrio. Además de la pieza descrita, se encontró una cabeza de figurilla de barro (Fig. 179) de las del tipo retrato y una navajilla.

Materiales de la habitación siete

Localizada al sur del grupo, esta habitación fue afectada en un alto porcentaje, en el piso se localizaron evidencias de destrucción y saqueo, así como en los muros que la delimitan, solamente se encontraron vestigios de ellos a una altura de ochenta a noventa centímetros. Por lo anterior, el material recuperado también fue poco: un fragmento de figurilla en piedra del tipo localizado en otros grupos (Fig. 180) a la que le falta la cabeza; una punta de proyectil y una vasija tipo olla, con una cara modelada en su cuello, el color de la pieza es café claro (Fig. 181), la pasta y la forma de esta última son características teotihuacanas del tipo ánfora, de la Fase Cerámica Xolalpan Tardío.

Debido a la falta de materiales por el saqueo y destrucción de este cuarto, fue poca la información que se pudo obtener, limitando su interpretación.

Materiales del área ocho

Esta corresponde a un patio lateral y ocupa la esquina sureste del grupo. Fue poco el material recuperado en él, no obstante se consideró importante para el conocimiento de la iconografía del grupo y su funcionalidad. Una pieza muy importante para el Conjunto 1D, la constituye una olla café oscuro (Fig. 182), la que presenta un diseño exterior esgrafiado, bastante rico desde la perspectiva iconográfica.

Además se encontró en esta sección del grupo un cuchillo bifacial fragmentado (Fig. 183), el que servía posiblemente para algún tipo de ritual, tal situación se infiere por la calidad del acabado. Al realizarse un pozo estratigráfico al centro de esta área, a diez centímetros de profundidad se encontró un brasero ceremonial (Fig. 184) del tipo cónico, Fase cerámica Xolalpan Tardío.

IV. 13- Interpretación de contextos y materiales del Grupo D

Habitación uno

Corresponde a un espacio bastante pequeño si se compara con los otros cuartos de este grupo y de otros, destacan en su interior, la presencia de piezas y objetos en su mayoría sin huellas de uso, por lo que se supone no fueron utilizados, dando la impresión de que constituía esta área una especie de depósito anexo al cuarto dos, en donde se mantenían hasta que fuera necesario su empleo. La excepción es una pieza tipo cazuela (Fig. 152), que no muestra huellas de haber sido expuesta al fuego, por el contrario en su interior se observan trazas de haber contenido algún tipo de granos, funcionando como vasija de almacenamiento de ese tipo de materiales, tal vez, sacros. Los fragmentos de esta pieza tienen cerca del borde unos pequeños agujeros, los cuales podrían haber servido para colgarla con el propósito de aislar

su contenido del suelo, (tal vez de ciertos insectos o roedores) ello como manifestación de la importancia de la pieza y de su contenido.

A lo mencionado se suma la presencia de la base de un brasero ceremonial (Fig. 152), el que posiblemente formaba parte del ajuar de algún sacerdote para ser utilizado en ceremonias específicas. Asociados a la pieza descrita se encontraron algunas cuentas de piedra verde (*chalchíhuitl*) cubiertas con cinabrio, sustancia también utilizada para cubrir objetos rituales, se supone que estas últimas no tenían funcionalidad ornamental, sino que eran materiales destinados a ofrendarse a alguna deidad. En cuanto a la interpretación simbólica de las cuentas, están relacionadas con el agua y, por lo tanto, con lo precioso, en general forman parte del simbolismo de la fertilidad.

Asociado a lo anterior se encontró un pequeño objeto cilíndrico, representación, al parecer, de carácter fálico (Fig. 153) y por lo tanto con nexos con el culto a la fertilidad y al Dios de la Lluvia. En el mundo náhuatl el órgano sexual masculino (López Austin, 1984, T. I: 126) tenía estrecha relación simbólica con la fertilidad y el agua de lluvia, entre los nombres con los que se le designaba estaban: *acayotl* y *tototl*, (pájaro) entre otros. También desde la perspectiva mítica y simbólica destaca su importancia (Códice Chimalpopoca, 1992:121; y Johansson, 1998:101) considerando la punción que efectuó *Quetzalcóatl* en su miembro para extraer sangre y dar origen a la vida humana al mezclarla con los huesos molidos por *Quilachtli*, después de su recuperación en el *Mictlan*.

Es probable que tuvieran también carácter ritual tres pequeños platos localizados en este lugar. Las piezas son bastante sencillas y en ellas no se observan huellas de haber sido utilizadas, en el fondo presentan diseños realizados con un dedo humedecido cuando el plato estaba recién elaborado. Los motivos que aparecen en los platos son: en uno líneas paralelas y en el otro cruzadas al interior de un cuadrado, definiendo dos triángulos opuestos por el vértice, con posible asociación al quincunce y definición de los rumbos del universo.

En cuanto a la explicación de los elementos que decoran, a las líneas paralelas es difícil asignar un significado, sin embargo, podrían estar relacionadas con el cauce de los ríos, simbolismo relacionado con lo acuático y la fertilidad, sin embargo es sólo una especulación. Otro objeto que se puede relacionar con el culto acuático es el vaso cuya forma es similar a los relacionados con *Tláloc*, dios de la lluvia, aunque carece de los elementos simbólicos que definen a ese tipo de vasijas ceremoniales, tanto por los contextos arqueológicos como de los textos pictográficos, ya que su forma es bastante similar. Al respecto, cabe señalar la importancia de dicho tipo de vasijas en los ceremoniales asociados al numen de la lluvia, tal como aparecen en varias representaciones de índole ritual, como por ejemplo en la lámina 27 del *Códice Borgia*.

De lo expuesto se deduce que la habitación era utilizada para guardar algunos objetos ceremoniales, los cuales estaban relacionados con los rituales efectuados en el lugar anexo. Además, es importante considerar la presencia de elementos relacionados con el numen del agua y de la fertilidad en general, sin embargo ello tiene explicación debido a la colindancia de este lugar con el salón norte, rumbo que es manifestación del dios de la lluvia.

Habitación dos

Constituye ésta área una especie de salón o sala grande de reuniones, la que no estaba delimitada por muros exteriores en su parte sur, aparecía por consiguiente abierta hacia la

plaza del grupo y su acceso, definido por dos columnas, al parecer era irrestricto para los habitantes del conjunto. Al fondo de la sala, se detectó un breve muro con un acceso central, de una de cuyas secciones sólo se encontró la huella de su desplante. Los muros señalados, servían para delimitar un pequeño espacio, con el fin de realizar en él algún ritual específico y privado al cual no tenían acceso el resto de los asistentes. Lo que sí es evidente por su posición es la relación con la derecha del grupo y el norte del universo, lo que de antemano permite establecer su asociación con el Dios del Agua.

En la parte posterior de las columnas mencionadas, se localizaron dos huellas circulares simétricas (Figs. 154-155), al explorarse se encontró que cada una de ellas estaba rellena de ceniza fina, color gris y navajillas prismáticas (30 piezas), estas eran muy delgadas y sin huellas de uso aparente. Por sus características y la matriz en la cual se colocaron, se supone que estos depósitos eran braseros empotrados en el piso, los cuales fueron utilizados al momento de "sacralizar" el lugar. En él se quemaron, posiblemente, plumas, incienso y papel, además de colocar navajillas de obsidiana manchadas con sangre como parte de rituales de autosacrificio.

Existen evidencias en el recinto de la Ciudadela y otros lugares, de que además de sus usos "domésticos" las navajillas eran utilizadas por los sacerdotes para punzarse diferentes partes del cuerpo, realizando un acto de ofrecimiento del líquido precioso a las deidades. Lo anterior, remite a la reunión mítica de los dioses en *Teotihuacan* en el llamado *Teotexcalli*, alrededor del cual hicieron penitencia y luego se ofrendaron para poder dar vida y movimiento a los astros que iluminan el universo, según relata Sahagún (1992, Lib. VII, Capítulo II: 432-433) en el mito del sol y la luna.

Además, existía la tradición de ritos de autosacrificio por medio de diferentes materiales, tal como indica Sahagún (León-Portilla, 1992: 53-55) *"A travésamiento de varas. Así se hacía el a travésamiento de varas: sólo en determinados días se llevaba a cabo; en todas las partes del cuerpo se hacía, por ejemplo en sus orejas o donde uno quisiera, bien sea en la lengua o en las piernas. Y aquello con que perforaban su carne era un objeto espinoso, un punzón de obsidiana, luego por allí pasaban la vara o tallo de grama, o restiraban su cuerpo con cuerdas. Así pasaban la vara con que hacían merecimiento, y cuando se había pasado las varas y la grana muy ensangrentada. Y esto se hacía en la casa del dios o en los caminos donde están los dioses"*. *"Sangramiento. Cuando se sangraban, así lo hacían: con un cuchillo de obsidiana cortaban sus orejas y dejaban luego escurrir la sangre de la región herida"* Lo anterior denota la costumbre de usar, entre otros, objetos de obsidiana en algunos rituales de autosacrificio; así como la tradición del uso del mismo material, en el sacrificio de víctimas ofrecidas a diferentes númenes.

En cuanto al cráneo localizado en este lugar, bajo los escombros del incendio que afectó al recinto, corresponde según datos de Salas Cuesta y González Miranda (2001: 13) a una persona de sexo masculino adulto, sin poder especificar su edad. Resulta importante señalar que el cráneo estuvo expuesto al fuego en estado seco, es decir que se quemó cuando ya era hueso; lo señalado, permite inferir que se encontraba en dicho lugar como objeto especial y, como tal, formaba parte de los rituales y ceremonias que se efectuaban al interior de este salón. Debido a la orientación norte-sur del lugar, es probable que tuviera relación al inframundo y que el cráneo fuera utilizado en diferentes rituales celebrados en el lugar. Es importante

recordar que la muerte, dentro del pensamiento mesoamericano, no era considerada mala ya que constituía parte del ciclo vital; por otra parte la presencia de una sección del esqueleto, recuerda nuevamente la estrecha relación ente el dios *Quetzalcóatl* y *Mictlantecuhtli*, lo que se manifiesta en la bajada del primero al inframundo para tomar los huesos-jade y crear a los hombres. Del tema de la decapitación en Mesoamérica, se mencionaron antes algunas ideas importantes y su posible relación con el culto agrícola.

También fueron decapitadas las tres figurillas de barro: dos zoomorfas y una antropomorfa. Las primeras son representaciones de perros y la otra es imagen de una persona que tiene como ornamento dos círculos sobre la frente, este último tipo de figuras se analizaron en páginas anteriores y al parecer están relacionadas con el culto a la fertilidad en general. En cuanto a las imágenes de perros, estos eran apreciados en la época prehispánica, según relata Sahagún (1992, Lib. XI: 628): “*son mansos y domésticos, acompañan y siguen a su amo o dueño; son negociados, menean la cola en señal de paz, gruñen y ladran, bajan las orejas hacia el pescuezo en señal de amor, comen pan y mazorcas de maíz verde, o carne cruda y cocida, comen cuerpos muertos, comen carnes corruptas*”. Además, las imágenes de *Xólotl* y *Quetzalcóatl*, aparecen en el *Códice Borbónico* (1980) en la sexta fiesta del año, *Etzacualiztli*, la que estaba dedicada a los dioses de la lluvia. En la lámina dieciséis del *Tonalámatl de Aubin* (1981) se grabó la misma trecena, apareciendo como regente o personaje principal de la misma el gemelo divino, representado por un perro, lo que permite afirmar que dicho animal tenía un lugar destacado dentro del pensamiento mesoamericano.

Era costumbre también que el perro acompañara a algunos entierros, sobre todo, al de las personas que por su forma de morir iban al *Mictlan* (Sahagún, Lib. III: 206): “*y más hacían al difunto llevar consigo un perrito de pelo bermejo, y al pescuezo le ponían hilo flojo de algodón; decían que los difuntos nadaban encima del perrillo cuando pasaban un río del infierno que se nombra Chiconahuapan*”. Pudiera ser el caso de que las figurillas localizadas en este lugar tuvieran connotación calendárica en el contexto ceremonial y ritual efectuado en esta sala, sin embargo, también es posible que sean representaciones simbólicas del perro que acompañaba a los difuntos, y que en este lugar fuesen consagradas y preparadas para acompañar a los miembros de cierto grupo selecto en su viaje por el inframundo.

En cuanto al material ceremonial recuperado en este lugar, destacan dos vasijas decoradas con elementos simbólicos, entre ellos, algunos de índole mítico-religiosa dentro de la icónica teotihuacana. La primera (Fig. 159) tiene como motivo principal la cabeza de una ave, la que por sus características representa un águila, aunque la sección inferior del pico parece curva, esto último posiblemente debido al interés del dibujante de plasmarlo en movimiento, emitiendo algún tipo de sonido, ya que emerge de su boca la vírgula de la palabra. En cuanto a los fragmentos de navajillas incrustados en ésta, pudieran estar relacionados con el sacrificio y la sangre que como resultado del ritual de punzar la lengua se ofrece a las deidades.

En la parte superior de la cabeza y a manera de tocado, aparecen plumas levantadas de manera que recuerdan a las del águila. Menciona Seler (1988, T. I: 16) que las plumas erizadas de la cabeza similares a cuchillos de piedra (en este caso del águila) expresan la naturaleza agresiva de los animales de rapiña (águila y jaguar) por lo que existe la posibilidad de que sea la representación del ave que vuela tan alto que parece llegar al sol, al que alimenta con los corazones de los sacrificados. El cuerpo del ave es imagen estilizada de

forma artística de una especie de lanza, uno de cuyos extremos, la punta, se localiza en la parte posterior de la cabeza del animal y el otro en las plumas de la cola. Es importante señalar, la presencia de una especie de *chalchihuitl* (cuentas de piedra verde) decorando la lanza, con lo que se manifiesta lo precioso del objeto y del ave.

Aparece en la sección media del motivo, compitiendo en tamaño con la cabeza, un escudo con la zona exterior rodeada de plumas; al centro y como elemento principal un diseño iconográfico especial, posiblemente algún tipo de artrópodo, al que un eje vertical lo divide en dos secciones simétricas, definiendo uno de los símbolos más frecuentes de la deidad del agua: la bigotera de la cual emergen tres dientes (Fig. 159), unidas ambas secciones en sus extremos por dos pequeños círculos. En lo que se refiere a las aves, es frecuente su presencia; Clara Millón, (1988: 169-175) publicó algunos fragmentos de pintura mural, que forman parte de la colección Wagner, en ellos aparecen aves a las que ella identifica como quetzales, y en parte del cuerpo aparecen también escudos con plumas. Las diferencias con la representada en la vasija localizada en el salón son algunos elementos en el motivo iconográfico, en especial la presencia de manos sosteniendo la lanza de color azul que atraviesa el cuerpo del ave, en la vasija de la colección mencionada, dándole un carácter bélico.

La investigadora (1988), asocia la representación descrita con motivos o temas relacionados con guerreros. Considerando el contexto y sus argumentos suponemos que tiene razón, no obstante, por la configuración del diseño aquí expuesto y las características del lugar en donde se encontró, se infiere que la representación podría haber estado asociada al dios del agua, sobre todo por su presencia en el lado norte del templo principal y el ofrecimiento de vidas humanas que eran objeto dicho numen así como el sol. A lo anterior se suma, la relación del conjunto norte con las águilas y con el sacrificio humano, así como la perspectiva desde el mito del origen del sol y la luna (Sahagún, 1992, Lib. VII: 433) en el cual se relata que después del sacrificio de *Nanahuatzin* y *Tecuciztécatl* en la hoguera divina, un águila entró al fuego y se chamuscó precediendo al *océlotl*, razón por la que suponemos la presencia en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan del llamado Palacio de las Águilas a su extremo derecho, rumbo norte que está regido por la deidad del agua.

Es aceptable suponer que la vasija descrita sea ceremonial, destinada a ser utilizada en algunos rituales relacionados, posiblemente, con el ofrecimiento de sangre a alguna deidad, posiblemente al dios del agua o al sol, quienes habitan en las alturas, uno en las montañas (de forma similar a algunas águilas) y en la región celeste el otro. Es importante, además, señalar la acción de habla en la que se representó al ave, ya que por lo general aparece en *Teotihuacan* asociada con las deidades, tanto de cantos como de peticiones o agradecimientos a sus regentes sobrenaturales, pudiendo ser este el caso.

La otra vasija (Fig. 160) es del mismo tipo que la descrita anteriormente, variando únicamente el motivo iconográfico el cual, aunque fueron pocos los fragmentos localizados, se pudo reconstruir en parte. En esta pieza el elemento principal del diseño decorativo es la sección lateral izquierda de la cabeza estilizada de un ave, se observa además del pico, el ojo y parte de las plumas. Es posible que se refiera a la misma ave mostrada en la vasija anterior. Dentro del pico del animal se observan varios objetos, los que provienen de una pequeña corriente que mana de un corazón colocado sobre el extremo de una bigotera de la deidad del agua y de la cual aparentemente bebe el animal y a la que ascienden, en medio de una

corriente de agua y en calidad de ofrenda, conchas y un caracol. Complementa el motivo parte de lo que podría haber sido un moño con plumas en cuyo extremo derecho aparecen, también en calidad de ofrenda: un *chalchihuitl*, posiblemente una concha y dos elementos entrelazados o amarres, similares a los que Manzanilla (1993: 11) define como *malinalli* o hierba torcida.

Es probable, que parte de la escena representada en esta pieza, esté relacionada con el ofrecimiento y ceremonias que se hacía a las deidades, en relación con las aves y su concurrencia a lugares húmedos o con presencia de agua, tal como se mencionó antes. Sahagún (1992, Lib. II: 115) afirma que durante la fiesta que se realizaba el sexto mes que se llamaba *Etzalqualiztli*, y que estaba dedicada a los dioses del agua o "Tlaloque", se realizaban diferentes ceremonias y participaban en ellas los diversos "sátrapas" o sacerdotes los cuales iban a un lugar en el que se habían de bañar.

Entre los rituales, habla el cronista de ceremonias de autosacrificio realizadas por todos los sacerdotes: *"En habiendo a mañitines, luego todos se levantaban, y desnudos, sin ninguna cobertura, iban a donde estaban las puntas de maguey y que el día antes habían cortado y traído para aquel efecto, con pedazos del maguey; y en cortando las puntas de maguey, luego con unas navajitas de piedra se cortaban las orejas, y con la sangre que de ellas salía ensangrentaban las puntas del maguey que tenían cortadas y también se ensangrentaban el rostro"*. Continúa Sahagún describiendo otras ceremonias relacionadas con el culto a los dioses del agua efectuadas en la misma festividad:

"Llegados los sátrapas al agua donde se habían de bañar, estaban cuatro casas cerca de aquella agua, a las cuales llamaban ayauhcalli, que quiere decir casa de niebla. Estaban estas casas ordenadas hacía las cuatro partes del mundo, una hacia el oriente otra hacia el septentrión, otra hacia el poniente, otra, hacia el mediodía". Posteriormente se metían cada día en cada una de las habitaciones, y como iban desnudos, *"iban temblando y otros batiendo los dientes de frío"*.

Luego hablaba uno de los sacerdotes describiendo el lugar: *"En acabando de decir esto el sátrapa, todos los otros se arrojaban en el agua, comenzaban luego a chapotear en el agua con los pies y con las manos, haciendo grande estruendo, comenzaban a vocear y a gritar, y a contrahacer las aves del agua; unos a los ánades, otros a unas aves zancudas del agua que llaman pipitztin, otros a los cuervos marinos, otros a las garzotas blancas, otros a las garzas. Aquellas palabras que decía el sátrapa parece que eran invocación del demonio, para hablar aquellos lenguajes de aves, en el agua donde éstos se bañaban estaban unos varales hincados; cuatro días arreo hacían de esta manera"*.

Pasados los cuatro días de ayuno en honor a los dioses del agua, realizaban otros ceremoniales entre ellos cabe mencionar que todos los sacerdotes iban al templo de *Tláloc* y *"en llegando, el sátrapa de aquel dios parábase y luego tendían esteras de juncos, y también hojas de juncia, empolvorizadas con incienso; luego sobre las esteras ponían cuatro chalchihuites redondos a manera de bolitas y luego daban al sátrapa un garabatillo teñido con azul: con este garabato tocaba a cada una de las bolitas, y en tocando hacía un ademán como retrayendo la mano, y daba una vuelta, y luego iba a tocar la otra y hacía lo mismo, y así tocaba a todas cuatro, con sus voltezuelas; hecho esto sembraba incienso sobre las esteras, de aquello que llaman yauhtli; sembrado el incienso dábanle luego la tabla de las*

sonajas y comenzaba a hacer sonido con ella, meneándola para que sonasen los palillos que en medio estaban incorporados o atados”.

La descripción permite inferir, sin tratar de trasladar de forma mecánica dicha fiesta al Período Clásico, que pudieran existir elementos rituales semejantes entre ambas épocas, plasmados de alguna forma en el diseño de la vasija. Lo anterior debido a ciertas similitudes entre las características del lugar denominado *ayauhcalli*, en donde efectuaban los sacerdotes las ceremonias del agua y el baño ritual, el cual estaba formado por cuatro casas orientadas respectivamente a los cuatro rumbos del mundo, y el patrón teotihuacano cuádruplo con igual distribución espacial, lo que podría tener relación con la distribución de la vivienda mítica del dios *Tláloc*. Es difícil considerar casual la relación de las aves con el dios del agua, así como la presencia en el motivo iconográfico de la vasija de elementos relacionados con el sacrificio y de los tres objetos ofrendados en el templo del dios de la lluvia y que eran colocados sobre una estera: *chalchihuites*, “*el garabatillo teñido de azul*” podría relacionarse con las representaciones de hierba torcida o *malinalli* (señaladas antes) y el otro objeto probablemente fuera la especie de sonaja que menciona el cronista.

El ave plasmada en esta vasija, podría ser una imagen del águila pescadora, ave que describe Sahagún (1992, Lib. XI: 640) con plumas negras y que caza peces lanzándose desde lo alto para capturarlos y alimentarse. Tal representación, podría tener connotaciones acuáticas, ya que ella, además de llevar mensajes y peticiones, conduce ofrendas a las deidades, en este caso relacionadas con el dios del agua. La imagen podría significar algún ritual de petición de agua, ofrecimiento de vida y corazones humanos, además de objetos valiosos asociados con la simbología acuática mesoamericana.

En cuanto a las puntas de flecha localizadas en el lugar (Fig. 161) podrían pertenecer a las personas que transgredieron la prohibición de ingresar al recinto, quienes además fragmentaron las vasijas rituales y dieron muerte, entre otras, a las personas que se quedaron cuidando el recinto.

Por último y de forma general, es posible conceptuar el lugar como un salón en el que se efectuaban reuniones y ceremonias de carácter religioso, relacionadas con su organización y las formas de reproducir el sistema político-económico y legitimarlo por medio de la ideología religiosa.

Área tres

Esta sección corresponde a un patio lateral, localizado en la esquina noreste del grupo, además de ocupar la posición norte con respecto al cuarto este que ocupa la posición central. Es importante señalar que en su extremo noroeste existe un espacio que comunica a este grupo con el que le antecede (Grupo B) y una pequeña área delimitada por muros en el extremo suroeste, este último es una modificación tardía, posiblemente debido aumento de la población en el recinto. El material que se encontró en este lugar fue poco y no permite establecer mayores inferencias, como se pudo lograr en otras habitaciones o lugares del conjunto. Las puntas localizadas son bastante frágiles, casi transparentes (Fig. 162) lo que podría significar que su función tal vez no era como arma, sino ritual, como es el caso de las navajillas localizadas en contextos totalmente ceremoniales.

Asociada a las pun-tas estaba una aguja de hueso humano (Fig. 162), se cree que ambos tipos de objetos tenían la función de punzar ciertas partes del cuerpo y extraer sangre en actos rituales. Lo último, como se ha señalado, es parte de la liturgia efectuada por los sacerdotes en honor a las deidades, como una forma de pago por haber otorgado la vida a los hombres, además de alimentarlas. Se menciona en algunos textos la costumbre de “embadurnar” con la sangre de sacrificio las bocas de las imágenes de los númenes, como forma de sustentarlas, tal como se estableció al realizar la creación del sol por los dioses, según se relata en *La Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*.

En cuanto al objeto bicónico, similar a los llamados atados (Fig. 163), que se encuentran frecuentemente asociados como ofrendas a algunos entierros, se supone que algunos sencillos casi rectos y que aparecen unidos en grupos sí son atados de los años. Sin embargo, objetos como el que acá apareció, podrían ser representaciones sencillas, simbólicas, de las escudillas que forman los braseros de teatro (Fig. 164) y que con ellos se pretendiera representaran dichas piezas, sin embargo, es sólo una posibilidad.

En este mismo lugar y asociación se localizaron dos cabezas de figurillas y otra completa. De las fragmentadas, una de ellas es típica teotihuacana, la otra es de molde y está realizada en barro de color café claro, su superficie está pulida sólo en la parte del rostro, el resto aparece alisado. Sobre la cabeza y a manera, quizá, de tocado (Fig. 164) tiene una franja gruesa de pigmento rojo. Por sus características físicas y acabado, se considera foránea, posiblemente de la Costa del Golfo. Cabe la posibilidad de que fuera representación de algún personaje de aquellos lugares.

La tercera figurilla (Fig. 165) tiene rasgos típicos teotihuacanos. Al parecer es de sexo femenino, por el aparente vestido con que se cubrió su cuerpo, sin embargo, se supone que no es vestimenta la que la cubre, sino que no se quiso representar el cuerpo, únicamente se definió una forma corpórea plana, dando énfasis a la cabeza. El cuello aparece decorado con un collar de dos vueltas formado por cuentas casi cilíndricas; se representaron los rasgos de su rostro por medio de incisiones y paralelas al cual aparecen orejeras circulares. Sobre la cabeza y a manera de tocado, un gorro, y sobre su parte central tres aplicaciones en forma de cuchillo, similares al tocado de la figurilla (Fig. 72) del cuarto cuatro del Grupo A. Se infiere pudiera ser representación de una sacerdotisa del culto al dios del agua.

En este lugar no se encontraron objetos de uso doméstico sino rituales, por lo que se supone que en él se realizaban ceremonias posiblemente relacionadas con la deidad del agua, ello debido a la fuerte presencia del numen en el grupo en general.

Área cuatro

Esta sección del grupo según el patrón arquitectónico teotihuacano, debería corresponder al cuarto techado oeste, sin embargo se modificó su distribución, convirtiéndolo en un acceso porticado, sostenido por cuatro columnas, que permite el ingreso al grupo por su parte frontal desde la plaza central del Conjunto 1D. Además cabe destacar su posición central, si se ingresa al conjunto a través de la plataforma escalonada oeste.

También denotan la importancia del grupo, la presencia de fragmentos de almenas en el acceso a este lugar que, presumiblemente en número de tres, ocupaban la parte exterior superior de este acceso. Estas piezas (Fig. 166) por su diseño y decoración, de forma

pira-midal estilizada de dos cuerpos y el templo su-perior, son similares a las localizadas en el acceso al Grupo A. Como se indicó, estas piezas especifican la fun-cionalidad o dedicación de la cons-trucción, en este caso se cree puede ser: "*Teocalli*", o sea casa de los dioses o sagrada, de igual forma que el Templo del Este representado en el *Códice Bolonia* (Fig. 167) entre otros, cuyos remates arquitectónicos o almenas son del tipo de las localiza-das en el recinto y en otros muchos lugares, posiblemente relacionados con funciones religiosas, dentro y fuera de la antigua urbe.

En este acceso porticado se realizó una de los hallazgos más importantes para el conjunto en general, se localizó la escultura de una cabeza de águila (Figs. 168 y 168a) en cuya parte supe-rior presentaba restos de estuco blanco y en su parte inferior vestigios de cinabrio. Destacando en dicha representación el pico con la parte superior curva y espacios circulares como ojos, colocados en ambos lados de la cabeza. La parte inferior del cuello del ave, a la que le faltaba una pequeña sección de la base, presenta una oquedad en la que se embonaba la otra sección de la pieza que conformaba el cuerpo, del que únicamente se detectaron, en otro lugar de este mismo grupo, algunos fragmentos pequeños con diseños de plumas.

La pieza formaba parte de un depósito ritual con forma de águila, similar a algunos del Posclásico, aunque en ellos se plasman diferentes motivos o escenas. El ave, tal como se mencionó, volaba hacia el Sol, en este caso llevándole sangre o corazones humanos, por lo que, tal como lo menciona Seler (1980, T. I: 126) al vaso sagrado en el que eran depositados se llamaba "*Cuau-hxicalli*" o vaso de águila, es el "*vaso del Sol*" en el que bebe el águila de la sangre de los sacrificios y *Cuauhnochtli*, la "*tuna del águila*", la fru-ta que come el águila, es el corazón del sacrificado, conque se alimentaba el Sol".

El fragmento de escultura tiene semejanza con algunas representaciones de águilas teotihuacanas, entre otras las que aparecen decorando el Templo de los Caracoles Emplumados o subestructura 2. En esta sección de pintura mural se observan aves rapaces, que parecen águilas, alimentándose presumiblemente de corazones humanos. También podría vincularse con la especie de máscara que llevan los personajes, posiblemente sacerdotes, representados en el Conjunto del Sol, pórtico 19, las cuales aparecen caminando en procesión llevando en sus manos cuchillos curvos en los que están ensartados corazones humanos. Aparecen enmarcando la escena, varios símbolos alineados en franjas, entre ellos estrellas cortadas a la mitad, relacionadas con el culto acuático.

A partir de lo señalado, además, es posible inferir que la escultura era parte de un recipiente ceremonial que posiblemente servía para colocar corazones de personas sacrificadas, que el ave estaba destinada a llevar al sol. En cuanto a su ubicación original, es posible que fuera al interior de la habitación 5 del grupo, debido a que en su interior se localizaron fragmentos del cuerpo del ave. La habitación cinco, está localizada hacia el rumbo este del mundo, región por donde sale el sol precedido por *Quetzalcóatl* como estrella matutina. Lo mencionado, se considera evidencia de la práctica del sacrificio humano en las ceremonias que se realizaban en el recinto, además de la existencia desde la Época Clásica, de un corpus mítico mesoamericano relacionado con el culto a deidades como *Tláloc*, *Quetzalcóatl* y el Sol, entre otras.

Respecto a la estima e importancia mítica religiosa en que se tenía a dicha ave entre los nahuas, se manifiesta en el concepto en el que se le tenía: de vista muy perspicaz, fuerte musculatura y

vuelo rápido, tal como describe Sahagún (1992, Lib. XI: 640): *“El águila tiene recia vista, mira al Sol de hito en hito, grita y sacúdense como la gallina; es parda, oscura, escogóllose, caza y come animales vivos, y no come carne muerta”*. Eran las águilas tan preciadas por los prehispánicos, que incluso subían a los lugares altos, en donde hacen sus nidos, para apoderarse de sus críos; así es relatado por el citado cronista: *“Todo género de águila cría y hace nidos en las sierras muy altas, en los riscos, que no se pueden subir y para cazarlas usan de este ensayo: toman un chicuite grande de cañas, o palmar, y métensele en la cabeza y comienza a subir el cazador por el risco arriba, con su chicuite me-tido en la cabeza, y de llega cerca donde está el águila, el águila abátase al cazador y así el chicuite con las uñas, y llévele asido por el aire y pensando que lleva al hombre; súbese muy alta y déjale caer, y descende sobre él golpeándole. Entre tanto el cazador tómale los hijos y vase con ellos. Todas las á-guilas comen la carne que toman, y no otra”*.

Asociados a la escultura de cabeza de águila, se encontraron catorce tiestos circulares con un orificio central y sus bordes perfectamente pulidos, los que estaban trabajados en cerámica del tipo naranja delgada. Es posible que dichos elementos (Fig. 169) formaran parte de un collar, el cual tenía la escultura colocada a manera de ofrenda especial alrededor del cuello. En cuanto al color naranja de ellos, es probable que fueran representaciones simbólicas del sol, ya que como se señaló esta ave se relacionaba con el culto al astro, al cual alimentaba con los corazones de los sacrificados. En este acceso, además se encontró un punzón (Fig. 170) en asociación a la escultura de cabeza de águila. La pieza fue perfectamente trabajada en hueso humano e incluso con la acanaladura para la captación, posiblemente, de sangre y poder ofrendarla a las deidades. Al igual que los objetos descritos para este acceso, su lugar original se cree pudiera haber sido el interior de alguno de los cuartos techados, probablemente la habitación cinco.

Aunque el lugar original de los objetos no fuera este acceso porticado, permitió conocer información sobre los rituales efectuados al interior del Grupo D en relación con el sacrificio humano dedicado a ciertas deidades, así como algunos aspectos relacionados con el culto solar, del cual se desconocen muchas formas para el Clásico.

Habitación cinco

Este espacio ocupa la posición central del lado este del grupo, destacando su importancia dentro del patrón de distribución espacial del Conjunto 1D. Al hablar de la situación de este grupo, se señala que tiene un simbolismo específico relacionado con el punto central del universo y la comunicación de los tres planos universales (regiones: celeste, terrestre e inframundo) y por consiguiente define un punto sagrado en especial. Por este lugar, también pasa el eje de simetría bilateral que divide en dos secciones iguales al conjunto, lo que podría relacionarse, de alguna forma, con la ruta este-oeste del sol en su recorrido diario, así como la de *Quetzalcóatl*, divinidades estrechamente relacionadas entre sí. Lo señalado, pudiera ser una de las razones para el ingreso por él de las personas que entraron al recinto, destruyendo una sección del muro, también este, de la habitación, de lo cual se encontró evidencia.

Lamentablemente al explorar esta área se observó que había sido afectada más que otros sectores del conjunto, a grado tal, que los vestigios de algunos de sus muros eran bastante pequeños, comparados con los de otras construcciones del recinto. Al liberar de escombros el lugar, se detectó una fosa localizada al centro de esta habitación, la que por sus características y disposición se cree correspondía a un entierro, el cual fue sacado de manera cuidadosa y sistemática, existiendo posibilidad de que dichos restos fuesen extraídos de manera intencional para ser trasladados a otro sitio como entierro secundario. Lo anterior, como parte de un ceremonial realizado por los habitantes del recinto antes de la caída del lugar, como sucedió en las otras habitaciones este y oeste de los grupos descritos.

Lo señalado, confirmó que la extracción de entierros de los cuartos este y oeste, con excepción de los localizados en la habitación cuatro del Grupo A, es resultado de una acción planeada, con la que se buscó cumplir con determinados preceptos basados en los principios míticos y filosóficos que regían en la sociedad teotihuacana; ya que no se puede considerar un hecho aislado o fuera del contexto religioso, considerando que la religión regía las actividades y acciones de los residentes en el Conjunto Norte o 1D. Es posible que las personas cuyos restos óseos fueron extraídos, fueran parte del mismo linaje que los últimos personajes que habitaron la Ciudadela, y por consiguiente trasladados otro sitio como parte de un ritual que buscaba la continuidad del grupo que gobernaba la urbe y áreas bajo su control, como una forma de mantener o continuar su posición como grupo predestinado por fuerzas sobrenaturales para ejercer el poder político, económico y religioso.

Otro detalle importante en este lugar, fueron las huellas circulares localizadas en el piso, ya que al interior de una de ellas se detectaron dieciocho cuentas de piedra verde, las que al parecer formaron en algún momento una especie de pulsera. Acompañaban a las cuentas: una pieza de concha completa cubierta con pigmento rojo y perforada al centro así como dos caracoles fragmentados.

Respecto a la presencia de estas conchas marinas con pigmento rojo, son frecuentes entre los vestigios materiales teotihuacanos y no tiene explicación en su uso como contenedores de pigmentos, ya que es una forma mesoamericana de consagrar algunos objetos rituales y restos óseos, probablemente en relación con el culto solar y acuático. Por otra parte, la ofrenda de *chalchihuitl* podría asociarse con la orientación del lugar al rumbo este, en cuanto refleja la simbología correspondiente a este punto cardinal, del que ya hicimos mención respecto a la habitación que ocupa la posición en el Grupo A, y sus nexos con el culto solar. Podría ser, también, alusión al Árbol del Este (Lám. 39 del *Códice Borgia*) el que aparece adornado con piedras preciosas a manera de flores; así como con sartaes que se enlazan alrededor del árbol formado por las mismas piedras. La simbología indicada, señala Selser (1980, T. II: 85) podría ser reflejo de la definición de ese rumbo como lugar de riquezas.

Al interior de este mismo lugar, se localizó un fragmento de la escultura de cabeza de águila (Fig. 168), cuya mayor parte se encontró en el acceso al grupo (área cuatro), siendo ésta habitación, posiblemente, su lugar original. Cabe indicar que en la parte superior del árbol del Este, se encuentra un ave, que aunque Selser (1980, T. II: 86) la define como *Quetzaltototl*, creemos podría ser un águila, ya que esta ave está íntimamente relacionada con el culto al Sol y que en la misma lámina destaca un templo en cuyo interior aparece el astro venerado, al que *Tonatiuh*, dios solar, ofrenda sangre y un corazón, posiblemente humano. Lo anterior

nos lleva a suponer nuevamente que la cabeza de águila, era parte de un *Cuauhxicalli*, y que en el lugar se realizaban cultos y ritos al Sol y a *Quetzalcóatl*, entre otros.

En el *Códice Cospi* (1998, Lám: 12) aparece el rumbo del Este relacionado con el culto solar, es importante la interpretación que hace de esta lámina Aguilera (1988: 76-79) quien señala que quien es *Tonatiuh* “*El que hace el día, el calor o el destino; está representado como un gran señor, y carga a la espalda el disco solar*”, destaca la investigadora la riqueza de los objetos suntuarios de jade que acompañan al numen: “*Al frente se yergue una joya de piezas de oro y de jade, que recuerda la cabeza de saurio de los dioses primordiales. La banda está atada atrás y sos-tiene el disco solar. En la coronilla, Tonatiuh lleva un atavío que tiene como base una cuenta de jade, sobre la cual hay un vasillo de franjas rojas y ocre que contiene dos plumas cortas oscuras y una larga de plumillas suaves como remate*”.

“*El dios se cubre con un braguero de puntas rojas terminado en franjas blancas punteadas, y con un paño de caderas gris verde que lleva fleco en la orilla. Su atavío lumbar consta de un vasillo ocre, del que sale la cabeza de un ave, al parecer rapaz, que podría ser un águila, pues ésta es acompañante e imagen del sol. Abajo se ve un objeto en escuadra, de mosaico de jade, y un colgante rico de plumas*”

“*Tonatiuh, o el sacerdote del sol, ofrenda frente a un teocalli, “casa de dios” del este, que es un edificio ideal y que con las casas de los otros tres rumbos recuerda los cuatro aposentos de Quetzalcóatl de tula recubierto de materiales preciosos. El templo del sol se levanta sobre una plataforma amarilla. El basamento piramidal consta de talud blanco con una franja roja y rayas en la parte de arriba, y un tablero pintado con cuentas y franjas diagonales rojas y amarillas. Al frente, la alfarda policroma termina en un dado amarillo. Las escaleras blancas están manchadas de sangre*”.

Lo señalado por Aguilera, permite reafirmar la idea que define al este como lugar de riqueza incalculable, pero sobre todo la relación entre el dios de la estrella matutina que lo precede en su viaje y el dios del sol. Lo señalado, podría explicar la presencia en esta habitación de los objetos preciosos y la escultura-depósito en forma de águila, así como el punzón con el que realizaban rituales importantes.

Otros objetos que se recuperaron en este lugar fueron: dos vasos trípodes, el primero (Fig. 172) tiene como decoración en la parte media e inferior, una banda con franjas diagonales definidas por líneas rectas, decoradas con *chalchíhuatl* en su interior, combinadas con otras franjas verticales y círculos. La decoración de esta pieza es similar a la del basamento del Templo del Este que aparece en la lámina 12 del *Códice Borgia*, lo que podría ser manifestación de la relación de la pieza con el culto solar. Es posible que esta vasija fuera parte del ajuar del sacerdote que realizaba ritos como parte del culto a la multicitada deidad del sol, y que evidencia la importancia del culto al astro en la Época Clásica y en especial dentro de la sociedad teotihuacana.

El otro Vaso *Tlálloc* fragmentado (Fig. 173) es color café claro y presenta los detalles característicos de la imagen de la deidad del agua. La pieza es similar a las que porta en su mano el numen (Láms. 27-28 *Códice Borgia*) representado en los cuatro puntos cardinales y de los cuales vacía líquidos hacia la tierra. En el caso del dios representado al este, el agua que cae de la vasija tiene además mazorcas de maíz, según Selser (1980, T. I: 260) “es

evidente que esta imagen caracteriza al este como región de la fertilidad y del buen desarrollo de las plantas". Al observar lo anterior, puede considerarse, que este vaso era utilizado por algún oficiante de ritos relacionados con la deidad de la lluvia, en ciertas ceremonias.

Tuvieron una función similar a la anterior, probablemente, dos piezas tipo cajete (Figs. 174 A-B) que se encontraron en este lugar, sobre cuya superficie se realizaron diseños iconográficos en las secciones en las que previamente el engobe se quitó, con el fin de destacar el diseño decorativo. La primera de ellas (A) presenta espacios trapezoides en cuyo interior se diseñaron tres motivos sobrepuestos que recuerdan la bigotera de *Tláloc*, rodeada de igual número de *chalchihuitl*, definida por dos líneas rectas de las que salen una especie de espigas que nos recuerdan la representación del *Cipactli*, por las características, se cree representan la tierra, el agua y su deidad. La otra vasija (B) tiene figuras de forma similar a las ya descritas y al interior aparece una doble bigotera de la misma deidad, representación, al parecer, también del interior de la tierra y de la presencia del líquido vital en él.

Otras piezas cerámicas recuperadas al interior de este lugar son dos escudillas fragmentadas, las que correspondían a la sección inferior de dos braseros ceremoniales (Fig. 175 c y d) de los cuales ya se explicó su función; sin embargo su presencia indica la importancia de esta área, de las personas que la habitaron y de los rituales que, como parte del culto de la fertilidad, se efectuaban en él.

El material que se puede considerar de carácter doméstico también existe en el lugar, y está representado por un plato (Fig. 175 a) el cual tiene en su fondo parte de un diseño, que pudiese ser un quincunce, motivo que se analizó antes. También había una olla pequeña, decorada con acanaladuras verticales realizadas después de la cocción, formando una especie de gajos, posiblemente una forma estilizada de calabaza, planta asociada a la misma deidad acuática, y un candelero.

Los dos raspadores de obsidiana encontrados en este lugar sirvieron, probablemente, para quitar parte del engobe de los cajetes (Fig. 174) y realizar la decoración descrita. A lo señalado se suman elementos suntuarios representados por siete cuentas (Fig. 177): dos de cuarzo y cinco de piedra verde, posiblemente, parte de un collar, que colgaba al cuello alguno de los personajes que habitaran este lugar.

Como es evidente, el material localizado y la orientación de esta habitación están relacionados con el culto solar y a la fertilidad; se plasma en el lugar la vida como resultado de la bondad de *Tláloc* y del Sol, ya que ambos propician el crecimiento de las plantas y por consiguiente la abundancia de alimentos que permiten mantener la vida en el mundo. A lo señalado, se suma la importancia de *Quetzalcóatl* y su espíritu creador, pues con su aliento permite establecer el ritmo del tiempo y dar vida a los hombres con los huesos preciosos, recuperados gracias a su perspicacia y la sangre de su sacrificio.

Área seis

Este patio, se localiza en la esquina suroeste del grupo. Los materiales recuperados en él fueron pocos, destacando una pieza de piedra de forma rectangular (Fig. 178) que se encontró volteada, la que se supone era un una especie de base de altar, en donde se empotraba un objeto, tal vez una laja, como en el caso del altar localizado dentro de la cueva ubicada en

la zona 3 (N3E2, 1-6) por Basante, Múnera y Soruco en 1982. Los citados investigadores describen que al interior de la oquedad terrestre se encuentra un altar de barro y empotrada sobre él una laja de andesita (1982: 373-375, foto2) suponiendo que: “Basándose en los elementos descubiertos y las observaciones efectuadas, que existe la posibilidad de que esta cueva fuera utilizada como lugar cuya función fuera probablemente para mediciones de ciertos ciclos calendáricos”.

También se localizó una cabeza de figurilla antropomorfa de barro del tipo retrato y una navajilla prismática trabajada en obsidiana. Con los datos expuestos se puede inferir que además de las funciones sociales usuales en este tipo de áreas abiertas, también eran utilizadas, probablemente, para hacer observaciones astronómicas, relacionadas tanto con el movimiento del Sol, como de algunas estrellas, como podría ser Venus. Las observaciones, tenían el fin de conocer los ciclos temporales anuales para que a su vez los sacerdotes pudieran señalar a los campesinos las fechas de siembra y de cosechas, así como de otras actividades y ceremonias religiosas consideradas importantes.

Habitación siete

Este sitio corresponde al rumbo sur del grupo, el único elemento que se localizó en su interior (Fig. 181) fue una olla. La pieza presenta como característica del cuello, al que se le quiso dar forma de cabeza, una cara, posiblemente zoomorfa con rasgos felinos, con boca circular y una especie de barba realizadas al pastillaje. Las cejas y los bigotes son esgrafiados, a los lados de la boca aparecen dos especies de arrugas o la sección lateral de los felinos, también al pastillaje. En la frente tiene tres puntos y sus orejas verticales con dos pequeñas aplicaciones de botón en su parte inferior. Alrededor -del borde de la boca de la olla aparece una banda realizada con punciones, dando la impresión de una corona; y en la parte posterior de la cabeza otra banda realizada también con punciones.

Es importante destacar la relación de la figura felina, jaguar u *océlotl*, con el mundo nocturno y el interior de la tierra. Su culto, tal como se mencionó, está presente en *Teotihuacan* desde épocas tempranas, por lo que su imagen aparece en diferentes acciones rituales en pinturas murales de la urbe, por ejemplo, en el Conjunto de los Jaguares, Pórtico 1 (De La Fuente, 1995, T. II: 115-122) y en la sección inferior del *Quetzalpapalotl*. En el último aparecen asociados con símbolos del culto acuático: estrellas marinas, conchas, caracoles, rostros *Tláloc* y *chalchihuitl*, entre otros; y en el mural de la Calzada de los Muertos, aparece caminando sobre el agua. Otras representaciones del mismo tipo se ven en la Zona 11 en el Gran Conjunto, cuarto 5, (Cabrera, 1995, T. II: 19-25) en donde también se observa la presencia de jaguares asociados a bandas con grecas, estas últimas, manifestación del agua.

Evidentemente existe relación entre el jaguar y el agua como elemento, así como con el dios de la lluvia, tal como se mencionó respecto a la imagen de ese animal esculpida como *cuauhxicalli* votivo, localizado en el acceso del Grupo A. Es importante destacar la relación mítica de ese animal con las regiones norte y sur, con la primera en relación al agua, y con segunda partiendo del mito de la creación del sol y la luna (Sahagún, 1992, Lib. VII, Capítulo I: 433) en el que se relata el sacrificio de *Nanahuatzin* y el ingreso a la hoguera divina, primero de un águila y luego de un tigre, el que se chamuscó y por eso “quedó manchado de

negro y blanco", y el segundo quedó a la izquierda, que es el sur. Por lo que es lógica la presencia de esta pieza con la imagen del felino en la habitación del sur.

Otro detalle importante en la imagen plasmada en la olla, es la presencia del tocado tipo corona, el cual es característico de *Quetzalcóatl*, semejante al que tienen en la parte superior de la cabeza algunos personajes y deidades que aparecen en documentos antiguos como el *Códice Nuttall* (1975) de origen mixteco. En dicho documento, en la lámina 43 sección inferior derecha, aparece un personaje con un tocado similar. Seler (1980, T. I: 70) por su parte señala que el tocado de *Quetzalcóatl* es un gorro cónico que tiene dibujada la piel del jaguar, que podría tener origen huasteco.

En lo que se refiere a su función, puede haber sido la de almacenar granos sacralizados, los que posiblemente serían utilizados en algún tipo de ritual, o agua sagrada que se guardaba en este depósito zoomorfo. En general, es probable que este lugar y los que residían en él, tuvieran relación al culto de la tierra y su fertilidad.

Área ocho

Esta sección corresponde a un patio lateral y ocupa la esquina sureste del grupo, sin embargo, se encontraron materiales importantes, relacionados con las funciones del lugar. Destaca entre ellos una olla decorada con diferentes motivos iconográficos (Fig. 182) que le proporcionan un aspecto único, manifestando además la importancia del lugar. Definen la trascendencia de la vasija, además, la presencia de huellas de una ruptura prehispánica, por lo que le realizaron una serie de pequeños orificios cónicos simétricos a lo largo de la fractura, con el fin de restaurarla, amarrándola posiblemente. En el borde aparece una banda de color rojo.

En cuanto a su decoración iconográfica, presentaba como motivo central un círculo o *chalchihuitl*, sobre el que aparecen cuatro ondas, cuya simbología está asociada al agua o sangre en movimiento. En la parte superior se encuentra uno de los glifos asociados con la deidad mencionada, que se representa con tres gotas de sangre o la imagen estilizada de un corazón invertido, en el cual se observan los vértices de cada uno de los ventrículos, de los cuales salen chorros de sangre. Situación posible en la realidad, ya que en ellos la presión intracavitaria al-canza hasta los 120 milímetros de mercurio (Gannong, 1988: 473) y por lo tanto la sangre emana con fuerza.

El *chalchihuitl* descansa sobre la representación de lo que se ha identificado como la bigotera característica del dios de la lluvia, en cuyos extremos se introducen dos cuerpos serpentinos cubiertos con plumas, a manera de columnas, y en cuya cola doblada aparece un cascabel también emplumado, el que de cierta forma y como se ha mencionado, recuerda la bolsa de copal de los sacerdotes en gran parte del mundo mesoamericano. Entre las dos imágenes de los ofidios aparece el símbolo del agua preciosa, que tiene sobre él una línea curva a manera de agua corriente o en movimiento, sobre la que cae sangre o agua de la región celeste.

Enmarcan el diseño descrito dos bandas: superior e inferior, en las que aparece el quincunce, signo del que ya hemos hablado en asociación al dios *Tláloc*, la presentación indicada aparece alternada con bloques de cuatro bandas verticales. Señala Seler (1980) que al igual que *chalchihuite*, el jade, el color verde o azul, simbolizan el agua. Sugiere, además, que este

mismo signo en *Teotihuacan* en particular se refiere al agua terrestre, “al agua acumulada a causa de la lluvia debido a la semejanza con que se representa una corriente de agua (Fig. 12c)”.

Respecto al motivo que decora la vasija, cabe señalar que el tema en general está referido al agua de lluvia o en movimiento, representado este último por los cuerpos de las sierpes que descienden de la región celeste penetrando a la tierra; la última plasmada por una sección estilizada de la nariz del jaguar, que efectivamente aparece en el rostro del numen de la lluvia y que se conoce como bigotera. Es importante el señalamiento de Seler (1980, T. I: 80) quien destaca que el quinto signo del calendario era *cóatl* (serpiente) y que su regente era *Chalchiuhtlicue* “la de la enagua de piedras preciosas verdes” señora del agua viva o en constante movimiento, por lo que define a la serpiente como imagen de ese tipo de agua, tal como aparece en esta vasija.

Entre los cuerpos de ambos animales, aparece el *chalchihuitl* remarcando el concepto de agua preciosa que cae del cielo. En cuanto a los motivos en las bandas, además de significar agua el quince está relacionado con las cuatro regiones o rumbos del universo, lo que se confirma con la presencia de las cuatro barras verticales, y por consiguiente con la necesaria presencia del agua en la tierra y en el cielo. Respecto al simbolismo de la serpiente que cae, en la cosmogonía nahua es referencia a la *xiuhcóatl* o serpiente de fuego, las que Seler (1980, láminas 3 y 5 del *Códice Borgia*) relaciona con las *cóatl-tecuani* o plagas divinas.

De lo anterior se infiere la importancia de la pieza, que posiblemente servía para guardar algún tipo de material sagrado, utilizado en alguna ceremonia especial en los tiempos de sequía. En cuanto a su iconografía, podría representar la necesidad de ofrendar a la deidad del agua, en los años o días muy secos o con mucho calor, y con ello propiciar la caída de agua del cielo a la tierra, para que fructificara.

Asociado a la pieza descrita, se encontró un cuchillo ceremonial fragmentado, que por sus características podría haber servido en determinadas ceremonias relacionadas con la extracción de sangre y su ofrecimiento a las deidades, ritual que se ha descrito en varios párrafos de texto así como su interpretación y relación con el mito de creación del sol y de los hombres. En el primero, los dioses se sacrifican para dar vida y movimiento al sol y a la luna; en el segundo es el numen creador por excelencia *Quetzalcóatl*, el que punza su miembro para dar nueva vida a los huesos traídos del inframundo y a los hombres que poblarán la tierra.

Al realizar un pozo estratigráfico en este mismo lugar, se localizó un brasero ceremonial cónico que había sido enterrado como parte del algún ritual. La pieza presenta como decoración en su sección superior muescas en líneas verticales a manera de los granos de una mazorca de maíz. La parte inferior es alisada, y se empotra en una escudilla de reborde (Fig. 184) de la última se recuperó una parte. Al interior del brasero había carbón, ceniza, caracoles y conchas. Este tipo de brasero está relacionado con el culto acuático, y sobre todo con la época de bonanza agrícola; recuerda a las mazorcas que aparecen emergiendo del *cipactli*, y de las manos del *Tláloc* del Este, y de los años *Ácatl*, según se observa en el *Códice Borgia*, Lámina 27.

Es importante destacar que en esta sección del Grupo D, no obstante constituir un área sin techar, se localizaron elementos que en general pueden relacionarse con la producción agrícola

y con el culto al agua. A lo indicado se suman algunos elementos iconográficos en los que se manifiesta el peligro de la falta de lluvia; así como el temor de los teotihuacanos a la sequía.

IV. 14- Conclusiones del Grupo D

En general se puede afirmar, que el Grupo D, es el punto ceremonial y ritual del conjunto, tanto por su localización, presencia de materiales rituales así como por la sala destinada a reuniones. Lo último, debido a la responsabilidad que tenían sus residentes, y los que a él asistían, de cumplir con sus deberes sagrados y con el ceremonial religioso basado en un modelo mítico, en relación con el estatus de los personajes que lo habitaban. Estos personajes estaban investidos del poder divino otorgado por las deidades y sobre él se fundaba el papel político que debía cumplir como estrato designado. Los rituales, por otra parte, estaban destinados a establecer relación con los númenes en su honor y beneplácito, propiciando con ello condiciones que les permitieran mantener en un orden fijo, así como regular la estructura social teotihuacana y de su gobierno.

Al ser designados por los seres sobrenaturales, tenían obligación de cumplir con sus deberes y normas inviolables de carácter religioso. Lo que les proporcionaba fuerza extraordinaria era la voluntad de dioses para otorgarles dones, mismos que permitían el bienestar del pueblo en general. En cambio la ausencia de su cumplimiento y de faltas del grupo que tenía el poder político-económico y religioso acarrearba a la sociedad en general penurias y carencias, como manifestación del disgusto y enojo de las deidades. Por lo último, eran considerados indignos del lugar que ocupaban, lo que otorgaba al pueblo el derecho de censurarlos y desacatarlos; explicaciando estos conceptos, en parte, la caída y destrucción de la Ciudadela y de *Teotihuacan* en general.

En cuanto a las funciones específicas del grupo, se puede afirmar que en él como centro integrador, se efectuaban ceremonias en las que se amalgamaba el culto a diferentes deidades pero con elementos comunes mítico religiosos y por lo tanto sagrados, como es el caso de *Quetzalcóatl*, el Sol y *Huehuetéotl*, los que tienen estrechos vínculos entre sí, con el rumbo del este y con *Tláloc*, deidad de la lluvia y del agua; que a su vez constituyen el núcleo de dioses venerados en el recinto de la Ciudadela y base de la etapa Clásica de la religión mesoamericana. Respecto a los recipientes litúrgicos y a los rituales efectuados con ellos, permiten identificar la presencia del autosacrificio, ofrendas de objetos preciosos, externamiento de súplicas y peticiones; así como elementos de la mítica mesoamericana en las vasijas y depósitos sacros, que eran, entre otros, actos cotidianos realizados por los habitantes del lugar como parte del culto a la fertilidad.

Por último, es importante destacar que los tres grupos antes descritos (A, B y D) están relacionados íntimamente y se comunican entre sí internamente y por la plaza central del conjunto, conformando una unidad.

CAPÍTULO V

HALLAZGOS E INTERPRETACIONES DE LOS GRUPOS E, F y C, PASILLOS INTERNOS y LOS QUE RODEAN AL CONJUNTO 1D

V. 1- Generalidades del Grupo E

Este grupo se localiza al suroeste del Conjunto 1D (Fig. 185) y su posición tiene simetría con el Grupo A en cuanto a la ubicación y distribución de algunos de sus espacios; se caracteriza por su aislamiento de los otros grupos (A, B, D y F), al igual que el Grupo F que tiene situación similar. Respecto al templo central del recinto (Templo de Quetzalcóatl), este grupo colinda con el pasillo que lo separa del conjunto en general, por lo que aparece bajo su dominio visual, de lo que se infiere la importancia de sus habitantes dentro del conjunto y de la urbe, los cuales estaban relacionados con el servicio divino, probablemente con el de los númenes venerados en el templo principal, que eran los creadores del tiempo y del orden cósmico.

Como se indicó, este grupo está aislado de cualquier otra área arquitectónica, aun con la cercanía del Grupo F y del templo mencionado, dando la impresión de que ambos grupos (E y F) son unidades independientes, separados de los otros que integran el conjunto. En lo que se refiere a la distribución espacial interna, el área que originalmente correspondería al cuarto norte, funciona como un acceso porticado y único para ingresar al interior del grupo, además de la presencia de un escalón que no aparece en ningún otro grupo del conjunto. Este abarca un área aproximada de setecientos ochenta metros cuadrados y está formado por tres habitaciones techadas, un área porticada y cuatro patios laterales de diferentes tamaños, distribuidos alrededor de la plaza central. Se observa cierta simetría entre los patios que flanquean el acceso porticado: sesenta metros cuadrados de cada uno, así como entre los localizados a los lados de la habitación sur, con cien metros cuadrados cada uno. No obstante que algunos espacios están definidos de manera especial, la distribución señalada no altera la disposición espacial y arquitectónica característica teotihuacana, conservando la estructura íntima del lugar, tal como fue establecido por los que planearon y construyeron esta última etapa arquitectónica del recinto.

La estratigrafía del grupo en general conserva las características del conjunto, sin embargo, la capa II varía respecto a los otros grupos y del conjunto por la presencia de algunos materiales especiales localizados en ella. De la parte media de la plaza hacia el sur se encontraron una cantidad de fragmentos de esculturas en piedra; todas ellas formaban parte de los elementos decorativos de la cara norte del Templo de Quetzalcóatl (Fig. 186), tal situación es consecuencia de la afectación que sufrió el lugar con el ingreso de las personas extrañas al recinto y del paso del tiempo. Se observan algunas piezas que se colapsaron de forma natural, sin embargo, en otras es posible observar los golpes intencionales que sufrieron; posiblemente como manifestación de la pérdida de legitimidad para el ejercicio del poder de los habitantes de la Ciudadela ante la mayoría de la población.

Además en esta misma capa se localizó una ofrenda tardía formada por: dos malacates, tres vasijas que se pudieron completar y una cuarta de la que recuperaron solamente algunos fragmentos. Las piezas recuperadas presentan características de la cerámica conocida como Azteca III y Rojo Texcoco (Figs. 187-188), cuyo probable lugar de origen sea la región de Texcoco (Vega, 1975) con probable filiación *Acolhua*, según Martínez Vargas, comunicación personal.

V. 2- Exploración y materiales provenientes del Grupo E

Materiales del área uno

Esta sección ocupa la esquina noroeste del grupo, y corresponde a un patio lateral. Como se especificó, en este tipo de áreas se realizaban actividades a las que posiblemente se integraban varias personas, parte de las que habitaban el grupo. Es probable que por lo último, aparezcan en ellas materiales importantes para la inter-pretación del mismo y del conjunto en general.

Los materiales que se recuperaron en este lugar, no obstante que son del tipo ceremonial similares a los recuperados en los otros, guardan ciertas características que los hacen especiales. Se encontraron: bolitas o esferas chicas (16) pulidas y trabajadas en barro (Fig. 189); dos almenas (Fig. 190) hechas en barro, una de ellas casi completa y la otra fragmentada; un vaso trípode y una escudilla hemisférica (Fig. 191 y 192) ambos decorados.

Además de lo anterior, se localizaron cinco ejemplares de figurillas: tres de ellas fragmentadas (Fig. 194) y dos completas (Figs. 195 y 196), bastante bien conservadas. También se recuperaron: un sello con el diseño de una flor (Fig. 198), de cuyo centro emergen tres especies de gotas; un metate (Fig. 199) que no mostraba huellas de algún material trabajado en él, como los localizados en del Grupo B, que tenían restos de estuco. A lo señalado se suman: una pequeña punta de obsidiana y un candelero decorado al pastillaje con la cara de un ave; dos pequeños discos de pizarra fragmentados, un fragmento de colgante ovalado con una pequeña perforación en un extremo y una cuenta circular con perforación central, todos del mismo material.

Materiales del área dos

Esta área, originalmente y según el patrón de distribución arquitectónico teotihuacano, correspondería a un cuarto techado; sin embargo, en este grupo fue utilizado para colocar un acceso porticado, por medio del cual se comunica el grupo con la plaza principal del Conjunto 1D.

El material recuperado en esta zona fue una punta de proyectil y una carita del tipo retrato. En la sección exterior del pórtico, en la pared norte del mismo que estaba pintada de color rojo, se encontró un dibujo (Fig. 200) o "graffiti".

Materiales del área tres

Esta área corresponde a un patio lateral, es igual en tamaño y posición al número uno. El material localizado en su interior fue escaso, parte de él fue un vaso fragmentado (Fig. 201) de color café con decoración esgrafiada pintada de rojo hematita. Asociada a la vasija descrita se encontró un incensario trípode (Fig. 202) fragmentado, con huellas de fuego en su interior y dos pequeños discos fragmentados trabajados en pizarra, con una perforación central.

Materiales de la habitación cuatro

Es una habitación techada, está localizada en la sección oeste del grupo y es la de mayores dimensiones. Destaca entre los materiales asociados a ella por su importancia una pequeña estela (Figs. 203-204) la cual, aunque estaba en la plaza, su asociación directa era con esta habitación. En el pórtico se encontraron fragmentos de alabastro que posiblemente eran parte

de una vasija realizada con ese material; al interior del cuarto, se localizó un baño similar al encontrado en la habitación siete del Grupo B, además de material variado: vasijas fragmentadas, figurillas, metates, etc. En lo que se refiere a las vasijas cerámicas, destaca un vaso color café con reborde basal en el que se aplicó al pastillaje una especie de granos o semillas dispuestas en banda. La parte media y superior fue decorada con incisiones precocion definiendo motivos de flores (Fig. 205), alternando con otras aplicaciones una especie de semilla o caracoles.

También se encontraron otras tres vasijas fragmentadas (Figs. 206 A, B y C): un tecomate de figura compuesta, una escudilla y un vaso. Las figurillas fueron escasas en esta área, sólo se encontraron tres fragmentos de ellas (Fig. 207a, b y c), una (Fig. 207c) es similar a la figura de mono aplicado a un vaso (Fig. 208) que se localizó durante un salvamento arqueológico. Además de los mencionados, estaban en esta habitación dos metates rectangulares (Fig. 209 A y B) sin soportes, su base es convexa y la parte superior es casi plana, no muestran marcadas huellas de trabajo. En asociación a uno de los metates (Fig. 210) se encontró una mano de mortero.

Materiales de la habitación cinco

Corresponde a una habitación techada, orientada hacia el rumbo del este. En la parte inferior del escalón del pórtico se encontró una típica máscara teotihuacana (Figs. 211 y 212) parecida a otras encontradas en la urbe. Es importante también destacar que en el pórtico de este mismo cuarto, se localizó parte de una escultura fragmentada (Fig. 213) de *Huehuetéotl*, dios del fuego. Destacan en los materiales de este lugar dos almenas (Figs. 214-216), una de las cuales fue protegida colocándola en una oquedad.

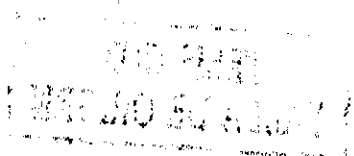
Al interior de la habitación se encontró poco material, ya que posiblemente, lo que pudo encontrarse originalmente en su interior al momento de la destrucción del recinto, fue sacado y tirado en parte en la plaza del grupo o en el pasillo que separa a éste del siguiente o Grupo F; sin embargo, se encontró un cuchillo fragmentado de obsidiana verde (Fig. 219) de 9.2 centímetros de largo, el cual pudo haber servido en actos de autosacrificio. Además se recuperaron: una bolita de barro, la cabeza de una figurilla antropomorfa del tipo retrato (Fig. 220), una cara de las que se aplican a los vasos trípodes con reborde basal y parte de una representación zoomorfa.

Materiales del área seis

Es un área abierta (sin techar) localizada en la esquina suroeste del grupo, es un patio lateral; el de mayor tamaño de los que flanquean a la habitación cuatro. Recargada sobre el muro este se encontró una almena de piedra (Fig. 221) al parecer se desmontó y se dejó resguardada, dicha pieza era parte de los remates arquitectónicos del grupo. Se localizaron también: un brasero (Fig. 222), un vaso decorado (Fig. 223) y dos (Figs. 225 y 226) con soportes.

Los otros materiales recuperados fueron: un pequeño raspador de obsidiana, dos puntas pequeñas del mismo material, y una cara pequeña, aplicación de algún vaso ceremonial; además de un disco menudo de pizarra con orificio central.

Materiales de la habitación siete



Esta habitación está orientada hacia el rumbo sur del grupo. En su interior fue marcada la ausencia de materiales, se localizó sólo una escudilla fragmentada (Fig. 227) la que se pudo completar.

Se supone que la ausencia de materiales *in situ*, se debe a que al momento de la destrucción del recinto, fueron lanzadas a la plaza muchas de las piezas que estaban en su interior.

Materiales del área ocho

Esta área se encuentra localizada en la esquina sureste del grupo y corresponde a uno de los patios laterales del cuarto antes descrito. Cerca de una de las paredes se observó la presencia de un círculo doble definiendo un marcador (Figs. 228 y 228a) con tres líneas punteadas. Al interior de esta área se detectaron varios objetos: una escudilla fragmentada de color café claro y pintada de rojo hematita y posteriormente esgrafiada, (Fig. 229); un vaso efigie o Vaso *Tláloc*, (Fig. 230) y un vaso (Fig. 231) fragmentado pintado de color rojo y decorado con círculos y flores. Además de lo indicado se encontró una "botella miniatura" (Fig. 232) y un disco de pizarra, el último con un diámetro de 3 centímetros.

Materiales de la plaza central del grupo

El material localizado en la plaza central de este grupo, se supone corresponde originalmente a los cuartos techados (sur, este y oeste) respectivamente, ya que muchas de las vasijas que se encontraron al interior de éstos, se lograron integrar en un alto porcentaje debido a los fragmentos de las mismas piezas que se encontraron en esta plaza. Las almenas que se localizaron estaban fragmentadas (Fig. 233 A, B y C), no obstante se pudieron reintegrar.

En cuanto a piezas cerámicas, se recuperaron: un plato (Fig. 234), una olla color bayo con bandas rojas cerca del cuello, una cazuela tipo naranja San Martín y un cajete; (Figs. 235 A y B) al parecer este material es utilitario y era usado por las personas que habitaban el grupo. También se encontraron: una figurilla zoomorfa representación de un búho o lechuza (Fig. 236), una plomada en barro (Fig. 237a), un hacha pequeña de piedra verde (Fig. 237b), parte de un bastón pequeño de mando, una punta de proyectil de obsidiana, catorce cuentas de jade, mármol y basalto (Fig. 238), dos puntas pequeñas de cuarzo y un candelero. A manera de ofrenda se localizaron varios objetos de manufactura azteca de las que se habló al inicio de este capítulo.

V. 3- Interpretación de contextos y materiales del Grupo E

Área uno

Esta área ocupa, como se señaló, la esquina noroeste del grupo y corresponde a un patio lateral al acceso porticado dos y a la habitación cuatro, su situación está relacionada, posiblemente, con la misma esquina del plano del mundo mesoamericano. En cuanto a los materiales en ella localizados son variados y reflejan, de cierta manera, las actividades que en general realizaban las personas que lo habitaban.

Llama la atención la presencia de las bolitas o esferas chicas que se encontraron en dicho lugar (Fig. 189), las cuales no son específicas de este recinto, ya que su presencia es frecuente dentro de los vestigios materiales de la antigua urbe; de ellas, catorce son de barro, una de cuarzo y otra de obsidiana; la funcionalidad propuesta para este tipo de elementos es parte de

algún tipo de juego, co-mo podrían ser los llamados *patolli*, también han sido consideradas como una especie de pesas; sin embargo, se trabajó con ellas y no se encontró que su peso mostrara algún patrón. Consideramos que están relacionadas con el cómputo del tiempo o lectura de calendarios, hasta ahora no se ha realizado un estudio suficientemente amplio para definir con claridad su función.

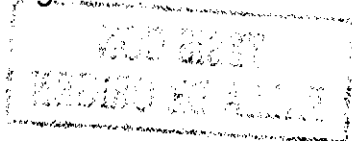
Se localizaron también dos almenas (Fig. 190), una de ellas (B) se encontró recostada sobre una pared, es de mayor tamaño que la otra, lo que podría indicar la importancia del lugar. La última pieza presenta la forma del signo que se ha definido como del “año teotihuacano”, compuesto por un trapecio y un rectángulo en cuyo centro presenta un anillo o *chalchihuitl* doble. El diseño es frecuente en almenas pero destaca su presencia como parte del tocado del dios del agua en el *Códice Borgia*; (lám. 27 y 28) Seler (1988, T. I: 258) lo define con el nombre de *míotli* designándolo como signo del año, indicando que es imagen abreviada del sol.

Por su parte Séjourné (1999: 46 y 47, lám. 44) indica que es un “jeroglífico clave de nuestra simbólica: el de un ciclo temporal constituido por dos triángulos yuxtapuestos (Fig 45). El punto de encuentro de estos dos triángulos, que aparecen truncados a alturas variables, según diversas estilizaciones, está marcado por un círculo. Volveremos sobre esta composición que resume, ella sola, todo el pensamiento náhuatl. Es suficiente señalar que en épocas ulteriores estará ligada a *Quetzalcóatl* bajo la forma de un bonete triangular con la punta trucada”, aunque en esta almena ya aparece lo que ella define como bonete o gorro trucado. A partir de lo mencionado, cabe inferir que dicha representación se puede interpretar en relación con la división del ciclo de 52 años de acuerdo a los puntos o regiones del universo, y por lo tanto podría tener connotaciones calendáricas, todo ello manifestación de *Quetzalcóatl*, como creador del tiempo y del calendario, además de *Tláloc*, en cuanto existe relación estrecha entre ambos númenes.

Por la posición en que se localizó la almena, se supone que se desmontó de la parte superior del acceso y se resguardó en este patio, posiblemente con el fin de protegerla, lo que denota la importancia de la pieza. La otra almena (A) es de menor tamaño e importancia; su forma es la representación del glifo casa, y es similar a las encontradas en el Grupo A. Aunque se encontró fragmentada se pudo reintegrar en gran medida; es posible que ocupara un lugar en la parte superior del acceso, formando el almenado que existía alrededor de la plaza central del grupo.

Es probable que la presencia de almenas esté relacionada con la definición del tiempo, y que fuera alusión a *Quetzalcóatl* en todas las regiones (incluso la del sur) indicando su don de ubicuidad. Al igual que el dios de la lluvia tiene un sitio en todas las habitaciones de los cinco grupos que componen el Conjunto Norte o 1D.

Con los fragmentos de vasijas que se encontraron en esta habitación, se lograron integrar dos vasos. El primero es de color café oscuro (Fig. 191) su decoración es esgrafiada postcocción y presenta una banda basal en la que aparecen como elementos principales dos serpientes emplumadas con el cuerpo ondulado. Lo último podría significar que el ofidio fue representado en actitud de movimiento, debido a que una de las formas de desplazarse es moviendo el largo cuerpo en ondulaciones horizontales, ya que su columna vertebral es flexible. Según se indica en la Enciclopedia de Las Ciencias (1987, T. 7: 47) este animal “Para



impulsar el cuerpo hacia delante, cada ondulación se apoya contra obstáculos, como montones de pasto, arbustos, montículos, accidentes del suelo, piedras pequeñas etc. Para nadar, también efectúa los mismos movimiento; las ondulaciones empujan contra el agua”.

Otra característica de estos animales es su visión, la cual es aguda y por lo tanto básica para cazar, motivo por el cual se observan en el diseño que decora el vaso y al centro de cada sección del cuerpo, ojos de diferentes tamaños, lo cual se repite a lo largo de su cuerpo. En cuanto al simbolismo de los ojos, es sabido que en la mitología mesoamericana están relacionados con espejos o con las estrellas, por consiguiente y debido a su asociación con la serpiente cubierta con plumas, representan, posiblemente, los ojos de Venus, advocación de *Quetzalcóatl*. El motivo está definido por dos pequeñas bandas: superior e inferior en cuyo interior aparecen puntos.

De igual forma, entrelazadas, aparecen dos serpientes en el tocado de *Quetzalcóatl* en la lámina 62 del *Códice Borgia*, en donde se observa como regente de la segunda trecena del *Tonalámatl*. La decoración con serpientes es frecuente, también, en la pintura mural teotihuacana, ejemplos de ello aparecen en *Atetelco* enmarcando el pórtico de la pared este en el Patio Blanco: en medio de dos serpientes entrelazadas se observa una figura humana identificada por Séjourné (1980: 154) como *Quetzalcóatl*. En el talud central del Pórtico 2 del mismo lugar (de La Fuente, 1996, T. II: 349), al igual que en la vasija en cuestión, aparecen dos serpientes entrelazadas enmarcando un felino y otro animal, al parecer ambos en procesión. El segundo se ha identificado como coyote o algún tipo de cánido (Ruiz Gallut, Galindo Trejo y Flores Gutiérrez, 1996, T. II: 349), por su parte Séjourné (1999: 76) lo identifica como imagen de *Xólotl*, lo que lleva nuevamente a la presencia de *Quetzalcóatl*.

Otro aspecto importante de destacar es la relación de la serpiente con el agua, ya que en la época prehispánica mantenían estrecho vínculo, y así lo hace notar Armillas para *Teotihuacan* (1945: 810), Caso une la serpiente y el jaguar como importante representación de *Tláloc* (1966: 249-253), también se ha mencionado como una metáfora de la tierra y el cielo en relación con la lluvia y la vegetación. Por otra parte, es importante notar la presencia de la serpiente en el talud del Templo de *Quetzalcóatl*, reafirmando la relación del numen con el líquido vital; al respecto Seler (1988, T. I: 68) señala que el nombre de *Quetzalcóatl* está formado por dos voces: *quetzalli* y *cóatl*, asegurando “que con toda probabilidad que ambas voces fueron originalmente, como el ser mítico llamado *quetzalcóatl*, símbolos del agua o de la humedad producida por la lluvia que vuelve a despertar la vegetación después de la larga estación de sequía”.

Agrega el mismo investigador que los sacerdotes chiapanecos explicaban el nombre de *Cuchul Chan (Kukulcan)* como “serpiente emplumada que anda en el agua” identificando por lo mismo la serpiente emplumada con el dios de la lluvia o *Tláloc*. Sahagún señala que las ceremonias de sacrificio celebradas al principio del año estaban consagradas, según diversos informantes, a los *Tlaloque*, dioses de la lluvia y a *Chalchiuhtlicue*, diosa del agua o bien al sumo sacerdote y dios del viento.

Respecto al nexo que une a ambos númenes, también es importante acudir al aspecto mítico ya que ello permite identificar elementos ignorados con respecto a las deidades. En la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (García Icazbalceta, 1891: 210) se relata que después de realizar diversas creaciones, *Quetzalcóatl* y sus hermanos se juntaron para formar a *Tlalocatecli*

y a su mujer *Chalchiutlicue*, dioses del agua, quienes viven, como se señaló, en un lugar con cuatro aposentos y en medio hay cuatro "barreñones" de donde se sacaban diversos tipos de agua: buena, mala, que cuando cae se hiela y la última que es cuando se seca. Lo anterior permite conocer a *Quetzalcóatl* como uno de los creadores de *Tláloc* y su pareja *Chalchiutlicue*, y por consiguiente inferir los motivos de su relación estrecha. De todo lo indicado, se infiere que esta vasija pudo haber estado asociada al culto de *Quetzalcóatl* y ser utilizada en rituales a esa deidad.

Por último, también podría relacionarse con ambos dioses la localización de esta vasija al sur del conjunto, con la representación en la lámina 28 del *Códice Borgia*, en la que aparece en la esquina superior izquierda el dios de la lluvia del sur y en la parte inferior los signos de los días *cóatl*, *atl* y *calli*, según la interpretación de Seler (1988, T. I: 260) esta tercera división caracteriza al sur como región del fuego. El mismo autor, al interpretar la lámina 27 del código antes mencionado, la define como imagen de los cuatro años y las cuatro secciones del "*Tonalámatl*", correspondiendo al dios de la lluvia del sur, la cuarta y última etapa de cincuenta y dos años, expresando según él, "*que los años sur son años en que el maíz está en peligro de enfermar y de ser roído por ratones*".

Se puede concluir que ambas deidades (*Quetzalcóatl* y *Tláloc*) están estrechamente vinculadas con la fertilidad, la manifestación de esa relación se encuentra en el templo principal del recinto, en donde aparece el primer dios en unión de *Cipactli* (López Austin, López Luján y Sugiyama, 1992) propuesta que resulta importante. En cuanto a la vasija, por sus características es probable que su función estuviera relacionada con ceremonias y rituales que efectuaban los habitantes del lugar en dicho templo, para solicitar la llegada de las lluvias y el cese de la sequía.

La otra vasija localizada en este lugar (Fig. 192) es una escudilla de color café oscuro decorada con moti-vos esgrafiados y excavados posteriormente a la cocción. Presenta alternados dos motivos, uno de ellos, el de la izquierda, es de forma cruciforme y corresponde al que Robelo (1982: 385-386) define en relación posiblemente con los cuatro rumbos del universo, propuesta que se considera acertada. Dicha representación aparece, además, en varias imágenes del dios o de su gemelo *Xólotl* o *Nanahuatzin*, así lo tenemos plasmado en la lámina 16 del *Códice Borgia* (cuadrante superior izquierdo) sobre el gorro de *Nanahuatzin*. En la sección inferior de las láminas: 49, 50, 51 del mismo documento, aparece el mismo signo en el tocado del dios identificado por Seler como el numen sifilítico del este, del norte, del oeste y del sur respectivamente; también se observa en la cabeza de *Xólotl* al interior de círculos de jade en la lámina 65; y en la sección izquierda del gorro de *Ehécatl-Quetzalcóatl* en la lámina 73 del mismo texto. Otro dato importante en la pieza mencionada, es la presencia en la parte superior del diseño cruciforme de un tocado de plumas de quetzal, igual a los que aparecen frecuentemente en los brazos del numen, simbolizando, probablemente, lo precioso de la imagen.

Alternando con las formas cruciformes aparece una especie de cueva rodeada con una banda de plumas, señalamiento de lo precioso del lugar y de lo que hay en su interior. En la parte central al inferior de la cueva se observa un cerro, del cual brotan tres corrientes algunas de ellas contienen semillas: la primera al parecer contiene granos de maíz, la segunda y central objetos de forma romboidal pudiendo significar semillas de calabaza o un tipo de panecillos de harina de maíz cocido (parecidos a los que actualmente se conocen como *tlacoyos*

o *tlayoyos*) que se comían con miel en algunas festividades. El mismo signo, con igual forma romboidal, aparece en el brasero que carga el dios del fuego, por lo que pudiera estar, además, relacionada al numen. En la tercera corriente, se observa la presencia de huellas de un pie que baja, representado, tal vez, de forma estilizada la bajada del dios a la tierra.

Se observa una representación similar en el mural central del Templo de la Agricultura (Marquina 1981: Lám: 22) (Fig. 193), llamado así por la presencia de diferentes semillas y plantas alimenticias rodeando una cueva, esta última como representación del interior de la tierra, en cuya parte superior aparece un tocado de plumas indicando lo precioso de los alimentos y de la tierra que los produce. En el centro del interior de la cueva se observa el quincunce, signo que algunos asocian a la presencia del dios del agua en todos los rumbos de universo, y que Séjourné (1980: 103) asocia al fuego.

La investigadora señala respecto al mismo signo: *“Pero hay más. El quincunce acompaña también al dios del fuego igualmente dios del Centro llamado por este hecho “ombligo de la tierra”, que bajo el nombre de Xiuhtecuhtli, representa el Señor del Año o el Señor de la Piedra Preciosa. Esto viene a confirmar que el principio de la ley del centro, simbolizado por el Quinto Sol, está concebido como el elemento calor-luz en unión dinámica con la materia”,* destacando, además, que dicho signo está representando el ombligo de la tierra; en alusión probable al culto y al ciclo agrícola, asociado al principio de los contrarios; fuego y agua, mencionado en páginas anteriores. Lo último podría estar relacionado con la corriente central de la vasija encontrada en esta área y del rombo del tocado del depósito que carga el dios del fuego. Por otra parte, fue en una hoguera que *Quetzalcóatl* se inmoló para convertirse en Venus, además de ser una hoguera en donde *Nanahuatzin* se lanzó transformándose en el sol de movimiento, gracias a la intervención del soplo del dios creador por excelencia: *Quetzalcóatl*.

En general el motivo alternado con la llamada cruz de *Quetzalcóatl* en la decoración de la vasija, pudiera tener un significado simbólico relacionado con los alimentos que *Quetzalcóatl* obtuvo en el *Tonacatépetl* (cerro de los mantenimientos o de las mieses) para el mantenimiento de los hombres, según se relata en la *Leyenda de los Soles*. Según el relato del mito, preocupados por el sustento de los hombres los dioses hicieron penitencia, luego fue la hormiga por maíz desgranado dentro del cerro mencionado y se la encontró *Quetzalcóatl*, después de convencerla, la hormiga guió al numen al lugar y acarrearon ambos el maíz a *Tamoanchan*: *“Lo mascaron los dioses y lo pusieron en nuestra boca para robustecernos”* y después dijeron *“¿Qué haremos con el Tonacatépetl?”.* Luego fue *Quetzalcóatl* y lo ató tratando de moverlo de su lugar y llevarlo a cuevas y no pudo hacerlo. Sin embargo, *Oxomoco* y *Cipactonal* le dijeron que sólo *Nanáhuatl* (el buboso) desgranaría a palos el cerro. Después de apercebir a los *Tlaloque* el buboso desgranó el cerro a palos, pero los dioses de la lluvia arrebataron los alimentos: *“el blanco, el negro, el amarillo, el maíz colorado, el frijol, los bledos, la chía, el michihuauhtli: (una especie de bledos) todo el alimento fue arrebatado”.*

Por todo lo señalado, existe posibilidad de que la función de la vasija analizada tuviera carácter religioso, para efectuar con ella algunos ritos celebrados en ceremonias relacionadas con *Quetzalcóatl*, en las que se reprodujeran los mitos de origen vinculados con el principio de la humanidad, así como con la transformación y bondades creadoras del dios. En cuanto a los

celebrantes, es probable que fueran algunos de los habitantes de este grupo que lo realizaran en la pirámide central o Templo de Quetzalcóatl.

Acompañaban a las vasijas mencionadas, algunas figurillas fragmentadas (Fig. 194), todas son del tipo retrato, que representan posiblemente sacerdotes de cierta jerarquía dentro de la organización político-religiosa teotihuacana. Diferenciándose del resto del estrato sacerdotal por el tipo de corte de cabello en algunos, y la presencia de tocados en otros. También aparecieron dos figurillas completas, las que se caracterizan por su plasticidad y realismo (Figs. 195 y 196), la primera de ellas es un personaje masculino sentado, sus manos apoyadas sobre las piernas, alrededor del cuello aparece un "collarín", posiblemente de algodón y una banda del mismo material alrededor de la cabeza, los rasgos de la cara y su expresión definen un personaje de rostro serio, inescrutable, parecen observar algo o a alguien, actitud que manifiesta, posiblemente, la dimensión de la responsabilidad de sus funciones.

Sin suponer igualdad de funciones, esta representación recuerda, de cierta forma, la descripción que hace Sahagún de cierto grupo de sacerdotes prehispánicos (León-Portilla, 1997: 75), cuya existencia se hace mención y descripción en algunos textos que el citado investigador por primera vez tradujo en su estudio de "La Filosofía Náhuatl". Indica al respecto el connotado investigador que *"La Importancia está en el hecho de que se menciona en él la existencia de sabios al lado de sacerdotes, asignándose a ambos grupos diversas funciones, En otras palabras, se pone de manifiesto que se tenía conciencia de que, además del saber estrictamente religioso, había otra clase de saber, fruto de observaciones, cálculos y reflexiones puramente racionales, que aunque podían relacionarse con los ritos y prácticas religiosas, eran en sí un género distinto"*.

Considera, además, León-Portilla que estos *Tlaminime* (acepción que él traduce como los concedores de las cosas: del cielo y de la región de los muertos) aunque eran miembros de la clase sacerdotal *"en su papel de investigadores eran más que sacerdotes"* Basándose en el texto de *Los Coloquios* y en la información contenida en el *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 119 ry ss. Indica que entre la enumeración de los diferentes tipos de sacerdotes, se refieren a los *Quequetzalcoa* o pontífices, destacando que en varias ocasiones señalan que el título de *Quetzalcóatl* se daba a los sumos sacerdotes y así es nombrado uno de ellos que ha dirigido un discurso a un nuevo rey, señalándose que *"el orador que hacía esta oración era alguno de los sacerdotes muy entendidos y gran retórico, alguno de los tres sumos sacerdotes, que como en otra parte se dijo, el uno se llamaba Quetzalcóatl"*.

Dentro de un vasto conjunto de aportaciones trascendentales, el mismo investigador propone que en el mundo náhuatl hay que atribuir el origen último de su filosofía, desde los tiempos toltecas, a toda una serie de generaciones de sabios, conocidos desde épocas remotas como los que:

"llevan consigo

la tinta negra y roja

los códices y pinturas

la sabiduría (tlamatiliztli)

Llevaban todo consigo:

Los libros de canto y la música de las flautas

(*Textos de los Informantes de Sahagún, Códice Matritense del Real Palacio*, vol. VIII, fol. 192, r, AP I, 12, traducción de M. León-Portilla, 1997: 81).

Concluye León-Portilla que: “*Estos fueron, tal vez, en fecha remota el símbolo maravilloso del saber náhuatl, personificado legendariamente por Quetzalcóatl*”. Imagen posiblemente de alguno de esos sabios es la figurilla descrita, por sus características y asociación con objetos relacionados con el culto al dios señalado.

La segunda figurilla (Fig. 196) representa a un personaje también masculino, el cual aparece en un acto litúrgico como es el baile o danza. Como es sabido, ese tipo de actividad era considerada sacra, y constituía parte de las celebraciones a los dioses, como una manera de establecer comunicación con ellos y alegrarlos en fechas determinadas. Respecto a los rituales, el canto y la danza eran parte importante del ceremonialismo mesoamericano, Johansson (1994: 48) señala que “*El canto (cuícatl) es una hipóstasis expresiva que se apoya en la música la danza y el verbo*” lo que permite además llegar al paroxismo necesario en las celebraciones y, por lo tanto, establecer contacto con los númenes que controlan la vida de los hombres.

Este tipo de imágenes aparece en *Tepantitla*, en el mural del *Tlalocan* (Fig. 197) en el que se observan personajes bailando, disfrutando de un lugar precedido por la deidad del agua, en una danza que les permitía realizar un ritual sagrado, como catarsis. En varios de los textos pictóricos, tanto prehispánicos como del momento del contacto, aparecen representaciones de altos personajes en el acto de danzar como parte de ceremonias religiosas, un ejemplo de ello es la imagen representada en la lámina 26 del *Códice Borbónico* (1993). En dicha representación se observa a personajes investidos con los elementos que caracterizan a *Quetzalcóatl* y a su gemelo divino *Xólotl*, danzando al compás de la música que producen un grupo de músicos, participando de un ritual, posiblemente relacionado con ellos mismos y con el numen de la lluvia que aparece en el extremo inferior derecho. Es probable que esta figurilla fuera manifestación de alguna de las danzas que se representaban en el recinto, como parte de ceremonias religiosas, en este caso y debido a las características de los materiales asociados probablemente con uno de los dioses venerado en el recinto: *Quetzalcóatl*. En cuanto a la apariencia de la figura, es probable que fuera vestida con diversos atavíos, tal vez realizados con materiales perecederos; y que sobre su cabeza se le colocara algún tipo de tocado y en sus manos, con las que hacían diferentes movimientos, los elementos que definían a una deidad específica.

Asociado al “danzante” se encontró un sello de forma cónica en cuya parte superior tiene una flor de tres pétalos, sobre la cual aparecen cuatro espacios con forma de gotas de agua (Fig. 198), líquido que permite conservar la vida en el mundo. Este tipo de flor se asocia con la deidad del agua, y son múltiples sus representaciones en vasijas y en algunas pinturas murales del dios de la lluvia y la producción de alimentos gracias a la intervención del numen; en general forma parte de los símbolos del el culto agrícola. Se vincula, además, la flor con el veinteavo signo de los días, del cuál es regente *Xochiquetzal*. Seler (1988, T. I: 156-157) relaciona a la diosa mencionada con todo lo hermoso de la vida: color, fragancia, sabor, arte, habilidad artística, música, juego, danza, poesía y amor; esto se refleja en la asociación de este sello con el danzante localizado en este lugar. Además, existe posibilidad de que estuvieran relacionados con

Xochipilli, deidad de la fertilidad y de la procreación y con el juego, el canto y la danza y es estrecha relación con *Tláloc*, dios de la lluvia. Los númenes señalados tienen relación, como hemos visto, con el aspecto de la fertilidad.

Completan los materiales localizados en este patio: un metate con huellas de pigmento rojo (Fig. 199) se supone que en él se molía o preparaba el pigmento para decorar las imágenes de los dioses o la decoración corporal con sellos, a algunos personajes que participarían en ceremonias específicas. Además de una punta de obsidiana y un candelero, este último tipo de objetos, tal como se señaló en otros lugares de este texto, eran braseros portátiles.

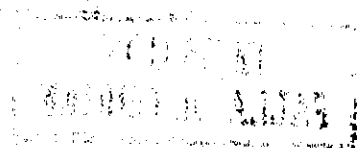
A partir de lo anterior, se puede establecer la posibilidad de que los objetos encontrados en este patio lateral tuvieran nexos con rituales y ceremonias de carácter religioso relacionados con *Quetzalcóatl*, dios que era venerado en el templo central del recinto. Además es importante considerar el uso de esta área por personajes importantes, los que tenían bajo su responsabilidad efectuarlos como parte de la liturgia con que se veneraba a este numen. Otro aspecto de destacar, se refiere a la presencia de elementos relacionados con la fertilidad y la supervivencia de la humanidad, tarea encomendada a la misma deidad, como parte de su aspecto creador y protector de los hombres.

Acceso porticado o área dos

Como se señaló, este lugar corresponde a un acceso techado el cual representa la única forma de ingresar al interior de este grupo, en esta sección debería de estar ubicada la habitación techada correspondiente al rumbo del norte; sin embargo, la presencia de ella se suprimió para colocar el pórtico, lo que pudiera significar que la sección norte está representada por el Grupo A o que no había necesidad de un cuarto techado, ya que el acceso a la plaza del conjunto podría haber sido ubicada en el patio lateral o área uno, tal como se localizó en el Grupo A. Lo señalado permite inferir que ambos grupos (A y E) de cierta forma se complementan.

En cuanto a los materiales que se localizaron asociados a este acceso, fueron pocos, debido a su carácter de lugar de paso, recuperándose una punta de proyectil y una cabeza de figurilla tipo retrato, además de un diseño, especie de patolli, dibujado en una de sus paredes (Fig. 200), sin embargo, por su posición y tamaño (10 x 8 centímetros) es difícil suponer que se trate del mencionado juego. En lo que se refiere al número de casillas suman 104, divididas en dos secciones (una de ellas está incompleta por la falta del enlucido, sin embargo se observa claramente que se trataba del número de casillas mencionado), existe posibilidad de que se tratara de una manera de cómputo del tiempo, asociado a la representación de dos períodos de cincuenta y dos años respectivamente, ciclo conocido como *Xiuhnepilli* o atadura de años, para cuyo cumplimiento se requería el paso de 18980 días. Es posible que el diseño tuviera carácter calendárico, y que hubiera sido utilizado por los habitantes del lugar para ubicar el paso del tiempo a partir de algún tipo de observaciones astronómicas realizadas en la plaza central del conjunto o del grupo.

La presencia del diseño probablemente esté relacionada con alguna de las funciones que se realizaban en el grupo residente, que suponemos, tal como se señaló, es parte de la cúpula sacerdotal y entre cuyas funciones estaban las relacionadas con el desarrollo y características del calendario. Otro aspecto que hay que considerar es el mítico de *Quetzalcóatl*, ya que se



menciona que este dios fue el creador del calendario a partir de impulsar el desplazamiento del sol por el universo. Manifestación de la relación de *Quetzalcóatl* con el calendario mesoamericano es la imagen que aparece en el *Códice Borgia* (1980, lám. 73) en donde se observa como numen creador y señor de la vida, según indica Seler. En la imagen, se ven sobre el cuerpo del dios los signos de los veinte días (al igual que en *Mictlantecuhtli* dios de la muerte) enmarcados ambos por los mismos signos, indicando posiblemente la secuencia vida y muerte, además del desplazamiento del calendario a través del tiempo y del espacio en el universo mítico mesoamericano.

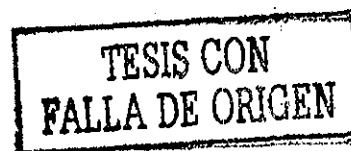
Área tres

Esta sección ocupa la esquina nordeste del grupo, constituyendo un lugar posiblemente destinado a actividades de grupo de las personas que lo habitaban, además de tener una posición simétrica con el área uno, con respecto al acceso techado. Entre los materiales localizados en este lugar, destaca la sección de un vaso trípode, carente de soportes, de color café (Fig. 201) cuya superficie está decorada con motivos esgrafiados alternados. Los diseños plasmados en la vasija están pintados de rojo y corresponden a flores de cuatro pétalos alternados con botones de la flor antes de abrirse, distribuidos en una franja o banda central.

Respecto al primero de ellos, la flor es de cuatro pétalos, colocados de tal forma que recuerdan la orientación de los cuatro rumbos del universo y el diseño del quincunce. Este tipo de representaciones de flores, Von Winning (1987: T. II: 32) lo asocia en general con la fertilidad; sin embargo, especifica que no excluye otras posibles interpretaciones mitológicas. Séjourné (1980: 101) por su parte lo vincula con el quincunce como "la piedra preciosa que simboliza el corazón, el lugar del encuentro de los principios opuesto", indicando que se reunieron en este signo todas las características del "*Quinto Sol- el Corazón del Cielo- expresadas por la mitología*"; señala también la relación de él con Venus y por lo tanto con *Quetzalcóatl* en cuanto es manifestación del quinto sol. Además, indica la citada investigadora respecto al quincunce, que Seler demostró que "*el cinco es la cifra del centro y éste a su vez, constituye el punto de contacto del cielo y de la tierra*".

Existe la posibilidad de que dichas imágenes fueran representaciones de flores con rasgos morfológicos reales. En este caso, por su semejanza, podrían ser imágenes estilizadas (pintadas en planta no de perfil) de la flor de la planta llamada *Turbina corymbosa*, identificada como "dondiego de día", y en el mundo náhuatl como *ololihqui*, *coaxihuitl*, o *coatlxoxouhqui*. Aunque las flores mencionadas son de color blanco, existe otra planta (de diferente subfamilia) con características morfológicas similares, que también podría ser la plasmada en esta pieza, la llamada *Ipomoea violacea* o Tricolor conocida entre los nahuas como *Tlitlitzin*, en algunos ejemplares su color es rojo, púrpura o violeta con semillas negras y de forma angulosa, no obstante sus diferencias ambas plantas tienen efectos psicotropicos. En cuanto al color de las flores que decoran la vasija, es probable que se hayan pintado de rojo como una manera de destacarlas, además por su relación con algún tipo de ritual o deidad.

Se integró a la identificación del tipo de flor, la presencia en el diseño de la vasija de objetos de forma parcialmente cónica (Fig. 201) parecidos a los caracoles, a grado tal, que inicialmente se identificaron como tales. Sin embargo, al observar el dibujo de la *Ipomoea violacea* nos

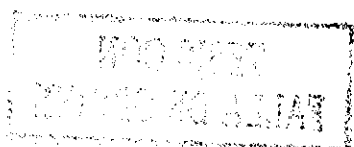


percatamos de que las semillas de esa planta tienen una forma similar al diseño que acompaña a la flor, lo que aumentó las posibilidades de conocer la flor plasmada en el vaso.

La identificación de este tipo de plantas en evidencias teotihuacanas ha sido realizada por varios investigadores (Wasson (1963), Schultes (1982) y Luna (1996), entre otros) en este caso se efectuó tomando como base las representaciones mostradas por Luna (1996, T. I: Figs. 7, 8 y 9) así como investigación en la región, en donde aún se plantan con carácter ornamental, como ejemplares de la segunda especie. Señala el último investigador que la presencia de esa planta dentro de la pintura mural teotihuacana es frecuente, habiéndose identificado en varios sitios entre ellos el *Tlalocan* de *Tepantitla* y en la Zona 3 plataforma 15, Pórtico 2, mural 1. Respecto a la *Turbina carymbosa* se caracteriza por sus propiedades alucinógenas y su uso en diferentes tipos de rituales y como medicamento; al respecto menciona Sahagún (1992, Lib. XI, C. VII: 666) que hay unas hierbas llamadas "*cóatl xoxouhqui*" las que crían unas semillas que se llama *ololiuhqui*; "*esta semilla emborracha y enloquece. Danla por bebedizo para hacer daño a los que quieren mal, y los que la comen pareceles que ven visiones y cosas espantables; danla a comer con la comida, o a beber con la bebida los hechiceros, o los que aborrecen a algunos para hacerlos mal. Esta hierba es medicinal, y su semilla es buena para la gota, moliéndola y poniéndola en el lugar donde está la gota*".

Schultes y Hofmann (1982: 158) en su análisis de dicha plantas y de los efectos de sus semillas, transcriben el párrafo de un texto que atribuyen a un misionero español (sin dar más información) pero proporciona apoyo a lo señalado por Sahagún "*Ololiuhqui priva de la razón a quien lo usa. Es en esta forma como los nativos se comunican con el diablo, ya que usualmente hablan cuando se intoxican con ololiuhqui; se engañan con varias alucinaciones que atribuyen a la deidad que según ellos reside en las semillas*". Citan además los mismos autores, parte de un informe del año 1651 del médico del rey de España, en el cual menciona algunas de las enfermedades que se afirmaba curaba esa planta, entre ellas: la sífilis, el dolor producido por los escalofríos, alivia la flatulencia, remueve tumores, ayuda en las dislocaciones, entre otras. También comenta que los aztecas preparaban un bálsamo que, mezclado con otros componentes, era usado en los sacrificios humanos, además se menciona que "*presentaban a sus dioses esta mezcla diabólica*" y que "*ponen la preparación frente a sus dioses, asegurando que es la comida de los dioses*".

El uso de esta clase de plantas también es frecuente en las prácticas mágico-religiosas de grupos actuales, como por ejemplo algunos grupos de la región de Oaxaca, sin embargo, su uso tradicional también es frecuente fuera de Mesoamérica. Se conoce que algunos shamanes australianos lo preparan masticando las semillas, que tienen efectos psicodélicos parecidos al LSD (Dietilamina de ácido lisérgico) utilizado en los años sesentas. Las dosis de 15 o más semillas son utilizadas para experiencias psicodélicas por un período de seis a ocho horas. En cuanto al método tradicional consiste en remojar las semillas en una vasija especial, después de pulverizarlas o masticarlas, en una mínima una cantidad de agua por varias horas para después consumir el líquido y las semillas. Extractos más poderosos pueden prepararse aparentemente al remojar las semillas pulverizadas y luego remojarlas en saliva por cinco a veinte horas antes del consumo, ello debido a que al parecer la saliva rompe la estructura de la semilla liberando las sustancias activas contenidas en su interior. Información obtenida en un sitio en Internet: <http://shaman.austral13.com/website/Riveacorymbosa.htm>.



La ingestión de plantas que contuvieran sustancias como los alcaloides, no es nuevo en el mundo mesoamericano, ya que es posible que fueran utilizadas entre los sacerdotes como parte de los rituales, en busca de provocar un estado que les permitiera establecer contacto con los seres sobrenaturales que regían su vida. Las propiedades alucinógenas del *Ololiuhqui* según Snow, (1997: 3) resultan de la presencia de alcaloides en un total en la *Ipomoea violacea* de 0.06 %, y en la *Turbina corymbosa* de 0.012 %. También es probable que los metates localizados en algunas áreas abiertas de este grupo, hubieran servido para moler las semillas o las flores de las plantas mencionadas, con el fin de preparar algunas pócimas destinadas al uso ceremonial de los sacerdotes.

En este caso y debido a la estrecha relación de los objetos encontrados con *Quetzalcóatl* y a su presencia como dios regente del recinto en general, es probable que la ceremonia tuviera relación con ese numen. Un elemento que podría apoyar esta tesis es uno de los nombres con que la planta que producía el *Ololiuhqui* era conocida: *Cóatl Xoxouhqui* que significa serpiente verde o azul, en posible alusión a la serpiente emplumada o al dios señalado. Lo indicado, permite suponer la posibilidad de que esta vasija haya sido utilizada en algún tipo de ritual relacionado con el dios señalado, durante el cual posiblemente se le ofreció a su imagen alguna poción que contuviera dicha sustancia, además de prepararla para consumo de los encargados de officiar ceremonias relacionadas con su culto.

Asociado al vaso descrito, se encontró un incensario trípode (Fig. 202) el cual se supone fue utilizado para ofrendar incien-so (copal) posiblemente durante el ritual en donde se ofrendaron o guardaron, quizás, las flores o semillas representadas en el vaso. Además, se encontraron dos pequeños discos de pizarra, con perforación central, ambos fragmentados; este tipo de objetos, como se comprobó después, estaba colocado al nivel del ombligo en las esculturas sagradas, posiblemente representaciones de los ancestros míticos, como una especie de corazones que señalaban su carácter de numen.

Los elementos detectados en este patio, permiten inferir la preparación en ellos de algunos rituales en relación con el culto a *Quetzalcóatl*, en donde se hacía uso ritual de algunas plantas alucinógenas, las que les provocaban un estado de alteración de la conciencia. Lo indicado, les permitían establecer contacto con los dioses, haciendo posible obtener información que les otorgaba poder sobre el resto de la población que no tenía acceso a ella.

Habitación cuatro

Esta habitación está orientada hacia el rumbo oeste del grupo, posiblemente el lugar fue habitado por algún personaje importante o en él se efectuaban algunas ceremonias para cuya realización eran necesarios el aislamiento y privacidad. En su interior, se localizó una especie de baño ceremonial, similar al localizado en el cuarto sur del Grupo B; presenta esta sección de la habitación un desnivel hacia la esquina suroeste del lugar. Este sitio presenta, al igual que el descrito, un orificio por medio del cual se comunica con un canal que se conecta con una sección del drenaje (que tenía la función de desalojar las aguas lluvias de esta sección del conjunto) cuyas paredes están recubiertas de piedra y que atraviesa el muro sur desembocando en el patio lateral seis. Es probable que este tipo de lugares se relacionara con el ritual de ablución que realizaban, en un estanque, los sacerdotes del Posclásico, después de haber efectuado rituales de autosacrificio, durante los cuales, según indica Seler (1988, T. I: 21) se extraían sangre de las orejas, lengua y otras partes del cuerpo.

En el pórtico que precede a la habitación se encontraron fragmentos de alabastro, algunos de los cuales mostraban secciones pulidas; debido a sus características se supone formaban parte de una escultura, la que posiblemente se encontraba originalmente al interior de la habitación, lugar en el que era objeto de culto. Cercana a los fragmentos y al lado de la grada del acceso mencionado, se encontró una pieza escultórica fragmentada (Figs. 203-204 A y B) del tipo "estela". Este objeto bellamente trabajado, y al parecer poco frecuente en *Teotihuacan*, es de suma importancia por sus características. De forma rectangular, presenta en sus caras principales anterior y posterior como elemento principal un rectángulo y al interior dos círculos con una atadura y un moño superior. Enmarcando al motivo descrito se encuentra en la parte superior el que se supuso inicialmente un tocado de plumas, posiblemente de *quetzal*, o de cañas, y sobre ellas el "*Miotli*" o signo del año, lo último retomando la propuesta de Seler (1980, T. I: 258) y la interpretación que realiza de dicho signo.

A ambos lados del motivo central aparecen diseños que son representaciones, un tanto estilizadas, de conchas, éstas recuerdan a las que decoran al Templo de Quetzalcóatl. En la parte inferior se observa lo que pudieran ser garras de un ave rapaz, posiblemente águila; es importante recordar al respecto, que esa ave estaba relacionada con el sol y era la encargada de llevarle su alimento, el que consistía en los corazones de los sacrificados. En las áreas laterales de la estela aparecen, enmarcados por un rectángulo, tres grecas (Fig. 204), motivo asociado al culto acuático. Por su forma, aunque no por su tamaño y diseño, recuerda de cierta manera a las estelas de *Xochicalco*, localizadas en la Estructura "A" en el Templo de las Estelas. Las últimas muestran gran influencia teotihuacana, por el material asociado, Cesar Sáenz (1974: 170) propone que fueron erigidas aproximadamente dentro del período Clásico Tardío.

Respecto a la pieza localizada en este grupo, se cree está marcando alguna fecha especial; inicialmente se supuso que estaba relacionada con alguna observación astronómica importante; sin embargo, partiendo de la presencia del numeral dos, el cual aparece representado por dos círculos separados por un moño, se supone que pudiera tener la significación de la atadura de años. Sahagún (1992, L. VII, C. X: 438) menciona respecto a la atadura de años que "*La gavilla o atadura de los años era después que cada uno de los cuatro caracteres había regido cada uno trece años, que son cincuenta y dos*", comenta, además, que acabada la rueda de los años "*al principio del nuevo año se decía ome ácatl, solían hacer los de Mexico y de toda la comarca una fiesta o ceremonia grande, que se llamaba toxiuh molpillia; y casi atadura de los años, y esta ceremonia se hacía de cincuenta y dos en cincuenta y dos años, es a saber después de que cada una de las cuatro señales había regido trece veces a los años*".

El mismo Sahagún indica que el nombre de la fiesta quería decir "átense nuestros años", que en ella todos tocan hierbas y celebraban la fiesta del fuego nuevo a la media noche; los encargados de sacar el fuego mencionado, indica, era los sacerdotes solamente. El numeral atado con la presencia de cañas como parte del tocado, pudiera estar referido a la fecha *Ome Ácatl*, definida como una fecha preciosa ya que a la humanidad se le presentaba una nueva oportunidad de continuar viviendo y, por consiguiente, de iniciar un nuevo ciclo.

La presencia de cañas y de un triángulo truncado en la parte superior, similar al gorro típico de *Quetzalcóatl*, numen del recinto y creador del calendario, permite suponer que posiblemente este dios era festejado en esta fecha por los teotihuacanos, sobre todo si retomamos algunos elementos míticos relacionados con la creación del sol de movimiento. Sahagún (1992, Lib. VII, Capítulo I: 432) señala que el sol que nos ilumina es el sol de la era de *Quetzalcóatl*; otro dato que resulta importante es que *Nanahuatzin*, imagen del gemelo del dios, se lanzó al *Teotexcalli* (hoguera u horno divino) en *Teotihuacan*, convirtiéndose en el astro. También se relata que el dios lanzó a su hijo a la hoguera, convirtiéndolo en sol (*Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, García Icazbalceta, 1891: 216) lo que lleva a considerar a *Quetzalcóatl* como encarnación del astro y a fortalecer la relación de la antigua urbe con el numen.

Lo señalado permite, además, inferir la posibilidad de que dicha estela tenga carácter conmemorativo de la última celebración de la ceremonia del Fuego Nuevo en *Teotihuacan*, ritual que es posible se celebrara en la parte superior del Templo de *Quetzalcóatl*, y una manifestación de la conmemoración del evento relatado en el mito. En lo que se refiere al señalamiento de “última”, se debe a su presencia en contextos relacionados con la ocupación final del recinto y del centro ceremonial en general. Por otra parte, su presencia lleva también a la suposición de la existencia en este lugar de personas conocedoras del calendario y del movimiento de los astros.

En este mismo lugar se encontró un vaso completo (Fig. 205) decorado con incisiones, punzonaduras y aplicaciones al pastillaje. Presenta como motivos decorativos flores combinadas con semillas, similares a la que tenían los fragmentos del vaso localizados al interior de la habitación tres. Se distingue el diseño de esta flor de la representada en los fragmentos de la otra pieza, por la presencia de tres pétalos, ya que el área que ocuparía el cuarto pétalo está ocupada por las figuras de tres gotas de algún líquido que emanan de la misma flor. Al interior de los pétalos se observan líneas que aluden al movimiento del agua y bajo ellas tres círculos, al centro un *Chalchihuitl* con un ojo central, este último similar a los que aparecen en el cuerpo de la serpiente que decora una de las vasijas (Fig. 191) del cuarto uno.

Por las características morfológicas de la flor y el otro diseño representados en este vaso, se puede considerar que son la flor y semillas de la *Ipomoea violacea*, conocida como *Tlitlitzin*, de la que se habló antes. Aspecto importante es la presencia de un ojo en la parte central de la flor, debido a que, como se expuso al hablar de la localización central del Grupo D, el centro constituye una posición privilegiada ya que es un punto que permite la comunicación entre los planos del universo: celeste, terrestre y subterráneo y, por consiguiente con los dioses que habitan los no humanos: celeste e inframundo.

En cuanto a la presencia de gotas en cuyo interior presentan pequeñas líneas, posiblemente se refiera a la poción o sustancia que les permite la comunicación con los dioses por medio del trance hipnótico-alucinógeno que les producían las sustancias psicoactivas como es el caso del ácido lisérgico. Las aplicaciones circulares en la base, pudieran ser también imágenes de semillas, pero en este caso de la otra planta similar, la *Rivea corymbosa* o *Turbina corymbosa*, cuyas semillas son parecidas a las del cilantro. Es posible que debido a la similitud de ambas plantas, tanto en el aspecto morfológico como en los efectos alucinógenos, estuvieran clasificadas como variedades una de la otra, o si no, estrechamente relacionadas. La presencia de un ojo en el centro de la flor, podría ser manifestación de la presencia de una divinidad, con

la que se comunican después de ingerir la preparación. En el Posclásico el centro de la flor es de *Tezcatlipoca*; sin embargo se desconoce qué relación haya tenido en *Teotihuacan*.

Por sus características y decoración se considera que esta planta constituía uno de los elementos más importantes dentro de los rituales religiosos teotihuacanos. Lo últimos eran efectuados por los sacerdotes entendidos en la materia y, por lo tanto, encargados de comunicarse con los númenes y a su vez hacer saber al resto de la población sus designios y exigencias para continuar con el equilibrio del mundo y del universo en general.

El uso de ese tipo de sustancias permite sostener las funciones sacerdotales de los habitantes del recinto, ya que, como señala Sahagún, estaban restringidas a los sacerdotes, quienes conocían sus propiedades y forma de uso. Actualmente son utilizadas por brujos y hechiceros para entrar en trance, lo que les otorga prestigio y, por consiguiente, poder ante el resto de la comunidad, ya que al ingerirla les permite conocer el pasado o el futuro sin límites definidos claramente. Gordon Wasson (1963: 161-212) considera que a través del tiempo, estas plantas han desempeñado un rol divino, sobre todo por su carácter adivinatorio. Es posible que este vaso tuviera funciones rituales para contener la sustancia obtenida de las semillas mencionadas, la que posiblemente ingerían los residentes de este grupo para entrar en relación con las deidades y obtener respuestas para conocer el futuro y designios de los númenes y, así, solucionar los problemas que los aquejaban, entre otros.

Al respecto, cabe señalar que este tipo de plantas aparece en el Posclásico Tardío entre los mexicas, asociadas a *Xochipilli*, cuyo nombre significa "flor preciosa o noble" y era considerado numen de las flores, de la danza, de los juegos y del amor. También se decía que éste era dios de los que moraban en las casas o en los palacios de los señores; regente además del undécimo signo de los días u *Ozomatli* o mono. En una famosa escultura del dios que apareció en *Tlalmanalco*, cerca del Volcán Popocatepetl, se observan en el cuerpo del numen representadas varias flores, las que fueron identificadas por Wasson (Snow, 1997) como hongos alucinógenos (*Psilocybe aztecorum*); flores de tabaco (*Nicotiana tabacum*); *Morning glory*; (*Turbina corymbosa*); *sinicuichi*, (*Heimia salicifolia*) y posiblemente *cacahuaxóchitl* (*Quararibea funebris*) y otras que no pudo identificar; con la característica de que todas ellas son plantas psicótropas o alucinógenas. Por lo señalado, es posible inferir el culto a *Xochipilli* en este grupo, en asociación al de *Quetzalcóatl*.

En este mismo lugar, se encontraron tres vasijas fragmentadas (Figs 206 A-B y C). La primera de ellas es de color bayo con decoración en la parte superior en "red" con líneas rojas; la forma de la pieza y su decoración, aunque no son frecuentes, forman parte de la cerámica teotihuacana café con decoración roja que se encuentra en contextos Xolalpan tardío. La escudilla (B) es de color café y como única decoración tiene bandas pulidas combinadas con zonas bruñidas. El vaso (C) es trípode de color café rojizo; como decoración tiene un reborde basal con aplicaciones de rostros zoomorfos (monos), realizados en molde. La presencia de este último animal, lleva implícita la relación de esta pieza con *Xochipilli*, el dios cuyas características físicas y míticas se han señalado antes, cuando se describieron algunos materiales localizados en el Grupo B. Es posible, además, que tuviera relación con los vasos decorados con flores alucinógenas y las funciones propuestas para ellas. En general se puede inferir, dada la calidad de las piezas, que eran utilizadas por personas importantes en rituales religiosos.

Asociadas a las vasijas descritas, se recuperaron dos fragmentos de figurillas y un ejemplar casi completo, (Fig. 207 a, b y c) el primero de ellos (a) corresponde a una cabeza de las llamadas tipo retrato. El segundo (b) a parte de un tocado en banda decorada con un moño y una tercera casi completa, (c) que es la representación de un mono.

La importancia de la última figurilla se debe a la relación, que se ha venido mencionando, entre este animal y *Xochipilli*, dios de la danza, el canto, la vegetación. El mono aparece, también, representado en las aplicaciones del vaso que se encontró en esta habitación, y es frecuente su imagen, además, como aplicación decorando vasos y en pequeñas esculturas en barro, entre otros. Muestra de lo señalado, es el vaso localizado durante un salvamento arqueológico, en el terreno denominado *Matoxco I*, del que ya se habló, y tiene aplicada la figura de un mono (Fig. 208) similar a la localizada en esta habitación. Se considera, que esta representación también está asociada al culto del numen de las plantas, en este caso y en especial con algunas que contienen sustancias alucinógenas, y que podían estar relacionadas, además, con el culto a *Quetzalcóatl*.

En relación con las vasijas y figurillas descritas, se encontraron dos metates (Fig. 209 A y B) piezas que al parecer servían para moler o pulverizar algún material suave que no dejó huella: posiblemente plantas o pigmentos, lo que de cierta forma se integra al panorama de la preparación de cierto tipo de sustancias con fines rituales. Asociado a los objetos descritos se localizó una mano de mortero (Fig. 210) este último al encontrarlo en campo tenía huellas de pigmento rojo, lo que permite también suponer la preparación de pigmentos con fines de decoración corporal para integrarse a los rituales que en ese lugar se realizaban; o de vasijas especiales como las descritas antes.

Es importante notar que la habitación siete del Grupo B y ésta, son similares en ciertos detalles, como son la presencia de baños y metates para la preparación de materiales o sustancias no con fines alimenticios, cabe la posibilidad de que fueran lugares para ceremonias especiales, en donde fuera necesario el baño ritual, y elaboración de cierto tipo de materiales básicos para el desarrollo de las mismas. Cabe señalar, la posible presencia del culto a *Xochipilli* en relación con algunas plantas psicotrópicas, las cuales eran atributos del numen, y las sustancias obtenidas a partir de ellas utilizadas por los personajes importantes que habitaban el recinto de la Ciudadela.

Completa la importancia de la habitación, la presencia de una fosa de entierro al centro de ella, la que al explorarse se encontró vacía debido a la extracción sistemática de los restos óseos de la persona que en este lugar fue inhumada. Esto, tal como se ha venido mencionando, corresponde con el patrón de enterramiento posiblemente de personajes importantes que algún momento residieron en el recinto, considerados por sus acciones y conocimientos, parte fundamental de los ancestros de lo que fue *Teotihuacan* durante su esplendor. Ante la crisis del estado teotihuacano, los habitantes del recinto, posiblemente, vieron amenazados sus intereses y decidieron abandonar el lugar, dejando unas personas al cuidado de éste con el fin, tal vez, de mantener el culto y rituales que se efectuaban habitualmente, sin embargo, de ello se habló de manera extensa al interpretar los Grupos A y B.

Respecto a esta habitación, existen grandes posibilidades de que sus residentes fueran sacerdotes de alto rango, relacionados con las funciones rituales del recinto. Personajes que

tenían bajo su responsabilidad escrutar el destino del mundo y de los hombres que lo habitaban, a través de su comunicación con las deidades y de ofrendarlos, además de conservar gran parte de la tradición mítico-religiosa que luego formó parte de la herencia cultural mesoamericana, cuya información nos llegó a través de los grupos tardíos que la retomaron, conservándola hasta la época de la conquista de México.

Habitación cinco

Está localizada en la sección este del grupo, región del nacimiento del sol y de Venus. A partir de los mitos de origen, es éste uno de los rumbos más importantes del mundo y del universo prehispánico, ya que se asociaba con el origen y desarrollo de la vida, con la fertilidad y la abundancia. Además, corresponde esta región al primer cuarto del *Tonalámatl* "*Ce Cipactli*", asociado con el dios del viento o *Quetzalcóatl* en su aspecto sacerdotal, que es el que propicia las riquezas, según señala Seler (*Códice Borgia*, 1980, T. I: 21) a partir del autosacrificio, por ello cabe la posibilidad que ésta sea la región por excelencia de los sacerdotes de *Quetzalcóatl*, y del sacerdocio en general, así como de las funciones religiosas que ellos realizaban.

Respecto a la relación del Sol con *Quetzalcóatl*, es importante señalar la presencia en el *Códice Borgia* (1980, lám. 18, sección inferior) del dios solar reinando en el cielo superior, caracteriza al numen la pintura facial y corporal de color rojo, ofrece chalchíhuatl y hierbas frente a un templo; en la lám. 19 sección inferior del mismo documento, aparece la representación del *Tonatiuh Ichan* (la casa de *Tonatiuh* o del sol) y que identifica Seler (1980, *Códice Borgia*) como el cielo del este. Se observa en este cielo la presencia de *Tlahuizcalpantecuhtli* (dios de la estrella matutina o Venus) sentado sobre un trono que se apoya en las fauces de un *cipactli* o la tierra, frente a él, en su calidad de sacerdote ofrendante, aparece el Dios del Viento. También tienen nexos con dicha región Huehuetéotl y Tláloc, el primero debido a su relación con el Sol y el segundo por la presencia del *Tlalocan* del Dios de la Lluvia (*Códice Borgia*, 1980, lám. 20) en el mismo rumbo. Lo señalado se puede considerar manifestación de la filiación celeste de los númenes del este, definiendo un grupo integrado por *Quetzalcóatl*, *Tláloc*, *Tonatiuh* y *Huehuetéotl*, en una estrecha relación creadora.

Lo anterior pudiera tener relación con la presencia, en el escalón de acceso al pórtico techado de esta habitación, de una máscara con características teotihuacanas (Figs. 211-212) la cual muestra pulida únicamente la parte posterior, ya que en la frontal se dejó visible la superficie irregular de la piedra; muestra además, en varios lugares, restos de estuco con huellas de pigmento rojo, lo que permitió definir que la pieza originalmente estaba pintada de ese color. De lo indicado, se puede deducir que era una pieza especial, ya que pocas han sido las máscaras en las que se han encontrado huellas de que estuvieran acabadas de esa forma. Debido al color y a la relación del dios solar con el rumbo del este, es probable que dicha máscara estuviera asociada con la imagen del dios solar, que tiene mucha influencia en *Teotihuacan*, como en la mayoría de las culturas del mundo.

Del culto solar, señala Eliade (1997: 124-149) que es resultado de la solarización de los seres supremos, quienes se relacionan con los númenes de la fertilidad, conformando ambos una conjunción de elementos. Señala también, que debido al ciclo solar diario, aparecimiento por la mañana y su ocultación vespertina, lleva a valorizarlo como héroe que "*sin conocer la muerte, (como la conoce, por ejemplo la luna) atraviesa cada noche el imperio de la muerte*

y reaparece a la mañana siguiente, eterno él mismo, eternamente igual a sí mismo". Indica, también, el mismo autor que a título de ser supremo solarizado o fecundador, el sol revela cierta ambivalencia que abre nuevas perspectivas a modificaciones religiosas ulteriores.

La ambivalencia puede manifestarse de la siguiente forma: el sol desciende cada noche a la región de los muertos, existiendo la posibilidad de que traiga con él a los hombres y al declinar matarlos; por otra parte puede guiarlos a través de las "regiones infernales", y volverlos a traer a la mañana siguiente, con el día, a la luz; por ello se considera al sol hierofante y psicopompo. La propuesta de Eliade permite soportar la importancia del culto solar en *Teotihuacan*, como en todos los momentos del desarrollo histórico de la cultura mesoamericana, aunque muchos dudan de su existencia, está plasmado de varias formas entre ellas: en el arquitectónico y la orientación de algunos edificios importantes como la Pirámide del Sol, y el recinto de la Ciudadela, entre otros.

Respecto al culto solar, es importante acudir a su aspecto mítico, el cual permite explicar la importancia del astro como numen y su relación con otras importantes deidades veneradas en *Teotihuacan* y en gran parte del territorio mesoamericano. Ejemplo de dicha relación, como se indicó, es la que existe entre *Quetzalcóatl* y el Sol, y que también se manifiesta en varios mitos, sobre todo en los llamados de origen. Relata Sahagún (1992, Lib. VII: 432-433) que *Nanahuatzin* (encarnación del gemelo de *Quetzalcóatl*) el dios bubosillo, se lanzó al horno divino y se convirtió en sol; con lo cual queda de manifiesto la esencia solar del dios del viento. Así mismo se señala en la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (García Icazbalceta, 1891: 216) que queriendo *Quetzalcóatl* que su hijo fuese sol, lo lanzó a "*una grande lumbre y de allí salió fecho sol para alumbrar la tierra; y después de muerta la lumbre, vino Talocatecli y echó a su hijo a la ceniza y salió fecho luna, por esto parece cenicienta*".

En el último relato, se consagra al sol como hijo de *Quetzalcóatl* y a la luna como hija de *Tláloc*, manifestando la esencia solar del primer dios, y su relación con el de la lluvia. Lo señalado, permite identificar y relacionar al numen representado en la máscara localizada en este lugar, como posible representación del dios del sol, en el cual se encuentra manifestado el dios del viento.

En este mismo lugar se encontró parte de una escultura fragmentada de *Huehuetéotl* (Fig. 213), fue destruida en el momento de la caída del recinto y del centro ceremonial, como en los otros casos, confirmando la relación del dios del fuego con el culto solar y el rumbo del este. Asociado a los fragmentos de *Huehuetéotl*, se localizó en el piso la huella de un círculo, similar a los que se encontraron en el cuarto dos del Grupo B, dicho depósito, como se indicó, era un brasero empotrado en el piso, en cuyo interior se encontraron ceniza y fragmentos de barro quemado, además de navajillas prismáticas bastante delgadas; su asociación con el último nivel de piso, permite suponer que se realizó en asociación a la última etapa arquitectónica. Por su aspecto, la ceniza fina parece corresponder a la quema de plumas y papeles, mientras que las navajillas prismáticas, posiblemente son resultado del ritual de la punción del cuerpo para extraerse sangre y luego ofrecerla a los dioses. Del contenido de este depósito solamente se exploró la mitad, dejando el resto para que fuese trabajado en próximas investigaciones que se puedan efectuar en la Ciudadela.

Al interior del cuarto y después de levantar la capa de escombros, se encontró una cantidad considerable de carbón y ceniza, mostrando además las paredes huellas de un incendio de

dimensiones considerables. En una sección cercana a una de las paredes, se observó una huella rectangular marcada por la ausencia de piso, al explorarla se encontraron dos almenas (Figs. 214, 215 y 216) una estaba fragmentada e incompleta, y cubría a otra que estaba completa, esta última se había fragmentado en la parte superior, debido al peso del relleno. La forma de su colocación y protección, señala la intención de los habitantes de resguardarlas de la violencia de las personas extrañas al lugar.

La primera almena está manufacturada en piedra, cubierta con estuco y pintada de color rojo; en cuanto a su forma es similar a las localizadas en este lugar: escalonada y con un espacio rectangular en su base. La otra pieza, es del mismo material y con igual forma (Fig. 216), pero se distingue por la presencia de un motivo iconográfico central, realizado por medio de esgrafiado. El icono es una flor de cuatro pétalos, unidos por un rombo, definiendo un quincunce, que a la vez divide a cada pétalo en tres secciones, en cada una de las cuales se excavó un punto al igual que al centro del diseño, sumando un total de trece puntos.

Debido al tipo de decoración plasmada en esta pieza, se considera que es única ya que fue realizada esgrafiando el motivo sobre una almena típica, lo debió haber sido realizado por uno de los residentes en el conjunto, a lo que se suma la ausencia de otras piezas similares a ésta, debido a lo cual se trató de proteger las almenas excavando un nicho en el piso, en cuyo interior se colocaron, cubriéndolas luego con tierra fina. Se supone que ambas almenas ocupaban la parte superior de la habitación, considerando que la parte no estucada, y que se empotraba en la parte superior del edificio, así como la huella dejada por ello es igual en ambas piezas.

En cuanto a la interpretación del motivo que decora esta pieza, podría estar relacionado con la fecha Trece Flor, último día de la veinteava trecena o vigésima sección del *Tonalámatl*, (*Ce tochtli*) a partir de la cual se iniciaba un nuevo ciclo. Aparecen en el *Códice Borgia* como regentes de esta sección: *Xiuhtecuhtli* (dios del fuego) y *Xipe Tótec* (Señor de la Vegetación), deidades importantes dentro del panteón teotihuacano, sin embargo; debido a la posición que ocupa el dios del fuego, podría ser el verdadero regente y el otro numen aparecer en calidad de ofrendante. Por consiguiente, esta trecena podría estar dedicada al dios del fuego, lo que corresponde con el rumbo este, región relacionada con el Sol, *Quetzalcóatl* y con *Huehuetéotl*, lo que justificaría, además, la presencia de fragmentos del dios del fuego en el lugar.

Podría referirse el motivo que decora la almena, también, a las flores de las que obtenían la sustancia que ingerían los sacerdotes que habitaban el lugar, o al diseño del mundo con su forma rectangular con cuatro esquinas y un punto central, sólo que en esta pieza aparece dispuesto como rombo, con tres puntos en cada uno de los pétalos, dejando al centro el diseño de una estrella con un punto central. Es importante, además, destacar la relación del rombo y del número señalado con el numen del fuego, por lo que quizás fuera una alusión a la presencia del dios en todos los rumbos del universo, sobre todo en el centro, que es la región del numen.

En el motivo iconográfico de esta almena, aparece reflejada la íntima unión que existe en la Época Clásica en *Teotihuacan*, entre las deidades de la vegetación, del agua y el fuego; que van aparecer en épocas tardías aparentemente separadas, pero en el trasfondo continúan formando parte del culto a-grícola y del solar. Se manifiesta la situación mencionada en

varias representaciones de códices, en donde se observan algunas imágenes de dioses con características que definen a otro numen que le es afín. Así tenemos, por ejemplo, en la Lám. 24 del *Códice Borgia* el signo noveno: "Atl" (Fig. 217) representando a *Xochipilli* como la deidad del fuego, según lo identifica Seler por las características con las que fue plasmado. Por otra parte, cabe indicar que las flores también están asociadas a *Xochiquétzal*, diosa de la vegetación, quien aparece como regente de la décima novena trecena en el *Códice Borbónico* (Fig. 218) acompañada con elementos que pudieran relacionarla también con el fuego.

Al centro de la habitación, se encontró un nicho vacío del que fueron extraídos los restos óseos de la persona que estaba inhumada en este lugar, al igual que en los otras habitaciones localizadas al este y al oeste en los diferentes grupos. Tal situación, como se ha venido mencionando, corresponde a un patrón de conducta relacionado con el culto a los ancestros, y el traslado de sus restos como una réplica del mito de la creación de los hombres a partir del rescate de los huesos de los ancestros por *Quetzalcóatl*, como una forma de buscar una nueva creación y una posibilidad para mantener su organización socioeconómica y religiosa.

Los objetos localizados al interior de esta habitación son pocos, debido a que fue bastante destruida y sus materiales lanzados hacia el pasillo que separa a este grupo del F; sin embargo, se localizó en su interior un pequeño cuchillo fragmentado de obsidiana (Fig. 219), instrumento relacionado con los ritos de autosacrificio; dos cabecitas de figurillas y una pequeña bolita de barro. Es posible que los materiales mencionados, también cumplieran funciones del tipo ritual.

Se puede afirmar, partiendo de los materiales que se localizaron asociados a él, que sus residentes estaban dedicados al culto de los númenes celestes: *Quetzalcóatl*, el Sol y *Huehuetéotl*; deidades relacionadas con la región este del universo y que hacen posible la vida con sus dones.

Área seis

Corresponde esta área al patio localizado en la esquina suroeste, al sur de la habitación cuatro (oeste) y al oeste de la número siete (sur) y es uno de los de mayor tamaño en el grupo. En esta área, se encontraron: una almeha trabajada en piedra (Fig. 221) y parte de un brasero roto (Fig. 222) algunos de cuyos fragmentos se encontraron al interior de la habitación cuatro, por lo que se supone pudiera ser este último su lugar original, sobre todo considerando su carácter ceremonial y los elementos rituales detectados en él.

El último está formado por dos escudillas, superior e inferior; la que servía de tapa tiene perforaciones para la salida del humo y huellas de dos asas laterales de las que tienen las escudillas de los braseros ceremoniales, además de aplicaciones al pastillaje. Los fragmentos de la vasija tenían adheridos una cantidad considerable de ceniza, carbón y algunos fragmentos de navajillas. Como únicos elementos decorativos tiene aplicaciones de molde, en forma de media luna o semillas. En cuanto a la ceniza es de textura bastante fina, similar a la de los braseros ceremoniales y a los empotrados en el piso, su característica se debe posiblemente al tipo de material que en él se quemó, junto con navajillas con sangre producto de autosacrificio, como parte de ceremonias en las que se ofrecían diferentes elementos a alguna deidad venerada en el recinto.

Es probable que este incensario o brasero, fuera parte de los objetos ceremoniales localizados en la habitación anexa (número cuatro) y se utilizara en los rituales que en ella se efectuaban, como parte del culto de los sacerdotes que habitaban el lugar, para honrar y venerar a *Quetzalcóatl* y *Xochipilli*. Lo mencionado se infiere a partir de los elementos de culto localizados en la habitación cuatro, sobre todo considerando la presencia de la vasija decorada con motivos florales, que se identificaron como posibles flores y semillas de plantas con efectos psicotrópicos; cuya ingestión se efectuaba buscando establecer comunicación con los númenes, por ello su uso estaba limitado a los sacerdotes entendidos en la materia y por su jerarquía dentro de la estructura religiosa. Inicialmente se supuso que en este depósito se quemaban semillas de las plantas mencionadas, y que los participantes aspiraban el humo en el ritual, con los mismo efectos; sin embargo, tal situación no era posible debido a que a una temperatura entre 180° y 200° los cristales de los ácidos de las plantas se destruyen, anulando cualquier efecto, por lo anterior, la única forma de asimilar la sustancia era bebiéndola. Es probable que también se dieran a tomar bebidas que contenían ese tipo de sustancias a los destinados al sacrificio, por lo que perdían, probablemente, el sentido de la realidad y llegaban al rito en donde se les privaría de la vida sin causar mayor problema.

Por las características de las semillas de la *Ipomoea violacea*, que han sido descritas como semillas negras y angulosas con una potencia seis veces mayor que las semillas de café y redondas como las de *Turbina corymbosa* (Schultes y Hofmann, 1993: 160) podrían relacionarse las representaciones que decoran el brasero ceremonial con las semillas de la primera. Lo anterior, sustenta el posible uso de plantas con efectos alucinógenos en algunos rituales que se efectuaban en este grupo y en el recinto en general, tal como se ha venido afirmando.

Igual situación a la pieza antes descrita, fue la de un vaso trípode (Fig. 223) algunos de cuyos fragmentos se recuperaron en este lugar y otros en la habitación cuatro, sus elementos decorativos fueron realizados con la técnica del esgrafiado postcocción. El motivo central son especies de bandas oblicuas que atraviesan el cuerpo de la vasija, posible representación de cuerpos desplegados de serpientes decoradas con ojos. En el motivo señalado, definen ambos lados del cuerpo de la serpiente dos filas de una especie de ganchos curvos que representan, probablemente, al agua. Cerrando el motivo se observan dos pequeñas bandas de flores de perfil, estas últimas por su morfología podrían ser representaciones de flores también de *Ipomoea violacea*. En la parte inferior de las bandas, aparece el inicio de otra serpiente, al igual que en la parte superior. De la primera brota una especie de flor y asociada a la parte externa superior del motivo central se observa el glifo o vírgula de la palabra. Enmarcan al motivo central dos franjas: la superior pulida, y otra, inferior, de mayor tamaño decorada con grecas, estas últimas, como se señaló, son representaciones asociadas al agua.

El diseño es una representación, probablemente asociada con algún ritual que se efectuó en la habitación cuatro (oeste) relacionado con *Quetzalcóatl* y tal vez con el numen de la lluvia. Motivo decorativo similar al de esta vasija aparece cayendo de la parte posterior del tocado del sacerdote de *Tláloc*, en un fragmento de pintura mural (Fig. 224) de la colección Sáenz. Por otra parte, un diseño parecido al que define el cuerpo de la serpiente, aparece brotando de la boca de la serpiente en una de las pinturas de la colección Wagner, del Fine Arts

Museum of San Francisco (Berrin, Millon, Millon, Pasztory y Seligman, 1988: Plates IA-F). Es importante destacar en ambas pinturas la presencia de flores similares a las de la *Ipomoea violacea*, en la primera (Fig. 224) se aprecian en la parte posterior del sacerdote que ostenta los elementos y atavíos del dios del agua. También se observan especies de semillas de la misma planta, las que fueron representadas asociadas a la corriente de agua que emana del vaso *Tláloc*, que porta en la mano derecha el mismo sacerdote.

En el segundo fragmento de pintura mural, se observa una corriente de agua manando de la boca de una serpiente, en cuyos lados se aprecian una especie de gotas de líquido con ojos adosados, posiblemente señalando la presencia de un numen en ella. Al respecto es importante destacar la similitud de ese diseño con la forma de las semillas de la planta mencionada. En la misma pintura cierran la corriente de agua cuatro flores, similares a las de la misma planta y de las que caen gotas del líquido que con ellas se prepara, probablemente. Parece importante la manifestación de plantas o árboles floridos bajo el cuerpo de la serpiente, ya que uno de ellos representa la planta multicitada. Posiblemente la aparición de este tipo de animal está asociada a la presencia de las flores y semillas de *Ipomoea violacea*, don al parecer divino o celestial.

El diseño de la pieza localizada en este patio, parece corresponder al de una serpiente celeste que baja a la tierra trayendo consigo agua; sin embargo, la imagen de las flores mencionadas parece también representar la bajada de *Quetzalcóatl* a la región terrestre, numen que al mismo tiempo trae consigo las flores, que pueden considerarse como de origen celestial, en cuanto a la presencia de la vírgula de la palabra, puede estar señalando el ruido que hace la serpiente al bajar. En general, se puede afirmar la función ceremonial de la pieza así como su relación con los númenes celestes mencionados.

Además de lo indicado, se localizaron dos vasos fragmentados (Figs. 225 y 226) sin diseños iconográficos. El primero presenta como única decoración una especie de acanaladura horizontal y cerca de la base perforaciones producto de una restauración prehispánica. Esta pieza estaba fragmentada, parte de ella se localizó en la plaza, dando la impresión que fue tirada al suelo y dispersos sus fragmentos; la otra vasija, no se pudo completar, sin embargo, se definió su forma. Debido a su morfología, existe la posibilidad de que este tipo de vaso fuera llevado al interior del recinto, lugar en donde algunos sacerdotes de acuerdo a sus amplios conocimientos cosmogónicos y cosmológicos, así como botánicos, plasmaran en él diferentes motivos relacionados con ese tipo de plantas, su origen celestial y consecuencias rituales de su ingestión.

También se encontró un raspador de obsidiana, que posiblemente se utilizó para trabajar la decoración iconográfica de los vasos; dos cabecitas de figurillas y un disco pequeño de pizarra, este último es similar a los que estaban asociados a algunas esculturas encontradas en el grupo siguiente, convirtiéndose en especie de corazón al sacralizarlas.

Este patio está íntimamente relacionado con los residentes o personas que realizaban diferentes ceremonias al interior de la habitación cuatro, y es posible que algunas de las piezas que se encontraron allí fueran lanzadas intencionalmente a este lugar. Por otra parte los elementos que aquí se encontraron manifiestan el uso de ciertas plantas con propiedades alucinógenas al igual que la habitación adyacente. Otra situación especial, es la ausencia de objetos de uso

doméstico, como platos u ollas, al parecer este tipo de actividades no se efectuaban en este lugar, definiendo el uso totalmente ritual de esta área.

Habitación siete

Es la localizada al sur del grupo, en su interior se encontró sólo una vasija fragmentada tipo cuenco (Fig. 227), la que presenta motivos iconográficos esgrafiados previos a la cocción, como conjunto se repiten tres veces, divididos uno del otro por tres bandas inclinadas, estas últimas separando dos áreas: la de abajo representación del agua y otra superior manifestación de la región celeste, posiblemente. En la sección inferior aparece tres veces el signo del agua y en la superior, a manera de bandas encuadradas en las líneas, la imagen del glifo de la palabra colocado de lado y, separando ambas regiones, un espacio que intencionalmente se dejó libre.

Cabe la posibilidad de que tal representación sea alusión a los tres niveles verticales del universo: cielo, tierra e inframundo, representado el primero por el signo de la palabra o del habla, ya que los seres sobrenaturales que lo habitan hablan, disponen el destino de los hombres; el segundo nivel estaría representado por el espacio que queda vacío y la superficie de las aguas; en lo que respecta a la parte inferior del agua, lo que hay en su interior y bajo ellas estaría referido al inframundo. Aunque es poca la información, podría ser referencia a la estructuración del mundo, según la concepción del pensamiento mesoamericano. Es probable que el resto de los materiales que debieron haber estado al interior de esta habitación, formara parte del material localizado en el pasillo que separa este grupo del que le sigue o sea el Grupo F, después de ser lanzado allí por las personas que ingresaron a este lugar.

Área ocho

Esta área es un patio y ocupa la esquina sureste del grupo, está relacionada con la habitación sur y con la localizada al este del mismo. El primer elemento que se encontró en este lugar, fue un marcador de forma circular doble definido por puntos (Figs. 228 y 228a) similar al encontrado en la Plataforma Este. El estado en que se encontró este doble círculo era deplorable, ya que estaba bastante destruido y por lo mismo resultó difícil definir el número de oquedades y su disposición; sin embargo, se pudieron establecer algunas de sus características, realizar algunos cálculos y observaciones astronómicas a partir de él, aunque bastante limitadas, no tan completas como lo hubiera realizado un especialista en la materia.

Debido a que no se le asignó un número de identificación, como al localizado en la plataforma este que aísla al recinto que fue denominado como Teo. 17, a éste se le identificó como Marcador G-E, "Grupo E". Este marcador está formado por dos círculos, uno central y otro excéntrico. Destacan en este diseño dos líneas punteadas: la de mayor longitud, que se desplaza en una orientación norte-sur y coincide exactamente con el norte magnético; la otra alineación de puntos es de menor tamaño, con un ángulo de 90° respecto al eje norte-sur señala el este, rumbo por donde sale el sol sobre la plataforma este el día 21 de Marzo, o sea que está marcando el equinoccio de primavera, día del año en el cual son iguales el día y la noche, por lo que tenía un significado especial entre los mesoamericanos.

A lo mencionado, se suma la localización exacta de este marcador en la parte media de la visual para observar la salida del sol sobre la plataforma este, a partir del altar central o edificio 1C'. El último edificio está localizado en la plaza central de la Ciudadela y es el cual

Morante, Harleston Jr. y otros, señalan que era el punto desde donde se realizaban observaciones astronómicas relacionadas con la salida del sol en algunas fechas importantes. Debido a lo señalado, es probable que también este marcador funcionara como punto intermedio entre el observador colocado en el Altar 1C' y el punto por donde aparecía el sol en la fecha determinada, sobre todo considerando la presencia de las construcciones que impedían una visión completa del fenómeno solar en las épocas tardías.

Lo anterior, permite inferir el conocimiento del calendario mesoamericano por los teotihuacanos del recinto, basándose en el desplazamiento del sol, la luna y las estrellas, lo que era importante para la medición del calendario agrícola y por consiguiente en la producción de alimentos y todas las tareas inherentes a la misma. Al respecto Broda (2000, Vol. VII, Núm. 41: 50) señala que a partir de sus investigaciones ha notado que existe una correspondencia entre el año trópico, los ciclos naturales y los ritos mexicas, y que *“además del referente solar, la estructura del calendario festivo se derivaba de los ciclos estacionales y agrícolas. La división dual del año en estación seca (tonalco) y de lluvias (xopan) era fundamental. Las ceremonias de los dioses de la lluvia y de las deidades del maíz y de la tierra constituían el ciclo calendárico básico”*.

La presencia del calendario en la Época Clásica, es una propuesta inicial de Caso (1958-59: 51-70) quien documentó la presencia de algunos glifos con dicha connotación como parte del ciclo de doscientos sesenta días en *Teotihuacan*. Broda (2000, Vol. VII Núm. 41) hace notar al respecto, que había en el calendario ritual agrícola mexicana cuatro fechas claves: 12 de febrero (inicio del calendario); 30 de abril (siembra); agosto 13 (apogeo de las lluvias y del crecimiento del maíz) y octubre 30 (cosecha) las que, indica, ya eran importantes durante el período Clásico en *Teotihuacan* *“puesto que corresponden al alineamiento de 15.5° con el cual la Pirámide del Sol y la Calzada de los Muertos están desviados de los puntos cardinales”*. Lo mencionado, permite explicar la presencia del marcador y relacionado con la cercanía de las fechas de siembra y, por consiguiente, con la cuenta agrícola teotihuacana.

Otro elemento localizado en este lugar es una vasija especial, de color café, decorada con motivos esgrafiados rojos, debido al significado de dichos signos (Fig. 229) los cuales aparecen enmarcados por dos bandas: una basal y otra en el borde, la pieza puede asociarse con el agua y el sol probablemente. En la parte media aparecen varios diseños dobles de forma elíptica, en cuya parte exterior aparecen pequeñas líneas, estos motivos no son frecuentes en *Teotihuacan*; sin embargo, es posible que de alguna manera, estuvieran relacionados con los diseños de los círculos punteados y la presencia del sol en el universo, considerando los rayos que emanan de los motivos elípticos y el color rojo con que fueron pintados. Lo último, considerando el uso de círculos dobles, que funcionan como marcadores de ciertos fenómenos celestes, sobre todo en relación con la salida y ocaso del sol, de la luna y de algunas estrellas. Por último, cabe destacar el uso ritual de dicha vasija, probablemente en ceremonias relacionadas con el sol y el dios de la lluvia, como parte de los habitantes de la región mencionada.

A lo señalado se suma la presencia de un vaso ceremonial de los llamados *Tlálloc* (Fig. 230), pieza realizada en barro de color café claro en la que sus rasgos se definieron con aplicaciones al pastillaje. Las funciones de este último tipo de vasijas están relacionadas con la deidad del agua y restringido a la clase sacerdotal, y su presencia en este grupo permite inferir la

realización de ceremonias al dios mencionado, además de eventos vinculados con el transcurso del tiempo y el calendario sagrado o sea con *Quetzalcóatl*. Lo último, basándose en las imágenes plasmadas en las láminas 27 y 28 del *Códice Borgia*, en las cuales aparece *Tláloc* en los cinco rumbos del mundo (integrando al del centro) como manifestación de los cuatro años, la lluvia en esos lugares y sus características específicas anuales.

Respecto al simbolismo de la lámina mencionada, señala Seler (1988, T. I: 258) que las representaciones en ellas (sobre todo la número 27) tienen significación especial: "*Pero podemos suponer que en nuestras láminas era sobre todo importante hacer hincapié en la significación que tenían con respecto al bienestar de los hombres los cuatro períodos y los años caracterizados por los cuatro signos distintos, correspondientes a los puntos cardinales. Y el bienestar de los hombres dependía de Tláloc, dependía de la mayor o menor abundancia y oportunidad de las lluvias*". La posición y distribución de los años y sus características en el mencionado códice, define a los años *ácatl* o sea del este como de lluvias buenas y por consiguiente de gran cosecha y abundancia de alimentos. A lo señalado, se suma la presencia del dios de la lluvia del este (lám. 28) con la máscara de *Quetzalcóatl*, dios del viento, lo que indica posiblemente la protección del numen creador en los años *ácatl* o del este.

En relación con lo indicado, es importante destacar la tradición en la región de San Juan Teotihuacan de la diferencia en la cantidad de producción de alimentos, especialmente de frutas, en ciclos de cuatro años, debido a lo cual un año la producción es excelente, transcurridos cuatro años vuelve a ser igual de buena, por el contrario en los años intermedios es regular y en uno casi no dan frutos los árboles.

Respecto al vaso mencionado, resulta importante indicar en la mayoría de representaciones del numen y en su mano derecha, la figura de una jarra con su imagen, lo que se ha indicado como manifestación del dios en todos y cada uno de los rumbos del mundo, ya que sin él la vida en ellos sería imposible. La estancia de ese tipo de vasijas en el grupo, manifiesta la práctica de algunos rituales relacionados con el numen mencionado y la necesidad del líquido en la tierra, pero sobre todo, en este lugar localizado al este del grupo, por considerar a dicha región como protegida por *Quetzalcóatl* y *Tláloc*, por consiguiente, para los hombres, lo que reitera la importancia y culto de ambas deidades en este grupo del Conjunto 1D.

Asociado a la vasija, se encontró un vaso café con aplicaciones de pintura roja sobre la superficie en la parte central del cuerpo de la pieza (Fig. 231) dejando dos franjas del color original, una arriba y la otra cerca de la base. Sobre la sección pintada de rojo, se aprecian diseños al negativo, los motivos o signos son: flores y especies de medios círculos o medias lunas representaciones, tal vez, de narigueras con un círculo en uno de sus extremos, además de otros pequeños círculos. Estos últimos aparecen distribuidos en tres grupos: el superior formado por uno solo, en la parte media once círculos pequeños y en la parte inferior cinco de ellos. Los diseños mencionados, podrían estar relacionados con los numerales: uno, once y cinco, todos ellos asociados al signo *Xóchitl* (flor) pudiéndose interpretar por consiguiente como *Ce*, *Matlactli ihuan Ce*, y *Macuilli Xóchitl*, fechas relacionadas con *Xochipilli* y *Xochiquetzal*.

El primer numeral *Ce* asociado con el glifo *Xóchitl* (flor) o sea *Ce Xóchitl*, podría estar relacionado con *Xochiquetzal*, diosa regente de veinteaño signo de los días, asociada con la primera mujer e identificada como *Tonacacihuatl* la pareja de *Tonacatecuhtli*, señor de la

vida, que tenía su morada en lo más alto de los cielos. El segundo numeral corresponde al undécimo signo de los días u *Ozomatli* (mono), del cual es deidad regente *Xochipilli*, según identificación de Seler (1988, T. I: 102) considerando la lámina 13 del *Códice Borgia*, en la cual se observa sentado en un trono al dios de la danza, el canto y el juego. El tercer numeral *Macuilli* (5) corresponde a uno de los nombres calendáricos de *Xochipilli*: *Macuilxóchitl* (5 flor) patrón del juego y se le representa con una mano blanca sobre la boca.

Asociadas a las probables fechas plasmadas en la vasija, y a la izquierda de los numerales se observa una especie de nariguera en forma de media luna, que aparece en las representaciones de algunos códices con connotaciones lunares, nocturnas. Completa el diseño la presencia de una especie de nubes en la parte superior de la pieza, indicación, posiblemente, de la región celeste, en donde habitan ciertos númenes como *Xochipilli* y *Xochiquétzal*, tal como aparecen en un grupo de representaciones de las cinco parejas divinas en el reverso del *Códice Porfirio Díaz*, publicadas primero por la Junta Colombina de México y luego por Seler (1988, T. II: 147, Fig. 154) así como su interpretación. En el texto citado, se observa la pareja formada por *Xochipilli* y *Xochiquetzal* sentados en la región celeste, de donde cae el agua de lluvia que hace posible la vegetación y los mantenimientos de los hombres.

Ambos númenes (*Xochipilli* y *Macuilxóchitl*) según señala Sahagún (Seler, 1988; T. I: 104) eran designados como: *tecpantzinca inteouh* que significa: los dioses de quienes viven en los palacios, posiblemente por su relación con algunos sacerdotes o personajes importantes. Es posible que su presencia esté relacionada con el culto al dios mencionado dentro del recinto, tal como se anotó antes, además de significar uno de los númenes al que se celebraba dentro del calendario sagrado teotihuacano, de allí las tres fechas plasmadas en el vaso y su connotación calendárica. Es probable, además, que esta pieza fuera utilizada en algunos rituales que se realizaban en ceremonias en las cuales se festejaba a *Xochipilli* o a su pareja *Xochiquetzal*, dentro del calendario festivo en *Teotihuacan*.

A los materiales encontrados dentro de este patio, se suma la presencia de una botella miniatura (Fig. 232) y un disco de pizarra. La primera es un objeto votivo, relacionado con algunas ceremonias que se realizaban en el grupo en general. En cuanto al disco de pizarra, estaba relacionado con el ombligo y deificación de algunas esculturas sagradas, representaciones de los ancestros y de algunos de los númenes venerados en el recinto.

En cuanto a las personas que realizaban funciones en este patio, es probable que tuvieran su lugar de alojamiento en la habitación cinco u ocho del grupo y que parte importante de su tiempo estuviera dedicado a realizar observaciones astronómicas, vespertinas y matutinas, sobre todo nocturnas, por lo que es posible fueran sacerdotes astrónomos, bajo cuya responsabilidad estuviera la cuenta del paso del tiempo y por consiguiente el desarrollo del calendario. A lo señalado, se suma el culto al dios del agua y *Xochipilli*, sin faltar los elementos asociados a *Quetzalcóatl* y del paso del tiempo, de ahí la importancia del cómputo del mismo y el establecimiento de algunas fechas importantes.

Plaza central del Grupo E

Las almenas que se localizaron en este lugar, como se mencionó, estaban fragmentadas (Fig. 233 A, B y C); sin embargo, fue clara la relación de la trabajada en piedra (A) con la habitación

este y las de barro con el oeste (B y C) posiblemente reflejando la importancia de las personas que habitaban esos lugares y el culto que ellos realizaban. La primera de ellas es lisa, estucada en blanco y luego pintada de color rojo. Las otras presentan al igual que las del Grupo A, el glifo "Calli" o casa, también estuvieron estucadas y luego pintadas de rojo, color que se considera está asociado al sol, al momento de salir como de ponerse, en cuanto a su lugar original era, probablemente, la parte superior de las habitaciones.

Es importante señalar que en este lugar se encontraron, además de los objetos y piezas ceremoniales, algunas de uso doméstico como son: un plato (Fig. 234), una cazuela, una olla pequeña y un cajete (Fig. 235 A, B y C) que no presentan elementos decorativos pero son de calidad y de buen acabado. Lo anterior, permite determinar que las personas que se alimentaban en ellas eran importantes. En lo que respecta a figurillas, fue una pequeña escultura zoomorfa la única que se encontró en este lugar (Fig. 236) y representa a un ave de pie, posiblemente sea la imagen de un hombre cubierto con un atavío de búho o tecolote.

Lo último, lleva a considerar al *Tlacatecólótl* (hombre-tecolote) o tecolote humanizado, quien representaba según los mitos mesoamericanos del Posclásico en el Altiplano Central, a un hombre búho, quien era una persona que para hacer maleficios se transformaba en búho o tecolote, una especie de mago o brujo. Señala Sahagún (1992, Lib. IV, C. XI: 234) que las personas que nacían en el signo *Ce Quiáhuitl* eran "nigromantes, brujos, hechiceros, embaidores. Es de notar que este vocablo *Tlacatecólótl* propiamente quiere decir nigromántico o brujo; impropriamente se usa por diablo".

Indica el mismo cronista, que los que nacían en el signo mencionado tenían la posibilidad de convertirse en animales "y sabían palabras para hechizar a las mujeres y para inclinar sus corazones a lo que quisiesen, y para esto se alquilaban a los que querían hacer mal a sus enemigos y les deseaban la muerte. Hacían sus encantamientos de noche, cuatro noches; escogíanlas en signo mal afortunado, iban a las casas de aquéllos que quien querían empecer, de noche, y a las veces allá los prendían, porque aquellos a quien iban a maleficar, si eran animosos, acechábanlos y cogíanlos y arrancábanles los cabellos de la coronilla de la cabeza y con esto llegando a su casa morían. Y algunos decían que se remediaba si tomasen prestado algo de aquella casa, agua o fuego o algún vaso, y aquel que había arrancado los cabellos, si era avisado velaba todo aquel día para que nadie sacase cosa alguna de su casa, ni prestada ni de otra manera, y así moría aquel nigromántico.

Estos tales nunca tenían placer ni contento, siempre andaban mal vestidos y de mal gesto, ningún amigo tenían, ni entraban en la casa de nadie, ni nadie les quería bien, y si era mujer la que nacía en este signo, aunque fuese principal nunca se casaba, ni medraba, siempre andaba de casa en casa y todos decían que el signo en que había nacido le había dado aquella condición". Respecto al mismo *Tlacatecólótl*, Robledo (1982: 561) hace hincapié en su naturaleza humana, no sobrenatural.

La figura encontrada en este lugar, aunque estilizada, representa posiblemente al personaje mencionado o a otro similar, y por consiguiente es probable que la existencia del *Tlacatecólótl* sea bastante antigua dentro de la tradición cultural mesoamericana. En lo que se refiere a los rasgos de la cara, están realizados de dos formas: por medio de punzonaduras los ojos y la boca, el pico es una aplicación al pastillaje. En la parte de la espalda presenta pequeñas incisiones en forma de plumas, al igual que el área en medio de las piernas. Como se ha

mencionado en páginas anteriores, este tipo de ave fue muy preciada por los prehispánicos y varias son sus representaciones en *Teotihuacan*, tanto en la pintura mural (*Tepantitla*) como en diferentes piezas rituales, en este conjunto aparece decorando parte de una olla con diseño esgrafiado (Fig. 115) además de múltiples aplicaciones en los braseros ceremoniales. Al realizar el estudio del material del Grupo A, en las páginas anteriores, se hicieron algunas anotaciones respecto a este animal y su relación iconográfica en el mundo prehispánico.

Es probable que la presencia de esta pequeña escultura se relacione con algún tipo de ritual de los habitantes del grupo, tal vez como una forma de exorcizar las actividades de algún brujo o personas relacionadas con él o, quizás de protegerse de la influencia de ese personaje. Sin embargo, es importante destacar la posibilidad de su existencia desde épocas tempranas del desarrollo histórico de la cultura mesoamericana.

A lo mencionado se agrega la presencia de una especie de plomada de barro y un cincel fragmentado de piedra (Figs. 237 a y b), parte de un posible bastón de mando votivo, una punta de flecha mediana y dos pequeñas, varias cuentas (Fig. 238) y un candelero. La plomada, posiblemente servía para ubicar con exactitud algunos puntos de observación, colgada de un hilo de la incisión que presenta; usada, además, por los sacerdotes astrónomos que realizaban observaciones astronómicas a partir de las cuales efectuaban algunos diseños en los pisos del lugar, señalando mediante círculos y líneas el desplazamiento de los astros y algunas estrellas, además de calcular la orientación de los edificios, entre otros de tipo arquitectónicos.

Es probable que con el cincel se efectuaran marcas en el piso, con base en las observaciones astronómicas, ya que, aunque es importante la presencia de esculturas sagradas en el lugar, no se encontraron evidencias de un taller relacionado al trabajo de esculpir. Las cuentas de diferentes materiales, eran parte de los atavíos de los personajes que habitaban el lugar y/o a las deidades por ellos veneradas; y las puntas de flechas delgadas y finas, probablemente tenían alguna función ritual.

Respecto a la ofrenda tardía encontrada en este grupo (Figs. 187 y 188), fue colocada en una oquedad en el escombro resultado de la destrucción del recinto, su presencia se explica al igual que las localizadas en la plataforma este, como ofrenda a las derruidas estructuras. Es importante destacar, nuevamente, la relación de culto y veneración de las sociedades tardías con los vestigios materiales teotihuacanos, lo que refleja un vínculo ancestral, como testimonio de la posibilidad de continuidad entre ambos momentos de la historia mesoamericana en el Altiplano Central, constituyendo, además, reflejo del profundo sentido de la conservación de sus tradiciones, que a su vez son la base de la cultura que prevaleció durante varios siglos, hasta la época del contacto con los europeos.

V. 4- Algunas conclusiones del Grupo E

Con base en los materiales localizados en el Grupo E, se puede inferir que es un lugar con funciones especiales, asociadas a la tradición y culto a la deidad de la vegetación en relación con la del fuego, ambos como dioses solares y en íntima asociación con el dios del agua, quien manifiesta su omnipresencia en todos y cada una de los aspectos religiosos de *Teotihuacan*. Se puede suponer asimismo, la presencia de sacerdotes astrónomos observadores de la bóveda celeste, quienes tenían dentro de sus funciones establecer los

diferentes períodos del ciclo agrícola, y con ello señalar el calendario ritual asociado a esas tareas.

Es importante señalar, además, la ausencia de elementos que podrían asociarse con aspectos militares o de guerra, el lugar más bien parece habitado por personas dedicadas al aspecto intelectual, con funciones religiosas y las que estaban en relación y bajo la responsabilidad sacerdotal. En cuanto al culto, destaca la presencia de *Quetzalcóatl*, *Xochipilli* y *Tláloc*, así como el numen del fuego, con sus respectivas funciones míticas y religiosas.

V. 5- Pasillo entre los Grupos E y F

Generalidades

Localizado en la parte media del lado sur del conjunto, funciona como elemento de comunicación entre la parte interna y la sección externa a él: entre la plaza central del conjunto y el pasillo que aísla o separa al Templo de Quetzalcóatl del conjunto en general y en particular de los Grupos E y F. Además, sirve para acceder a los pasillos localizados en los lados norte y este del conjunto; por su medio también se ingresa al pasillo de acceso al Grupo F, a lo que se suma de-salojar el agua de lluvia de la plaza central, su desnivel topográfico así lo indica. El área aproximada que abarca este pasillo es de cincuenta metros cuadrados (Fig. 239) y se caracteriza por su definición por altos muros y un acceso a partir de la Plaza Central, lo que restringía el ingreso a él, así como al Templo de Quetzalcóatl.

V. 6- Materiales localizados en el pasillo entre los Grupos E y F

Al efectuar el estudio y análisis estratigráficos de la deposición en este pasillo (Fig. 240) se notó que, además de las capas generales definidas para el conjunto, la capa III correspondía a un depósito de sesenta centímetros, aproximadamente, de ceniza y fragmentos de carbón, este material servía como matriz a una cantidad considerable de materiales arqueológicos, de los cuales el mayor porcentaje correspondía a fragmentos de braseros ceremoniales, navajillas prismáticas y cuentas de jadeíta, además de otros objetos de carácter ritual.

La abundancia de fragmentos de brasero recuperados fue impresionante, se supone que hasta el momento de escribir este documento no ha sido localizado otro lugar con esta una cantidad de material de este tipo. A continuación se presenta un listado especificando el número de fragmentos de escudillas de brasero y de aplicaciones con las que estaban decoradas.

Concentración de fragmentos de Braseros de Teatro

Tapas cónicas de brasero (casi completas)	3
Escudillas de braseros (casi completas)	6
Fragmentos de escudillas de braseros (2400 de base plana; 1245 de base plana y reborde pegado; 1246 de base plana y reborde separado en "v"; y 2429 de base plana y reborde separado en "U")	7320
Fragmentos de asas de escudillas de braseros	778
Asas de escudillas completas	6
Fragmentos de chimeneas de braseros (1149 cilíndricas y 91 ovaes)	1240
Total de fragmentos de escudillas	9353

Aplicaciones de Braseros de Teatro

Tipo de objeto	Completos	Fragmentados
Rombos emplumados con espigas	-	103
Narigueras en forma de mariposa	2	40
Atados emplumados	2	19
Mariposas	4	573
Búhos o lechuzas	23	68
Anillos emplumados	7	1480
Máscaras centrales	1	131
Atados	1	129
Penachos de plumas	1	1897
Templos o casas	-	54
Flores	25	34
Gotas de agua	16	21
Caracoles	-	2
Conchas	9	25
Estrellas	-	1
Orejas	41	20
Glifos de algodón	-	17
Grecas o símbolos del agua	-	24

Conitos de barro	50	-
Glifos de la palabra	-	2
Crótalos	-	1
Alas de mariposa	5	-
Glifo ojo de reptil	-	4
Manos y pies humanos	-	3
Semillas germinadas o flores	8	8
Medias esferas	44	-
Fragmentos no identificados por su tamaño		303
Placas para soportar aplicaciones		41
Abrazaderas		3
TOTAL	239	5003

Total de fragmentos de escudillas y aplicaciones

14595

El total de fragmentos y piezas completas de brasero localizados en este pasillo ubicado entre los Grupos E y F, suman catorce mil quinientos noventa y cinco. Es importante considerar lo anterior, ya que ningún tipo de objeto tiene esa representación dentro de la muestra de materiales recuperados en el recinto en general y posiblemente dentro de otros palacios de la antigua urbe, sobre todo considerando que era una sola concentración.

Se presentan fotografías de los elementos completos y de algunos de los fragmentos en los cuales fue posible observar algunos detalles, permitiendo su identificación. Las orejeras son de diferente tamaño y tienen restos de pigmentos: amarillo, verde y rojo (Figs. 241, 242 y 243); loros o lechuzas (Fig. 244) presentan huellas de los colores que cubrían su superficie: amarillo, verde, rojo y blanco. Los círculos emplumados (Fig. 245) al igual que los anteriores, presentan restos de pigmentos de los mismos colores; las gotas (Fig. 246) tienen restos de pigmentos rojo y blanco. Además se recuperaron pequeños conos (Fig. 247) y otras aplicaciones con forma de mariposas (Fig. 248) tanto en forma realista como estilizada, estas últimas como narigueras.

Otro grupo de aplicaciones estaba representado por imágenes de lirios acuáticos y especies de semillas en proceso de germinación (Fig. 249), similares a los que aparecen (Fig. 250) brotando de la boca del dios de la lluvia. Además se encontraron representaciones de conchas (Fig. 251) y tres pequeños ejemplares correspondientes a la especie *Spondylus princeps* y un pequeño colgante del mismo material; nueve pequeños caracoles marinos (Figs. 251a, 251b y 251c) y medias esferas (Fig. 252) o pequeños botones.

En esta misma área se localizó, también, parte de una placa de brasero con aplicaciones de molde (Fig. 253) con una figura antropomorfa, la última es similar a la del sello que apareció en el Grupo F (Fig. 253 a) y a la que reporta Séjourné (1984: 56, Fig. 34) en una aplicación

de brasero (Fig. 254) recuperada en *Tetitla*, uno de los palacios localizado en la periferia al centro ceremonial teotihuacano. Algunas partes de los braseros se pudieron integrar (Figs. 255 y 256) dando forma parcial a algunas piezas, sin embargo por razones fuera de nuestra voluntad no se pudo continuar con la reintegración de otras piezas. Otro dato importante es la presencia, al interior de los fragmentos de las escudillas, de una cantidad importante de navajillas prismáticas (2937) mezcladas con ceniza y pequeños fragmentos de copal.

Además del material mencionado, se encontraron veintitrés pequeñas puntas de proyectil (Figs. 257 y 258) y pequeños cuchillos fracturados (Fig. 259 A y B), todos ellos relacionados, posiblemente, con el autosacrificio, ritual efectuado por los residentes del lugar. A la ceremonia mencionada, se pueden también enlazar las agujas y algunos fragmentos de ellas (37) así como los punzones acanalados (7) encontrados en este pasillo (Fig. 260, 261 y 262) todos ellos trabajados en hueso, tanto humano como de animal. Otros objetos localizados en esta área son cinco moldes fragmentados (Fig. 263) en los cuales están representados: un penacho, un quetzal, una representación de *Tláloc*, una flor y una nariguera.

Las esculturas antropomorfas localizadas fueron elementos especiales, la mayor parte de ellas fragmentadas; sin embargo, son muestra del trabajo escultórico de los teotihuacanos, que posiblemente era tarea de algunos sacerdotes con dotes artísticas. Destaca en el conjunto de este último tipo de representaciones, la cabeza de una escultura (Fig. 264 y 264a) cuyo cuerpo no se localizó, pero que presenta elementos similares a otra pieza escultórica (Fig. 265) teotihuacana. Las otras pequeñas imágenes que se localizaron en este lugar (Figs. 266, 267 y 268) están realizadas en piedra negra y verde, las que, tal como se señala en varios lugares de este texto, asocia Broda al culto acuático en Mesoamérica. Se detectaron también en este pasillo, y en contacto con el piso, fragmentos correspondientes a dos almenas (Fig. 269 A y B) trabajadas en piedra. Asociadas a los materiales recuperados en este lugar, se encontraron diez canicas o pequeñas esferas de barro (Fig. 270) similares a las que se encontraron en el Grupo E.

En este mismo estrato se localizaron círculos de pizarra (11) con pequeños orificios centrales o excéntricos (Fig. 271), (13) orejeras fragmentadas (Fig. 272) trabajadas en cuarzo, mármol, jade y una de barro (Fig. 273); además de cuentas asociadas a las orejeras mencionadas, fueron localizadas 139 completas de cuarzo, mármol y jadeíta; también un pendiente de forma cónica truncado con dos perforaciones para colgarse; (Figs. 274, 275, 276, 277, 277a, 277b y 277c), además tres círculos pequeños de jadeíta, obsidiana verde y de mármol, además de tres fragmentos de círculos pequeños de concha nácar. Se suman a lo indicado: un pequeño pendiente casi rectangular con un orificio para colgarse, un fragmento de pizarra trabajada, un círculo horadado al centro del mismo material, una pequeña placa de pizarra y dos tejos de cerámica pulidos en sus bordes.

Se recuperaron en este lugar, además, algunas figurillas de barro fragmentadas, la mayor parte cabecitas antropomorfas (55) y cuatro zoomorfas. Entre las primeras la representación mayor es de las del tipo retrato sin tocado, otras con aplicaciones al pastillaje representando mechones de pelo y tocados (en banda y tipo casco o gorro), algunos ejemplos de trono y de deidades (Fig. 278), destacan dos del tipo retrato (Fig. 279 A-E) a las que se les pudo integrar parte del cuerpo. Contrastan las anteriores con la sobriedad y seriedad de otra figurilla (Fig. 280), la cual recuerda a la localizada en el Grupo E (Fig. 195; así como las Figs. 281 A-C; 282 A y B; y 283 A y B); algunas de ellas (Fig. 282, 283, 284 y 285) pueden relacionarse con deidades del panteón teotihuacano. Otros objetos importantes localizados en este pasillo y trabajados en

barro son pequeñas máscaras antropomorfas (Figs. 286, 287, 288 y 289) que tenían carácter ritual. Como se mencionó, en este lugar también se encontraron figurillas zoomorfas fragmentadas; los animales representados son: un jaguar (Figs. 290 A y B), un perro (Fig. 291), halcón o águila (Fig. 292) y un coyote (Fig. 293), destacando la representación de una persona (Fig. 294) con máscara de mono.

Varias y de diferente tipo fueron las vasijas fragmentadas localizadas en este mismo lugar, tanto de carácter doméstico como ritual; sin embargo, algunas de ellas se pudieron integrar en parte; destaca entre ellas una en especial (Fig. 295) debido a la presencia de un diseño (una especie de bosquejo) similar a la figura central del llamado Calendario Azteca (Fig. 296) con la que comparte algunos rasgos.

Dentro del material de uso cotidiano que se pudo integrar en parte (Fig. 297) aparecieron nueve platos color café, dos de ellos casi completos; seis vasos del mismo color; seis cazuelas del tipo Naranja San Martín (sin huellas de exposición al fuego), cuatro escudillas y parte de una olla, esta última con huellas de haber contenido agua. En cuanto a los objetos de tipo ritual o ceremonial, están representados por seis incensarios trípodes fragmentados, dos ollas miniaturas y una especie de botella (Fig. 297a) pequeña. Destaca entre ellos dos vasos efigies o *Tlálóc* (Figs. 298 y 300), el primero de ellos se logró integrar por completo (Fig. 298 y 299) constituyendo una pieza especial dentro de este tipo de vasos.

Otras vasijas de tipo ritual importantes localizadas en este mismo lugar, son varias piezas decoradas con motivos iconográficos, constituyendo sus diseños información valiosa en la explicación del pensamiento e ideología de los grupos prehispánicos que las crearon. Entre ellas se tienen dos vasos, uno de ellos de color café que se encontró fragmentado, sin embargo, se pudo recuperar parte de su decorado. El diseño de uno de ellos consiste en áreas con líneas verticales definiendo espacios, en donde se plasmaron con técnica de esgrafiado postcocción una serie de pequeñas muescas (Fig. 301a); el otro vaso (Fig. 302) tiene como elementos decorativos unas especies de plantas de maíz estilizadas. Además se encontró otra vasija fragmentada realizada en barro color café (Fig. 303), su decoración también es esgrafiada con posterioridad a la cocción y pintada de color rojo, además de dos cajetes (Fig. 304 y 305) con decoración simbólica. Las otras piezas localizadas en este lugar son cuatro cajetes o escudillas de color bayo con diseños en rojo, tres de ellos de forma hemisférica (Figs. 306-307 y 308) y la última, que es la de mayor tamaño, de fondo plano con las paredes recto-divergentes (Fig. 309), este material es teotihuacano, con cierta influencia de las vasijas correspondientes a la Fase Cerámica Coyotlatelco.

A lo mencionado, se sumó la presencia de dos vasos trípodes de color café, en uno se observa la presencia de un motivo esgrafiado (Fig. 310) que simboliza un *chalchihuitl* doble. En el otro (Fig. 311), aparece el mismo motivo rodeado de pequeñas punzonadas, pudiendo ser una pieza importante.

V. 7- Interpretación de los materiales localizados en el pasillo localizado entre los Grupos E y F

Tal como se mencionó, este pasillo separa los grupos habitacionales localizados al sureste y suroeste del conjunto, las funciones de este elemento arquitectónico son varias, destacan entre ellas la comunicación con el Templo de Quetzalcóatl y el de conducir el agua de lluvia a los

canales que subyacen bajo los pasillos que lo rodean y que a su vez la conducían al río que corría al norte del recinto. Es posible, también, que en la primera época del recinto se desplegaran en procesión por él los principales dignatarios acompañando a las deidades veneradas en su interior. Para los personajes que habitaban el conjunto, sobre todo los Grupos E y F constituía, antes del adosamiento de la estructura en el lado oeste del edificio, un medio fácil e interno de acceder al templo mencionado para realizar diversas funciones, pero sobre todo colocar y consagrar las ofrendas destinadas al beneplácito de los númenes, todo ello lejos de la mirada de los desconocedores del saber, sobre todo protegiendo los secretos cosmogónicos y cosmológicos que constituían materia manejada estrictamente por la clase sacerdotal.

En cuanto a los materiales localizados en él (Fig. 240), es evidente que este no era su lugar original, ya que obstruirían completamente el paso, por lo que su ubicación se debe a motivos fuera del orden ritual establecido en las reglas de los habitantes del lugar, las que a su vez reflejaban la tradición ancestral mítica y religiosa mesoamericana. Los objetos mencionados tenían carácter ceremonial en general y se supone, debido a las características del depósito, que fueron fragmentados como parte del proceso de saqueo y destrucción de los elementos que se encontraban al interior de las habitaciones del recinto, así como de algunas ofrendas colocadas en lugares especiales del conjunto, todo ello como resultado de la violencia que después de varios siglos afectó la paz *Teotihuacan*.

La mayor parte de los fragmentos correspondía a braseros ceremoniales de los llamados de "teatro", además de otros de forma cónica, una cantidad menor que los primeros, probablemente debido a su forma y función específica con el culto al maíz. Cabe destacar que las piezas eran valiosas, por lo que es posible que hubieran sido sacadas del recinto para ser intercambiadas, reutilizadas o guardadas, sin embargo, fueron destruidas al ser arrojadas con violencia a este lugar. La presencia de una cantidad considerable de fragmentos de braseros tiene importancia para la explicación de la funcionalidad del recinto y de las personas que lo habitaban, debido a que son objetos asociados al culto religioso y por lo mismo ocupaban un lugar especial dentro del ceremonial teotihuacano y en los ritos destinados a celebrar a las deidades, además, eran manifestación del lugar sagrado por excelencia, por su medio los sacerdotes podían establecer relación con la región celeste, lugar habitado por las deidades, a través del humo que ascendía de la región terrestre a la superior.

Los fragmentos tenían adherida ceniza mezclada con una cantidad importante de navajillas prismáticas de obsidiana, ello permitió inferir que en las escudillas de los braseros se quemaron materiales finos, posiblemente plumas o telas de algodón, además de las bolas de zacate seco (*zacatapoyoli*) en las cuales se insertaban las puntas de maguey y de obsidiana con sangre, producto del autosacrificio. Otro dato importante, es la presencia de vestigios de resina en los carbones, probablemente copal, sustancia olorosa que se acostumbraba a quemar en honor a los dioses. Lo señalado, coincide con la descripción que hacen algunos cronistas de los materiales que se acostumbraba a ofrecer en los braseros a los dioses en la época prehispánica. Partiendo de la cantidad de fragmentos, es posible inferir que por lo menos correspondían a los restos de 30 a 40 ejemplares, lo que indica la importancia y uso frecuente de este tipo de objetos ceremoniales dentro de las funciones, rituales y ceremonias religiosas, efectuadas en el recinto, lo señalado apoya la propuesta del lugar como de orden religioso y no militar.

Este tipo de objetos era parte del ajuar ritual de los sacerdotes teotihuacanos, como se señaló y de uso individual, lo que explica la presencia de una cantidad considerable de ellos. Lo último sugiere que estaban colocados en todas las habitaciones, lugares de donde fueron sacados y lanzados al pasillo, es probable que algunos estuvieran en el pasillo sur, base del Templo de Quetzalcóatl y que separa los Grupos E y F del mencionado templo. La decoración iconográfica de estas piezas las transforma en objetos de enorme simbolismo, en las cuales se manifiestan aspectos complejos del pensamiento mítico-religioso del mundo mesoamericano, sobre todo, en relación estrecha con el culto agrícola y el de la fertilidad, por lo tanto con los dioses celestes y en especial con el de la lluvia, quien mediante una relación hierogámica fecunda la tierra. Indica Eliade (1997: 98-99) como características del dios de la lluvia de carácter universal: la fuerza genésica, el trueno y la lluvia, “o sea en una palabra, las epifanías de la fuerza y la violencia, resortes indispensables de las energías que aseguran la fertilidad biocósmica”; a lo que suma la consideración de que la tormenta es por excelencia el poderoso desencadenamiento de las fuerzas creadoras.

Entre las aplicaciones de brasero encontradas en el lugar destacan las orejeras votivas (Figs. 241-243), cuya forma es similar a las que usaban los dignatarios y personajes importantes dentro de la estratificación social humana y la divina en la época prehispánica, sobre todo considerando que este tipo de objeto ornamental formaba parte de sus atavíos, proporcionándoles un estatus destacado. En cuanto a su presencia en los braseros, estaban asociadas a las máscaras centrales que aparecen en la mayoría este tipo de piezas, indicando probablemente el lugar destacado del sacerdote, como respuesta a los poderes sobrenaturales otorgados a ellos por los dioses. La presencia de búhos o lechuzas (Fig. 244) son elementos repetitivos en los braseros ceremoniales, Armillas (1991, T. I: 104-106) los asocia con el Dios de la Lluvia, sobre todo, considerando los rostros con anillos sobre los ojos, llegando a la conclusión de que la lechuza era el ave sagrada de *Tláloc*. Es posible considerar a este tipo de ave como signo de fertilidad y en estrecha relación, tal como se señaló, con el multicitado Dios de la Lluvia.

Respecto a las representaciones de anillos emplumados (Fig. 245), pudieran significar espejos (Taube, 1992: 171) como los encontrados con mica al centro. El mismo autor señala la presencia de estos objetos en la parte posterior del atavío de algunos personajes importantes, como por ejemplo en las personas sacrificadas y que fueron inhumadas en la base del Templo de Quetzalcóatl. En lo que se refiere a su simbolismo, Klein (1976) relaciona este tipo de círculos con los ojos de *Tláloc*, dios de la lluvia, mencionando, entre otras, la relación entre espejos y ojos, basándose en el *Códice Florentino*, en donde a ojos y pupilas se les denomina *Tezcatl* o espejo, pudiendo representar, según indica Taube (1992: 186) espejos de agua. Lo último, pudiera tener relación simbólica con el culto a la fertilidad manifestada en los braseros localizados en la Ciudadela, sobre todo, considerando que tales objetos estarían destinados a representar dichos espejos o lugares de nacimiento de agua, algunos de los cuales hasta hace pocos años se encontraban en el barrio de *Puxtla*, San Juan Teotihuacan.

Destacan en la decoración iconográfica de los braseros, los elementos simbólicos relacionados con lo acuático, entre ellos las gotas pintadas de blanco y rojo (Fig. 246), las que pudieran estar asociadas con gotas de sangre (*chalchihúatl*), obtenidas mediante el autosacrificio, y las otras con el agua de lluvia que cae del cielo, todas ellas con nexos con la fertilidad. La misma

función, pudieran tener los conos que aparecen (Fig. 247) en la decoración de dichos braseros, por su forma es posible que sean representaciones simbólicas de panes de sal de "tequezquite", tal suposición se basa en el estudio de la Crónica de *Tlatelolco* realizada por González Rul (1988: 54-55, lám. 14), quien identificó objetos de la misma forma dentro de lo que él define como cerámica salinera.

Respecto a los panes de sal, se considera la importancia que dicha materia tenía para los prehispánicos en cuanto a su alimentación, no obstante, cabe señalar que en la región del Departamento de Sonsonate, en El Salvador, Centro América, existe la tradición, entre los grupos indígenas de filiación nahua de la zona de los poblados de *Izalco* y *Nahuizalco* ("Lugar de la sal" y "Lugar cuatro de la sal", respectivamente) de usar la sal como fertilizante. Durante la Semana Santa utilizan la sal para realizar alfombras con diferentes escenas bíblicas y paisajes, entre otros, adornando con ellas las calles por donde pasará el Santo Entierro. Después del paso de la procesión, los indígenas recogen la sal y la echan en la base del tronco y sobre las raíces de algunos árboles frutales, sólo los que tienen origen prehispánico, como el *zapote*, *chicozapote* o *níspero* y *mamey*, entre otros, lo que permite al árbol dar frutos de buen sabor y en abundancia. Es probable que este uso tuviera su raíz en la época prehispánica.

También, existe la posibilidad que los objetos cónicos fueran representaciones de cerros, los cuales eran considerados depósitos de agua, de allí la palabra *Altépetl* para definir un asentamiento grande, tipo ciudad; ya que era necesario considerar las reservas de agua para sus habitantes, debido a lo cual los asociaban con el dios del agua y por lo tanto con la fertilidad. Sahagún hace una importante relación (1992, Lib. II, Capítulo XXVI: 119-120) respecto a la diosa de la sal o de los que la hacen, llamada *Uixtocíhuatl*, la que era considerada hermana de los dioses de la lluvia y que debido a "cierta desgracia que hubo entre ellos y ella, la persiguieron y desterraron a las aguas saladas y allí inventó la sal, de la manera que ahora se hace, con tinajas y con amontonar la tierra salada y por esta invención la honraban y adoraban los que trataban en sal". Lo mencionado por Sahagún nos lleva a establecer relación íntima entre el agua, la sal y la fertilidad asociadas con lo femenino; por lo que tales formas cónicas podrían estar asociadas, como se mencionó, también con la fertilidad.

En lo que respecta a las imágenes de mariposas (Fig. 248), como ya se dijo, tienen nexos con *Xochiquetzal* por su nariguera y con *Xochipilli* por la presencia de la mariposa blanca en la mejilla del dios, que es uno de los ras-gos característicos del numen. Armillas (1991: T. I: 106) las relaciona con *Tláloc*, haciendo notar que varias representaciones teotihuacanas del dios del agua llevan elementos de mariposa. También fue asociada al dios mariposa por Von Winning (1984: 89) y en relación con el culto funerario; Séjourné (1980: 160-163) por su parte considera al pájaro, la mariposa y la flor como emblemas de lo que llama el alma, con relación a *Xochipilli*. En general se puede afirmar que ese insecto tiene estrecho vínculo con la época y ciclo de la producción agrícola, por lo tanto con la vida productiva en el mundo. Existen mariposas diurnas y nocturnas, pudiendo representar ambas los dos momentos del ciclo vital, según era concebido en el mundo mesoamericano: vida y muerte en la naturaleza, ello en cuanto pudieran estar asociados simbólicamente a la constante renovación de la vida a partir de la muerte.

De las representaciones de lirios acuáticos (Fig. 249) se supone que están asociadas directamente al dios del agua, ya que aparecen en muchas ocasiones brotando de su boca y así lo tenemos en el *Tláloc* de *Tetitla*; el de *Tepantitla*, en la base de la vasija *Calpulalpan*, en una almena (Fig. 250) exhibida en el Museo de Sitio de *Teotihuacan*; también se observan estas flores en el Mural de la Agricultura (Fig. 193), entre otras muchas. Lo que sí puede afirmar con bastante certeza, es que están relacionadas con el ambiente fértil. Asociadas al mismo culto están las conchas trabajadas en barro y cubiertas de pigmento blanco que se encontraron en este pasillo, (Fig. 251) una de las más bellas representaciones que forman parte de los elementos que decoran al Templo de Quetzalcóatl. Como se mencionó la concha tiene relación en la simbología mesoamericana con la fertilidad femenina y con el agua, tanto dulce como salada y su presencia caracteriza por consiguiente la región acuosa o de vida, parte del culto acuático, el cual era importante dentro de la ideología religiosa mesoamericana. Los pequeños caracoles y conchas (Figs. 251a, 251b y 251c) tenían cubierta su superficie por ceniza, al igual que las navajillas prismáticas y pequeños punzones. Los últimos, al parecer fueron ofrendados a la deidad del agua al interior de los braseros, tal como se encontraron en el Grupo F, formando parte de algunos rituales realizados por personajes investidos como sacerdotes que efectuaban diversas funciones relacionadas con los númenes.

En la misma figura (Fig. 251) a la derecha y en la parte superior se observan representaciones de flores de calabaza, parte de las aplicaciones que decoraban algún brasero. De las últimas formas existen varios datos en *Teotihuacan*, Manzanilla (1993) menciona la presencia de las flores de calabaza entre los elementos que decoraban la tapa del brasero localizado en Oztoyahualco, noreste del valle de *Teotihuacan*. Además es frecuente la presencia de estas flores en diferentes diseños de vasijas ceremoniales y en algunas pinturas murales (Luna, 1996, T. II: 381) debido a la importancia de dicha planta en la dieta alimenticia de los mesoamericanos, desde épocas bastante tempranas de su desarrollo histórico. También Jarquín y Martínez (1991: 7) comentan sobre la vasija llamada de *Calpulalpan*, localizada en la zona arqueológica de Los Cerritos por S. Linné en la región del mismo nombre, Tlaxcala; destacando que los personajes representados en esta vasija *"caminan sobre un campo en donde florecen plantas, pudiendo ser por su forma y guías que salen de los tallos con flores de calabaza, alimento importante dentro de la dieta prehispánica y como todo los productos agrícolas con relación al dios de la lluvia. Entre otras muchas representaciones, en exploraciones realizadas en el centro ceremonial teotihuacano por el equipo de Millon (1988, C. IV: 78-113) se encontró una pintura mural en Techinantitla, que representa a la mencionada deidad en cuya mano izquierda sostiene una calabaza tierna y un elote, confirmando la relación iconográfica"*.

Otras aplicaciones de braseros localizadas en este lugar, son ciertos objetos circulares o botones (Fig. 252) los cuales aparecen como decoración, también, en la sección superior de los ejemplares encontrados en Santa Lucia Azcapotzalco (1979, lámina 115: 110-196) por Gamio. El citado investigador los reporta como elementos de brasero que representan, posiblemente, frutos. También aparecen estos mismos motivos, como parte de la decoración de otros braseros en las figuras 1 (a y b) de Von Winning (1987, T. I: Figs. 18a-18b), en el primero (a) se observan en la nariguera en forma de mariposa sobre la máscara central y en la parte baja del tocado; en el otro (b) la placa inferior de la parte superior del brasero, que

tiene igual forma de mariposa. Debido al contexto en que se encontraron este tipo de representaciones y tomando en cuenta la propuesta de Gamio, se considera que de alguna forma este tipo de representaciones está relacionado con la fertilidad y posiblemente sean algún tipo de elemento alimenticio.

Se suma a los materiales mencionados, parte de una placa (Fig. 253) también de brasero, en la que se observa una figura antropomorfa representada de forma bastante estilizada, acompañada de conchas y gotas de agua. La figura mencionada, fue elaborada con un sello que se encontró en el Grupo F, cuarto 3 (Fig. 253a) similar al que sirvió también para decorar otra placa de brasero (Fig. 254) que reporta Séjourné (1984: 56, figura 34 a la derecha) para *Teotihuacan*. Lo anterior, permite inferir la posible relación de dicha figura con el multicitado culto acuático y las ofrendas que a él se realizaban. Tal como se ha venido afirmando, este culto es parte del relacionado con la fertilidad y la conservación de la vida en el mundo.

En lo que se refiere a los braseros que se pudieron integrar parcialmente (Figs. 255-256), mostraban restos de pigmentos de diferentes colores, el primero de color blanco y el segundo de amarillo, verde y negro. Es probable que el primero fuera utilizado en ceremonias relacionadas con el culto al maíz, planta que como se sabe constituía la base de la alimentación mesoamericana. El segundo formaba parte de los objetos rituales exclusivos de los sacerdotes, y tiene como elementos decorativos penachos de plumas, círculos emplumados, la máscara central y placas que presentan diseños de templos (Fig. 256), posiblemente como manifestación del lugar en donde habitan las deidades y los encargados de realizar los rituales con los que se les veneran, además de significar el punto central, en donde según Eliade (1997: 328-345) es posible establecer contacto los númenes, habitantes de las regiones celestes y el inframundo.

Otros elementos de la decoración simbólica de los braseros, que se encontraron en este pasillo, fueron imágenes de estrellas. Tales representaciones han sido relacionadas con diversas simbologías, Séjourné (1980: 107; 1994: 168; 1999: 51) las asocia con Venus y, por lo tanto, con *Quetzalcóatl*, numen creador por excelencia. Von Winning (1987, T. II: 9) señala que las representaciones de estrellas están relacionadas con las estrellas de mar y por lo tanto deduce la relación de las mismas con el agua y por consiguiente con el ambiente acuático. Lo último, pudiera estar reflejado en los braseros ceremoniales que fueron fragmentados en este lugar, ya que se integra la presencia de estrellas al conjunto de elementos relacionados con el agua y la fertilidad en general. Podrían tener igual significado algunos fragmentos de aplicaciones también de braseros, que representan grecas o corrientes de agua.

Aparecieron en este mismo lugar, además, algunas aplicaciones con representaciones de atados y rombos, algunos de ellos emplumados. Los primeros podrían representar la leña que se quemaba en algunas ceremonias como imagen del tiempo pasado, sobre todo al concluir el ciclo de cincuenta y dos años. Al respecto es importante señalar la presencia de esos atados en el *Códice Borbónico*, lám. 34, en que se observa en la parte central un templo que recuerda a los teotihuacanos y rumbo a él se dirigen sacerdotes vestidos con los atavíos de varios númenes, llevando en sus brazos atados de leña, con los que alimentan el fuego que está dentro del templo central. Del Paso y Troncoso (1993: 210) identificó la

imagen de esta lámina como la representación de la festividad que se celebraba en el mes de *Panquetzaliztli* o del Fuego Nuevo.

Con respecto a los atados y rombos con plumas que aparecen en los braseros teotihuacanos, Von Winning (1987, T. II: 15-23) los relaciona con el Complejo Dios Viejo del Fuego, en este caso representado por los rombos, que el investigador asocia con dicho elemento, señalando que *“su asociación con los braseros para quemar incienso califica al signo como una expresión del fuego ritual en contraste con el fuego del hogar. El signo se representa solamente en Teotihuacan y en sitios teotihuacanos del Valle de México, Como un componente del glifo “cuatro signos” el rombo significa “una ofrenda”, la de quemar incienso”*. En cuanto a los maderos atados, indica el mismo investigador (1987, T. II: 20) que las bandas para atarlos están al centro, relacionando este signo también con el fuego ceremonial. En ambos casos consideramos que su presencia, como comenta Von Winning, se relaciona con el fuego ceremonial, con el que se quemaba la ofrenda en los braseros; sin embargo, suponemos que también pudieran estar asociados, de forma simbólica, a la quema de atados de maderos durante la ceremonia del Fuego Nuevo.

Otros elementos encontrados en este pasillo son imágenes del glifo de la palabra, de ellos sólo se recuperaron dos fragmentos. En cuanto a su simbolismo, es importante señalar la importancia que tenía dentro de la jerarquía mexicana la palabra *Tlahtoani*, que viene de la palabra *tlahtoa* o hablar y que significa “el que habla, el hablador o el gran señor”, destacando la importancia y la jerarquía de la persona que decide y manda; en el caso de la fertilidad el que habla es *Tláloc*, quien va a fertilizar a la tierra. Partiendo de lo último, cabe mencionar, además, que el Dios de la Lluvia se manifiesta o habla por medio de los truenos, pudiendo los glifos mencionados formar parte de la decoración icónica de los braseros, en cuanto al numen estrechamente relacionado con la fertilidad manifestada en este tipo de piezas ceremoniales.

También se recuperó un fragmento de un pequeño crótalo de serpiente, animal asociado en la época antigua con la fertilidad de la tierra y con el poder de *Tláloc*, dios al que se le representa con una serpiente estilizada en su mano. Lo último como símbolo del poder del dios del trueno y del relámpago, así como representación de los ríos y el agua de lluvia que cae del cielo. Por las razones mencionadas, la presencia de crótalos como signos ofidios se integran perfectamente con el cuadro de fertilidad manifestado en general por los elementos iconográficos de los braseros. En cuanto a los dos fragmentos de manos y uno de pie humanos, es conocido que a *Quetzalcóatl* se le ofrendaban dichos miembros en algunos rituales que se efectuaban a honra del numen, en la Época Posclásica. En lo que se refiere al Clásico, en la Ciudadela, tal como se mencionó al describir los materiales del Grupo A, cuarto cuatro, se encontró una mano derecha asociada a una vasija que tenía como decoración la presencia de una banda de grecas continuas (Fig. 106) ello como manifestación del numen de la lluvia. Por lo señalado, es posible que a *Tláloc* y a *Quetzalcóatl* se le ofrecieran, en determinadas ceremonias, partes extremas de miembros humanos, lo que podría explicar la presencia en los braseros de los elementos mencionados.

Cabe concluir que la decoración de los braseros encontrados en este pasillo y en general en la Ciudadela, está relacionada con el culto a la fertilidad en el mundo teotihuacano, gracias al don del agua que proporciona el numen de la lluvia. En ellos se plasmaban de manera simbólica los elementos necesarios para la alimentación del hombre en la tierra, por lo que

se debía propiciar un ambiente fértil a través de los diferentes rituales con que se honraba al numen y con ello la abundancia de alimentos, considerando la posibilidad de la intervención humana por medio de los ceremoniales que propiciaran las buenas cosechas, tratando de establecer un firme puente entre la labor de los hombres y los designios divinos. Respecto a los cultos de la fertilidad indica Eliade (1997: 299-325) que *“La agricultura revela de manera más dramática el misterio de la regeneración vegetal. En el ceremonial y la técnica agrícola, el hombre interviene directamente: la vida vegetal y lo sagrado de la vegetación ya no son para él como exteriores, participa de ellos, manipulándolos, conjurándolos”*, lo que aumenta señalando: *“Puesto que se relaciona con la vida, puesto que persigue el acrecentamiento prodigioso de esta vida presente en las semillas, en el surco, en la lluvia y en los genios de la vegetación, la agricultura es ante todo un ritual”*. Por lo mencionado, se puede relacionar la presencia de elementos simbólicos plasmados a manera de ofrenda en los braseros, con el ofrecimiento, también, dentro de los recintos sacros, de objetos y frutos que a manera de primicia van a incidir en la voluntad de los dioses, proporcionando a las plantas y frutos protección divina.

Asociada a los braseros fragmentados, se encontró una cantidad de ceniza fina de color blanco con pequeños fragmentos de carbón, mucha de ella adherida a las escudillas además de dos mil novecientas treinta y siete navajillas prismáticas de acabado fino, todo esto evidencia la quema de materiales al interior de los braseros, así como, el ofrecimiento de navajillas con sangre, en actos de sacrificio y ofrecimiento a las deidades. En este caso, las navajillas de obsidiana posiblemente fueron ofrecidas manchadas con la sangre producto del autosacrificio riguroso que acostumbraban a efectuar los sacerdotes, en la búsqueda de la trascendencia al universo sagrado. En cuanto al humo, salía por la chimenea posterior del brasero, tratando de establecer contacto y la benevolencia de los dioses, sobre todo los que estaban relacionados con el culto a *Quetzalcóatl*, patrón y protector de ellos, tal como se mencionó antes.

Es interesante hacer notar que las navajillas, al igual que lo antes descrito, se encontraron en la parte del conjunto orientada al sur, esta última región está relacionada con la cuarta sección del *Tonalámatl*, Lám. 7 del *Códice Borgia*. Según Seler (1988, T. I: 26.), la figura representada en esta lámina en la columna 40, es un personaje que relaciona a la región sur con el autosacrificio: *“En la izquierda sostiene una espina de maguey. Parece con un cuchillo de sacrificio que lleva en la mano derecha se está abriendo el pecho a sí mismo. De dicho pecho abierto, la sangre brota hacia arriba y hacia abajo en sendos ríos poderosos. El río superior está ramificado y en los extremos de las ramificaciones hay flores, que a su vez significan “sangre”; es decir, lo precioso, la sangre del autosacrificio”*. Evidentemente esta figura simboliza el *Nenequitiztli*, el autosacrificio, cuya región es también en otros manuscritos es el Sur. Por esta razón, la región Sur, del fuego, con la cual los mexicanos identificaban la cuarta sección principal (el cuarto número cuatro) del *Tonalámatl*, era para ellos también el *Huitztlampa*, la región de las espinas”. Podría asimismo, estar ligado a esto la presencia en varias vasijas localizadas en el Grupo E, (que está al Sur del Conjunto 1D) ya que según el mismo autor, *Xóchitl* (Flor) es símbolo de sangre y en especial la obtenida por autosacrificio.

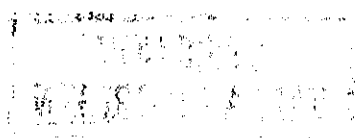
Otros objetos también relacionados con la extracción de sangre en forma de autosacrificio, son: pequeñas puntas y cuchillos de obsidiana (Fig. 259 A y B), así como agujas y punzones

trabajados en hueso humano y animal (Figs. 260-262) con los cuales los sacerdotes en la época prehispánica se punzaban ciertas partes del cuerpo y luego las colocaban en los braseros para que junto con los otros materiales se quemaran, ofreciéndolos al numen en cuya honra se realizaba el ritual. Al respecto señala Eliade (1997: 116) que en los ritos de subida y ascensión *“la fijación y la consagración del lugar del sacrificio equivale a una especie de sublimación del espacio profano; “en verdad el oficiante se hace una escala y un puente para alcanzar el puente celeste” precisa la taittirâya samhîtâ”*. Indica el citado autor (1997: 120) que en cualquier conjunto religioso se puede encontrar la ascensión al cielo y a las regiones superiores, *“cualquiera que sea la manera en que han sido valorizadas, rito chamánico o rito de iniciación, éxtasis místico o visión onírica, o leyendas heroicas etc., las ascensiones, el escalamiento de montes o escaleras, los vuelos en la atmósfera, etc., significan siempre la trascendencia de la condición humana y la penetración en niveles cósmicos superiores”*, a lo que suma la condición de lo celeste: *“el cielo en sí mismo, en cuanto bóveda sideral y región atmosférica, es rico en valores mitocorreligiosos. Lo “alto, lo “elevado”, el espacio infinito son hierofanías de lo “trascendente”, de lo sagrado por excelencia”*.

En cuanto a los cinco pequeños moldes (Fig. 263), su función era, probablemente, la de reproducir las representaciones en ellos plasmadas, con el fin de aplicarlas en algún tipo de vasijas, esto debido a su tamaño. El primero de ellos presenta parte de un ala de ave, tipo de animal que es frecuentemente representado en ambientes fértiles y relacionados con el Dios de la Lluvia. La segunda imagen plasmada en el otro fragmento de sello, representa a un ave rapaz, probablemente un águila con las alas extendidas. El águila, tal como se señaló a partir de la escultura de la cabeza que se localizó en el Grupo D, estaba estrechamente relacionada en el Posclásico con el culto al sol y al sacrificio humano por extracción del corazón; existen posibilidades de que dicho culto tuviera orígenes más tempranos y fuera un rito frecuente dentro del culto solar teotihuacano. De lo último, existen elementos dentro de los vestigios materiales dejados por los teotihuacanos, pero sobre todo en la Ciudadela, partiendo de la sección de *Cuauhxicalli*, con forma de águila, que se encontró en el grupo señalado.

En otro de los fragmentos de sellos, se puede observar el rostro de la imagen de un numen, probablemente *Tláloc*, omnipresente dios de la lluvia en *Teotihuacan*, del cual se han encontrado numerosas representaciones en toda la antigua urbe así como en las regiones bajo su influencia. Destacan en el rostro rasgos diferentes en ambos lados, lo que se evidencia en los ojos de forma especial, así como en los detalles de la boca en donde es evidente el descarnamiento de los labios, por lo que quedan visibles los dientes. Es probable que en dicha imagen, de alguna manera, estuvieran plasmados los dos momentos del ciclo vital: vida y muerte de toda la naturaleza. Otro detalle importante es la presencia de un tocado de plumas (Fig. 82) de cuyo extremo izquierdo aparece cayendo una gota, probablemente de agua, lo que se presenta en algunas imágenes del Dios de la Lluvia.

Respecto a los otros dos fragmentos, se ve en uno la parte superior de una imagen que está representada por parte de un tocado de plumas, posiblemente de quetzal, de cuyo extremo derecho emerge parte del cuerpo de una serpiente; enmarcando al motivo central (que no se encontró) aparece una especie de corriente de agua, similar al rayo que tiene el dios del agua en su mano. Aunque no se pudo definir el motivo o imagen plasmada en el sello, es



posible que tuviera relación con *Tláloc*, debido a los elementos que se pudieron identificar. El otro fragmento de sello representa, posiblemente, parte de una flor, elemento asociado con la fertilidad de la tierra y abundancia de alimentos, Así como con el sacrificio. Los elementos plasmados en los sellos, están relacionados, al igual que los elementos que decoraban los braseros, con el culto agrícola y el de la fertilidad.

Las esculturas antropomorfas de diferentes tamaños encontradas en este lugar, presentan las características que definen la escultórica teotihuacana. De una de ellas, que muestra una calidad especial en su trabajo, se encontró sólo la sección correspondiente a la cabeza lo que atestigua que fue fracturada intencionalmente. La pieza (Fig. 264-264a) está trabajada en piedra verde, resaltan en su rostro rasgos olmecoides y tres pequeñas horadaciones simétricas en ambas mejillas, que son similares a las que presenta otra escultura teotihuacana (Fig. 265) que se encuentra en el Museo Nacional de Antropología e Historia. Por sus características es posible que se haya encontrado en la Ciudadela, durante las exploraciones de Gamio y Marquina, sin embargo, es mera hipótesis, ya que no se sabe el lugar exacto de su hallazgo dentro de las excavaciones efectuadas en *Teotihuacan*.

Ambas esculturas tienen tres pequeños huecos o escarificaciones en ambas mejillas, formando un triángulo, en ellos pudiese ser que se insertaran pequeños fragmentos de algún material valioso (jadeíta o turquesa) representando cierto rango sacerdotal o sacro. Aparecen marcas similares (dos en cada mejilla) en una máscara de madera de estilo olmecoide, procedente del Estado de Guerrero; dicha pieza se encuentra en el American Museum of Natural History, New York (Soustelle 1982, Fig. 31), coincidiendo en ambas piezas la influencia Olmeca. Las características escultóricas así como los rasgos que definen el rostro y su expresión, manifiestan la importancia de la representación, posiblemente asociada al papel que desempeñaba dicha escultura dentro del pensamiento religioso teotihuacano.

Una característica importante de este tipo de figuras es el antropomorfismo, ya que en ellas se buscó plasmar, con aspecto humano, la imagen de algunos de los númenes venerados dentro de la clase gobernante de la sociedad teotihuacana, sobre todo relacionados con algunos de los ancestros míticos que originaron ese estrato en especial y a los que se les rendía culto de manera privada. Es importante señalar que existían dos tipos de culto en *Teotihuacan*, el primero de carácter público y que estaba relacionado con todos los componentes de la sociedad; por el contrario el otro culto era de índole privada y se restringía, tal como se señaló, a los miembros del grupo gobernante y en especial a los sacerdotes que realizaban funciones religiosas en la Ciudadela. Se infiere lo último debido a lo restringido de la distribución de este tipo de esculturas, limitada, al parecer, a las principales estructuras religiosas, por ejemplo la Pirámide de la Luna (Cabrera y Sugiyama, 1999: 30-31, Figs. 9, 13, 14 y 15) y a La Ciudadela, ya que hasta la fecha no han sido reportadas en otros lugares.

En cuanto a los detalles de la representación escultórica encontrada en este pasillo, existe la posibilidad de que el número de oquedades en la cara de las esculturas (Figs. 264a y 265) estén relacionadas con la representación estilizada de corazones humanos extraídos para ofrecerlos a los dioses. Lo último, identificado por Séjourné (1980: 137) señalando que representa un corte horizontal efectuado en el nacimiento de la aorta, debido a la similitud de ambos diseños, sobre todo considerando la presencia de elementos trilobulares asociados con los jaguares y el ceremonial de su alimentación, tal como aparece en *Tetitla*, en el Pórtico

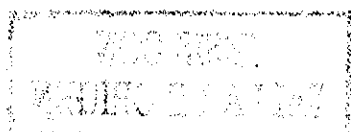
13 (De la Fuente, 1996, T. I: 39; Fig. 69) y en otras pinturas murales del centro ceremonial, no obstante que a veces aparece relacionado también con representaciones de coyotes un tanto diferentes. Es probable, además, que dicha representación sea una de las manifestaciones de las plantas de las patas del animal, por consiguiente la imagen sería del animal deificado con figura antropomorfa, sobre todo, si se observan los rasgos felinos de la boca, los que constituyen un elemento distintivo de esta escultura que ha sido definida como olmecoide. El mencionado diseño tiene forma parecida, además, con las manchas que decoran el cuerpo de los jaguares en la pintura mural llamada de los Animales Mitológicos.

Se suma al material descrito, otro grupo de pequeñas esculturas en piedra (Figs. 266, 267 y 268) similares a las localizadas en otros grupos y que Broda, tal como se mencionó, relaciona con el culto al agua y a los *Tlaloque*. Sus rasgos frontales fueron insinuados levemente, en algunos casos con líneas destacando el área de la cara y a veces el tocado, al contrario del resto del cuerpo, del cual sólo se sugiere su presencia. Existe la posibilidad de que estas esculturas hayan estado al interior de algunas habitaciones, formando parte del ajuar de los importantes sacerdotes que las habitaban, lugar de las que fueron extraídas y lanzadas al pasillo, al igual que las almenas (Figs. 269 A y B) localizadas en este lugar. Por las características que definen las almenas, se puede afirmar que son similares a las que se encontraron en el Grupo E, esto debido a su localización y cercanía al muro oeste que delimita a este pasillo, se supone que su lugar original era en la parte superior del cuarto este del grupo mencionado, como parte del señalamiento de la función sacra del lugar.

En cuanto a las pequeñas esferas o canicas de barro (Fig. 270), su función estaba relacionada, posiblemente, con la lectura y adivinación de textos sagrados, aunque también se han asociado como objetos de tiro en cerbatanas. Además se localizaron en este sitio algunos círculos de pizarra (Fig. 271) con los que se sacralizaban las imágenes de deidades, como las que se localizaron en este pasillo y en los Grupos E y F. Las orejeras fragmentadas (Figs. 272 y 273) y las cuentas formaron parte de los atavíos de los altos dignatarios que residían en la Ciudadela (Figs. 274, 275, 276, y 277a–277c), destacando con ellos su importancia social, en especial de los que residían en los grupos habitacionales laterales al Templo de Quetzalcóatl.

Las figurillas de arcilla que se encontraron estaban fragmentadas en su mayoría, la cantidad fue importante y eran tanto de figura antropomorfa como zoomorfa, destacando las cabezas (Fig. 278) de varias de las primeras. En algunas representaciones (Fig. 279 A-E) se buscó reflejar con especial sentido la plasticidad y belleza de la figura humana durante la realización de algunos rituales, en este último caso a la danza, rito mediante el cual los mesoamericanos manifestaban el sentido espiritual y religioso de la existencia humana, sobre todo, buscando a través del canto establecer con énfasis la relación de cierto grupo especial con las divinidades que regían su existencia. A lo señalado, se suma el gesto y ademanes observables en ellas, lo que contribuye, de cierta manera, a formarse una idea, aunque bastante ligera, de algunos de los movimientos que se realizaban al compás de los instrumentos sonoros y los cantos sacros, estos últimos perdidos irremediablemente.

Respecto a los tocados que coronan las cabezas de algunas de ellas (Fig. 280), son interesantes, ya que reflejan las costumbres y parte de los atavíos que solían utilizar en la cabeza algunos de los miembros del estrato gobernante, posiblemente sacerdotes, como elementos distintivos del resto de la comunidad y miembro de un grupo determinado. Entre



ellos (Fig. 281 A-C) la primera (A) tiene una especie de casco, posiblemente de algodón o tela, cubierto con plumas, sostenido por una banda frontal; la otra (B) tiene en un lado de la cabeza, posiblemente lo tenía también en el otro, un atado de plumas, sostenido por una banda y la tercera (C) bandas que le cubren la cabeza y la frente, cayendo hasta la altura de los hombros.

También es frecuente en las figurillas de arcilla, como se ha observado en ejemplares localizados en diferentes lugares que componen este conjunto, la representación de imágenes de deidades, entre las identificadas en este acumulación de materiales se encuentran las de *Xipe Tótec* (Fig. 282 A y B), en las cuales son evidentes las características del mencionado numen: tres orificios sobre el rostro y las bandas frontales que sostienen la piel del desollado; además dos del dios viejo del fuego o *Huehuetéotl*, (Fig. 283 A y B) representadas por un anciano. La primera de ellas (A) tiene sobre la cabeza huellas del depósito que cargaba este dios; otras dos cabezas de figurillas son representaciones del dios de la vegetación, el canto y la danza, *Xochipilli*. El último numen se identifica por los cuatro discos de piedras preciosas (*chalchihuitl*) que tiene en su tocado y la banda sobre la frente, estos elementos aparecen en varias representaciones del mencionado dios (Fig. 284 A y B) así como por ejemplo en la Lám. 13 y 15 del *Códice Borgia*.

Otras pequeñas cabezas están relacionadas con el llamado dios gordo (Fig. 285 A y B), el que fue identificado por Caso y que Armillas consideró importante. Sin embargo, al respecto, como señala Von Winning (1987: 145), no existe suficiente información para suponer que era considerado como numen entre los teotihuacanos, al respecto más bien creemos que eran tal vez representaciones de personas de alta jerarquía difuntas, sobre todo considerando su inflamación poco frecuente en un ser vivo normal, en cambio sí podría representar el inicio de la etapa de descomposición del cuerpo y, por consiguiente, estar relacionadas con el culto a los muertos. Como es evidente también en estas pequeñas representaciones de arcilla se observa una amplia manifestación de los númenes relacionados con la fertilidad, en especial con la de la tierra y los alimentos que para el mantenimiento de los hombres produce.

En cuanto a las pequeñas máscaras antropomorfas localizadas en este pasillo, dos (Figs. 286 y 289) representan a individuos masculinos, probablemente con parálisis facial. Este tipo de representaciones se ha encontrado en otros lugares de la antigua urbe, entre ellas destaca la escultura en piedra localizada en la Plaza III de la Calle de los Muertos (Solís Olguín, Dumaíne y Meneses, 1982: 141) a la que definen como la imagen de un ser deforme. Otra pequeña máscara representa a un individuo del tipo plasmado en las pequeñas figuras de barro llamadas de retrato (Fig. 287), podría ser que su función fuese la de colgarse en algún lugar, posiblemente del cuello, o colocarlas sobre el rostro de figurillas, como se sugirió antes.

La siguiente máscara (Fig. 288) es la representación de un viejo con pequeños orificios en la frente, probablemente sea una imagen o representación del dios del fuego, numen del que ya hemos hablado respecto a las imágenes trabajadas en piedra detectadas en las habitaciones del rumbo del este, en diferentes grupos del conjunto. En lo que se refiere a la imposición de elementos que cubrieran el rostro o máscaras, indica la transformación del rostro original en otro a partir de la información o del conocimiento, tal como se menciona en el *Códice Matritense de la Real Academia* (Vol. VIII, fol118r y 118v, traducción de León-Portilla, 1997: 65) en donde se describe a los sabios señalando que él, "que hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara, (una personalidad) los hace desarrollarla".

Indica el investigador, a partir del análisis semántico de la oración en náhuatl, que está referida al carácter del *Tlamatini*, además de sabio, de pedagogo y una especie de psicólogo. Es importante destacar que sólo con el conocimiento profundo del pensamiento filosófico, cosmogonía, cosmología y la naturaleza de los dioses era posible colocar sobre estas figurillas diferentes tipos de máscaras, proporcionándoles una identidad específica de acuerdo a las circunstancias y necesidades que definían la ceremonia y el ritual en el que dichas imágenes iban a participar; sobre todo, en relación con los que eran venerados en el recinto de la Ciudadela y cuyo culto tenía carácter público. También es importante considerar el aspecto práctico del uso de ese tipo de imágenes sacras, ya que se les podía cambiar o integrar personalidades diferentes sin tener que elaborar otras.

Sin embargo, no sólo las figurillas antropomorfas participaban en ceremonias, ya que también algunos aspectos de la naturaleza eran conceptuados en forma animal y por consiguiente representadas en la misma manera, todo ello basado en el nahualismo, aspecto importante en la religión mesoamericana y que se refiere a la transformación de ciertos individuos (incluyendo deidades) en animales, pudiendo provocar daño o beneficio a las personas. Varias fueron las imágenes de animales que se encontraron, entre ellas cabezas de: jaguares (Figs. 290 A y B), de perro (Fig. 291), de águila (Fig. 292), coyote (Fig. 293), destacando la de un mono (Fig. 294) con máscara sobre la cara.

La última se definió como tal, por la terminación de su cabeza en un pico que se desplaza hacia delante, característica en el mundo mesoamericano de ese animal. La parte superior del rostro la cubre con un ojo de ave, que es la que aparece en los tocados de la deidad del agua; igual situación tiene la barra nasal con varios pendientes que ocupa la parte media del mismo. Este tipo de representación está asociada con *Xochipilli*, deidad de la vegetación y así aparece en varios códices, por ejemplo en la Lám. 13 del *Códice Borgia*, frente a esa deidad aparece como regente del undécimo signo *Ozomatli*, (mono) igual situación se da en el *Códice Vaticano*, en donde se observa, como regente del mismo signo. Cabe señalar, que dichos animales, tal como se mencionó al describir las vasijas con aplicaciones de rostro del mismo, en la habitación cuatro del Grupo B, están relacionados con las artes y el conocimiento, así como con la fertilidad.

En lo que se refiere al jaguar, tal como se mencionó al describir la pequeña escultura o *cuauhxicalli* localizada en el Grupo A, está relacionado con el dios del agua y con el inframundo, este último considerado como lugar de origen de la vida. Señala Castellón (2000, T. II: 67) en referencia a la actitud rugiente en que es presentado frecuentemente este animal, que podría estar relacionado con el viento y la lluvia, lo que de cierta manera está relacionado, como se indicó, con la fertilidad del inframundo. El culto al jaguar fue importante en general en Mesoamérica, su origen se pierde en el tiempo, sin embargo, es probable que el origen fuera aun más temprano que los olmecas, pueblo que contribuyó con sus más bellas representaciones. El culto mencionado se mantuvo a través del tiempo y del espacio, convirtiéndose en el Posclásico en *Tepeyollotli* (Corazón del Cerro), numen o dios de las cuevas o del centro de la tierra; Seler (1988, T. I: 74-75) además lo relaciona en segundo lugar con la noche, "cuando el sol era devorado" ingresando al inframundo por una cueva localizada al oeste del universo, sin embargo, es probable que algunos de estos últimos

elementos contemplados dentro del corpus mítico mesoamericano se encontraran ya, dentro de la tradición teotihuacana.

El perro era además, del décimo signo de los días del *Tonalámatl*: “*Itzcuintli*”, el designado para acompañar a las personas que morían de vejez y de enfermedad, y que eran enterrados para su viaje al inframundo o “*Mictlan*” y según comenta Sahagún (1992, Apéndice del Tercer Libro, C. I: 206 207) “*Y más hacían al difunto llevar consigo un perrito de pelo bermejo, y al pescuezo le ponían hilo flojo de algodón; decían que los difuntos nadaban encima del perrito cuando el río del infierno que se nombra Chiconahuapan*”, “*Y después de pasados cuatro años el difunto se sale y se va a los nueve infiernos, donde está y pasa por un río muy ancho y allí viven y andan perros en la ribera del río por donde pasan los difuntos nadando, encima de los perritos*”, “*Dicen que el difunto que llega a la ribera del río arriba dicho, luego mira al perro (y) se conoce a su amo luego se echa nadando al río, hacia la otra parte donde está su amo y le pasa a cuestras*”.

“*Por esta causa a los naturales solían tener y criar los perritos, para este efecto; y más decían, que los perros de pelo blanco y negro no podían nadar y pasar el río, porque dizque decía el perro de pelo blanco: ya me lavé, el perro de pelo negro decía: ya me he manchado de color prieto, y por eso no puedo pasaros. Solamente el perro de pelo bermejo podía bien pasar a cuestras a los difuntos, y así en ese lugar del infierno que se llama Chiconauictlan se acababan y fenecían los difuntos*”.

No obstante que la información de Sahagún corresponde a la Época Posclásica, se han recuperado datos al respecto (Jarquín y Martínez, 1984: 3) en algunos vestigios teotihuacanos. Durante dos exploraciones realizadas en San Francisco Mazapa en 1985, al este del centro ceremonial con motivo de salvamentos arqueológicos, se localizaron en estratos sellados de época teotihuacana dos entierros individuales los cuales, además de la ofrenda cerámica usual, tenían como acompañante un perro, el que estaba colocado a los pies del esqueleto humano. Lo anterior, también y de alguna manera está relacionado con la presencia de perros trabajados en cerámica en algunos de los accesos a la Tumbas de Tiro del Occidente de Mesoamérica, como las de Colima, definiendo que tal ritual correspondía al pensamiento mítico-religioso mesoamericano desde el periodo Clásico, por lo menos en *Teotihuacan* y en el Occidente.

Los perros, eran utilizados también para sacrificio, tal como afirma Seler, (1988, T. I: 15) en substitución de seres humanos, asimismo, resulta interesante su mención sobre las representaciones de este noble animal, en donde aparece arrancada la oreja o parte de ella, ya que en *Teotihuacan* muchas son las figurillas de este animal a las que les hace falta una oreja o las dos, es-te último es el caso del representado en la figurilla aquí tratada y pudiera estar señalando el ofrecimiento que de esa parte del cuerpo se haya realizado a alguna deidad en especial.

Respecto a la cabeza de águila (Fig 292) como se indicó, este tipo de ave al igual que otras, eran apreciadas y veneradas en este lugar, tal como aparece explicado al analizar el Grupo D, en el cual se encontró una cabeza tallada en piedra parte, posiblemente, de un *Cuauhxicalli*, todo ello relacionado con la región celeste y al culto de los astros, en especial al del Sol. En cuanto a las imágenes de posibles coyotes, muchas se han identificado, un ejemplo es en la pintura mural parte de la colección Wagner, que se encuentra en: The Fine Arts Museum of San

Francisco, (Millón C., 1988: Pl. 32 y Pl. 33) en ella están alternado con imágenes del dios que define Millon como numen de las tormentas.

Señala la autora que pudieran significar asociación con algún grupo militar (1988: 186) *"We can postulate further that this dress is military attire, as the figure on Stela 31 in Tikal and The antropomorphic coyotes on the mural of Atetelco wear this costume and carry arms"* Sin embargo, existe también la posibilidad de su asociación con el dios del agua, así parece estar en la vasija Calpulalpan (Jarquín y Martínez, 1992: 10) en cuya decoración aparece como parte de una procesión, mediante la cual se pide o se agradece sus bondades al proveer a los hombres de agua y por ende de alimentos: *"Esta es una representación de un Coyote o coyotl. Este animal dentro de las culturas prehispánicas era tenido por noble, agradecido e independiente, se desplazaba constantemente por el altiplano mexicano. Muchas son las representaciones que de este animal existen dentro de la cultura teotihuacana en la pintura mural, decoración de vasos estucados y esgrafiados, entre otros. Se encuentra relacionado al culto del agua y a las ceremonias que se hacían para lograr las bondades de la deidad; entre ellos el sacrificio humano, al que por el contrario de lo que muchas veces se dice, sí existía como ritual religioso dentro de esta cultura"*.

Es además este animal, señor del cuarto signo de los días del *Tonalámatl* como *Huehucóyotl* o "coyote viejo". Según Seler (1988, T. I: 78) en su representación en el *Códice Vaticano* se relaciona con *Macuilxóchitl* (dios del canto, danza y juego) debido a presentar el primero la pintura facial del segundo dios. También el mismo autor señala que en el *Códice Borbónico*, en la imagen del guardián de la cuarta sección del mismo calendario, aparece igualmente el coyote viejo como dios de la danza. Lo anterior da sustento a la hipótesis de la relación del coyote con la vegetación y por lo tanto parte de los animales relacionados con la deidad del agua. Indica Sahagún (1992, Libro XI, C. I: 623) que a este animal se le tenía por noble y agradecido.

En lo que se refiere a *Teotihuacan*, existe posibilidad de que este animal fuera nahual o protector de un sector de la población, tal vez de los que habitaban uno de los cuatro cuadrantes en que se dividía la antigua urbe, ello como manifestación de la estructuración mítica del universo mesoamericano. En cuanto a la relación de esas personas con algún tipo de orden militar, es difícil de sostener, sobre todo considerando que aún faltan estudios que permitan apoyar esa hipótesis y otras muchas más. En general los animales mencionados forman parte de la lista de representados en diferentes formas en la iconografía teotihuacana, considerados todos ellos como sagrados o divinos, sobre todo cabe señalar que en su mayoría eran el "otro yo" o nahuales de los dioses principales.

Respecto a las vasijas cerámicas encontradas en este lugar, van desde las domésticas, sencillas, color café y sin decoración iconográfica (Fig. 297), las cuales fueron utilizadas para que tomaran agua y sus alimentos las personas que residían en el conjunto, hasta las ceremoniales miniaturas y las decoradas con motivos iconográficos simbólicos, vasos rituales del tipo efigie, representando a los *Tlaloque* o dioses del agua; y los incensarios trípodes. Entre las primeras destaca un plato color café claro (Fig. 295) el cual a pesar de su sencillez fue utilizado para plasmar un diseño especial, una especie de boceto. Al parecer la decoración de la pieza se encontraba en proceso, ya que con líneas realizadas con algún elemento plano, posiblemente un palito con la punta completamente redondeada, se trazó sobre su

superficie todavía fresca, un diseño preliminar con el objetivo posiblemente de dar color a la figura en él representada.

El diseño aparece en la parte central del círculo definido por el fondo del plato, representando la figura de un rostro humano cuyo punto central es su nariz chata a cuyos lados se dibujaron los ojos, en la boca abierta se observa parte de la dentadura del maxilar, en cuyo centro se observa mutilación de los dientes incisivos centrales, lo que de alguna manera recuerda la dentadura de las personas sacrificadas e inhumadas alrededor del Templo de Quetzalcóatl, además de plasmar con ese tipo de mutilaciones alguna similitud con la dentadura de las serpientes (*Enciclopedia de las Ciencias*, 1987, T. 7: 46) cuyos dientes reemplazables, son bastante agudos y curvados hacia atrás. Es importante destacar también la presencia de la lengua en forma de cuchillo, la cual emerge del centro de la boca abierta, en este motivo no fue representada por el lirio acuático que aparece brotando en muchas representaciones de la deidad del agua, en esta ocasión es evidente su relación con el sacrificio, probablemente humano, con el que se veneraban tanto a *Quetzalcóatl* como a *Tláloc*, desde el Período Clásico.

Respecto a la presencia del cuchillo emergiendo de la boca del dios, es importante señalar a este objeto ceremonial como manifestación de los años *Técpatl*, estos se caracterizan visualmente (lám. 28, *Códice Borgia*) por la presencia de cuchillo cayendo junto con el agua que brota de la jarra del *Tláloc* del norte así como de las matas de maíz. Seler (1988, T. I: 264) lo interpreta como autosacrificio y la sangre obtenida de él; las características de la lluvia del norte y de los años *Técpatl*, se definen en la lámina 27 del mismo texto como difíciles y las plantas expuestas a las plagas. Como es evidente, podrían estar representados los dos extremos del dios, el aspecto como proveedor de las lluvias fértiles del este así como de las del norte, estas últimas portadoras de plagas y del hambre.

Sobre la frente se observa una banda que cae a los lados, rematando en dos orejas circulares, como único tocado se observa el diseño esquematizado de un gorro, definido por tres líneas. La parte inferior del rostro está marcada por dos líneas ondulantes, una especie de collar serpentino que une ambas orejas, elemento relacionado con el agua. También dicho collar se observa colgado al cuello del numen del agua y así aparece en varias representaciones de *Tláloc* en el conjunto que ahora nos ocupa, sin embargo, podría ser una manera de estilizar la barba que también caracteriza al dios creador por excelencia, *Quetzalcóatl*. En lo que respecta al tocado que corona la cabeza de la imagen, es de forma cónico-truncada con una cruz central, semejante al que define al último numen en sus imágenes posclásicas.

El rostro representado en este plato tiene mucha similitud con la representación central del Calendario Azteca (Fig. 296), cuya identidad y simbolismo ha inquietado a muchos, algunos investigadores la relacionan: según Solís con *Xiuhtecuhtli*, dios del fuego (2000, Vol. VII, Núm. 41), además de *Tonatiuh*, dios solar, con el monstruo de la tierra o "*Tlaltecuhli*" (Navarrete y Heyden, 1974), con el inframundo o sol nocturno (Klein, 1976) y Pastory (1983, entre otros) y con *Tláloc*. Esta última deidad representa según Bonifaz Nuño (1986: 130) a *Tláloc Tlaltecuhli*: "*Algo más: creo haber demostrado la identidad de Tláloc Tlaltecuhli. Muchas veces, por lo demás, se ha dicho que el rostro de éste es el que aparece en el centro de la piedra del Sol, cosa que tengo como innegable*". Su análisis lo lleva a afirmar: que "*Tlaltecuhli*

y Tláloc son el mismo; por lo tanto la imagen revelada en la piedra del Sol o del calendario, es básicamente la misma de Tláloc-Tlaltecuhltli; es, así, parte del mismo conjunto; podría decirse, en último término; que la deidad plasmada en la Piedra del Calendario, no sólo presenta rasgos de Tláloc, sino [que] es Tláloc”.

Es valioso el estudio del investigador mencionado, ya que sirve para co-nocer en su especificidad la personalidad intrínseca y características físicas que le fueron adjudicadas al dios omnipresente del mundo prehispánico: *Tláloc* dios de la lluvia. En cuanto al rostro que aparece en la pieza aquí presentada, no hay duda es *Quetzalcóatl*, como manifestación o encarnación del dios de la lluvia del este, hibridación que es una característica de los númenes prehispánicos y a la que Seler (1988, T. I: 69) destaca como fundición de ambos númenes: la del dios del viento con el de la lluvia, el primero barría los caminos para preparar la llegada del dios de la lluvia, según señala Sahagún. Tal unión aparece representada, además de otras, en la lámina 28 del *Códice Borgia*, cuadrante inferior izquierdo, región este o de la fecundidad, según Seler (1980, T. I: 265) quien la identificó.

Por otra parte, resulta importante la posibilidad de que la representación en la pieza teotihuacana, sea antecedente de la concepción antropomórfica de *Quetzalcóatl*, numen venerado y protector de los habitantes del recinto sacro que aquí nos ocupa. Lo señalado, además posibilita darle sostén a la hipótesis de la existencia de un culto importante de la clase o estrato sacerdotal al numen señalado, además del cuerpo mítico que se conoce por medio de las fuentes históricas del siglo XVI, antes del Posclásico y que por consiguiente más antiguo.

En lo que se refiere al otro material de uso ceremonial, se encontraron dos vasijas (Figs 298 y 300) que estaban fragmentadas, logrando reintegrar una de ellas, ambas piezas presentan las características de los llamados Vasos Tláloc. El primero de ellos, es una de las más interesantes representaciones de la deidad de la lluvia en vasijas, con aplicaciones al pastillaje se definieron las características que caracterizan al numen; en su rostro aparecen pequeñas esferas representando los ojos y la nariz, de esta última salen dos bandas rollizas que forman las cejas, recordando las serpientes que aparecen en el rostro del dios. Los colmillos fueron representados por dos tiras al pastillaje, que se unen en la nariz y boca; en la parte baja del rostro aparecen aplicados siete círculos. En ambos lados del rostro, se observan las orejas cubiertas en parte, por orejeras circulares. De la vasija emerge parte de sus brazos, con la mano izquierda sostiene el rayo y con la derecha una pequeña vasija, esta última parte no aparece en la pieza debido a que cuando se mandó a restaurar ese fragmento se extravió y fue restaurado sin el detalle, se hace mención de ello dada la importancia de la pieza.

En la parte superior frontal, tiene aplicada una banda y sobre el borde se aprecian huellas de una especie de picos (Fig. 299) que formaban la corona que a veces decora la cabeza del dios del agua. Se supone que la pieza fue utilizada en una festividad relacionada con el dios de la lluvia y que los círculos aplicados en su rostro son el señalamiento de una fecha, si esto fuese acertado se estaría señalando la fecha: siete lluvia (*chicome quiáhuatl*), que es uno de los días señalados en el *Tonalámatl* dispuesto en columnas de cinco miembros en su primer cuarto (lám. 2 del *Códice Borgia*), el cuál está indicando, según comenta Seler (1988) la región este, donde la lluvia es abundante.

La vasija señalada (Fig. 298-298a y 299) es de color negro con la superficie alisada, al localizar la pieza se realizó un dibujo en el cual se representa la pieza tal como era, en lo que se refiere a la parte superior apareció y así se envió a restauración, sin embargo, debido a razones que desconocemos, como se indicó no se reintegraron las piezas del tocado ni la pequeña jarra que sostenía en su mano izquierda el dios de la lluvia. Como se ha venido señalando, la representación de esta pieza es similar a la que aparece en la mano del Numen de la Lluvia en varias representaciones, por ejemplo en las láminas 27 y 28 del *Códice Borgia*, y corresponde a la vasija con la que vierte el dios la lluvia sobre la tierra, en cuanto a la presencia de una forma de serpentina en la otra mano está referida al relámpago que acompaña a las lluvias durante las tormentas. Como se señaló, dichas vasijas tenían función ritual y eran utilizadas probablemente por los sacerdotes de *Tláloc* en ceremonias relacionadas con el culto a él, posiblemente durante o para pedir al dios las lluvias del este.

En el otro Vaso *Tláloc* (Fig. 300) que fue localizado en este lugar, al igual que el anterior, los detalles están realizados al pastillaje y sus rasgos son parecidos a otras piezas de este tipo, se diferencia por los nueve círculos aplicados, podría ser también un señalamiento de otra fecha, 9 lluvia. Es interesante que en la parte baja a la derecha, aparezca al parecer otra fecha marcada por una barra y tres especies de círculos, lo que indicaría el numeral 8, sin embargo, la pieza está fragmentada en esta parte pudiendo faltar el otro círculo, lo que indicaría la misma fecha representada con aplicaciones circulares y que sería 9 *quiáhuitl* o nueve lluvia, asociando el numeral con el signo *quiáhuitl* (Fig. 301), que se encuentra señalada en el tercer cuarto del *Tonalámatl*, dividido en columnas de cinco miembros, lám. 6 del *Códice Borgia*. Por su relación con la región del oeste, es probable que esta vasija fuera utilizada por los sacerdotes del numen para realizar rituales en los años *calli* o del oeste, en los que según interpretación de Seler (1988, T. I: 260) hay abundancia o exceso de lluvias; sin embargo ello es tan sólo una suposición.

Las demás vasijas de índole ceremonial que se recuperaron fragmentadas en este mismo lugar, presentan decoración especial simbólica con nexos con diferentes aspectos del pensamiento mítico-religioso mesoamericano. Entre ellas se encuentra un vaso decorado con franjas verticales combinados con paneles con cuatro columnas de muescas (Fig. 301a), el motivo quizás estaba de alguna forma relacionado con el autosacrificio ya que se supone que las muescas representan puntas de obsidiana o de maguey, las que servían en los rituales de autosacrificio (*netetequiliztli*) para ofrendar la sangre a los dioses venerados en el lugar, como es el caso de la cantidad de puntas de obsidiana asociadas a los braseros ceremoniales. Dado lo escueto de la decoración no fue posible ampliar la interpretación.

El otro vaso (Fig. 302) presenta como decoración un motivo que no es frecuente dentro de la simbología teotihuacana, en la parte que se logró integrar se observan una especie de planta de maíz, sin mazorcas. Lo mencionado pudiera, de alguna manera, relacionarse con la época de secas (*tonalpan*) cuando el maíz ha sido cosechado y sólo queda en pie parte de la mata seca, la que se tiene que levantar para preparar el suelo para la nueva siembra. Además, se observa la tierra de donde nació la planta y al interior de la misma unos *chalchihuitl*, imagen del agua interior que les da la vida. En general, en esta pieza parece estar representada una parte del ciclo vital vegetal, cuando se muere la planta para renacer después de sembrar los

granos que le darán origen a una nueva vida, la que hará posible que el ser humano se pueda alimentar otro ciclo.

En cuanto a la otra pieza (Fig. 303) tiene como decoración un motivo relacionado con el sacrificio humano, en el centro aparece un *chalchihuitl* emplumado que encierra a otro círculo, este último tiene en su interior una estrella con un punto en el centro. Emergen de ambos lados del motivo dos cuchillos de sacrificio (según la identificación realizada por Séjourné, de otro motivo similar, 1980: 140), en el extremo de ambos cuchillos se observan ensartados corazones estilizados.

Es interesante la significación de los motivos que decoran esta pieza, en la que es evidente su función ritual. La estrella central está asociada al culto acuático (al igual que el *chalchihuitl*) y al de Venus en *Teotihuacan*. Ambos motivos están circundados de plumas, indicando que es agua o algún líquido precioso, lo que permite relacionarlo con el *chalchihátl* o sea la sangre de los sacrificados, así como confirma la presencia de los cuchillos con los corazones ensartados en sus extremos. Es posible que dicha vasija estuviera asociada al sacrificio humano y extracción del corazón, sobre todo de la sangre que de él se obtenía, y que luego se ofrecía al Dios del Agua y a *Quetzalcóatl*.

Como es sabido, el sacrificio por extracción del corazón era un ritual frecuente en Mesoamérica, considerado como un medio de agradar y alimentar a las diferentes deidades, sobre todo al sol, considerado como una forma de mantener el equilibrio de su mundo y del universo en general. Muchos han sido los investigadores que han escrito sobre ese interesante tema, aunque en su mayoría se refieren a la presencia de este ritual entre los grupos tardíos, sin embargo existe información entre los vestigios materiales dejados por los teotihuacanos, sobre su existencia así como de otras formas de sacrificio humano y de animales.

Una de las deidades veneradas con este tipo de rituales era el dios del agua en el Posclásico, según apunta González Torres (1985: 104) *"Es notorio, desde luego, el predominio de los ritos consagrados a los dioses relacionados con el agua y los "mantenimientos" (la tierra, los cultivos, los antepasados): por ejemplo en siete de los dieciocho meses adoraban específicamente a los Tlaloques o alguna deidad acuática, y en casi la mitad de los relatos se menciona que se les pedía agua"*. Es posible que en *Teotihuacan* estuvieran acompañadas de ritos de sacrificio humano, entre ellos la extracción del corazón; eso podía estar indicado en una de las pinturas murales de una pared del Palacio de *Atetelco*, así como otras representaciones en vasijas y murales, en las que aparece el corazón ensartado en un cuchillo sacrificial. Sin embargo es probable, como se indicó, que también estuviera relacionado con el culto a *Quetzalcóatl* en su advocación de Venus.

Corresponde el mérito de haber realizado el señalamiento de la existencia de elementos rituales relacionados con el sacrificio humano representados en *Teotihuacan* a Séjourné (1980: 136-142) quien señala *"La única arma suficientemente poderosa para atravesar la materia es la de la purificación, por lo que el corazón está constantemente asociado a imágenes de penitencia. En Teotihuacan es el cuchillo de sacrificio el que juega principalmente este papel. Evocador de la incesante búsqueda de espiritualidad a la cual está sometido el hombre consciente, la figuración de este instrumento (Fig. 41) adorna un friso que rodea todo un patio de uno de los palacios exhumados, y aparece innumerables veces acompañando el corazón, como por ejemplo en la figura 34"*.

En cuanto al multicitado *chalchihuitl*, símbolo del agua, es el motivo que decora los fragmentos de otros dos cajetes (Figs. 304 y 305) que presentan restos de cinabrio, señalando la función ritual de ambas piezas. Las vasijas tienen plasmado al centro del diseño, una estrella, posiblemente como se señaló en relación con Venus. El motivo aparece alternando con el signo *Ollín* (movimiento) que es el nombre de uno de los veinte signos de los días (17) cuyo regente es el gemelo de *Quetzalcóatl*, *Nanahuatzin*; el signo *Ollín*, también está relacionado con las cuatro regiones del mundo y el movimiento del Sol y de Venus por ellas. Este último motivo es frecuente en los vestigios materiales teotihuacanos, una de las representaciones más tempranas se encuentra en el recinto de la Ciudadela, en el edificio 1B' (Subestructura 2) decorando los lados norte y sur, en el centro del diseño se observa un *chalchihuitl* pintado de color verde.

Se puede interpretar la presencia de ambos signos como la dinámica del agua, con su movimiento constante, con la diferencia de que en la primera de ellas (Fig. 302) se hace alusión al agua sagrada, posiblemente la sangre de sacrificio, la que se encuentra en movimiento en los seres vivos, la segunda se relaciona con el agua en movimiento, lluvia, ríos, etc. Sin embargo, también es importante considerar la presencia de Venus y, como se ha mencionado, su movimiento por el universo incluyendo las regiones celestes como el inframundo, en pos del cual también se desplaza el sol.

Es importante también la iconografía de los cajetes hemisféricos (Figs. 306-307-308) cuyos fragmentos estaban mezclados con las piezas descritas y los fragmentos de braseros en este pasillo. Estas vasijas presentan como elementos decorativos círculos concéntricos rojos sobre el color bayo de la pieza, aunque las formas son teotihuacanas la combinación de colores permite definirlos como de influencia Coyotlatelco. Dos de ellas presentan dos círculos y las otras tres el mismo diseño con un punto al centro, además de una banda en el borde, definida por líneas verticales. La presencia de los círculos concéntricos, se relaciona con el culto acuático, sin embargo, el color rojo permite relacionarlos con la sangre del sacrificio humano. Por lo señalado, es probable que fueran utilizadas en algún tipo de ritual de carácter religioso, en los cuales se ofreciera sangre al numen del agua.

La otra pieza (Figs. 309) es de color bayo y tiene delimitados los diseños de color rojo con líneas esgrafiadas postcocción, en ella se alternan dos motivos, el primero consiste en dos círculos concéntricos (*chalchihuitl*), en cuyo interior se observan dos franjas rojas horizontales, con una más pequeña entre ambas. El otro motivo es el signo que ha sido identificado como del año, está formado por un trapecio y un rectángulo, en cada uno de los espacios interiores de la figura, se observa la presencia de imágenes que recuerdan conchas marinas o montañas de diferentes tamaños (seis en uno de los motivos y cinco en el del otro lado)

Como se ha venido afirmando, el diseño mencionado aparece en el tocado de *Tláloc*, el que es llamado *Miotli*, pudiendo significar la presencia de las pequeñas imágenes de montañas, lugar en donde habita el dios del agua. Los *chalchihuitl*, como se mencionó, podrían ser espejos del mismo líquido, tal como propone Taube (1992), en general ambos signos (*miotli* y *chalchihuitl*) aparecen juntos formando una unidad, ejemplo de ello son algunas almenas y motivos que decoran algunas vasijas cerámicas, todo ello como manifestación del Dios de la Lluvia. Esta pieza presenta, al igual que los otros cuencos, la combinación de colores, rojo

sobre bayo característica de la cerámica Coyotlatelco, por lo que aunque la pieza es teotihuacana podría tener la mencionada influencia.

Se suman a los anteriores materiales, dos vasos pequeños trípodas fragmentados (Figs 310 y 311) de color café, en los cuales aparece como diseño principal un motivo de forma casi rectangular, una especie de *chalchihuitl*, rodeado en ambos casos de pequeñas líneas o incisiones. El diseño, en alguna forma, recuerda la forma rectangular del mundo, el cual está rodeado de agua, según algunos de los mitos mesoamericanos; sin embargo, también podrían estar representando el agua preciosa. Lo que es evidente, es el uso ritual de ambas piezas, las cuales fueron lanzadas junto con los otros objetos a este pasillo.

Destacan entre los otros materiales de uso ceremonial, seis incensarios trípodas fragmentados (Fig. 297) los cuales mostraban en su interior huellas de fuego. Tales objetos tenían la función, como se mencionó, de contener brasas y posiblemente en ellos también se quemaba copal, sin que por ello dejaran de alumbrar, sobre todo por las noches. También se encontraron vasijas miniaturas, vasos y ollitas, las que posiblemente servían para guardar u ofrendar algunas sustancias especiales, en algunos casos se colocaban como parte de la ofrenda con la que se acostumbraba acompañar a los difuntos que se enterraban. En cuanto al material doméstico (Fig. 297), está representado por vasos pequeños y medianos, platos, cajetes, cazuelas y una olla, todos los materiales estaban fragmentados, sin embargo, algunos de ellos se pudieron reintegrar en parte; estas piezas por lo general carecían de decoración, pero en el fondo de algunos se observaron líneas curvas agrupadas en conjuntos de dos. Aunque estos materiales eran de uso cotidiano, destacan por la calidad de su acabado, sobre todo los vasos presentan en la superficie, tanto exterior como interior, un pulido intenso, lo que los hace especiales y posiblemente destinados para uso en la alimentación de los personajes que habitaban el lugar.

V. 8- Conclusiones del pasillo entre los Grupos E y F

Como se evidenció, la mayor parte del material localizado en este pasillo fue de carácter ceremonial, sobre todo de uso restringido a los miembros destacados de cierto grupo del estrato sacerdotal que gobernaba la sociedad teotihuacana, lo que de cierta manera permite soportar la idea de una función religiosa del conjunto y del recinto en general. Sin embargo, un aspecto importante de dilucidar se refiere a la presencia de tal acumulación de objetos rituales rotos en un lugar de paso, que comunicaba al conjunto por medio de la Plaza Central del mismo con el Templo de Quetzalcóatl en su lado norte.

Inicialmente se supuso que podía haber sido el agua de lluvia la que había arrastrado los materiales que habían sido lanzados a la plaza mencionada, localizándolos en el pasillo, sobre todo considerando el desnivel de la plaza hacia ese lado, sin embargo, después de realizar un análisis detallado de los estratos y la localización de los objetos, se puede concluir que no era posible que el agua moviera tal cantidad de materiales, sobre todo considerando que los contextos y disposición de ellos no se vieron alterados. La ceniza fina que formaba la matriz de los objetos estaba tal cual quedó al salirse, en parte, de los braseros, sin embargo, no es posible que formara toda la capa de 60 centímetros que cubría el pasillo, por lo que se supone que en este lugar, con los carbones encendidos de los braseros, se prendió una fogata, la que se alimentó con la quema de algunos materiales finos como plumas, telas y

posiblemente madera, los últimos provenientes posiblemente del interior de las habitaciones techadas del recinto.

Respecto al proceso de extracción y lanzamiento de los objetos de carácter sacro, en su gran mayoría posiblemente estaban al interior de las habitaciones de los Grupos E y F cercanos al pasillo, sobre todo en el último de ellos, considerando en general la escasez de ese tipo de elementos en su interior. Sin embargo, la cantidad de braseros ceremoniales localizados en esta sección es considerable, lo que aunado a su ausencia al interior de habitaciones y áreas ceremoniales o de culto, aun cuando han sido considerados objetos de uso estrictamente sacerdotal, puede llevar a suponer que uno de los objetivos e intención de las personas que ingresaron al recinto fue la destrucción de los objetos de carácter religioso, sobre todo los que estaban estrechamente ligados con las labores sacerdotales. Partiendo de lo mencionado, cabe señalar la posibilidad de que en cada una de las habitaciones hubiera uno o dos de esos braseros, además de los otros materiales también sagrados.

En cuanto al proceso que tuvo lugar en este sitio es probable que, como se señaló, se hubiera hecho una fogata con diversos materiales que se encontraban al interior de los espacios; por otra parte, es importante considerar las razones por las cuales se eligió este pasillo para acumular y fragmentar los objetos propiedad de los habitantes del conjunto, al respecto, cabe destacar que dicho espacio está localizado al sur del mismo, rumbo que por las fuentes del Posclásico (Seler, 1980, T. I: 26) sabemos que era llamado *Huiztlampa* y que estaba relacionado con el sacrificio así como con el fuego y la cuarta sección del *Tonalámatl*. Partiendo de lo último, es plausible suponer que los objetos fueron lanzados como una forma de sacrificarlos en este lugar y ofrendarlos al numen venerado en la pirámide central del recinto, sin embargo además es importante señalar la hoguera y el culto al fuego, aunque en *Teotihuacan* este culto está relacionado básicamente con el este.

También resulta importante destacar que el rumbo del sur está relacionado con el signo *Tochtli* (conejo) habiendo señalado Sahagún (1992, Lib. VII, C. IX) que los años *Ce Tochtli* (uno conejo) se tenían como de hambre, debido a lo cual se aprovisionaban de toda clase de mantenimientos. Pasado ese año, llegaba el llamado *Ome Ácatl* que se celebraba al rumbo de *Tlapcopa* (este) en donde nace el sol, además lugar en donde se iniciaba la nueva cuenta cada cincuenta y dos años. Cuando ya se acercaba esta última fecha, todas las personas, según menciona el mismo fraile, cada vecino "*solía echar, o arrojar en el agua o en las acequias, o lagunas, las piedras o palos que tenían por dioses de su casa*", también tenían el mismo destino los objetos domésticos.

Lo señalado, aunado a la presencia en el Grupo E de una pequeña estela con elementos asociados a la fiesta del Fuego Nuevo, pudiera ser indicio de la probable época en la cual se sucedió la destrucción del recinto cercana, tal vez, a la fecha *Ce Tochtli*, reflejando de alguna forma la crisis de alimentos y económica en la que estaba inmersa la antigua urbe, motivo por el cual se dio el desconocimiento de la legitimidad de las autoridades sacerdotales y la destrucción de los lugares de culto y de gobierno.

A lo mencionado, debe sumarse la presencia y cercanía del Templo de Quetzalcóatl a este pasillo, ya que por su medio se accedía a él y la cantidad de objetos y cenizas hubiera impedido el paso fluido por él, significando una forma simbólica de sellar el lugar, además de cortar la relación de los sacerdotes que habitaban el lugar con el numen creador por excelencia.

En lo que se refiere a los materiales y su simbolismo, en general se puede afirmar que reflejan el culto a la fertilidad, tan importante en el pensamiento mesoamericano en general, pero sobre todo del Período Clásico, manifiesta, además, en la decoración plasmada en los objetos, la concepción cosmogónica y cosmológica que tenían las personas de concebir la estructuración del universo y de los seres sobrenaturales que lo regían.

V. 9- Características del Grupo F

Este último grupo habitacional ocupa la esquina sureste del conjunto, con una área aproximada de seiscientos sesenta y siete metros cuadrados (Fig. 312) se caracteriza por su aislamiento del resto de los otros grupos, aun mayor que la del Grupo E, por medio de pasillos, ya que aparece rodeado de cuatro de ellos. El primero es frontal y se desplaza de oeste-este, localizado en donde debió estar el área techada correspondiente al rumbo del norte y sus patios laterales; dicho pasillo servía como zona de comunicación con la Plaza Central del conjunto, y se realizaba por medio de un acceso localizado en su extremo oeste. Originalmente también existía otro acceso en el extremo este, sin embargo, ambos fueron clausurados en los últimos momentos del desarrollo histórico del lugar, posiblemente como medida de protección al interior del recinto y de los que lo habitaban, a lo que se sumó el cuidado a los objetos que en él se encontraban. El diseño de este pasillo en especial recuerda a la forma o silueta de la llamada "Bigotera de *Tláloc*", elemento que caracteriza al numen de mayor presencia en *Teotihuacan*.

Los otros pasillos corresponden a los otros tres rumbos, el localizado al oeste, el cual ya describimos, lo separa del Grupo E; el otro está al sur, corresponde a una sección del pasillo que separa al conjunto en general de la plaza posterior y Templo de Quetzalcóatl; el último está el localizado al este del grupo, y es una sección del pasillo que rodea al conjunto por el mismo rumbo. Como es evidente, las personas que diseñaron las características de este grupo, al igual que los otros y el recinto, buscaron cumplir con un plan previo, en el cual, posiblemente, se manifestaban las ideas cosmogónicas y cosmológicas respecto al universo mesoamericano y el orden que en él prevalecía. Lo mencionado, lleva a considerar a este grupo de manera especial, definiendo una unidad que aunque forma parte del conjunto aparece separada al mismo tiempo.

En lo que respecta a su distribución interna, tiene tres cuartos (de setenta y dos metros cuadrados cada uno) que fueron techados, orientados al sur, este y oeste. El primero de ellos (sur), es el único que presenta el patrón típico teotihuacano: dos patios laterales a una habitación central techada, ya que el área que corresponde a la habitación norte en el Grupo E, corresponde en este caso a un acceso porticado. En lo que se refiere a las habitaciones oeste y este, sólo aparecen compartiendo los patios laterales del cuarto sur.

V. 10- Materiales localizados en el Grupo F

Materiales del pasillo norte (acceso al grupo)

Este pasillo fue trazado en la sección norte del grupo y sirve de acceso y como área de comunicación entre él y la plaza central del conjunto. Es importante hacer notar que las dos áreas de acceso (oeste y este) a este pasillo fueron clausuradas de manera tosca en el último momento del lugar, posiblemente para proteger al grupo y de lo que en él se encontraba, sin embargo, fue destruido por personas extrañas que ingresaron al recinto, quedando como

testigo sólo parte de los muros que impedían la entrada. El material que se encontró en esta zona fue escaso, ya que fue sacado del interior de los cuartos del grupo y tirado en el pasillo que separa este grupo del E, posiblemente como una forma de manifestar la destrucción del sistema político y económico imperante y de los que habitaban al interior de la Ciudadela.

El material localizado en esta área corresponde a una vasija (Fig. 313) con forma similar a la de los vasos trípodas, definiendo un depósito u olla grande, realizada con pasta gruesa, similar a la naranja delgado. Esta pieza es igual a la localizada en el cuarto siete del Grupo B, la diferencia entre ambas es que la localizada acá es más alta y su diámetro es menor, sin embargo, en ambas se localizaron huellas de haber contenido algún tipo de grano, posiblemente como se propuso en el Grupo B, con fines rituales. Se encontraron en esta área, además, dos puntas y la cabeza de una figurilla tipo retrato.

Materiales de la habitación uno

Esta habitación está orientada hacia el rumbo oeste, al liberarla del escombros producto de su destrucción, se encontró el piso estucado en muy buenas condiciones. Los muros que lo delimitaban fueron afectados, por lo que sus vestigios tenían poca altura.

El material localizado en su interior fue escaso, pero importante para la explicación del grupo, se reduce a: una cabecita de figura antropomorfa bastante erosionada, una punta de proyectil (Fig. 314), un punzón trabajado en hueso (Fig. 315), un pulidor de cuarzo (Fig. 316), una aplicación de brasero (Fig. 317), un fragmento de escudilla o base de brasero ceremonial (Fig. 318) y una olla pequeña (Fig. 319) fragmentada.

Materiales de la habitación dos

Este es un cuarto que fue techado y orientado hacia el este. Las personas que habitaron este lugar eran importantes, ya que al interior se encontraron materiales y objetos de carácter religioso de suma importancia. En lo que se refiere a su interior, se localizó la parte baja de un muro perpendicular a la entrada, el que definía un espacio pequeño, en cuyo interior posiblemente se guardaban algunos objetos o materiales especiales.

En el pórtico, en contacto con piso y rodeadas de ceniza, se localizaron dos esculturas antropomorfas en piedra. La primera de ellas (Fig. 320) estaba casi completa, faltándole únicamente la sección inferior de la pierna izquierda, la que se encontró al interior de la habitación así como un círculo de pizarra. La pieza mostraba también daños en parte de la nariz por efecto de los golpes recibidos (Fig. 321), sin embargo, le fue reintegrada la pierna faltante. La segunda pieza (Fig. 322), al igual que la otra está bellamente trabajada en piedra, en este caso de color verde, una especie de jadeíta.

Al interior de esta habitación se encontraron además: dos vasos fragmentados del tipo *Tlálac* (Figs. 323 y 324), dos escudillas fragmentadas también (Figs. 325 y 326), una cazuela naranja San Martín, sin huellas de haber estado expuesta al fuego (Fig. 327), una olla (Fig. 328), una cabeza de figurilla tipo retrato y dos puntas de obsidiana.

Materiales del área tres

Corresponde al patio lateral oeste de la habitación cuarto y sur de la habitación uno. El material aquí localizado fue poco y estaba fragmentado, al igual que la mayor parte del que se encontró

en el Conjunto 1D. Entre los materiales recuperados se integró parte de una olla de doble asa color café oscuro (Fig. 329) y un sello (Fig. 330) de figura antropomorfa. Otros materiales localizados en este lugar son: un brasero fragmentado (Fig. 331 A y B), un fragmento de obsidiana trabajado con muescas en uno de los filos (Fig. 331a), una cuenta de concha y un cortinero.

Materiales de la habitación cuatro

Este cuarto está orientado hacia al sur y en él no se localizó algún tipo de material, al parecer todo lo que se encontraba en su interior se sacó y tiro fuera, posiblemente en el pasillo localizado entre los grupos E y F.

Materiales del área cinco

Está localizada en la esquina sureste del grupo. En su interior solamente se encontraron fragmentos de un plato de barro de color café (Fig. 331b) y un bezote (Fig. 332) trabajado en barro.

Materiales de la plaza central del Grupo F

En esta plaza lo único que se encontró, bajo el escombro y en contacto con el piso, fue una olla miniatura (Fig. 333) y una punta de obsidiana verde.

V. 11- Interpretación de materiales y contextos del Grupo F

Generalidades

Este grupo, tal como se señaló, está localizado en la esquina sureste del conjunto, por su posición podría ser manifestación de la misma sección del universo, debido a lo cual posiblemente se relaciona tanto con el Sol así como con *Quetzalcóatl*. En este espacio originalmente y según el patrón arquitectónico teotihuacano, debía haberse construido un área techada o habitación correspondiente al rumbo del norte, sin embargo, de manera intencional no se levantó dejándolo como un pasillo para acceder al interior del grupo. Otra característica especial consiste en la presencia de tres habitaciones, al igual que en el Grupo E, en el cual tampoco se construyó dicha área. En general, da la impresión de que se buscó que al interior de ambos grupos sólo existieran tres espacios habitables.

Lo último coincide con los dos grupos que ocupan igual posición en el Conjunto Sur o 1 E, ya que también carece de una habitación, sólo que en este caso no se construyó la que ocupaba el rumbo del sur y en el conjunto norte no se construyeron las que ocuparían el norte, en lo que se refiere al pasillo de acceso pasa lo mismo, ya que el pasillo que en el Grupo F sirve de acceso está localizado en la sección norte y en el Conjunto E en el rumbo del sur. Lo mencionado, de alguna forma, permite suponer que los cuatro grupos aledaños al Templo de Quetzalcóatl se complementaban desde el punto de vista arquitectónico, y posiblemente simbólico, sin embargo, no existen datos suficientes respecto a los resultados de las excavaciones para poder compararlos con los del Conjunto 1D o Norte.

Este grupo, al igual que el Grupo B, parece ser una adecuación a los grupos principales, ya que según el patrón de distribución espacial, ambos estaban destinados a funcionar como áreas o patios laterales de los grupos que ocupan la disposición cruciforme característica teotihuacana: el Grupo A orientado al norte; el Grupo C (que conforma la plataforma de acceso al conjunto) con la posición oeste, el Grupo E orientado hacia el sur y el Grupo D hacia el este. Los rumbos señalados están marcados por los accesos, sin embargo, el del

norte fue modificado debido a necesidades de espacio de los habitantes del recinto en el último momento ocupacional, convirtiéndolo en una habitación. Por el contrario, los accesos a los Grupos B y F aparecen como secundarios, aunque dan acceso a la Plaza Central por pequeñas aperturas laterales, disminuyendo aparentemente su importancia simbólica. Al parecer lo que se buscó fue no romper el patrón de la estructura mítica del universo que se plasmó desde el inicio en el recinto.

Pasillo norte o de acceso al Grupo F

Este lugar, tal como se indicó, tiene las funciones de acceso para poder ingresar al interior del grupo, en él se encontraron pocos objetos, ello debido al proceso que sufrió el recinto en los últimos momentos de su desarrollo histórico.

Respecto a la pieza mayor que se encontró en este pasillo (Fig. 313), presenta características y huellas que permiten suponer que su función era la de almacenar algún tipo de granos, los que posiblemente eran utilizados para realizar algún ceremonial del culto agrícola, ritos que al parecer eran frecuentes e importantes dentro del recinto. Es importante destacar, tal como se ha venido señalando, la trascendencia del mundo vegetal así como los ritos y símbolos que permiten su constante renovación y por consiguiente la alimentación de los seres vivos. En lo que se refiere a las semillas, que constituyen además de alimentos la simiente para las nuevas cosechas, posiblemente fueran consideradas como fuente inagotable de vida proporcionadas a los hombres por los dioses, sobre todo partiendo de la presencia en varias pinturas murales y decoración de algunas vasijas del Dios de la Lluvia, de cuyas manos brotan diversas especies de semillas de plantas alimenticias como un don sacro.

Además resulta importante destacar la relación en el mundo náhuatl de la vida y la muerte, como parte de un ciclo vital, así como se siembra la semilla también a las personas que mueren se les siembra o entierra, pensamiento que se manifiesta en el verbo sembrar en lengua náhuatl: *toca* y cuyo significado se extiende al de enterrar. También hay que considerar que con el ingreso al inframundo, al igual que el sol nocturno, el muerto llega al lugar del renacimiento, de la fertilidad de la vida, convirtiéndose el inframundo en un lugar de paso al que se llega para renacer. A partir de lo señalado, es evidente la percepción del inframundo en el pensamiento mesoamericano como un lugar de vida y regeneración, nunca un lugar de muerte final, sobre todo si se considera la integración de los ancestros a la vida por medio de las plantas y los alimentos de origen vegetal, convirtiendo al seno de la tierra en el punto central del ciclo vital.

Al respecto señala Eliade (1997: 316) que *“La agricultura como técnica profana y como forma de culto, se cruza con el mundo de los muertos en dos planos distintos. El primero es la solidaridad con la tierra; los muertos como las semillas son enterrados, penetran en la dimensión ctoniana accesible a ellos únicamente. Por lo demás, la agricultura es por excelencia una técnica de la fertilidad de la vida que se reproduce multiplicándose; y los muertos son atraídos particularmente por ese misterio del renacimiento, de la palingenesis y de la fecundidad sin descanso. Semejantes a los granos enterrados en la matriz telúrica, los muertos esperan su regreso a la vida bajo una nueva forma”*.

Lo citado, permite vislumbrar la forma e importancia que tenía en el mundo mesoamericano la concepción filosófica del inframundo como lugar de fertilidad, además de la trascendencia de

los ritos de fertilidad relacionados con las semillas, sobre todo considerando que gracias a la siembra de ellas los ancestros fallecidos que fueron sembrados en la tierra podían reintegrarse al mundo a manera de alimentos vegetales, y por lo tanto a una nueva forma de vida. Lo mencionado, podría explicar, de cierta manera, la forma de concebir el renacer de los muertos y de reintegrarse a sus descendientes en el mundo mesoamericano.

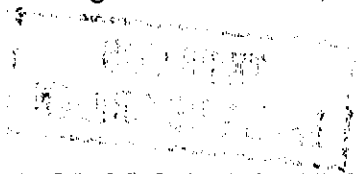
Habitación uno

Esta habitación ocupa el espacio orientado al rumbo del oeste dentro del grupo, según el patrón de distribución espacial de los grupos habitacionales teotihuacanos. Este rumbo está asociado en general a las mujeres, ello debido a que por él ingresa el sol al inframundo, acompañado de las mujeres muertas en el parto y por consiguiente deificadas. Seler (1988, T. I: 25) señala que este rumbo se identificaba con la diosa de la tierra y en general como el *Tamoanchan*, la casa del descenso y del nacimiento, lugar en donde se originó el maíz y toda la vegetación.

Los materiales localizados en este lugar fueron pocos, ello debido a que probablemente fueron extraídos y lanzados al pasillo que separa este grupo del E, lo que impide realizar, de cierta manera, una propuesta formal sobre las funciones de las personas que lo habitaban, sin embargo, sí se pudieron realizar observaciones generales. La punta de proyectil (Fig. 314) es probable que esté relacionada con el último momento del lugar y el ingreso de personas extrañas a él. En cuanto a los otros objetos, el punzón de hueso, (Fig. 315), una aplicación (Fig. 317) y parte de una escudilla de brasero ceremonial (Fig. 318), tienen carácter ritual y como se ha manifestado mantienen estrecha relación con la clase sacerdotal así como con las ceremonias que efectuaban los encargados del culto a ciertas deidades veneradas en el recinto. Es importante señalar la posibilidad de que algunos de los braseros ceremoniales localizados en el pasillo que separa este grupo del E, pudieran haber estado al interior de esta habitación, ya que sólo se encontraron algunos fragmentos de la parte inferior y una aplicación de las que decoraban dichos depósitos.

En lo que se refiere al simbolismo de los braseros, se observan en la aplicación mencionada atados con *zacatapoyolli*, en donde insertaban las puntas de maguey ensangrentadas, producto del autosacrificio de los sacerdotes. Completa la decoración simbólica de la aplicación, la presencia de una mariposa con las alas extendidas y adornada con pequeñas plumas, dicha imagen como se ha afirmado, corresponde a representación de un rico ambiente vegetal, en el cual, con la presencia del numen de la lluvia se realiza la fertilización de la tierra, haciendo posible la presencia de variedades de especies de animales y, sobre todo, la abundancia de alimentos que posibilitan la posibilidad de vida de los hombres. Lo mencionado, coincide con los elementos iconográficos que en general decoraban este tipo de depósitos rituales localizados, asociados tanto a algunos entierros como en el pasillo mencionado, todos ellos tienen referencia al culto de la fecundidad y renovación de la tierra, esta última como fuente constante de vida.

Lo señalado permite inferir, además, que las personas que habitaban esta habitación realizaban funciones religiosas, por lo que supone eran sacerdotes destinados a reproducir el sistema económico y político por medio de la ideología religiosa, pero sobre todo, se buscaba mantener el orden social y el equilibrio de su universo. Respecto a los fenómenos religiosos y su práctica señala A. Vergote (1975: 146) que para dar cuenta de ellos se debe recurrir a factores distintos a los sentimientos de mera frustración social experimentado en las grandes angustias de la vida, según la teoría expuesta por Freud. Entre los factores indicados



por Vergote están los casos de, las tradiciones históricas y culturales, la educación, los de orden psicológico unidos al mantenimiento del orden social. Para el caso de este grupo y del conjunto en general es evidente que las motivaciones expuestas por el último investigador se amalgaman en la extraordinaria actividad religiosa teotihuacana.

Habitación dos

Esta habitación está localizada en el rumbo este el cual, como se ha mencionado, está relacionado con el Sol y con *Quetzalcóatl*. En su interior se localizaron varias piezas de suma importancia, las que de cierta manera permitieron conocer algunos aspectos e inferir otros hasta ahora desconocidos, sobre todo relacionados con el culto privado que celebraban los miembros de la elite o grupo en el poder al interior de algunos lugares especialmente localizados, y dispuestos para ello. Lo señalado, no significa que este último culto no correspondiera a los principios generales que regían el pensamiento religioso del Clásico Mesoamericano; por el contrario, los elementos básicos forman parte del pensamiento cosmogónico y cosmológico de ese momento de su desarrollo cultural, sin embargo, algunos aspectos de él son considerados por el estrato en el poder más cercanos a ellos, debido a los amplios conocimientos sobre el origen del mundo y la liturgia mítico-religiosa de que son poseedores. Sobre todo, es importante su relación con los ancestros míticos que dieron origen a lo que ellos significan, ya que la herencia que recibieron les permitió mantener su poder social ancestral.

Algunos de los aspectos mencionados se manifiestan en los materiales localizados en este lugar. En el pórtico de esta habitación, se encontró una escultura antropomorfa asexual (Figs. 320 y 321) que representa a un individuo de pie sin ningún elemento que lo cubra. Sus rasgos anatómicos revelan a un individuo posiblemente masculino, con los brazos paralelos al tronco, en medio del cuál aparece una horadación circular, sus manos abiertas en actitud dadivosa -se unen a la altura de las caderas. La cabeza presenta deformación tabular erecta y un cuello con músculos bastante desarrollados. En lo que se refiere al rostro, destaca la boca de labios gruesos y expresión atigrada, con dos horadaciones en los extremos de la misma; las órbitas excavadas vacías, en las que debió haber tenido algún tipo de material como concha y obsidiana, representando los ojos. Asociada a esta escultura estaba un disco de pizarra, el cual se midió en el hueco de su abdomen quedando justo, indicando que posiblemente ese era su lugar original.

En el mismo pórtico y en el acceso al interior de la habitación, se localizó otra escultura antropomorfa trabajada en piedra verde. Esta segunda pieza (Fig. 322) representa a un individuo de sexo masculino, en posición similar a la descrita, con sus manos en este caso cerradas, en la sección lateral de los miembros aparece una línea incisa. La parte frontal de la cabeza presenta rasgos similares a la primera, sin embargo, aunque sus rostros con expresión felina son similares, los de esta última son semejantes a las máscaras teotihuacanas. Otro elemento especial en la segunda pieza es la presencia de una línea vertical que define lo que podría ser una banda sobre la frente. El cuerpo tiene en su parte media una oquedad y asociado a la imagen apareció un disco de pizarra el cual embonó en dicha horadación. En la parte baja del abdomen tiene representado, por medio de líneas incisas, un "*maxtlatl*", prenda usada por los hombres prehispánicos, lo que señala el sexo de la representación escultórica. Cabe la posibilidad de que su decoración o vestimenta original,

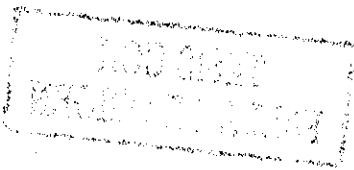
tal vez, hubiera sido confeccionada con papel o tela de algodón, mismos que por ser de materiales perecederos desaparecieron con el paso del tiempo.

Los cuerpos de este tipo de esculturas se presentan desproporcionados de la realidad, la cabeza representa aproximadamente una tercera parte del tamaño total de la pieza, no obstante tienen un eje central de simetría que les permite mantenerse en pie. Sus brazos rígidos, fuertes y paralelos al cuerpo, uniéndose este último al nivel de las caderas por medio de las manos, las que representan con los puños cerrados. Se diferencia, además, de otros tipos de esculturas teotihuacanas por la presencia en el pecho del hueco redondo cóncavo, en el que posiblemente se colocaba un fragmento de algún material precioso. En asociación de algunas de las esculturas, se encontraron círculos de pizarra con un grosor de cuatro milímetros, trabajados de forma tal que encajaron en las oquedades de las esculturas

Los últimos representan, posiblemente, el ombligo (*Xictli*) de la deidad, que localizado en el plexo solar es el lugar en donde se captan las sensaciones del mundo exterior, según el pensamiento mesoamericano, además de significar su colocación la sacralización de las esculturas. Respecto al ombligo López Austin (1984, T. I: 200) indica que es este uno de los puntos más importantes para el hombre náhuatl, señalando que perderlo o abandonarlo “es romper el vínculo con el cordón que quedó enterrado para condicionar la vida del individuo. Recibir en él un daño es sinónimo de ser víctima de burla, engaño, desdén y de pérdida de la estimación y la honra”. De las esculturas sacras refiere Diego de Landa en su *Relación de las Cosas de Yucatán* (1974: 184) que la presencia de un hueco en el pecho de las esculturas antropomorfas sagradas, en el que se les colocaba oro o jade, servía para divinizar la imagen, ya que a partir de su imposición se consideraba que quedaban sacralizadas. Por lo señalado, existe posibilidad de que hubiera relación entre ambos casos, no obstante la diferencia temporal y espacial; además de significar una desigualdad sustancial entre las esculturas consideradas meramente obras de arte y las que efectivamente son manifestación terrenal de algunos númenes.

Lo señalado por López Austin y De Landa permite inferir que la presencia de este tipo de horadaciones, con incrustaciones, tiene un significado simbólico profundo desde el punto de vista del pensamiento mesoamericano, sobre todo relacionado con el centro del organismo y por lo tanto como lugar de identidad y de estimación. Por otra parte, interpreta R. Simeón (1994: 765) como acepción de *xictia*: menospreciar, desdeñar, hacer poco caso a alguien; por consiguiente podría significar el desprendimiento de la piedra que tenían este tipo de escultura a la altura del ombligo, marcada afectación de las imágenes y concepciones que dichas esculturas representaban.

En cuanto a las características de esta escultura, se suman a las mencionadas su forma en bulto, en las que sus autores quisieron destacar su corporeidad y de alguna manera la fuerza física y sobrenatural que las identificaba. Sus cabezas aparecen proyectadas hacia delante del cuerpo, destacando los rasgos del rostro, muestran algunas de ellas deformación craneana del tipo tabular erecto y sin insinuación de lo que sería el cabello en las figuras masculinas. Lo último asociado a otros datos como la falta de cabello en las figuras tipo retrato (que se cree sean representaciones de sacerdotes, según estudios realizados), así como los diseños de figurillas humanas sobre estuco (graffiti), raparse la cabeza era considerado, posiblemente,



como signo de masculinidad y sacerdocio a la vez. Paralelas al rostro aparecen, en algunas, finas orejeras, otras carecen de ellas

Los rasgos enumerados se pueden clasificar como olmecoides, considerando que aunque sus autores hubieran estado bajo los cánones establecidos por personas provenientes de la región metropolitana olmeca, es probable que fueran trabajadas en la región del Altiplano Central. Lo mencionado, tomando como base la definición hecha por Caso (1968: 11) al tratar de establecer la diferencia entre "puro estilo Olmeca" y el que *"como parte integral y principal presenta rasgos definidos como tales, pero mezclados con estilos locales: "Olmecoides"; que muestran rasgos semejantes e indudablemente inspirados en la Cultura Olmeca"*. Partiendo de lo señalado, se consideraron las imágenes mencionadas como olmecoides ya que se caracterizan por ser de tal estilo escultórico.

En lo que se refiere a su presencia, se debe a que eran consideradas sagradas y objeto de culto por parte de la clase sacerdotal, en relación con los ancestros; permitiéndoles, entre otros, mantener durante varios cientos de años el control político-religioso y económico de la sociedad teotihuacana. En cuanto a su origen, es probable que las olmecoides sean tempranas y que hayan sido sustraídas de algunas estructuras de asentamientos de filiación olmeca en el Altiplano Central, considerando su semejanza en especial con las que conforman la Ofrenda 4 de La Venta. Lo señalado, con el fin de ofrendarlas consagrando el espacio destinado al recinto, pero sobre todo para mantener los lazos con los grupos míticos ancestrales.

Cabe hacer mención que otro caso similar, en lo que se refiere a la presencia de objetos olmecas, teotihuacanos y toltecas, es el Templo Mayor de *Mexico-Tenochtitlan*, objetos que señala López Luján (1989: 68-70) respecto a su circulación, que es "por vías no mercantiles" las que llegaban a *Tenochtitlan* *"como valiosos dones entre individuos de igual jerarquía que favorecían las relaciones amistosas, o como tributos extraordinarios requeridos para fiestas de entronización o inauguración de algún edificio"*. También destaca el citado investigador, la importancia de la *"supuesta naturaleza mágica de los bienes cuya creación era atribuida a los portentosos constructores de Teotihuacan, decidió a los mexicas a ofrendarlos en su recinto sagrado"*. Otro aspecto que destaca se refiere al reconocimiento que dichos objetos prestaban a la legitimación del grupo que detentaba el poder político y económico, y que devenía en verdadera autoridad, sobre todo si se parte de considerar que tal como él señala, *"Los gobernantes fundamentaban su poder en el acceso exclusivo a los ancestros, a los dioses y a otros seres sobrenaturales"*.

Los aspectos destacados por el investigador, pueden considerarse en la explicación de esculturas de tipo olmecoide en el Conjunto 1D o Norte del recinto de la Ciudadela, sobre todo relacionados con la legitimación del poder que detentaba la clase sacerdotal y su relación con un grupo de ancestros, los que les abría la posibilidad de gobernar y establecerse como manifestación de esos seres sobrenaturales en cuyo nombre aplicaban la autoridad conferida. Uno de sus objetivos era de contribuir a la imposición de los sacerdotes en cuanto aparecían como intermediarios de los jefes religiosos y de los dioses, posiblemente de ahí su expresión implacable y destructora, a los que hay que agradecer por medio de ofrendas y cumpliendo las normas sociales y particulares impuestas al grupo.

Aunque su posición estratigráfica corresponda al último momento ocupacional o sea en relación con la Fase Cerámica Xolalpan Tardío, (550 d. C.), cabe la posibilidad que su origen pueda más temprano en el desarrollo de la ciudad. Lugar a donde llegaron, posiblemente, traídas de

regiones en donde se les consideraban sagradas, manteniendo esta última posición a través del tiempo hasta la caída de la teocracia.

La segunda escultura (Fig. 322) corresponde, al igual que los otros fragmentos localizados en la Plataforma Este, a piezas escultóricas que se caracterizan por la presencia en el rostro de rasgos típicos teotihuacanos con carácter dominante, sin embargo, se observan algunos, como la boca, que son de estilo olmecoide, posiblemente, como parte de la tradición religiosa y artística. Este grupo de esculturas es más tardío que las definidas para el otro grupo. En lo que se refiere a su confección, algunos ejemplares fueron trabajados en materiales de la región, sin embargo las más bellas representaciones están trabajadas en piedras finas bastante duras de origen foráneo, que eran sacralizadas por los sacerdotes especialistas al llegar a su destino.

Al analizar el desarrollo estilístico de la escultura del Estado de Guerrero y la influencia que tuvo ésta en la teotihuacana, Covarrubias (1948: 86-94) destaca la relación de ambas como resabio del estilo olmeca, *“Esta área pudo ser decisiva en el oscuro período transicional entre los horizontes Preclásico y Clásico. Estos interesantes tipos transicionales, en esta estratégica, podrían explicar el origen de las máscaras y figurillas de piedra teotihuacanas, en rasgos que parecen haber sido adoptados por la gran teocracia teotihuacana, tal vez como una concesión a un culto popular de una época anterior, de origen “olmeca”. Es muy significativo que el estilo “olmeca” de Guerrero, puede ser un antecedente de las máscaras y figurillas de piedra del estilo Teotihuacan Clásico, pueda ser datado cerca del 500 a. C., por su extraordinaria similitud con las figurillas de cerámica tipo 13 del período Ticomán (Fig. 48). Lo anterior podría llenar convenientemente el gran hueco entre los dos horizontes y proporcionaría un estilo transicional que precedería a las máscaras y figurillas de piedra del Teotihuacan Clásico”*.

Se cree que estos tipos de esculturas son las únicas de las localizadas en el Conjunto 1D, que fueron sometidas a ceremonias de deificación por su relación con los ancestros, por lo tanto, consideradas por los sacerdotes como deidades especiales, justificando su culto privado, sin dejar de considerar a las imágenes de *Tláloc* y de *Huehuetéotl* que formaban parte del culto general de esa época. Esta relación íntima con la clase dominante y su posición de privilegio sobre las deidades de culto público, probablemente fue una de las razones que provocó su destrucción y la de los objetos de carácter religioso.

Al interior de la habitación se localizó la pierna de la cual carecía una de las esculturas (Fig. 321), lo que pudiera considerarse como indicio de que el lugar original de ambas piezas era el interior de esta habitación, lugar en donde eran objetos de culto por parte de las personas (sacerdotes) que habitaban el lugar. Es importante considerar la posibilidad que dichas esculturas, por su posición y nexos con la habitación este del grupo, tuvieran relación también con númenes celestes, sobre todo con los que han realizado el viaje por el inframundo, lugar de los ancestros, para reiniciar su ciclo al aparecer por ese rumbo.

Además se encontraron al interior de esta habitación dos vasos rituales de los llamados *Tláloc*. El primero de ellos (Fig. 323) se pudo completar, es de color café y similar a los encontrados en los otros grupos, del segundo (Fig. 324) sólo se integró una parte, sin embargo, presenta características generales con los otros pero ciertos rasgos que lo hacen especial. El rostro del primer vaso tiene las cejas levantadas en forma oblicua; sus ojos son dos círculos y en lo que refiere a la boca es una línea horizontal de la que emergen dos colmillos. Sobre la

sección superior de la cabeza del numen del agua, aparece representada la corona de montañas, lugar en donde habita *Tláloc*, por último es importante señalar la presencia de dos asas laterales en la parte inferior de la vasija.

La segunda pieza, tiene en el rostro los ojos rodeados por anteojeras, la bigotera cae sobre las mejillas y la nariz es una especie de conito, en el cuerpo de la vasija tiene aplicados una serie de medias bolitas de las cuales no se pudo determinar su número. Esta pieza al igual que la otra tenía una especie de corona sobre la cabeza, orejas verticales con orejeras y asas laterales en el cuerpo. Los detalles de las vasijas son al pastillaje con la superficie alisada.

Como se mencionó, ambas vasijas son parte del ajuar ceremonial sacerdotal, además de representación de los *Tlaloque*, númenes de los que hablamos antes. Estos últimos, según menciona Sahagún (1992, Lib. II, Capítulo I: 77) eran celebrados entre los mexicas en el primer mes del año al que llamaban "*Atlcahualo*" o "*Quauitleoa*" y sacrificaban muchos niños para ofrecerlos a los mencionados dioses, de este tipo de ceremonias se tienen datos arqueológicos (Jarquín y Martínez, 1991: 77) en la época teotihuacana. También es importante señalar, que su presencia supone la función sacerdotal de sus habitantes, así como la importancia de ese tipo de vasijas en la realización de rituales sacros efectuados por las mismas personas investidas de poderes terrenales, gracias a la intervención de los dioses.

Por el número de piezas localizadas en su interior, suponemos que eran dos las personas que en él habitaban, al igual que en algunos cuartos del Grupo A. En cuanto a la calidad de las mismas, destacan las del tipo religioso; las domésticas que servían para tomar los alimentos son notables por su sencillez, sin embargo su acabado es de calidad.

A partir de los materiales recuperados en esta habitación, es posible considerar la posibilidad de que esta fuera un área restringida para personajes importantes, probablemente los que ocupaban un lugar privilegiado dentro de la jerarquía político-religiosa teotihuacana. Encargados además de controlar y organizar en culto privado de los ancestros míticos, creadores de los conocimientos para explicar el universo y su funcionamiento, con los cuales mantenían nexos a través del tiempo y el espacio, permitiéndoles soportar el poder terrenal, con ello el equilibrio del cosmos y la estructuración política social, todo ello como parte de un ciclo constante.

Área tres

Esta área corresponde al patio lateral que ocupa la esquina suroeste del grupo. En su interior de encontraron algunos objetos fragmentados, entre los que se pudo integrar una olla (Fig. 329), cuyos restos y en su parte externa tenía huellas de haber estado expuesta al fuego, esto es especial, ya que al interior del recinto no se encontraron evidencias de un lugar en donde se cocinaran alimentos. Por lo indicado, existe posibilidad de que fuera llevada del exterior conteniendo comida preparada con el fin de alimentar a las personas que habitaban el grupo, además de confirmar, de alguna forma, que actividades como las de alimentarse eran realizadas en grupo y se llevaban a cabo en estos patios, bajo alguna forma de tapados de telas o ramas.

También se encontró un sello (Fig. 330) representando una figura antropomorfa esquematizada, en la parte superior de la cabeza presenta una hendidura en forma de "U", recordando de cierta forma a las figurillas en barro con este tipo de muesca y que han sido definidas con influencia

olmeca. Dicha figura, como se mencionó antes, aparece aplicada en algunas de las placas de braseros ceremoniales, como en la que apareció en el pasillo entre los Grupos E y F y en algunas de las aplicaciones de braseros reportadas por Séjourné. Es probable que dicha representación estuviera de alguna manera ligada con la manifestación de la imagen de los ancestros y que fuera utilizada para reproducirlos en algunos braseros y pisos.

Además de lo señalado, se encontró una pieza al parecer única y de alta calidad estética (Fig. 331), es un incensario o brasero de color café con el exterior de color blanco. Su forma es circular, con un reborde basal y otro en la parte superior, decorado los dos con aplicaciones en molde de concha. El cuerpo está calado con triángulos, formando dos bandas pegadas a ambos rebordes. La parte frontal presenta una placa (parte del cuerpo de la vasija) con aplicaciones al pastillaje, que recuerda de alguna manera a las serpientes con su lengua bífida.

En la parte superior está la escudilla o depósito de forma casi cóncava, en la que se observaron restos de ceniza y carbón. La tapa del brasero es de forma cónica truncada y en ella se observa el hueco y huella de donde salía la chimenea. Como se señala en un párrafo anterior, pudiera estar el motivo central de esta pieza asociado a la boca de las serpientes, que aparece abierta, debido a que la mandíbula de este tipo de animales está unida laxamente al cráneo mostrando sus dos hileras de dientes agudos (*Enciclopedia de Las Ciencia*, 19787, T. VII: 47), al centro y de forma estilizada aparece el tracto por donde engulle el animal a sus presas, destacando en la parte posterior los crótalos. Los elementos que decoran las secciones superior e inferior del brasero, pudieran representar las escamas córneas que cubren el cuerpo, sobre todo las que aparecen cruzando el vientre en forma de bandas o escudetes y que pueden ser lisas o poseer una cresta sobre el centro de cada una de ellas.

Los elementos que aparecen superpuestos al centro, son imágenes estilizadas del mismo animal, serpiente, pero en doble representación, lo que según la hipótesis de Bonifaz Nuño (1986: 86) se refiere a que al juntar sus fauces el animal da origen a uno de los rasgos elegidos en *Teotihuacan* para simbolizar al dios, el perfil de la cabeza gemela de la serpiente en el rostro de *Tláloc*. Por lo descrito suponemos que este brasero está relacionado al culto acuático y en asociación al dios de la lluvia.

Los otros objetos encontrados en este lugar, están representados por una cuenta de forma oval con una perforación cónica al centro, trabajada en concha, su superficie está bastante dañada, ello debido a que posiblemente estuvo expuesta al fuego al interior del brasero, como se observó en otras cuentas del mismo material que se encontraron asociadas a este mismo tipo de objetos ceremoniales. Respecto al cortinero, la pequeña sección de navajilla con muescas y la mano de mortero: el primero sirvió, probablemente, para sostener el paño de tela que colocado en el vano del acceso aislaba el lugar, el fragmento de navajilla para efectuar cortes y, en lo que se refiere a la mano de mortero, pudo haber servido para moler hojas o semillas o algún otro tipo de sustancia.

Aunque el material recuperado en esta habitación fue poco, sirvió para definir la presencia de un lugar de reunión, el cual era utilizado además para alimentarse. En lo que se refiere al brasero, pudiera haber estado al interior de alguna de las habitaciones techadas, lugar del que fue extraído para ser lanzado al patio, sin embargo, permite afirmar la importancia de la serpiente como imagen de *Quetzalcóatl* y asociada al dios del agua, ya que es probable que la forma de

su boca haya sido inspiración para diseñar la pieza, manifestando la función de ingestión de ofrendas que hace el numen para regenerarlas en vida y mantenimientos para los hombres.

Habitación cuatro

En esta habitación, que en el patrón de distribución espacial teotihuacano corresponde al rumbo del sur, no se encontró ningún objeto que pudiera indicar las funciones o rituales que realizaban sus habitantes. Es probable que hubieran sido sacados de su interior y lanzados, juntos con otros que estuvieran en otros cuartos, al pasillo que separa este grupo del E, sin embargo, no existen datos o información que permita comprobarlo.

Área cinco

Esta sección corresponde a un patio lateral, en él sólo se encontraron, en contacto con el piso estucado, un plato de arcilla de color café (Fig. 331) y un bezote (Fig. 332) del mismo material. Lo señalado permitió confirmar que los alimentos probablemente se tomaban en grupo en los patios laterales, tal como se ha venido afirmando, así como la importancia de sus habitantes, ya que la presencia de un bezote, aunque sea de arcilla es muestra de la jerarquía de las personas que residían en el recinto. Es importante destacar que la llamada horadación del labio, tal como señala Sahagún (León-Portilla, 1992: 71) era considerada para el culto de los dioses, al respecto también comenta el mismo cronista (López Austin, 1994: 59) *“y así es conocido que pertenece al telpochpan: le perforan el labio (inferior) para que se ponga allí el bezote, indicando desde ese momento la importancia y relación con los númenes de la persona que lo porta”*.

Plaza del Grupo F

En esta plaza al igual que en la mayoría de los espacios que componen el grupo, no se localizaron muchos objetos o piezas, sólo se recuperó una punta de flecha de obsidiana verde y una olla miniatura (Fig. 333), que posiblemente era parte de algún tipo de ofrenda y haber tenido un sentido simbólico.

V. 12- Conclusiones del Grupo F

De lo expuesto se infiere que este grupo, funcionaba como recinto de culto especial o privado para los sacerdotes, de alta jerarquía y que ejercían funciones en el conjunto arquitectónico asociadas con el culto a los ancestros y patrones del grupo gobernante, al que sólo tenían acceso los sacerdotes miembros del mismo. Al momento del abandono del área, sus accesos fueron clausurados con el fin de proteger los objetos sagrados, sobre todo, las imágenes de los seres que fueron su origen, al no poder llevárselas con ellos. No obstante, el muro posterior del cuarto fue destruido en parte y por él penetraron al área en donde se encontraban celosamente guardadas las veneradas imágenes, las cuales fueron mutiladas y en su mayoría desmembradas, quedando esparcidos sus fragmentos cerca del lugar en donde originalmente fueron objeto del culto.

Otro aspecto importante es la posibilidad de que habitara además en este grupo alguno de los sumos sacerdotes del culto sagrado teotihuacano, en este caso podría ser el del norte, el relacionado con el culto a *Tláloc*, el segundo *Tlamacazqui* de *Tláloc*. De la organización religiosa mexicana, menciona Sahagún (López Austin, 1994: 53): *“Capítulo noveno, donde se dice cómo se instalaba (a los supremos sacerdote, cómo) eran escogidos los grandes*

tlamacazque quequetzalcóah, el primero Tlamacazqui de Nuestro Señor, el segundo Tlamacazqui de Tláloc. Los instalaban siempre a ellos, a los muy prudentes, al inteligente”; “Y el que se ha creado una buena vida y sobrepasan sus normas la vida de los tlamacazque, es el tomado, es el escogido, se hace teopixqui, lo escogen el tlatoani y los tecuhtlatoque y todos los tlatoque. Le dan por nombre queztalcóatl. Son dos los Quequetzalcóah: el nombre de uno es tótec Tlamacazqui, el nombre de uno es tláloc. El queztalcóatl tótec Tlamacazqui pertenecía a Huitzilopochtli, el tláloc pertenecía a Tlalocantecutli, la lluvia”.

Respecto a la división del poder religioso que lo convertía en dual, como todo en el mundo mesoamericano, destaca León-Portilla (1997: 77) al referirse a una parte del texto de los *Coloquios (Código Matritense de la Academia*, fol. 119r y ss) que al enumerar las diversas especies de sacerdotes prehispánicos, mencionaron al referirse a los *Quetzalcoa* o pontífices, que el título de *Quetzalcóatl* se daba a los sumos sacerdotes o pontífices. Por lo señalado, es probable que esa división en el mando religioso de los mexicas, fuera una herencia ancestral que se originó en tiempos remotos, posiblemente en *Teotihuacan*, y que como muestra de ello quedó establecida la división vertical este-oeste en el recinto de la Ciudadela, y la presencia de los dos conjuntos (norte y sur) como manifestación de dicha dualidad en el gobierno de la antigua urbe. Por último, es probable que la violencia con que fue saqueado este grupo en especial, esté relacionada con la residencia en él de algún personaje importante, quien posiblemente fuera uno de los jefes del ámbito político-religioso teotihuacano, motivo por el que los objetos y esculturas de culto fueron tratadas de proteger en vano y, por tanto, objeto de especial violencia y deicidio.

V. 13- Plaza central del conjunto 1D

Generalidades

Tal como su nombre lo indica esta área es el punto central del Conjunto 1D o Norte de la Ciudadela (Fig. 334), funcionaba como lugar posiblemente de reunión de las personas que lo habitaban, además de representar el sitio de convergencia de la distribución de los accesos a los diferentes grupos habitacionales, sobre todo a los tres que están orientados a los cuatro rumbos, según la estructuración del universo mesoamericano, el del norte está representado por el Grupo A, y la su habitación siete, en algún momento funcionó como acceso a dicho grupo, sin embargo, por motivos posiblemente de necesidad de espacio fue clausurado convirtiéndola en una habitación techada. En lo que se refiere al del oeste, debido a que ese rumbo representa el lugar de acceso al inframundo y, quizás por razones de índole simbólica, se adecuó para que funcionara como acceso a la plaza central del conjunto.

En lo que respecta al rumbo del sur, está representado por el Grupo E. El Grupo D está orientado hacia el este, relacionado con el origen de la vida y el movimiento solar, a los mencionados se suman dos grupos habitacionales más, el B y el F, a los que se accede desde la plaza principal, por medio de accesos secundarios representados por simples aperturas laterales, dejándolos de cierta forma aislados y posiblemente más protegidos que los otros. También es importante señalar que los dos últimos grupos (B y F) ocupan áreas que según el plan de disposición espacial teotihuacano corresponderían a patios laterales, por lo que es probable que fueran los últimos en construirse, posiblemente durante el desarrollo de la Fase

Cerámica Tlamimilolpa Tardío, quizás por la necesidad de contar con más espacio por el crecimiento de la población que habitaba el recinto.

Respecto a la posición central de esta plaza, como se indicó, es importante considerar el aspecto simbólico de tal posición, según el pensamiento mítico y estructural del universo mesoamericano, correspondía al lugar en donde era posible que confluyeran en el ámbito terrestre los niveles celestes y del inframundo, representación del ombligo del universo. Señala Eliade (1998: 335) que la centralidad tiene implicaciones cosmogónicas y que por lo mismo se articula con *“tres conjuntos solidarios y complementarios”*: *“1-la montaña sagrada, lugar en donde se encuentran la tierra y el cielo, 2-todo templo o palacio”* (para este caso en especial para el conjunto y el recinto en general) y *“por extensión toda ciudad es asimilada a una montaña sagrada y promovidos así cada uno de ellos a la categoría de centro”*; *“3-a su vez, el templo o ciudad sagrada, puesto que son el lugar por donde pasa el axis mundi, son considerados como el punto de unión entre el cielo, la tierra y el infierno”*.

A partir de lo señalado por Eliade, se puede considerar a esta plaza como punto central del Conjunto 1D y por lo mismo, un lugar en donde se unen los diferentes planos del universo con la montaña sagrada, en este caso representada por el Templo de Quetzalcóatl, por consiguiente se debe vislumbrar como un lugar, al igual que el resto del recinto, como de creación relacionado con el tiempo mítico. El mismo investigador (1998: 338) indica que la creación es parte de la cima y por consiguiente un punto a la vez central y trascendente, ejemplificándolo de la manera siguiente. *“En efecto, al alcanzar la cima Buda se convierte en contemporáneo del comienzo del mundo. De manera mágica, (por el hecho mismo de insertarse en el “centro” de donde nació el universo entero) Buda (o cualquier otro) ha abolido el tiempo y la creación, se encuentra en el instante atemporal que precede a la cosmogonía (P. Mus, La notion du temps réversible; Eliade, Sapta padâni Kramati). Nos daremos cuenta de ello dentro de un instante; la abolición del tiempo profano y la inserción en ese illo tempore mítico de la cosmogonía están implicados en cualquier “construcción” y en cualquier contacto con un “centro”*.

Considerando la propuesta de Eliade (1998: 339) en cuanto a la presencia de un modelo cosmogónico de la creación en toda construcción, es posible considerar plasmado en el conjunto, en esta plaza y en el recinto de la Ciudadela, el modelo mítico ancestral mesoamericano de la creación del universo en general. Lo mencionado, al considerar el centro como un lugar, el que debido a sus características, es posible regresar al tiempo de la revelación cosmogónica y por lo tanto establecer comunicación con las fuerzas sobrenaturales, quebrantando con ello los límites entre el mito y la historia, buscando convertir el tiempo pretérito en eje y espejo de la humanidad presente y futura, ya que encontraremos, en cualquier época del desarrollo histórico, elementos fundamentales de la mítica mesoamericana sin modificaciones trascendentes, mezclados con elementos de los diferentes momentos de su historia, como un una especie de modelo básico ancestral bastante consistente.

V. 14- Materiales de la plaza central del Conjunto 1D

En esta plaza y áreas asociadas a los accesos de los grupos orientados hacia tres de los cuatro rumbos del universo (A, D y E) se localizaron fragmentos de almenas, cerca del acceso al Grupo E, en un pequeño nicho realizado en el piso estucado, estaban colocadas de manera intencional, una junto a la otra (Figs. 334a y 335), dos mandíbulas humanas. Con

el fin de diferenciarlas se denominó a la colocada a la derecha con la letra A y la de la izquierda con la B. Por otra parte, en el espacio que corresponde al muro que define al Grupo A, en la sección del muro que limita la habitación siete de dicho grupo, se recuperaron 56 candeleros completos y 70 fragmentados (Fig. 336) los que se consideran, tal como se comentó, una especie de braseros portátiles, a partir de la ceniza y fragmentos de carbón que se encontraron en su interior.

Además se recuperaron en esta plaza nueve cabecitas de figurillas antropomorfas de arcilla (Fig. 337 A-I) la mayoría de ellas del tipo retrato, algunas presentan tocado o peinados en su parte superior. También se localizó una figurilla femenina casi completa (Fig. 338), que tiene una especie de hendidura en la parte superior de la cabeza. Una pieza especial es la cara de una figurilla antropomorfa trabajada en obsidiana oscura (Fig. 339), muestra huellas de fracturas y no se localizó el resto del cuerpo. En lo que se refiere a representaciones zoomorfas en arcilla, se encontraron dos pequeñas cabezas: una de jaguar u océlotl, bastante erosionada (Fig. 340 A) y la de un mono (Fig. 340B), así como un sello (Fig. 341) con la figura de un águila.

Se suma al listado de materiales localizados en esta plaza, una concha del género *Spondylus princeps*, procedente de la costa del Océano Pacífico, probablemente de la región de Colima, lugar en donde se han encontrado trabajos en ese tipo, en especial las que semejan dientes humanos y en forma trapezoidal. Se encontraron, además: una cuenta de piedra, tres de cuarzo y jadeíta, cinco atados trabajados en arcilla (Figs. 342 a 344), dos puntas de proyectil de obsidiana, bastante delgadas y de extremo distal agudo y una especie de colmillo de animal (Fig. 345 A-C), también de obsidiana. Por las características de las últimas, cabe la posibilidad de que ellas no fueran armas sino objetos para punzar en rituales de autosacrificio realizados exclusivamente, como se indicó, según las fuentes históricas, por los miembros de la clase sacerdotal.

V. 15- Interpretación de los materiales de la plaza central del Conjunto 1D

Como se indicó, esta área es el elemento central del conjunto arquitectónico, sus funciones, además, de las mítico-simbólicas y punto de reunión de los habitantes del lugar, eran de distribución y acceso a los diferentes grupos habitacionales, así como de control y vigilancia de las personas que accedían al conjunto.

Los materiales que se recuperaron en esta área estaban en relación, probablemente, con los diferentes grupos y funciones que en ellos se efectuaban así como con el conjunto en general. Los fragmentos de almenas que aquí se localizaron, estaban relacionados con los accesos a los tres grupos que se originan a partir de esta plaza, lo que indica que los tres conjuntos estaban almenados en la parte superior que daba hacia la plaza, al igual que en la sección superior que rodeaba a la plaza interior de cada grupo. Lo anterior, destaca la importancia de los grupos habitacionales así como de las personas que los habitaban y objetos que en ellos estaban.

Manifiesta la importancia sagrada del conjunto, la presencia de dos mandíbulas masculinas, que estuvieron expuestas al fuego debido a lo cual presentan estallamiento de las piezas dentarias (Salas Cuesta, 2001: 12) de lo que se infiere que formaron parte de algún ritual. Las mandíbulas fueron colocadas al interior de una pequeña oquedad realizada en el piso

estucado, cercano al acceso del Grupo E. La orientación de ambas era de oeste a este (Figs. 334a y 335) tomando como referencia el mentón, según el informe de Salas Cuesta y González Miranda (2001: 5) ambas corresponden a individuos masculinos jóvenes entre 20 y 24 años. La primera de ellas (A) presentó dentro de sus alvéolos todas sus piezas dentarias, sin embargo, estaba rota en los ángulos de los lados derecho e izquierdo de sus ramas ascendentes, hacia los cóndilos presentaba una perforación cónica de un centímetro en el cuerpo del mismo, a la altura del canino.

La segunda mandíbula (B) según el estudio de Salas Cuesta y González Miranda (2001) no presentaba todas sus piezas dentarias dentro de los alvéolos, ya que le faltaban el primero y segundo premolar del lado derecho, así como el diente incisivo central del lado izquierdo por pérdida "post-mortem" y el diente incisivo central del lado derecho, este último presentó reabsorción alveolar, lo que indica que lo perdió en vida del individuo, posiblemente por algún traumatismo. La rama ascendente del lado izquierdo de la mandíbula se presenta más levantada con respecto a la del lado derecho. En cuanto a las características culturales, esta mandíbula presenta huellas de corte en la rama ascendente del lado derecho y una perforación en lado derecho de su cuerpo, a la altura del canino, con un centímetro de diámetro. Detalle importante es la ausencia de cóndilos tanto del lado derecho como del izquierdo.

Tal como se observó desde el momento de su hallazgo, la presencia de las mandíbulas tiene carácter ceremonial, sobre todo, considerando la posición y las alteraciones, probablemente, rituales que sufrieron ambas. Debido a las huellas de corte en el hueso, es posible que hubieran sido descarnadas. En lo que se refiere a los pequeños huecos en el cuerpo, se supone que estaban en proceso de trabajo o que en algún momento fueron utilizadas, quizás, colgadas del cuello con un hilo delgado de algodón cayendo sobre el pecho, a manera de pectoral de un personaje importante. Lo último, podría asociarse a la presencia de entierros de personas importantes rodeando el Templo de *Quetzalcóatl*, quienes tenían sobre el pecho representaciones de mandíbulas realizadas con concha y lodo.

En lo que refiere a la interpretación simbólica de las mandíbulas descritas, cuyo nombre en lengua náhuatl es *Camachalcuauhyotl* o *Camachalli*, lo que significa "parte perforada de la región de la boca" (López Austin, 1984: T. I: 160-161 y T. II: 145) resulta importante indicar que era considerada móvil, debido a que es la que se mueve permitiendo hablar o comer. La parte superior, aparece en los códices representada fija o como parte del cráneo facial. Para este caso y debido a la relación de las mandíbulas con el Grupo E (sur) cabe desatacar que en la lámina 52 de *Códice Borgia* aparece *Mictlantecuhtli* como numen de dicha región, en el momento de ofrendar a una persona decapitada a un templo construido con huesos humanos, rigiendo el dios de la muerte la misma región se observa en la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*. En el Posclásico, además, las mandíbulas descarnadas se relacionaban con el signo *Malinalli*, por lo que también pudieran tener las localizadas en la Ciudadela, connotación calendárica.

Es probable que la presencia de ambas mandíbulas en el acceso al grupo localizado en el sur del conjunto, esté definiendo a dicha región como un rumbo regido por el dios de la muerte o en asociación al sacrificio por su aridez y sequía. De la misma región, señala Seler (1980) que este rumbo se caracteriza por representar el rumbo del autosacrificio o de las espinas, además

de ser considerado por lo mexicas como lugar, también, del fuego y la sequía, de allí su nombre de *Huitztlampa*, tal como se señaló antes.

Otro hallazgo en este lugar, fue la presencia de cincuenta y seis candeleros o braseros portátiles completos y 70 fragmentos de ellos (Fig. 336) todos estaban colocados en una pequeña oquedad, de tres metros cuadrados. En su interior se encontraron pequeños fragmentos de carbón y ceniza y en sus paredes resina de copal, asociada a los candeleros se localizó una pequeña cabeza de figurilla antropomorfa (Fig. 339) trabajada en obsidiana. Los candeleros, tal como se mencionó, estaban relacionados con el grupo habitacional norte del conjunto, dicha región, como es sabido, corresponde al inframundo, lugar al interior de la tierra y por consiguiente oscuro e identificado en general por los mesoamericanos con el color negro, lo que también pudiera tener relación con la carita de obsidiana fragmentada. Dicho rumbo aparece en varios textos regido, como ya se mencionó, por *Tláloc* deidad de la lluvia, por consiguiente era considerado como un mundo en donde estaba la muerte como principio regenerador de la vida. Por lo mencionado, es posible que la presencia de los braseros portátiles estuviera vinculada a una forma de alumbrar el camino del sol nocturno y de *Quetzalcóatl* durante su viaje por la región de los muertos, además de formar parte, probablemente de un ritual nocturno en relación con los númenes mencionados.

Respecto a las cabecitas de figurillas antropomorfas de arcilla (Fig. 337A-I) se localizaron dispersas por varios puntos de la plaza, la mayoría de ellas corresponde a las llamadas tipo retrato, tres de ellas presentan decoración sobre la cabeza representando, probablemente, el tipo de tocado o peinado usado por algunos de los habitantes del recinto. Otra figurilla se recuperó casi completa (Fig. 338) es una persona del sexo femenino, destacando en la parte superior de la cabeza una hendidura en V. Ésta es una de las pocas imágenes de ese sexo que se encontró en el conjunto y su presencia es probable que esté en relación con el culto a la fertilidad de la tierra en general.

De las figurillas zoomorfas al igual que las anteriores sólo se encontraron dos, una de ellas (Fig. 340A) se encontró en el acceso al Grupo A, y corresponde a la representación de un jaguar al que se le mutilaron las orejas, es importante recordar que en este mismo acceso se localizó una pequeña escultura en piedra, una especie de *cuauhxicalli* votivo con la imagen de un jaguar, animal relacionado con el numen del agua y la tierra, cuyo simbolismo se analizó en el Grupo A. La otra figurilla es de mono (Fig. 340B) y se encontró en el pequeño acceso al Grupo B, en cuyo interior estaban elementos relacionados con ese mismo animal, por lo que antes se analizó su simbolismo y trascendencia en la cultura mesoamericana.

Otro objeto importante fue un sello fragmentado con la figura de águila (Fig. 341), que se encontró cerca del acceso al Grupo D (este) por lo que es posible que su lugar original fuera el interior de ese grupo, sobre todo considerando la presencia en este último lugar de la cabeza de una escultura (*cuauhxicalli*) con la forma de esa ave rapaz. Aparece en dicho molde un águila rodeada del cuerpo de una serpiente con una sección cubierta de plumas. La imagen en el sello refleja la relación entre la región celeste con la terrestre, la primera representada por el águila y la segunda por la serpiente, imagen que conforma el concepto de *Quetzalcóatl*, el dios regente de la Ciudadela en unión a *Tláloc*. A lo señalado, se suman cuatro cuentas de collar trabajadas en cuarzo y jadeíta (Fig. 342 y 343), las cuales eran parte del ajuar de alguno de los personajes que habitaban el recinto, como parte de los atavíos que los identificaban

como personas importantes. Respecto a los atados de barro (Fig. 344) posiblemente formaban parte de alguna ofrenda, la que fue extraída de su lugar original por las personas que extrajeron los entierros. En cuanto a las puntas y punzón de obsidiana (Fig. 345 A-C) como se señaló son bastante delgadas y con un extremo agudo, su función era posiblemente, al igual que las encontradas en otros puntos del conjunto, como punzones para extraer sangre.

Un cuestionamiento especial constituye el por qué los objetos que fueron sacados de las habitaciones y espacios que conforman los diferentes grupos, no fueron lanzados a esta plaza central, sobre todo considerando lo accesible de la misma, si se compara con la ubicación del pasillo entre los Grupos E y F, en donde fue acumulado mucho del material producto del saqueo del conjunto, sobre todo de los últimos grupos mencionados. La respuesta es difícil, sobre todo porque tiene que ver, tanto con el pensamiento mágico-religioso como el estado anímico y la violencia exacerbada, consecuencia de las condiciones de vida en ese momento y las contradicciones sociales. Es importante considerar la importancia simbólica de lugar central, en cuanto punto de regeneración y reintegración de poder a partir de la posibilidad de comunicación y confluencia de los tres niveles verticales del universo: celeste, terrestre e inframundo, así como con los seres que lo habitan; existiendo por lo mismo la posibilidad de que ellos supusieran que si se acumulaban en el centro del conjunto los objetos sacros, pudieran reiniciar el poder del grupo sacerdotal que habitó el recinto.

V. 16- Características de la Plataforma Oeste (Grupo C)

Tal como se indicó, el ingreso al Conjunto 1D o Norte de la Ciudadela a partir de la Plaza Central de la misma es por el rumbo del oeste, en el que se construyó una plataforma horizontal que está dividida en seis secciones (Fig. 346) y corre de norte a sur, a esta plataforma se accede por medio de una amplia escalinata que llega hasta un acceso porticado central. Existen, además, tres áreas techadas laterales (dos al norte y una al sur) y dos secciones rectangulares alargadas al norte y al sur. En el extremo norte de las últimas hay una pequeña escalinata por la que se accede a la plataforma adosada superior que rodea al conjunto, así como otra, aun más pequeña, por la que se baja al pasillo norte que rodea al conjunto por ese mismo lado.

El pórtico está separado en dos secciones (este y oeste) por medio de un muro que corre de norte a sur. La primera sección tiene dos pequeñas áreas laterales rectangulares, norte y sur, se ingresa a la plaza del conjunto por otra escalinata, más pequeña que la localizada al oeste de la plataforma. Los espacios de ésta se numeraron de norte a sur (Fig. 346), definiéndolos con los números del 1 al 6, quedando como punto central el acceso porticado al que se le designó como número tres.

Es importante considerar la ubicación de esta plataforma relacionada con el rumbo del oeste, región del color blanco y de las mujeres; rumbo señalado con el signo *calli*, lo que indica que era lugar por donde el sol poniente ingresa a su casa para iniciar su recorrido por el inframundo acompañado por las mujeres guerreras muertas en el parto. A partir de lo mencionado, es posible que con su ubicación se estuviera definiendo el recinto de la Ciudadela como la casa o lugar en donde habitaban los númenes celestes, el Sol, *Quetzalcóatl*, *Huehuetéotl* y *Tláloc*, en todos sus aspectos y entidades. Otro punto importante es la carencia de construcción de un grupo habitacional en este rumbo, a diferencia que en los otros tres, lo que podría significar, quizás, que en este lugar no había obstáculos para que el sol completara su ciclo diario, por

otra parte, tiene la misma la misma orientación que el acceso al recinto y al ingresar a él se camina hacia el este hacia la región de los númenes regentes del lugar, rumbo que como hemos señalando es el de la riqueza y de la vida, entre otros significados; al salir de la Ciudadela en cambio se aleja para ingresar a la región de los muertos, lo que manifiesta el amplio simbolismo de dicha localización.

V. 17- Materiales de la Plataforma oeste

Generalidades

En la sección horizontal número uno, no se localizó objeto alguno en ninguna de sus áreas, ya que ellas forman parte de la zona explorada por Gamio y Marquina en 1917. Igual situación se dio en la sección números cuatro, sin embargo, se pudieron recuperar algunos objetos de importancia simbólica en las secciones dos, tres, cinco y seis.

Materiales del área dos

En el área dos, que es un acceso o lugar que comunica a la plataforma con el Grupo C', en ella se encontró una pequeña escultura antropomorfa (Fig. 347) y dos cuentas de piedra. La primera representa a una persona posiblemente del sexo femenino, sobre todo si se observan las formas de su cuerpo. En el piso, bajo la escultura mencionada se observó una rotura, en cuyo interior se encontró un entierro secundario (Salas Cuesta y González Miranda, 2001: 6) representado por un cráneo infantil asociado a huesos del pie derecho de un adulto (Fig. 347a) posiblemente femenino. Al continuar con la exploración bajo los restos humanos mencionados, se observó que formaba un una especie de altar anexo a la escalinata que comunica ambos grupos, encontrándose en un nivel más bajo (Figs. 347b, 347c, 347d, 347e y 347f) otros dos entierros más.

Otros objetos recuperados fueron: un caracol, una pequeña placa de jadeíta y un metate rectangular con cuatro soportes cilíndricos (Fig. 348) trabajado en basalto. La última pieza no presentó huellas de uso.

Materiales del área tres

En esta sección se recuperaron una pequeña esfera de arcilla cocida y 60 navajillas prismáticas fragmentadas, algunas de los cuales tenían un extremo punzante, lo que indica que posiblemente fueron utilizadas en algunos rituales de autosacrificio.

Materiales del acceso porticado (área cuatro)

En este acceso fueron pocos los objetos recuperados, se encontró una almena (Fig. 349) de cincuenta y cuatro centímetros de alto. Por su localización y posición es posible que se encontrara en la parte superior de esta área. Acompañando al objeto mencionado, se localizó parte de una almena de arcilla (Fig. 350) con la imagen del dios de la lluvia o *Tláloc*. En este mismo lugar, bajo el escombros del incendio y derrumbe de las paredes y techumbre, se localizó el esqueleto de una persona que fue decapitada (Fig. 350a) sobre la cual cayeron los escombros producto del incendio.

Área cinco: no se localizaron materiales

Materiales del área seis

En este lugar se encontraron, mezclados con una gruesa capa de ceniza y carbón, el mayor número de materiales y objetos ceremoniales de la Plataforma Oeste. Se localizaron: 69 aplicaciones de brasero (Fig. 351A-C) con diferentes representaciones y restos de colores sobre su superficie, un disco de pizarra (Fig. 352), dos fragmentos de agujas de hueso humano (Fig. 353), dos cuentas de piedra verde, tres cuchillos pequeños de obsidiana (Fig. 354 A-C), cinco puntas de proyectil trabajadas también en obsidiana, dos figurillas de silueta antropomorfa (Figs. 355 A y B) y una zoomorfa, (Fig. 356), además de una pequeña efigie (Fig. 357), imagen de *Tláloc*.

Otros objetos recuperados al interior de este mismo lugar fueron (Fig. 358): un incensario trípode, tres cajetes trípodes, uno con base plana y un vaso con cuatro soportes, una cazuela Naranja San Martín, fragmentos de un vaso trípode y de un cajete base plana. Además de cuatro pequeñas bolitas de cerámica cocida, un comal de tamaño miniatura, dos pequeños raspadores de obsidiana verde y algunos fragmentos de concha.

V. 18- Interpretación de los materiales y contextos de la Plataforma Oeste

Generalidades

Como se señaló esta plataforma limita al Conjunto 1D por el rumbo del oeste, convirtiéndolo en un lugar cerrado y de acceso para determinadas personas, sin embargo al momento de las exploraciones realizadas en ella, fue posible observar algunas evidencias de la forma violenta con que fue abordado el conjunto norte así como en general toda la Ciudadela. En lo que se refiere a la sección norte de la plataforma en su mayor parte fue explorada antes, lo que impidió tener información y materiales que proporcionaran datos sobre las funciones que en esta sección se efectuaban.

Área dos

El área dos corresponde al acceso que comunica de forma privada los Grupos A y C', evitando que los personajes que habitaban el recinto tuvieran que pasar por la plaza central del conjunto para ir de uno lugar al otro, por lo que posiblemente era considerado importante. En este lugar se encontró una figurilla antropomorfa (Fig. 347) trabajada en piedra, posiblemente femenina debido a la silueta del cuerpo, la imagen carece de pies, los que a propósito no se trabajaron, sin embargo fue sometida al ritual de decapitación, de igual forma a las otras localizadas (Figs. 68 y 69) en el Grupo A. Dichas representaciones, tal como se ha venido afirmando (Broda, 1991, y otros textos), a partir de los análisis de piezas similares recuperadas tanto en el Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan como en diferentes lugares de Mesoamérica, corresponden a objetos rituales parte del culto acuático como representaciones de los *Tlaloque*, cerros deificados, o dioses del agua ayudantes de *Tláloc*.

En lo que se refiere al ritual de decapitación, tal como se mencionó, corresponde a una de las formas de sacrificio humano que se efectuaba en *Teotihuacan*, posiblemente tuviera el objetivo de disponer de la cabeza para ofrecerla de forma especial a alguna deidad. Al respecto, Sahagún (1992, Lib. II, Capítulo V, y otros) señala que en algunas fiestas a la persona destinada como ofrenda se le decapitaba. En *Teotihuacan* es probable que dicho ritual estuviera asociado al dios de la lluvia, así como con los que se relacionaban con la tierra y las cosechas, como una de las formas de instituir algún tipo de relación con los seres sobrenaturales, al respecto Olmedo,

B. y González, C. (1985: 28) señalan que con ellos se busca “establecer un intercambio de energía con lo sobrenatural para influir en el mundo natural y sobrenatural y reproducirlos”.

Otra información recuperada en esta área, es la presencia de cuatro entierros localizados bajo una huella circular en el piso. El primero de ellos, fue colocado después de romper dos niveles de pisos estucados sobre un lecho de tierra con ceniza (Fig. 347a) a 20 centímetros de profundidad. Salas Cuesta y González Miranda (2001: 6) a partir del estudio de los restos óseos, señalan que el primero corresponde a un entierro secundario directo (Fig. 347b) formado por un cráneo infantil de dos años de edad aproximadamente y el pie de una persona adulta.

Lo anterior, es resultado de desmembramiento, práctica frecuente en *Teotihuacan*. El ritual mencionado, de cierta manera, recuerda al mito que ya se mencionó y que relata en la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (García Icazbalceta, 1891: 211) el origen de la tierra y del cielo a partir de *Cipactli*. Otro mito que pudiera arrojar luz, posiblemente, sobre la práctica de dicho rito es la muerte de *Cintéotl* (dios del maíz tierno) y el nacimiento de cada una de las partes de su cuerpo de diferentes alimentos y plantas útiles, como el algodón. También se debe recordar la bajada de *Quetzalcóatl* al inframundo por los huesos preciosos (*Leyenda de los Soles, Códice Chimalpopoca*, 1992: 120), la caída del numen y la dispersión de ellos, para luego molerlos y dar origen a la vida de los humanos. Es probable que pudiera estar relacionado, también, con el ritual de la fertilidad y el origen de la vida de los hombres, sobre todo considerando que dicho enterramiento corresponde a los últimos momentos de *Teotihuacan*, para los cuales se ha propuesto una crisis severa marcada por la escasez de alimentos. A lo anterior debe agregarse la relación de dicho entierro con el lado norte de la Ciudadela así como con el Grupo Norte del Conjunto, el que está relacionado con *Tláloc* y con todos los aspectos de la fertilidad a partir del agua.

Al respecto, también resulta importante retomar el ofrecimiento de infantes que por tradición se efectuaba a *Tláloc* y a los *Tlaloque*, ritual en estrecha relación con el maíz, del que existen datos para la época Clásica en los vestigios materiales teotihuacanos (Jarquín y Martínez, 1991: 69), entre otros. En lo que se refiere al pie de adulto, es importante mencionar el ofrecimiento de manos y pies a *Quetzalcóatl*, ejemplo de lo anterior es la presencia ellos como ofrenda al templo circular en donde se veneraba al citado numen en el sitio de *Zultépec-Tecoaque*, noroeste de Tlaxcala, en contextos Posclásicos (Martínez Vargas, 2000), lo que también se manifiesta en la presencia en el Grupo A (norte) de una mano al interior de una vasija. De lo anterior, se puede concluir que la ofrenda localizada en este lugar, es una manera de ofrecimiento y veneración a los dos númenes cuyos cultos destacan en el conjunto norte de la Ciudadela, *Quetzalcóatl* y *Tláloc*, sobre todo, considerando al norte como lugar de vida, como se indicó antes.

Al continuar con la exploración bajo el entierro infantil, se pudo observar que el lugar en donde estaban los entierros mencionados, correspondía a un altar paralelo a la escalinata que comunicaba la Plataforma Oeste con el Grupo A, dicho espacio mide un metro con dieciséis centímetros de largo por cincuenta y siete centímetros de ancho. A cincuenta y nueve centímetros del primer entierro, se localizó otro (Fig. 347d) que había sido colocado como intrusión en el relleno del altar sobre un lecho de tepetate. Por las características morfológicas que presentó el esqueleto, Salas Cuesta y González Miranda (2001: 6) definieron como indirecto y primario,

adulto entre 40-44 años, presentaba deformación tipo tabular erecta así como un brazo arqueado producto de malformación congénita. La persona fue colocada en decúbito lateral izquierdo flexionado, con una orientación de oeste a este. Por otra parte, la deformación craneana permite inferir que la persona formaba parte de un estrato social importante y, en cuanto a la malformación del brazo, nuevamente hay que recordar la importancia de las personas que poseían defectos físicos, sobre todo como manifestación sagrada, por lo que es posible que dicha persona hubiera sido elegida por sus características.

Acompañaba a manera de ofrenda a este último entierro una sección de almena de pizarra pintada, indirectamente, en el relleno habían fragmentos cerámicos correspondientes a la Fase Cerámica Xolalpan. Por la disposición de dichos entierros (el infantil y este último) es probable que correspondan a algunos de los ritos efectuados en los últimos momentos del recinto y que fueran colocados unos sobre otros como una forma reiterada de pedir favores y protección a los dioses regentes del lugar. A continuación y cercano al anterior se encontró otro entierro (Fig. 347e), también como intrusión en el relleno mencionado, dicho entierro fue considerado primario indirecto, colocado sobre un lecho de tepetate en posición de cubito lateral derecho flexionado, orientado de este a oeste. El estudio antropofísico realizado por Salas Cuesta y González Miranda (2001) permitió definirlo como femenino con una edad entre los 20 y 24 años, con deformación tabular erecta. Al parecer los dos últimos entierros (89 y 90) fueron colocados de forma simbólica complementaria: el primero orientado hacia el oeste y el otro hacia el este, representando, probablemente, los dos momentos más importantes del ciclo diario solar, el nacimiento y el ocaso, por lo que es posible hubieran sido ofrendados al astro solar.

Como se mencionó, este grupo de entierros (Fig. 347f) fue colocado posiblemente como parte de uno de los rituales con que se buscaba mantener el equilibrio del mundo, el eterno ciclo vital que permitía el renacer después de la muerte, en ambos casos están relacionados con la muerte e ingreso del sol al inframundo, al interior de la tierra. Respecto a la orientación cardinal señala Johansson, (1998: 43): *“La dinámica narrativa del mito permitió integrar estructuralmente sendos arquetipos de orientación cardinal y de elevación sobre el eje vertical estableciendo asimismo una dialéctica fundamental entre la horizontalidad y la verticalidad”*; lo que permite relacionar al este con el origen y principio de las cosas. Caracteriza el investigador mencionado al este como lugar que *“consagra la apertura de la dimensión diurna de la vida, es decir la existencia”*; en general pareciera que de alguna forma ambos individuos fueron colocados de forma que pudiera integrarse, definiendo los dos aspectos de la existencia. El otro entierro manifiesta el final, pero al mismo tiempo el reinicio de la vida, por consiguiente lo define Johansson como lugar dual, *“el oeste marca el fin de la existencia y el reingreso a la cálida intimidad de la tierra, dimensión letal pero también lugar en donde se gesta de nuevo la vida”*.

Dicho entierro, de cierta forma, parece una manifestación, como se dijo, de los dos aspectos que conforman el ciclo vital y que aparecen plasmados en varios códices. Un ejemplo de lo señalado, es la imagen de la lámina 56 del *Códice Borgia*, que Selser (1988, T. II: 137) identificó como representación del dios de la vida y del de la muerte en la región terrestre, debido a que aparecen *Mictlantecuhtli* deidad de la muerte al oeste y *Quetzalcóatl* al este *“representados espalda contra espalda, plasman ambos aspectos de la existencia, la vida y la muerte”*,

indicando además que ambos señores de la vida y de la muerte, están representando a los númenes en la región terrenal, ascendiendo desde el inframundo o bajando a él. Lo señalado por Seler y Johansson puede, de cierta manera, apoyar la explicación de la presencia de ambos esqueletos y su orientación; sobre todo considerando que ello corresponde a principios cosmogónicos y cosmológicos cuyo origen se pierde en los albores de la cultura mesoamericana.

Además de lo mencionado, se localizaron sobre el piso superior de esta área de la Plataforma Oeste algunos otros objetos cuyo lugar original no debió haber sido este acceso y por consiguiente un lugar de paso: un caracol, elemento importante relacionado con la fertilidad masculina, una plaquita de jade, que debió haber formado parte de algún mosaico, parte del atavío usado por los personajes que residían el conjunto. En cuanto al metate (Fig 348), como se señaló no tenía huellas de uso, sin embargo, al localizarlo se pudieron observar en su superficie restos de una pasta blanca o estuco, al igual que en otros localizados en el Grupo B, por lo que se supone que fue sacado del interior del conjunto y tirado allí. Respecto a su uso, tal como se mencionó, pudo haber servido para preparar el estuco con que se cubría la superficie de papel de maguey o pieles, además la de algunas piezas cerámicas especiales de carácter ceremonial, entre otras.

Área tres

Esta es una de las secciones rectangulares laterales al acceso porticado central, estaba definida por tres muros: uno posterior y dos laterales (norte y sur), el primero de ellos definía un pequeño acceso posterior, por medio de cual se comunicaban con el acceso interno o área dos. En este lugar se localizaron una pequeña bolita de arcilla cocida y sesenta fragmentos de navajillas prismáticas, en algunas de ellos se pudo observar un extremo agudo. Por lo mencionado y considerando los contextos rituales en los que fueron localizadas, dentro de braseros empotrados en el piso y los ceremoniales, se supone que esa era su función religiosa. Se infiere, además, que en este lugar había algún tipo de brasero ceremonial, en el cual los sacerdotes que visitaban el recinto o los que lo habitaban, al pasar por ese lugar, como una forma de veneración, se punzaban en acto de autosacrificio, para extraer la sangre y ofrecerla.

Lo mencionado permite suponer, considerando el culto al dios de la lluvia y a *Quetzalcóatl* en el Conjunto Norte, que dicha ceremonia tenía relación con ambos númenes, con el primero debido a que se considera una de las deidades más importantes dentro del culto tanto público como privado en *Teotihuacan*, ello considerando la importancia que representa la lluvia para las sociedades con un sistema económico con base agrícola como las mesoamericanas, y con el segundo numen debido a sus nexos con la clase sacerdotal.

Acceso Porticado (área cuatro)

Este acceso ocupa el punto central de la escalinata mediante la cual se accede a la Plataforma Oeste y al interior del Conjunto 1 D o Norte. Es un área rectangular dividida por muros horizontales que dejan un espacio reducido al centro para ingresar al interior. En este lugar, se localizaron dos almenas las que fueron desmontadas de la parte superior, habiéndolas lanzado luego al suelo. Se localizaron en una matriz de ceniza y carbón resultado del incendio que afectó el recinto.

La primera almena (Fig. 349) es una pieza de cincuenta y cuatro centímetros de alto por treinta y ocho de ancho, en los motivos que la decoran aparecen combinadas secciones sólidas con otras caladas, dándole un aspecto especial. El diseño que presenta dicha pieza es un trapecio superior definido por tres triángulos soportado por un rectángulo que tiene un *chalchihuitl* al centro, como se mencionó, hay diferentes propuestas para tal diseño, Séjourné (1999: 46, Fig. 45) destaca la relación de éste con *Quetzalcóatl*. En lo que se refiere a su presencia, almenas con formas similares, aunque con la silueta de un templo, se localizaron en el patio central del Grupo A y en otros lugares del conjunto, así como en imágenes plasmadas en los códices, estando relacionadas en su totalidad con lugares sagrados o de habitación de las deidades y sus representantes en la tierra.

Dicha almena define al Conjunto 1D como lugar sacro y manifestación del dios regente de la clase sacerdotal, *Quetzalcóatl*; sobre todo considerando que este acceso ocupa la parte central del lado oeste, el que se relaciona con el dios en su carácter vespertino (o *Xólotl*) que al igual que el sol ingresa por ese rumbo al inframundo para realizar su viaje por el, renaciendo por el este en su carácter de Venus Matutino. Es probable, debido a la localización de algunos de los fragmentos, que esta pieza ocupara la sección superior sur del acceso.

La segunda sección de almena recobrada en este acceso (Fig. 350), tiene la imagen del rostro de *Tláloc*, dios de la lluvia; recuerda de cierta forma a la imagen del dios plasmada en la base de la vasija encontrada en Calpulalpan, Tlaxcala, por Linné y conocida como la *Vasija Calpulalpan*, además de las que encontró Cabrera (1982) en el Grupo 1C' y a una almena circular trabajada en ónix recuperada en el área SW del complejo Calle de los Muertos (1982: 270), por Sánchez. El tamaño de esta pieza es semejante al de la otra almena que se localizó en este mismo acceso, en su diseño aparece el rostro del dios al interior de tres círculos concéntricos, el exterior está realizado con representaciones de plumas en cuya parte central aparece un tocado cónico, el otro círculo tiene en sus bordes pequeñas muescas representando alguna especie de espinas y el último es liso. En lo que se refiere a los detalles del rostro, sobre la cabeza se observa la silueta de tres elevaciones, similar a las tres protuberancias o montañas que coronan a *Tláloc*; sobre la frente tiene el atado o moño que lo caracteriza, sus ojos aparecen rodeados por círculos, los que también se observan en las mejillas. De su boca, en cuya parte superior se ve una doble bigotera, emergen los tres colmillos del numen así como corrientes de agua que caen sobre ríos del mismo líquido.

La última pieza ocupaba la sección izquierda de la parte superior del techo del acceso, definiendo al conjunto norte como dedicado al dios de la lluvia. Lo señalado permite suponer que ambas almenas manifestaban el carácter dual del recinto, además de aportar información sobre la presencia del dios del agua en la región norte del universo, a lo que se pudiera agregar la de *Quetzalcóatl* en el lado sur. Lo último coincide con la hipótesis propuesta por M. Graulich (1999: 191; y de manera verbal) en la que expone que a través de un cambio efectuado por lo mexicas, el lugar que ocupaba originalmente en el Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan y en la festividad en la que se celebraba el triunfo de *Quetzalcóatl* en el *Mixcoatépec*, fue ocupado por *Huitzilipochtli* con el triunfo en el *Coatépec*. Por consiguiente, propone el investigador que el lugar al sur del templo principal que tenía el dios *Quetzalcóatl* fue despojado y substituido por el del colibrí zurdo, por lo que es posible que el dios estuviera relacionado con dicho rumbo en *Teotihuacan*.

Otra información importante fue la localización, sobre el piso estucado cubierto por los escombros calcinados, ceniza y carbón del acceso porticado, del esqueleto de un individuo (Fig. 350a) que fue decapitado y cuyos restos presentan huellas de exposición al fuego. Según el estudio realizado por Salas Cuesta y González Miranda (2002: 11) se le identificó como de sexo femenino con una edad de 35 a 39 años. Esta persona fue de las últimas que murieron en el conjunto y es probable que fuera de las encargadas de cuidar el recinto así como de mantener algunos de los rituales, después de la salida de los jercas, tal como se señaló antes.

Lo último, tiene respuesta en las evidencias de un incendio que destruyó y quemó las columnas del acceso y las vigas, probablemente hechas de madera, asociado a la caída y destrucción del lugar, al igual que los localizados en la plaza y cuarto cuatro del Grupo A. Además permite confirmar la forma violenta con la que fue abordado el recinto en general así como la tradición mesoamericana, de quemar las estructuras religiosas como manifestación de la toma de las ciudades.

Nuevamente se puede asegurar que algunas de las personas que se quedaron resguardando el recinto, al igual que en el Grupo A, eran de sexo femenino, investidas para efectuar funciones sacerdotales. La existencia de mujeres sacerdotisas en el Posclásico está reportada por algunos de los cronistas, entre ellos Sahagún (Lib. VI, Capítulo 39, C. F, folios 176r-177v, López Austin, 1994: 57-63) capítulo Trigésimo nono, donde habla de la forma en que los padres prometían a sus niños varones a sus niñas, para que vivieran en el Calmécac *"cuando ya eran grandecillos, cuando ya eran algo prudentes"*.

"Si es mujer también así se dice: "Será cihuatlamacazqui se hará ipi. También vivirá en abstinencia; no se llegará al polvo, a la basura; vivirá con ella donde se guardan las ichpopochtin. Se dice que en el Calmécac permanecen, se guardan las ipihuan: están instaladas en la casa". Entre otras menciones que hace Sahagún (López Austin, 1994: 59) sobre la presencia de niñas preparándose para ser sacerdotisas, hace la siguiente: "Y la niña que pertenece al telpochpan es dejada en manos de quien se encargará de ella, la que se llama ichpochtiáchacauh. Y ya grandecita vivirá en el lugar de los cantos; así servirá, pertenecerá al dios de nombre Moyocoya, y de nombre Tezcatlipoca, y de nombre Yáotl. Y (mientras tanto) sólo vive junto a su venerable madre, junto a su venerable padre"

"Y si el niño pertenece al Calmécac, será Tlamacazqui; o la niña (lo será también) Si ha de ser cihuatlamacazqui; cuando es metida también se preparan la bebida, la comida; son convocados los tlamacazque ancianos, su nombre es cuacuacuiltin. Ellos son notificados. Y ellos lo notifican al Tlamacazqui llamado quetzalcóatl, porque él no entra a los lugares de la gente, porque está lleno de dignidad, porque atemoriza, es tenido por dios; solamente puede entrar al templo, al palacio. Luego llevan a la niña allá al templo, allá la meten, la hacen pertenecer a él allá, allá la ofrecen. La toman la cargan en brazos; la llevan, la presentan al dios, al llamado Quetzalcóatl, al que sirven los tlamacazque. Le dicen "Oh Tlácatl! ¡Oh señor nuestro! ¡Oh Tloque Nahuaque! He aquí a tu venerable cola, a tu venerable ala, a la macehual. A tu presencia venerable vienen conduciéndola, vienen ofreciéndola, vienen convirtiéndola en ofrenda la madre, el padre."

"No te confundas con ella, porque es tu venerable propiedad, la pobre. Dígnate recibirla; quizá hará aquí un poco de barredura, de limpieza, aquí en tu venerable hogar, en la casa de

penitencia, en la casa del llanto, en la casa de lágrimas, donde las hijas de los nobles lanzan las manos hacia tu venerable vientre, hacia tu venerable garganta, donde tú eres llamado, donde se te invoca gritos, donde piadosamente eres convocado, donde te son solicitados tu aliento tu palabra. Dígnate favorecerla, dígnate recibirla, considérala entre ella, que se cuente entre las penitentes, entre las tlamacazque, entre las que se cortaron (los cabellos). ¡Oh Tlácatl! ¡Oh señor nuestro! ¡Oh Tloque Nahuaque! Que lo conceda tu venerable voluntad. Dígnate entregarle lo que hayas de entregarle, con lo que hayas de recompensarla.”

“Luego le hacen una marca, cuando ya está grandecilla: le sajan la cadera; le cortan sobre el pecho. Y cuando es aún niña, le ponen un collar de yacualli. Y la niña, hasta ser ya más grande, le hacen traer el collar de yacualli. Al niño pequeño lo educan su venerable madre, su venerable padre, al niño varón, a la niña. Y ya grande el niño varón entra al templo, entra al Calmécac, a la casa de la penitencia. Y la niña ya grandecilla también entra al Calmécac, donde están, donde se guardan las ipihuan”.

El fragmento transcrito, permite conocer la forma en que la mujer era también integrada a los lugares sagrados, definiéndola en forma especial en la sociedad mesoamericana tardía del Altiplano Central, como parte del clero que realizaba algunas funciones en los templos, sobre todo de mantenimiento y preparación de algunos materiales para los rituales. En lo que se refiere a la Época Clásica, en *Teotihuacan* pocos son los datos recuperados a la fecha con respecto a la presencia de mujeres con elementos que pudieran asociarlas al sacerdocio, entre ellos está una pintura mural localizada en *Tepantitla*, en donde aparece una procesión de sacerdotes en actitud de sembrar, llevan en sus manos unas bolsas que los identifican como tales, sin embargo, la presencia de sacerdotisas es evidente y fue identificada por Matos y Müller (1970: 7-53) quienes las identifican a partir de la vestimenta del *quechquémitl* y las uñas pintadas de color azul. A lo mencionado se suma la presencia de un esqueleto femenino en un nicho del cuarto cuatro del Grupo A (norte), que apareció decapitado en posición sedente y con atavíos que la identificaron como personaje importante.

En cuanto a su relación con una deidad en especial, cabe la posibilidad de que se considerara a este tipo de personajes femeninos como una manifestación de la diosa tierra y por consiguiente estas estuvieran relacionadas con el agua y los rituales de fertilidad, por consiguiente con las deidades masculinas *Tláloc* y *Quetzalcóatl*, estos dos últimos númenes relacionados estrechamente con la fertilidad de la tierra. Su presencia en los últimos momentos de la historia del recinto, debido a sus funciones, es posible que fueran por designio o que de manera voluntaria se quedaran a resguardar el lugar y a continuar con algunos actos litúrgicos que en él se efectuaban.

Otro aspecto que cabe destacar tiene relación, probablemente, con la localización de dichos restos en este el lado oeste, rumbo considerado de las mujeres según la cosmogonía y cosmología mesoamericana. Lo mencionado permite suponer la presencia de un culto femenino terrestre en *Teotihuacan*, además de la existencia de personas del sexo femenino dentro del culto principal a *Quetzalcóatl* y *Tláloc*. Por lo señalado, la escultura femenina que se localizó desmembrada en la Plataforma Este, podría tener nexos con dicho culto y ser objeto de veneración por las mujeres que compartían la residencia del recinto sacro.

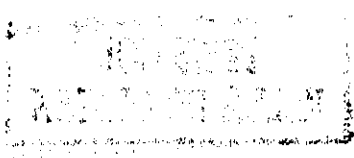
Área seis

Esta área tiene forma rectangular y es la última localizada en la Plataforma Oeste (de norte a sur) por lo que tienen cierta relación con el rumbo del sur, del que estaba separada por un muro alto. Su interior está dividido en dos secciones (este y oeste) también rectangulares, por un muro que tiene un pequeño acceso en su parte norte. En lo que se refiere al material arqueológico se localizó en la parte este del área es poco, en cambio en la sección oeste, a la que se tenía acceso por la escalinata central, no se encontró ningún tipo de objeto.

Los materiales que se encontraron en esta área en su mayoría eran de función ritual, además de algunas piezas de cerámica doméstica en las cuales ingerían alimentos las personas que posiblemente habitaban esta sección, las que además de sus funciones religiosas, probablemente, también vigilaban el acceso al interior del conjunto, el cual estaba restringido a los altos personajes religiosos que lo habitaban. Destaca la presencia en la esquina suroeste del lugar de sesenta y nueve aplicaciones de braseros ceremoniales (Fig. 351), de las cuales las primeras doce (Fig. 351 A) son representaciones de caracoles de diferentes especies con huellas de pigmentos rojo, amarillo y blanco en su superficie, algunos de ellos son similares a los que aparecen decorando algunas secciones del Templo de Quetzalcóatl. Dichas aplicaciones debieron formar parte de algún brasero ceremonial, en relación posiblemente al dios *Quetzalcóatl* así como al numen de la lluvia, *Tláloc*, los colores corresponden respectivamente a tres de los cuatro rumbos del universo, este, sur y oeste, por lo mencionado es probable que se estuviera señalando a los tres rumbos como lugares relacionados con los númenes indicados.

Las otras aplicaciones (Fig. 351B y C) corresponden a imágenes de algodón, en cuanto a las huellas de colores en su superficie son: rojo, blanco, verde y amarillo, dichas representaciones y sus colores de cierta manera recuerdan al relato que hace Sahagún (1992, Lib. III, C. III: 196) en donde describe el reino de *Quetzalcóatl de Tullan*, lugar en donde había casas preciosas, plantas de maíz y de calabaza, estas últimas eran gordas *"hasta de una brasa en redondo, y las mazorcas de maíz eran tan largas que se llevaban abrazadas,"* *"y cogían algodón de todos colores, que son colorados y encarnados y amarillo, y morado, blanquecino, verde y azul y prieto, y pardo y anaranjado y leonado, y estos colores de algodón eran naturales que así nacían,"* Por lo mencionado, cabe la posibilidad de que la presencia de algodón de colores y todavía sin escardarse, pudiera tener nexos con la tierra de *Quetzalcóatl*, sus maravillas y riquezas, así como con algunas suplicas de los hombres.

Respecto a las aplicaciones de braseros, su localización supone la posibilidad de la presencia de sacerdotes guardando la entrada al interior del conjunto y que en este lugar se realizaran rituales importantes relacionados con *Quetzalcóatl*, dios rector de la clase sacerdotal, de cuyo templo está separado por parte del pasillo sur que aísla al Conjunto 1 D o Norte, todo ello como parte del culto al dios *Quetzalcóatl*. Otro objeto ritual recuperado en este lugar es un disco de pizarra (Fig. 352), similar al que traen colocados en el pecho algunas de las esculturas sagradas que se encontraron en varios lugares del Grupo E o Sur. Objetos relacionados con el autosacrificio estaban asociados a las aplicaciones de brasero, ellos consisten en dos agujas de hueso humano (Fig. 353) y tres pequeños cuchillos (Fig. 354), este tipo de instrumento, como se ha indicado en varias ocasiones, era utilizado en actos de autosacrificio o punción de diversas partes del cuerpo por los sacerdotes con el fin de ofrendar su sangre a las deidades.



Elementos especiales también con fines rituales son dos imágenes silueteadas trabajadas en obsidiana (Fig. 355 A y B), la primera de ellas presenta sobre su cuerpo, a la altura del pecho, un *quechquemiltl*, lo que hace suponer que es femenina. La segunda tiene rasgos que permiten inferir que se quiso representar una figura de sexo masculino, ambas podrían ser manifestación de la dualidad sexual de la humanidad, mujeres y hombres. Este tipo de figuras es frecuente entre los vestigios materiales teotihuacanos, Gamio (1979, T. I, Lám. 87) las reporta describiendo los rasgos que las caracterizan: "*Talladas- Los ejemplares de este grupo no son propiamente sino meras siluetas talladas en obsidiana, (Lám. 87, c, d y e) con técnica primitiva, comparable a la industria de la piedra tallada en la Europa prehistórica*". Aunque efectivamente las figuras son silueteadas, la comparación con la lítica europea temprana es desafortunada, ya que las características que las define no son producto de "técnicas primitivas", sino que se buscó de manera intencional darles ese aspecto, casi traslucido, en las que sólo se buscó imprimirles su carácter antropomorfo por medio de detalles en los bordes.

Otro aspecto importante es su temporalidad, sobre todo considerando que muchas de ellas son contemporáneas de los trabajos de las piezas que decoran el Templo de Quetzalcóatl, unas de las más bellas manifestaciones del trabajo escultórico teotihuacano, debido a lo cual, está claro que el acabado fue intencional y realizado buscando los efectos que se definió plasmar en ellas. La mayoría de este tipo de piezas escultóricas se han detectado en contextos bastante definidos, la Ciudadela y la Pirámide de la Luna (Cabrera y Sugiyama, 1999: 19-33, Fig. 10-12), sin embargo, se supone que son numerosos los ejemplares localizados y no reportados, o que sencillamente, aunque se encuentren no se efectúan informes de algunas excavaciones en el centro ceremonial.

Un dato importante sobre este tipo de esculturas son las reportadas por Noguera (Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH) al realizar el listado de objetos que se encontraban en las vitrinas del antiguo Museo de la Zona de Teotihuacan. El mencionado investigador señala la presencia de este tipo de piezas procedentes de las excavaciones efectuadas en la parte superior del Templo de Quetzalcóatl, otro investigador que las reporta es De la Borbolla (1941: 67), quien señala su presencia como "numerosas" en ofrenda localizada en la parte frontal del Templo de Quetzalcóatl, sin mencionar su cantidad exacta. Sin embargo, en la Fig. 9 de su trabajo presenta una muestra de veinte ejemplares de este tipo de figuras, las que señala tienen una tamaño de uno a cinco centímetros. También durante las exploraciones al interior del Templo de Quetzalcóatl (Cabrera, Cowgill, Sugiyama y Cabrera, 1990: 131) se localizaron asociadas con otros objetos, como parte de la ofrenda al entierro 14.

Como se señaló, este tipo de trabajo son verdaderas imágenes humanas, en las que el escultor, mediante un proceso sencillo plasmó hombres de manera anónima, ya que posiblemente no era necesario para sus creadores destacar los rasgos físicos que los identificaran. Se pretendía, posiblemente, representar a seres humanos que formaban parte del pueblo en algunos rituales en donde era importante el ofrecimiento de hombres, los que de alguna manera eran ofrendados a las deidades de manera simbólica.

A las figuras mencionadas se suman las silueteadas de forma zoomorfas, un ejemplo de ellas es la que apareció junto con las dos antropomorfas y que tiene la forma o silueta de una serpiente (Fig. 356) con la cola alzada, el cuerpo cubierto con escamas y las fauces abiertas. Un detalle

especial de esta figura es el filo de las últimas (cola y fauces), lo que podría estar relacionado con la extracción de sangre en el ritual de autosacrificio sacerdotal. También es importante su forma en cuanto que dicho animal está relacionado con el agua, la tierra y la región celeste, ello podría significar el sacrificio relacionado con los dos númenes que se veneran en la Ciudadela, *Tláloc* y *Quetzalcóatl*. Asociado a la figura anterior, se localizó un incensario trípode fragmentado (Fig. 358), el cual tenía huellas de ceniza en su interior al momento en que se encontró. Otro objeto ceremonial importante es la pequeña efigie (Fig. 357) de uno de los dioses ayudantes de *Tláloc*. Esta imagen es similar a la que lleva un sacerdote del dios de la lluvia en una pintura mural de los fragmentos de pintura mural de la colección Dr. Josué Sáenz (C. Millon, 1988: 190, Fig. VI. 18), dicha imagen es la representación del vaso que el dios *Tláloc* lleva en la mano y del que brotan diferentes clases de agua de lluvia.

En esta área también se recuperaron objetos domésticos fragmentados, pero con especial acabado, tal como se encontraron en otros lugares del conjunto y en los que se supone ingerían alimentos las personas importantes que habitaban el recinto de la Ciudadela. Los depósitos encontrados (Fig. 358) son: tres escudillas trípodes de color café naranja, un cajete o escudilla base plana color café, un vaso café con tres bandas acanaladas en su borde inferior y una cazuela. La presencia de estas últimas piezas, permite suponer que las personas que estaban en el interior de esta área, eran una especie de guardias o custodios del conjunto, posiblemente por turnos, los que además de efectuar algunos rituales del culto oficial, ingerían sus alimentos en ella.

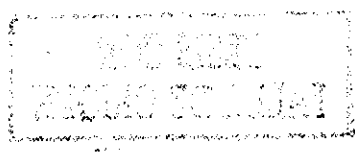
V. 19- Algunas conclusiones de la Plataforma Oeste

En general la Plataforma Oeste tiene funciones de control de acceso y custodia del conjunto; en ella se localizaron diferentes espacios en donde estaban, probablemente, personas relacionadas con la clase o estrato sacerdotal, quienes tenían como obligación cuidar el lugar y controlar el acceso a su interior, además de recibir algunas muestras de sacrificio y ofrenda de personajes importantes, quienes tenían poder y autorización de ingresar a la Plaza Central de la Ciudadela. En lo que se refiere a las evidencias de destrucción y violencia que en ella se encuentran, son iguales a las del interior del recinto, sin embargo, en esta plataforma se colocaron cuatro entierros relacionados con la simbología mítica mesoamericana, tratando de establecer una relación con los dioses que permitiera el renacimiento de los hombres, en cuanto grupo sacerdotal en el poder. Otro aspecto importante es la manifestación de la simbología mítica y sacra plasmada en la orientación del acceso en cuanto es casa del sol y de *Quetzalcóatl* en su momento del ocaso.

V. 20- Características y materiales de los pasillos y plaza este que rodean al Conjunto 1D

Generalidades

El Conjunto 1D o Norte de la Ciudadela está rodeado por tres pasillos en sus lados: norte, este y sur, los que además de aislar al conjunto arquitectónico funcionan como elementos de comunicación hacia el exterior del mismo. Los materiales que en ellos en general son escasos, sin embargo el localizado al sur y que separa el Templo de *Quetzalcóatl* de los grupos habitacionales E y F, se definió por la presencia de una cantidad importante de objetos de carácter sacro, esto último debido a que dicho pasillo coincide con la base del templo más



importante del recinto. Otro detalle destacado, es la presencia, bajo los pisos de los pasillos norte y sur de canales estucados cubiertos, los cuales tienen la función de desalojar el agua de lluvias hacia la plaza central de la Ciudadela a través de la plataforma oeste.

Materiales del pasillo norte

En este pasillo se encontraron pocas piezas, debido a que fue excavado previamente por Gamio y Marquina en 1917, al igual que la sección norte de los Grupos A y B del Conjunto 1D. Los materiales localizados fueron (Fig. 359 A y B): una escudilla o cajete de base plana fragmentada y pintada de color rojo hematita, una taza naranja delgado de base anular, que presenta como decoración ganchos curvos, una especie de *xonecuilli* o gusanos cuya forma daban a cierto tipo de tortilla llamada *xonecuiltlazcalli*, que tenía carácter ceremonial, y puntos, así como una cazuela tipo San Martín.

Materiales de pasillo este

Como su posición lo indica, delimita al conjunto por el rumbo del este, colindando con la sección posterior de los Grupos B, D y F. En este lugar se encontraron algunas piezas importantes como: una escultura pequeña trabajada en piedra verde (Fig. 360), una especie de nariguera en forma de media luna trabajada en obsidiana (Fig. 361), y la sección inferior de una figura antropomorfa fragmentada realizada en obsidiana (Fig. 362), un pequeño disco de pizarra con una perforación central. También se pudieron recuperar ocho cuentas de piedra verde y cuarzo (Fig. 363), una vasija tipo vaso con diseños esgrafiados y pintados de color rojo (Fig. 364), tres bolitas de arcilla de color café oscuro; una plaquita rectangular de piedra verde, una punta de obsidiana trabajada para punzar, una cazuela miniatura (Fig. 365) y el fragmento de una carita antropomorfa tipo retrato con un tocado en banda.

Plaza este al Templo de Quetzalcóatl: Características y materiales

De esta plaza se excavó sólo una pequeña sección rectangular, que aparece marcada en el plano del conjunto. En este lugar se encontraron algunas piezas de importancia, entre ellas destaca una escultura tipo olmecoide fragmentada, ya que fue mutilada de ambas piernas y del brazo izquierdo (Figs. 366-367), además se recuperaron: un punzón pequeño con retoque en su superficie y una arista cortante en uno de sus lados (Fig. 368), un vaso trípode fragmentado con diseño esgrafiado (Fig. 369), un fragmento de placa de pizarra trabajado (Fig. 370), dos cabezas de figurillas antropomorfas tipo retrato, una de ellas con hendidura central en la cabeza. También se encontraron: un plato fragmentado (Fig. 371), una punta de flecha y un pequeño núcleo agotado de obsidiana para obtener navajillas prismáticas chicas y agudas y dos bolitas de arcilla.

Materiales del Pasillo Sur del conjunto

La importancia de este pasillo reside en su localización, ya que se encuentra en el lado norte de la base del Templo de Quetzalcóatl, separándolo de los Grupos E y F del conjunto. En lo que se refiere a los materiales localizados en él, son de carácter ritual y posiblemente en su mayoría llegaron a ese lugar en calidad de ofrenda, completa lo señalado la presencia de un grupo de entierros (Fig. 371a, 371b y 371c) importantes. Algunos de los objetos que destacaron en este pasillo fueron: pequeñas esculturas silueteadas trabajadas en obsidiana, tanto antropomorfas como zoomorfas, de las cuales se habló antes. Los ejemplares son ocho figurillas antropomorfas

(Fig. 372 A-H) y ocho zoomorfas (Fig. 373 A-H), un cuchillo de obsidiana retocado en su superficie (Fig. 373a), treinta y cinco puntas de proyectil, treinta y tres de obsidiana y dos de sílex (Fig. 374 y 374a), dos cuchillos ceremoniales pequeños fragmentados (Fig. 375), un punzón y una aguja trabajada en hueso humano (Fig. 376 A y B) así como otro punzón (Fig. 376a) trabajado en hueso de animal.

Además de los elementos mencionados se encontraron en este mismo lugar: treinta y dos cuentas de piedra verde, obsidiana verde, concha nácar, mármol y basalto (Fig. 377 y 377a), tres pequeños discos de pizarra fragmentados (Fig. 378), un fragmento de placa de pizarra trabajada, posiblemente pendiente, (Fig. 379), un pulidor de piedra verde (Fig. 380), un raspador de obsidiana (Fig. 381), dos candeleros (Fig. 382a y 382b), tres vasijas cerámicas miniaturas (Fig. 383 A-C), dos botellitas y un plato. También se localizaron vasijas ceremoniales: un incensario trípode (Fig. 384), dos vasos trípodes fragmentados: uno con diseño esgrafiado postcocción (Fig. 385) y el otro con excavado y esgrafiado también postcocción (Fig. 386), dos escudillas, una naranja delgado fragmentada (Fig. 387) y otra (Fig. 388) de color café con diseños esgrafiados y pintados de color rojo.

Otros objetos recuperados en este lugar fueron: el cuerpo de una figurilla trabajado en piedra (Fig. 389), la cabeza de una figura de *Tláloc* (Fig. 390), veinte cabecitas de figurillas antropomorfas (Fig. 391) en su mayoría del tipo retrato, algunas presentan mechones de pelo como adorno; una figurilla fragmentada de un anciano, posiblemente imagen de *Huehuetéotl* (Fig. 392), una figurilla de algún personaje importante (Fig. 393), cuatro cabezas de figurillas zoomorfas, tres de mono (Fig. 394 a, 394b y 394c) y un pato, además de ocho bolitas de arcilla. En el canal que se localizó en este pasillo se encontraron cinco aplicaciones de brasero en forma de mantas (Fig. 395), otra aplicación con diseño de rombos y una mariposa (Fig. 396), tres pequeños vasos (Fig. 397) y dos cabezas de figurillas (Fig. 398 A-B) antropomorfas.

V. 21- Análisis e interpretación de contextos y materiales de los pasillos norte, este, plaza Este y pasillo sur

Generalidades y pasillo norte

Como se señaló, de los tres pasillos que rodean al Conjunto 1D, el Pasillo Norte fue excavado por Gamio y Marquina cuando se realizaron las exploraciones de 1917, motivo por el cual los materiales que posiblemente se encontraban en él fueron levantados. Sin embargo, en la temporada de 1982 se encontraron en él algunos objetos que estaban cercanos a las paredes que lo definen, lugar al que llegaron, debido tal vez a que, en el momento de la destrucción de la Ciudadela fueron extraídas de su lugar original y lanzadas al pasillo.

Se encontraron en este lugar tres piezas cerámicas (Fig. 359 A-B y C) que se restauraron en la ceramoteca de la zona arqueológica de *Teotihuacan*. La primera de ellas fue una escudilla con la superficie pintada de color rojo hematita, por sus características y acabado se supone que sus funciones fueran de carácter ritual, sobre todo, considerando que su superficie está bastante pulida. En cuanto al color rojo que cubre su superficie, es probable que fuera utilizado para contener sangre de algún ritual relacionado con las deidades veneradas en el conjunto, posiblemente con *Quetzalcóatl*, numen que está relacionado con el sol y a su culto. Se supone que dicha pieza originalmente estaba en el Grupo D o Este, en el salón para reuniones

y ceremonias (habitación dos) que estaba relacionado con el mencionado culto, ello debido a que en este último lugar se localizaron algunos fragmentos de la pieza. Por otra parte, como se destacó, la pintura de las piezas rojo sobre bayo, permite suponer que en ellas existe influencia Coyotlatelco y, por lo tanto, corresponden a los últimos momentos ocupacionales del centro ceremonial.

La segunda pieza corresponde a una taza de base anular naranja delgado (Fig. 359 B), que tiene decoración exterior sellada consistente en líneas curvas (una especie de *xonecuilli*) combinadas con puntos. Respecto a las funciones de dicha pieza, no es posible suponerlas, debido a su presencia fuera de su lugar original y la falta de elementos iconográficos que permitieran interpretarla, sin embargo, lo que sí se puede suponer es que pertenecía a alguna de las personas que habitaban el recinto y que se encontraba al interior de alguno de los grupos habitacionales. La tercera vasija, es una cazuela fragmentada (Fig. 359C) cuyo uso se supone era para contener algún tipo de alimento, el que era traído desde afuera en estos depósitos al interior del recinto.

Este pasillo, además de aislar el conjunto, funcionaba como medio de comunicación o tránsito hacia el exterior del recinto, por medio de escalinatas que comunicaban a la plataforma norte y al lado exterior norte, en donde se localizó un taller de aplicaciones de braseros ceremoniales (Rodríguez G., 1982). Otro aspecto importante, es la presencia bajo el piso del pasillo de una canal de drenaje de aguas lluvia, que corre de este a oeste y que impedía, al igual que el otro en el pasillo sur, que se inundara el Conjunto 1D.

Pasillo este

Como su posición lo indica, este pasillo delimita al conjunto por el lado este, es un poco más amplio que el del lado norte y limita con los grupos indicados (B, D y F) mismos que representan el lugar central (Grupo D) flanqueado por los otros dos grupos laterales. Tal como se indicó al analizar el Grupo D o Este, este rumbo está relacionado con el nacimiento del sol y de *Quetzalcóatl* y por consiguiente tienen mucha importancia dentro de la simbólica mesoamericana. Los objetos que se encontraron en este lugar, al igual que en otros, fueron lanzados sin ningún tipo de orden por las personas extrañas que ingresaron al recinto, por lo que se desconoce el lugar en donde estaban originalmente así como su asociación con otros elementos.

Destaca entre las piezas localizadas en este lugar: una pequeña escultura realizada en piedra verde (Fig. 360), que corresponde al tipo que se ha localizado en varios de los grupos, como se ha reiterado podrían ser imágenes de los dioses ayudantes de *Tláloc* o *Tlaloque* y relacionadas con el culto a los cerros. Al parecer, la presencia de este tipo de escultura es frecuente en los recintos y templos destacados, en los cuales era elemento importante en la realización de algunos rituales relacionados con el agua y la fertilidad de la tierra, de los que existen evidencias en varios lugares y épocas diferentes. En el caso de la imagen localizada en este lugar, al igual que otras, están referidas al culto acuático y formaban parte, probablemente de las imágenes con las que se efectuaban ceremonias, buscando establecer relaciones beneficiosas para la producción agrícola y por consiguiente con la abundancia de alimentos. Un rasgo especial en esta escultura es la presencia de la hendidura en el centro de la frente, tal como aparecen en varias esculturas y figurillas de barro de las localizadas en este conjunto, las que de cierta forma pudiesen relacionarlas con algunos ejemplares olmecas

Acompañando a la pieza anterior se localizó un objeto especial, el cual consistía en una media luna trabajada en obsidiana (Fig. 361), decorada en su superficie con retoque escamoso cubriente. Este tipo de objetos por lo general, ha sido reportado en contextos del Posclásico y asociados a deidades lunares como una especie de narigueras votivas, (Martínez Vargas, 1998: 45) por lo que se supone que su función estaba relacionada con eventos y ritos relacionados con la fase lunar “luna nueva”, durante la cual se observa sólo una pequeña y delgada sección de ella, según su posición con respecto a la tierra.

Es indudable el interés en los hombres prehispánicos desde las épocas tempranas del desarrollo histórico de la cultura mesoamericana en los astros, planetas y estrellas que eran visibles en el cielo, para cuya existencia y desplazamiento crearon explicaciones plasmadas en su cosmogonía y cosmología en general. En lo que se refiere a la luna que alumbra por las noches, estaba asociada a lo femenino y a lo telúrico en los pueblos de filiación náhuatl (Johansson, comunicación verbal) y por consiguiente con la fertilidad de la tierra y de la mujer, por lo tanto existe posibilidad de que tuviera similar simbología en *Teotihuacan*. En cuanto a la relación con la pequeña escultura (Fig. 360) existe posibilidad de que estuviera colocada la media luna de obsidiana en su nariz, como parte de los atavíos que identificaban el culto a la fertilidad con el que estaba asociado.

Otro objeto localizado en este lugar fue un fragmento de escultura antropomorfa (Fig. 362) trabajada también en obsidiana. Este tipo de representaciones, tal como se indicó, son imágenes votivas de seres humanos asexuales, en cuanto al material en que el que fue trabajado este tipo de figurillas, es posible que fuera escogido debido al color negro que caracteriza a este vidrio, ya que dicho color está relacionado con el inframundo y por lo tanto con la noche, definiendo nuevamente a este lugar como dual: de vida y muerte, de fin y principio.

Además se recuperaron en este pasillo algunos elementos que evidentemente formaban parte del ajuar de los personajes que habitaban el conjunto o de las deidades que en él se veneraban, los que fueron extraídos de su lugar original y lanzados a este sitio, los materiales son ocho cuentas de piedra verde y cuarzo (Fig. 363), una plaquita rectangular también de piedra verde y pequeño disco de pizarra. Las primeras eran usadas como elementos suntuarios en collares o como pulseras y el tercero como se ha mencionado, colocado en el pecho a manera de corazón, en algunas esculturas que habían sido deificadas y por consiguiente eran consideradas manifestaciones de algunos dioses.

Igual función ceremonial tenía un vaso color café (Fig. 364) decorado con motivos fitomorfos esgrafiados y pintados de color rojo. Al parecer las plantas representadas son una especie de cactáceas tipo órganos que se extienden de un tronco corto el cual nace de un terreno pedregoso a manera de altar. Este tipo de plantas adaptadas a la aridez, es vegetación de las regiones arenosas o en los afloramientos rocosos, en el Altiplano Central son frecuentes y son utilizadas para formar cercas naturales con las que se suelen dividir los terrenos, además de dar flores bastante coloridas y frutos, ejemplos de ellas es la pitahaya o pitaya y cardo columnario. Otra característica de estas plantas es que funcionan como depósitos de savia dulce en sus brazos fibrosos, debido a lo último, es probable que fuera utilizado también para obtener fibras que luego se tejían para realizar diferentes tipos de cestos.

Debido a la importancia del agua y el culto de que era objeto en Mesoamérica, es probable que este tipo de cactáceas fuera especial para los teotihuacanos y por consiguiente formara parte

del culto a la fertilidad de la tierra y de inagotable fecundidad (Eliade, 1997: 244) y por consiguiente del agua, a lo que hay que sumar que formaba parte de la flora que caracterizaba la región. Otro aspecto que es importante considerar, es la presencia de cuatro imágenes de la planta mencionada (dos en cada lado) lo que podría ser quizás, una manifestación de los cuatro árboles que según la mítica mesoamericana sostenían al cielo. En la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (Icazbalceta, 1891: 214) se relata que después del diluvio que se sucedió en el año postrero que fue sol *Chalchiuhtlicue*, llovió tanta agua que se cayó el cielo sobre la tierra, por lo que ordenaron los cuatro dioses hijos de la primera pareja, hacer cuatro caminos por el centro de la tierra para entrar por ellos y alzar el cielo con las estrellas, para lo cual crearon cuatro hombres y los dioses se hicieron árboles grandes, por lo que hombres y dioses levantaron el cielo. Señala López Austin (1995: 19-20) al respecto, que con ello quedaron separadas la parte femenina de la masculina del cosmos, convirtiéndose los árboles en caminos de los dioses:

“Fueron los caminos de los dioses porque por su tronco hueco correrían y se encontrarían las esencias divinas opuestas que eran flujos de las dos mitades del cuerpo del monstruo”; “Tras la división primaria de la diosa en cielo y tierra, el tiempo no transcurría. El cuerpo de la diosa era un constante presente de todas las posibilidades de existencia. Así quedó el constante presente en los pisos celestes (ilhuícatl o chicnauhtopan) y en los de las profundidades de la tierra (mictlan o chicnauhmitlan). El viaje de sus fragmentos. En cambio, producía el correr temporal en las capas intermedias, en tlaltícpac, el mundo habitado por los hombres (Fig. 1. 2.). Procreado por lo femenino y lo masculino, el tiempo salió de los cuatro postes para extenderse sobre el espacio formado por la separación del cielo y de la tierra”. Es probable que en un relato con esencia similar tuviera origen la decoración de esta pieza, el que a su vez estuviera su raíz en épocas aun más tempranas.

Además de los objetos señalados, se encontraron: tres bolitas de arcilla, una punta de proyectil trabajada en obsidiana verde, una cabecita de figurilla antropomorfa tipo retrato y un pequeño plato (Fig. 365) sin huellas de uso. Los últimos se supone que formaba parte de los objetos en los cuales se ofrendaba algunos tipos de alimentos o sustancia especiales a los númenes en los templos, por lo que se infiere su carácter ceremonial.

En general se puede suponer, tal como se señaló, que este lugar posiblemente no era el original en donde estaban ubicados los objetos que en él se encontraron, sin embargo, permitieron obtener información que confirma la importancia del culto a la fertilidad y a las especies vegetales como parte del mismo, así como de la posible existencia de un bagaje mítico básico cuyo origen se pierde, tal vez, en los momentos tempranos del desarrollo histórico de la cultura mesoamericana.

Plaza este al Templo de Quetzalcóatl

Como se indicó, de esta plaza sólo se excavó una pequeña sección, paralela al Grupo F, sin embargo, se encontraron algunos objetos e información que permitieron ahondar en el conocimiento de los últimos momentos de la historia de la Ciudadela. Una de las piezas más importantes que se localizó, cercana al Grupo F, fue una escultura con rasgos olmecoides trabajada en piedra (Fig. 366), que estaba tirada sobre el piso de gravilla y que había perdido parte del cuerpo. La pieza había sufrido, al igual que otras imágenes localizadas en el Conjunto 1D, los efectos de la violencia con que fue abordado el recinto sacro, fue golpeada con algún

objeto contundente en el rostro y a la altura de la cabeza, debido a lo cual perdió ambos lados, también fue mutilada del brazo derecho y de las piernas.

No obstante lo señalado, fue posible observar algunos de sus rasgos anatómicos (Fig. 367) que definían a una persona fuerte físicamente, en el rostro es posible identificar las cuencas de los ojos, una nariz ancha y la boca atigrada de gesto fiero, de cuyos extremos posiblemente emergían colmillos afilados que recuerdan a los que caracterizan al dios de la lluvia. En lo que se refiere al resto del cuerpo, tal como se indicó, muestra a una persona robusta desnuda, en cuyo pecho se observa una oquedad, en la que se engarzó un fragmento de piedra verde que estaba asociada a la pieza. La presencia del elemento central o corazón de la deidad señala la calidad sacra de la imagen, al igual que las que se encontraron en la Plataforma Este que delimita al recinto y en los Grupos E y F.

Respecto al brazo izquierdo, que no sufrió ningún tipo de golpe, además de la fuerza física aparece con la mano cerrada, en actitud de negación a los hombres, ya que, como se indicó, cuando aparecen los nùmenes con las manos abiertas están dando dones y cuando están cerradas se trata, posiblemente, de negación. Otro aspecto importante relacionado con esta escultura, al igual que las otras encontradas en la Plataforma Este, fue que no pudieron localizarse las partes faltantes del cuerpo de la imagen, ya que les fueron desprendidas a golpes, existiendo la posibilidad de que los intrusos que ingresaron al recinto se las hayan llevado como una especie de botín, sobre todo considerando la tradición mesoamericana de llevarse parte del cuerpo de los vencidos, como señal de triunfo. Por otra parte, como se mencionó con las localizadas al este del recinto, al despojar de la mano derecha y las piernas a la figura del numen, probablemente lo imposibilitan de poder realizar acciones con las que apoye a los miembros del grupo en el poder y por consiguiente de impedir su desaparición.

El lugar original en donde se encontraba dicha imagen, es probable que fuera al interior del Grupo F, sección en donde se considera que habitaban algunos de los más importantes jerarcas del conjunto, y en la cual se guardaban las imágenes que eran objeto de culto privado por los sacerdotes en relación con los ancestros míticos que habían fundado el grupo. Por otra parte, es posible que en especial esta imagen tuviera nexos con el numen de la lluvia al aderezarla con los atavíos propios de la identidad de *Tláloc* que, como imagen de un fenómeno meteorológico, la lluvia, fue venerada desde épocas tempranas.

También asociado a la escultura descrita, se encontró un pequeño punzón de obsidiana (Fig. 368), el que probablemente era utilizado por los sacerdotes como objeto ceremonial para extraer sangre en actos de autosacrificio, para ofrecerla al numen representado en la escultura, dicho objeto tiene el extremo distal agudo de forma especial, lo que apoya la idea de la función propuesta. La imagen descrita, y los objetos asociados a ella, permiten soportar la tesis de su sacralidad, así como su importancia dentro del panteón de dioses teotihuacanos.

Otra pieza importante recuperada en este lugar es un vaso trípode de color café, del cual sólo se encontró aproximadamente un cuarenta por ciento. En la sección que se recuperó (Fig. 369) se pudo observar parte del diseño que lo decoraba y que consiste en una especie de *chalchihuitl* o rodela emplumada atravesada por dos flechas. Dicha representación también apareció en otra pieza localizada en unos de los grupos habitacionales del conjunto, asimismo como se indicó la reporta Séjourné (1994: 140) como elemento asociado a *Quetzalcóatl*, y que

también aparece en una pintura mural en *Tetitla* representando el rayo en las manos de *Tláloc*, así como en un fragmento de bajorrelieve naranja reportado también por la citada investigadora.

Por lo mencionado, cabe la posibilidad de que pudiera ser el motivo circular símbolo del agua atravesado por dos serpientes en forma de flecha, sobre todo considerando el movimiento serpentino de las supuestas flechas, es probable que tal motivo sea una referencia al dios de la lluvia y a la fuerza que manifiesta el numen por medio de los rayos, que, acompañados de lluvia, lanza desde las alturas celestes, lugar en donde reside. Aspecto particular es el estado fragmentado de la pieza y lo poco que se pudo recuperar de ella, por lo que no fue posible observar en su totalidad el motivo que la decoraba, sin embargo, es posible que formara parte del grupo de pieza sacras que eran utilizadas con fines ceremoniales en el conjunto.

También formaba parte de este tipo de objetos rituales, posiblemente, una pequeña placa de pizarra de forma casi rectangular, (Fig. 370) de la que fue desprendida una sección de las capas, además de presentar muescas y dos de las esquinas redondeadas. Es posible que dicha pieza sirviera para cubrir algún pequeño espacio en especial, tal vez de alguna escultura, ya que su forma y características (no el tamaño) recuerdan de cierta manera a las llamadas "tapas de tumbas" que se localizan en la Época Clásica en el Occidente de Mesoamérica; sin que por ello se suponga algún tipo de relación. Asociada a la pieza descrita, se encontró un plato fragmentado (Fig. 371), el cual tenía como única decoración al fondo un quince definido por líneas curvas, dicho diseño tal como se ha mencionado, tiene relación con la estructuración del universo y la presencia de algunas deidades como *Tláloc*, *Quetzalcóatl* y el Dios del Fuego en ellas, por lo que es posible que fuera una alusión a ellos. Otro aspecto importante que hay que señalar, es la ausencia de huellas de uso en su superficie, por lo que cabe la posibilidad de que fuera nuevo o que estuviera destinado a contener ofrendas alimenticias a algún numen, posiblemente al dios de la lluvia y que no obstante su sencillez tuviera por lo tanto carácter ritual.

Otros objetos encontrados en esta sección de la plaza este fueron dos cabezas de figurillas antropomorfas tipo retrato, una de ellas con hendidura central en la parte superior, esta última como se indicó recuerda a la escultura olmecoide. Por lo señalado, es probable que fuera una característica simbólica con la que se buscaba plasmar en dichas imágenes una relación estrecha con los grupos tempranos de Mesoamérica, tal vez como una manera de relacionarlas con los ancestros, creadores de algunos de los más importantes principios que dieron forma al pensamiento cosmogónico y cosmológico mesoamericano. A lo señalado, se suma la presencia de dos bolitas de cerámica pulidas en su superficie, las que eran utilizadas posiblemente asociadas a la lectura de ciertos textos con ayuda de algún patolli, por las personas que eran entendidas en tales cuestiones.

En general los materiales localizados en esta sección de la plaza, dan la impresión de que ese no era su lugar original, sobre todo considerando la posición descuidada en que se encontraron, sin embargo, permitieron confirmar la presencia de esculturas olmecoideas y la función de culto privado del Grupo F, además de la relación de algunos símbolos con el culto al dios de la lluvia.

Pasillo sur

Este pasillo dentro de la distribución espacial del Conjunto 1D ocupa un lugar especial, ello debido a su estrecha relación con el templo más importante del recinto, separando a este

último del Conjunto 1D por la sección posterior de los Grupos E y F. Lo primero que se encontró en este pasillo, fue un entierro que había sido depositado, asociado a una de las caídas de agua que bajaban de techo de una de las habitaciones del Grupo F (Figs. 371a y 371b y 371c) bajo dos pisos estucados. El individuo fue ubicado en una fosa de un metro por un metro con veintiocho centímetros, a una profundidad de un metro con sesenta y siete centímetros, un detalle especial lo conformaba la presencia de una cantidad considerable de caracoles pequeños (4259) perforados para ser engarzados, cubriendo el pecho del individuo inhumado, además de la impronta de textil en parte del barro que cubrían los restos óseos.

En lo que respecta al esqueleto, según el estudio de Salas Cuesta y González Miranda, (2001: 8) los restos óseos correspondían a un entierro primario masculino con una edad entre los 35 y 39 años, que fue colocado con una orientación norte-sur. La presencia de este entierro proporcionó información de suma importancia; sobre todo considerando su relación con la caída de agua, ya que se supone que en todas las que dan a los pasillos que definen al conjunto y bajo ellas, fue colocado este tipo de enterramiento al momento de levantar la última etapa constructiva de la Ciudadela, sin embargo, por razones fuera de nuestro control fue imposible explorarlas en su totalidad, existiendo posibilidad de que aún queden intactas. La localización de los entierros y la presencia de los caracoles, permiten establecer relación de ellos con los dioses principales venerados en el recinto, *Tláloc* y *Quetzalcóatl*, sin embargo la presencia de la caída de agua sobre el lugar en donde está inhumado, la define con el dios de la lluvia.

Es importante considerar el hallazgo de un fragmento de tela encontrado en la ofrenda 101 y 102 localizada en contextos que se relacionan con la sexta etapa constructiva durante las exploraciones del Templo Mayor de *Mexico-Tenochtitlan* (León-Portilla, 2000, Vol. 31, portada y contraportada) después del trabajo detallado de consolidación de la pieza textil se pudo observar que correspondía a un chaleco. A la última pieza, la relaciona el investigador con el *Xicolli*, que era una vestidura o "jubón, chaqueta de tela pintada con la que oficiaban los ministros de los ídolos" (Simeón, 1994: 765) en este caso León-Portilla la relacionó con un chalequillo de los que usaban los sacerdotes de *Tláloc*. La identificación, según indica el investigador, la efectuó a partir de la comparación y semejanza con el diseño que lleva una efigie de *Tláloc* "tal vez un sacerdote de dicha deidad, que aparece en el folio 119r del *Códice Ixtlilxóchitl*".

Debido a la presencia de las huellas de textil y a la importante cantidad de caracoles, es probable que la persona inhumada bajo la caída de agua, hubiese sido enterrada con parte de sus atavíos, en este caso el "chalequillo de rocío" señalado por Sahagún (León-Portilla, 1992: 121) trabajado en tela y posiblemente adornado con pequeños caracoles del tipo Oliva. Además es probable que la persona formara parte del grupo sacerdotal encargado del culto al numen de la lluvia y que hubiese sido enterrado en ese lugar como una forma ritual de sacralizar las caídas de agua y como petición de líquido al dios que residía en las alturas. Reafirma lo descrito, además, lo que se ha venido señalando sobre la importancia del culto a *Tláloc* en el Conjunto Norte, así como en el resto de la urbe como parte del culto público.

El resto de materiales recuperados en este pasillo, debido a las características de su posición y contexto, se considera que fueron colocados con intención de ofrenda a los númenes venerados en el templo principal. Estaban colocados sobre el piso estucado y los objetos que se encontraron fragmentados, lo fue el resultado al parecer del colapso de parte del escombros del

edificio que cayó sobre ellos y en ciertos casos como consecuencia de la violencia que afectó el recinto y los lugares de carácter religioso en la antigua urbe. Fue en este lugar en el que se encontraron colocadas sobre el piso el mayor número de figurillas silueteadas trabajadas en obsidiana oscura, las imágenes son tanto antropomorfas (Fig. 372 A-H) como zoomorfas (Fig. 373 A-H), algunas de ellas fueron fragmentadas, probablemente en un acto de carácter ritual, sin embargo, fue posible identificar sus características en general.

Las figuras antropomorfas son asexuales y fueron representadas de pie y con las piernas abiertas; como se indicó lo que buscaron sus autores fue destacar sólo la silueta humana sin detallar los rasgos físicos. En general es posible que su presencia, como se ha venido señalando, tuviera el fin de representar a seres humanos, los cuales fueron ofrendados a los númenes venerados en el templo, en cuanto al color oscuro, como se señaló pudieran establecer relación con el inframundo y la noche; pudiendo significar las personas que fueron sacrificadas y enterradas para que efectuaran su viaje por el inframundo, quizás como compañía del sol nocturno y *Quetzalcóatl Vespertino*. Lo que sí parece claro es que tienen la calidad de ofrenda humana, sustituyendo, tal vez, a las personas que se debían sacrificar.

En lo que se refiere a las figuras zoomorfas silueteadas, se encontraron siete (Fig. 373 A-H) seis de forma serpentina y un jaguar, las primeras tienen las mandíbulas abiertas y las colas alzadas, en posición de ataque. El extremo de la cola en donde debería ir el crótalo, es bastante agudo y por lo tanto punzante, por esto último y la forma del cuerpo se supone que eran utilizadas en rituales de autosacrificio, durante los cuales los sacerdotes ofrecían su sangre a *Quetzalcóatl*. Respecto a la que tiene la silueta con forma de jaguar, probablemente tienen relación con los rituales con que se veneraba al dios *Tláloc* como ser que mediante la lluvia fertilizaba a la tierra. Otro objeto de carácter ritual relacionado con el autosacrificio, es un pequeño cuchillo de obsidiana (Fig. 373a) que fue fracturado en su extremo distal, el que debió ser bastante agudo y posiblemente también para extraer la sangre de ciertos sacerdotes, sin embargo, es importante señalar la característica irregular de los filos, lo que indica que también sirvió para cortar, en ritos de sacrificio humano y tal vez descarnamiento.

Acompañando al cuchillo descrito se encontraron treinta y cinco puntas de proyectil, treinta y tres de ellas trabajadas en obsidiana gris oscura y verde, y dos talladas en sílex. Debido a lo delgado y frágil de la mayoría de las piezas (Figs. 374 y 374a) así como a su extremo bastante agudo, es probable que al igual que otras encontradas la mayoría sirviera, no como arma sino, como punzones para extraer también sangre, sin embargo, otras sí parecen tener carácter bélico y posiblemente llegaron a ese lugar con el ingreso al recinto de personas extrañas a él. Otros objetos punzantes recuperados son dos pequeños cuchillos bifaciales (Fig. 375 A-B) trabajados también en obsidiana, algunos de ellos fueron diseñados desde el principio como cuchillos, en cambio otros se originan en navajillas prismáticas las cuales se transformaron en pequeños cuchillos. Las últimas piezas también tenían la función de punzar y cortar, en rituales efectuados por los sacerdotes en honor a los númenes que ellos en particular veneraban: *Tláloc* y *Quetzalcóatl*.

Asociados a los materiales mencionados, se localizaron también un punzón y una aguja trabajados ambos en hueso humano (Fig. 376 A-B), el primero de ellos presenta un canal para que corra la sangre, asimismo otro punzón (Fig. 376a) trabajado en hueso de animal localizado en este lugar. Todos estos objetos tenían también carácter ritual, y posiblemente fueron colocados

en este pasillo, untados con sangre de algunos sacerdotes importantes, como forma de honrar también a los dioses señalados.

En lo que se refiere a los objetos ornamentales que portaban los personajes importantes e imágenes de deidades, se encontraron: cuentas de obsidiana verde y de concha de forma circular con una perforación central, otras dos de forma cilíndrica (Fig. 377), así como un conjunto de cuentas trabajadas en piedra verde, mármol y piedra basáltica (Fig. 377a) las cuales formaban al parecer un collar. Además se localizaron otros objetos que denotaban el rango y sacralización de las deidades que los portaban (Fig. 378) ellos consistían en discos de pizarra fragmentados, los cuales, como se mencionó, eran colocados en una oquedad localizada en su pecho. Otro objeto también importante, es un fragmento de placa de pizarra trabajada en bajorrelieve (Fig. 379), no se pudo identificar el diseño debido a su tamaño, sin embargo son visibles líneas rectas y parte de una horadación.

Un objeto especial localizado en este lugar es un pulidor trabajado en piedra verde (Fig. 380), sobre todo considerando que ese tipo de roca no se encuentra en el Altiplano Central, sino que procede de la región del Estado de Guerrero, con la que tenía importantes redes de comercio e intercambio el estado teotihuacano, por medio de las cuales llegaban piedras semipreciosas, así como objetos suntuarios y rituales. En el caso de esta pieza, debido a las huellas de trabajo que se observan en ella, es posible que sirviera para pulir la superficie de las esculturas o de algunos objetos ornamentales que formaban parte de los atavíos. También se encontró un raspador de obsidiana (Fig. 381), el cual era usado, probablemente, para limpiar algún tipo de piel de animal, hojas o corteza de árbol, probablemente sea esta última su función, sobre todo relacionada con la manufactura de códices.

Asociados a las cuentas de diversos materiales descritas, se localizaron dos incensarios portátiles o candeleros (Fig. 382a y 382b) los que estaban colocados hacia arriba y contenían ceniza en su interior, el primero de ellos tiene la superficie alisada y como decoración en la sección superior dos líneas horizontales, bajo las cuales se observan diseños en forma de triángulo similares a los que se han definido en el cuerpo de *Cipactli* o de la tierra, por lo que podría tener relación con algún tipo de ritual terrestre nocturno. También se encontraron algunas piezas miniaturas (Fig. 383): una botellita completa, un fragmento de otra y un plato pequeño, estos objetos eran votivos y es posible que fueran utilizados para ofrendar diversas sustancias a los númenes durante la celebración de determinados ritos.

Además de los mencionados, se encontraron colocados, en la base del lado norte del Templo de Quetzalcóatl algunas piezas cerámicas rituales fragmentadas, entre ellas: un incensario trípode (Fig. 384) que tenía huellas de ceniza y pequeños fragmentos de carbón, lo que permitió confirmar su uso ceremonial para contener brasas y quemar copal, además de otras sustancias. También había dos vasos trípodes fragmentados, decorados con motivos iconográficos esgrafiados. El primero de ellos (Fig. 385) fue decorado después de su cocción, presenta como motivo principal parte de los elementos que definen el rostro de *Tláloc*: a manera de ojos dos círculos con un cuadrado en su interior, en la sección central la bigotera del mismo numen y bajo ella una barra a manera de nariguera cilíndrica de la que emergen cinco dientes, tres centrales y dos laterales.

El segundo vaso trípode (Fig. 386) se encontró bajo una capa de tierra y una piedra mediana, está última había caído de la parte superior del templo fragmentando la pieza. La decoración

del vaso es una escena en la que se buscó plasmar una ceremonia, en la cual aparecen combinados dos elementos: un personaje importante con los atavíos propios de su rango y un *chalchihuitl* decorado con grecas relacionadas con el agua. El primero camina expresando un canto florido pidiendo lluvia y dones, lo que fue expresado saliendo de su boca y caen en la parte inferior del *chalchihuitl* o espejo de agua.

El personaje porta como elemento distintivo sobre su corona una serpiente emplumada cuya cabeza está colocada sobre parte de su cuerpo, destacando su ojo, luego baja enrollándose alrededor del cuello, el resto del cuerpo sube quedando la cola a manera de tocado proyectado sobre la frente. En la parte posterior de la cabeza del personaje aparece un casco de algodón que remata atrás con plumas de *quetzal*, también cae sobre el pecho del personaje un collar de corazones. En lo que respecta a la vestimenta se observan líneas onduladas, símbolo del agua, con plumas a manera de fleco. En algunas de las imágenes se observa la bolsa de copal decorada con el cascabel de la serpiente, lo que identifica al personaje como sacerdote de los que realizaban culto en el recinto de la Ciudadela, también aparece llevando en el lugar en donde debería ir la mano derecha, la que suponemos una nube cargada de agua.

En general puede afirmarse que la escena plasmada en este vaso tiene carácter ritual, en la cual aparece como elemento central un sacerdote que porta los atavíos que lo identifican como uno de los jefes del culto, posiblemente uno de los llamados *quetzalcóatl* o sumos sacerdotes en el mundo náhuatl, quienes eran los encargados de manejar el culto (*Códice Matritense de la Academia*, fol119r, León-Portilla, 1997: 77), sobre todo considerando la presencia de la serpiente emplumada como tocado, el collar de corazones y demás atavíos que lo caracterizan. En cuanto a la ceremonia, la presencia reiterada de símbolos relacionados con el agua permite inferir que la escena se refiere a una celebración vinculada con el culto acuático, durante la cual y mediante oraciones y cantos se pedía a los dioses la presencia de la lluvia y de los dones que la acompañaban, algunos de los cuales se celebraban en los espejos de agua, lagunas o nacimientos de arroyos.

Resulta importante también destacar la presencia del collar de corazones, probablemente humanos, lo cual es una alusión velada al ritual del sacrificio humano tal como se manifiesta en *Teotihuacan*, ya que a diferencia de algunos grupos tardíos como los mexicas, durante el Clásico en el Altiplano Central, aunque era parte de ceremonial religioso no se hace alusión abierta a su realización, ello debido a que su fin posiblemente no era bélico o para impresionar a los otros grupos, sino estrictamente religioso y del culto a los dioses. Por último, cabe destacar la localización de la pieza al lado norte del Templo de Quetzalcóatl, debido a que es el rumbo asociado con el numen de la lluvia y de su culto.

Otros objetos de índole ritual localizados al norte del templo de la serpiente emplumada, son dos escudillas fragmentadas (Figs. 387 y 388), la primera de ellas es del tipo naranja delgado y su forma no es frecuente, su cuerpo es de forma compuesta y posiblemente de base plana. Aunque no tenía elementos simbólicos, por su localización pudiera tener carácter ritual, sobre todo considerando su asociación con la otra pieza. La segunda escudilla (Fig. 388), presenta elementos decorativos icnográficos relacionados, también, con la fertilidad de la tierra como parte del culto a la vegetación. Los diseños fueron realizados con esgrafiado postcocción y representan elementos florales especiales, se observa la presencia de un altar o vasija de forma trapezoidal en cuyo interior aparecen elementos parecidos a la estratigrafía de la tierra y

de la cual brotan tres especies de caracoles cortados. El altar descansa sobre una raíz de forma irregular y de cuyos lados también salen flores dando origen a otras en cuyo interior se observan semillas. Elementos importantes son los tres cortes de caracol que parecen caer o emerger de la vasija, ya que están relacionados con el agua, líquido, que podría haber contenido la pieza, y que permite la vida en el mundo, en este caso en especial con el agua de lluvia que hace florecer las plantas.

Por las características de la planta y de las flores plasmadas en esta pieza se puede concluir que se trata de un tipo de enredadera, posiblemente de *ololiuhqui* o *Rivea* o *Turbina corymbosa*. La presencia de diseños relacionados con dicha planta, fue señalada en algunas piezas localizadas en el Grupo É, vinculadas con alguna sección del grupo sacerdotal que lo habitaba y que realizaban algunos rituales especiales. Por medio de la ingestión de las semillas, ellos alcanzaban estados alterados de la conciencia, durante los cuales trataban de establecer contacto con los seres sobrenaturales que gobernaban la existencia de los hombres logrando obtener información sobre los deseos y designios de las divinidades, entre otros efectos. Lo plasmado en esta escudilla, permite suponer que ella sirvió para contener, posiblemente, semillas de dicha planta, las cuales fueron utilizadas, como se señaló, por los sacerdotes del culto del dios de la lluvia en ciertos rituales del culto privado y que fue colocada en este lugar, tal vez, como una forma de sacralizar las semillas que luego iban a ser utilizadas por los sacerdotes especializados en su uso y efectos.

Otros elementos importantes recuperados en asociación a los descritos, son una figurilla antropomorfa fragmentada trabajada en basalto (Fig. 389) y la cabeza de una imagen del dios de la lluvia (Fig. 390) realizada en arcilla. La primera de ellas fue sometida al ritual de la decapitación, del cual se tienen evidencias en *Teotihuacan* y se mencionaron antes. En cuanto a las características que identifican a esta pequeña escultura, corresponden a las que como se indicó están relacionadas con el culto a los cerros y los dioses ayudantes de *Tláloc* o *Tlaloque*. La pieza fue golpeada para desprenderle la sección superior, como parte de un ritual relacionado con los dioses mencionados y el ofrecimiento de cabezas en calidad de ofrendas para solicitar la presencia de las aguas de lluvia.

La segunda pieza (Fig. 390), por los rasgos que definen su rostro corresponde a una imagen del dios de la lluvia, ésta al igual que la anterior, fue sometida al mismo rito de decapitación, sin embargo, de esta última figurilla sólo se dejó al lado norte del templo mencionado, la cabeza del dios. El rostro del numen presenta, como se mencionó, los elementos que lo identifican: círculos alrededor de los ojos, boca atigrada de la que emergen dos colmillos y sobre la cabeza un tocado decorado con figuras de cerros y sobre de él la corona característica. En general la presencia de esta sección de figurilla, está relacionada con el culto al dios de la lluvia y su locación en el rumbo norte del universo.

Además, aparecieron dieciocho cabecitas de figurillas antropomorfas, (Fig. 391) las cuales se supone también habían sido sometidas al ritual de decapitación, sobre todo considerando la ausencia de los cuerpos, los que probablemente fueron llevados a otro lugar. Es importante recordar la propuesta de la alta presencia de cabezas de figurillas y la ausencia de sus cuerpos en la mayor parte de la antigua urbe, lo que se explica suponiendo que es resultado intencional de cierta actividad religiosa, mediante la cual se buscó ofrendar una sección corporal, en especial en rituales de sacrificio humano, relacionando la simbología mesoamericana con el

cuerpo humano. En cuanto a las características de las cabezas, en general son representaciones de figurillas tipo retrato y como se ha señalado pudieran tener nexos con las figuras de las personas que habitaban el recinto o grupo sacerdotal en el poder. También apareció parte del cuerpo de una figurilla que representa a un anciano (Fig. 392), la que posiblemente sea una manifestación del dios viejo del fuego o *Huehuetéotl*, deidad que junto con *Quetzalcóatl*, *Tláloc*, *Xochipilli*, la Tierra y el Sol formaban el grupo de númenes principales venerados en *Teotihuacan*. En particular el Dios del Fuego, tienen estrecha relación con la región este y con los númenes que por él aparecen: *Quetzalcóatl* y el Sol.

Destaca entre las representaciones antropomorfas una figurilla tipo trono (Fig. 393), la cual se localizó en un contexto de ceniza fina y fragmentos de carbón. Por la posición en la que se encontró se supone que estaba *in situ*, como algunas de las otras piezas encontradas en este pasillo. La figurilla representa a un personaje portando los atavíos propios de su rango: tocado de algodón tipo casco, orejeras y collares posiblemente de piedras preciosas y vestimenta larga adornada con plumas. En general los detalles permiten inferir el alto rango de la persona plasmada con arcilla, posiblemente representación de un sacerdote de alto rango dentro de la estratificación respectiva, relacionado con el culto al dios del agua, similar a los que se plasmaron en varias de las vasijas, especialmente vasos, localizados en el Conjunto 1D.

Es importante destacar la presencia de una figura trabajada en arcilla, una especie de urna (Fig. 394), la que fue localizada en el escombro que cubrían los vestigios del lado norte del templo principal. La pieza tanto por su posición estratigráfica como por sus características no es teotihuacana, posiblemente fue colocada como ofrenda a las estructuras semidestruidas por algún miembro de los grupos tardíos que se acercaban a las ruinas con el fin de realizar un acto de veneración a los ancestros que las habitaron.

La pieza tienen al frente la imagen de un personaje en posición sedente con una especie de pectoral de concha sobre el pecho, sobre todo, destaca el doble tocado, directamente sobre la cabeza tiene un gorro, en cuya sección frontal aparece una banda con tres círculos y se prolonga cayendo a los lados del rostro hasta las orejeras laterales. Sobre lo descrito aparece un tocado armado, similar al que se coloca sobre algunos númenes asociados con el maíz, con la parte central hendida y a ambos lados dos *chalchíhuatl*. A la altura de las piernas y sobre las mismas, aparece extendida parte de la sección inferior de la vestidura y abajo sobresalen los pies, uno de los cuales fue fragmentado y reintegrado posteriormente. En la parte posterior de la figurilla, destaca un pequeño depósito, posiblemente para contener alguna sustancia especial, quizás tabaco o algún tipo de polvo utilizado en algunas ceremonias.

Por las características del tocado, es posible que se esté representando a la deidad con un *amacalli* o casa de papel, que constituía una verdadera estructura de papel con que frecuentemente se representaban a las diosas asociadas con la fertilidad. Un ejemplo de ello aparece en el *Códice Borbónico* lám. XXX, en donde se observa al centro de la escena un personaje ricamente ataviado y sobre su cabeza el tocado mencionado, Del Paso y Troncoso (1993: 143-144) identifica al personaje como un sacerdote vestido con elementos femeninos y que define con el nombre de "*Atikpak teohuáztin Xuxipilli*", quien era escogido, según menciona el mismo investigador por la estatura y fuerza que se requería para cargar dicho tocado.

Al respecto señala Klein (1986: 33-50) que la presencia de los rosetones de papel en los tocados estaba relacionada con los sacerdotes importantes del culto a varias deidades, en lo particular se considera que en general están asociados a la fertilidad y a los númenes que hacían posible la abundancia de alimentos y por consiguiente la supervivencia de la humanidad. En cuanto a la presencia de dicha pieza asociada al lado norte del Templo de *Quetzalcóatl*, rumbo que consideramos, como se ha señalado, al dios del agua y en general a la fertilidad; en cuanto al motivo para su colocación, es posible que fuera ubicado por algún miembro de los grupos tardíos que realizaban ceremonias en los derruidos edificaciones, como una forma de veneración y petición de dones a los ancestros, sobre todo a los relacionados con el culto a la vegetación y en momentos tal vez especialmente difíciles.

Resulta importante señalar la presencia de tres cabezas de figurillas zoomorfas (Figs. 394a, 394b y 394c) las cuales son imágenes de monos, animal que como se indicó, estaba relacionado con *Xochipilli* numen de la vegetación así como con el canto y la danza y los artífices en general. Su culto en *Teotihuacan* ha sido identificado y bastante documentado. Es probable y al igual que otras representaciones y objetos localizados en este lugar, su presencia esté relacionada con la producción intelectual, la fertilidad y la manifestación de ellas en el rumbo del norte.

En su mayoría, los objetos localizados en este pasillo parecían estar en su lugar original y probablemente formaban parte de los últimos elementos ofrendados al numen venerado en el lado norte del templo principal; la mayoría fueron fragmentados por la caída de escombros del templo principal, sin embargo, es importante observar que por razones especiales, posiblemente la cercanía al Templo de *Quetzalcóatl*, los objetos fueron respetados a diferencia de los que se encontraban en los distintos lugares del conjunto. Lo anterior, posiblemente refleja una inmensa ira en contra de los miembros de la clase sacerdotal y lo que ellos representaban, al mismo tiempo que cierto respeto, tal vez temor, a los dioses venerados en el templo y a su significado, o al castigo que podían inflingirles.

Al concluir con las exploraciones del último nivel estratigráfico en este pasillo, se observó la presencia del canal sur para desaguar de aguas lluvias parte del conjunto norte, en él se localizó algún material correspondiente al último momento ocupacional del recinto, su presencia está asociada, probablemente, a la temporada de lluvias posteriores al abandono del recinto y posiblemente del centro ceremonial en general. Los materiales encontrados, como resultado del arrastre del agua, son del mismo género que los encontrados al interior del Conjunto Norte y en su mayoría tienen carácter ceremonial.

Destacan entre los objetos recuperados seis placas (Fig. 395 y 396) o aplicaciones de braseros. Las primeras cinco tienen plasmadas imágenes de estructuras piramidales con su respectivo templo en la parte superior, en otras se observa el glifo ojo de reptil en la parte inferior y arriba un atado posiblemente de leña para algunos rituales, en la última es evidente el mismo tipo de atado. En general y como en otros braseros ceremoniales, los diseños plasmados en las placas que los decoran están relacionados con su función ritual en los templos y alguna dadas u ofrendas que se brindaban durante las funciones religiosas.

En cuanto a la placa de mayor tamaño (Fig. 396) también era parte de un brasero, presenta como elementos iconográficos, en la parte superior, tres objetos en forma de rombo, esta última está relacionada con el dios del fuego. Se supone representan algún tipo de objetos trabajados

en zacate, en donde se insertaban las puntas de maguey untadas con sangre extraída por actos de autosacrificio sacerdotal. En cuanto a la sección inferior, aparece la imagen de una mariposa con las alas desplegadas, este insecto, tal como se señaló, estaba relacionado en general con la fertilidad, aunque en algunos textos del Posclásico de origen mexicana también se les asocia con los guerreros muertos, sin embargo en *Teotihuacan* aún no se han encontrado evidencias que permitan establecer dicha relación.

Asociadas a las aplicaciones descritas, se localizaron tres piezas miniaturas (Fig. 397A-C) realizadas en arcilla con su superficie alisada, sin pulir, al igual que los braseros ceremoniales y los trípodes, detalle que permite suponer su carácter ritual. Posiblemente fueron realizadas para contener algunas sustancias especiales ofrendadas en los templos, aunque algunas veces aparecen relacionadas con entierros infantiles, por lo que se les ha considerado especies de juguetes con los que se acompañaba a los niños.

Habían además, en este canal varias puntas de flecha (dos de obsidiana verde y cinco de color gris), de punta fina y estructura delgada, pudiendo ser parte de una ceremonia relacionada con la lluvia y el agua que por él corría. Se recuperaron, también, dos cabezas de figurillas antropomorfas (Fig. 398) imágenes posiblemente de sacerdotes. El primero ostenta sobre la cabeza un mechón de pelo, el segundo representa a un personaje importante con tocado de plumas en el que destaca un atado central con unas especies de flores en los extremos, este personaje, presenta atavíos y vestimenta que lo relacionan con el culto a la vegetación.

V. 22- Conclusiones de la Plataforma Oeste y de los pasillos norte, este, plaza este y pasillo sur

Considerando los materiales localizados en dichos lugares, es importante desatacar que la información recuperada permitió conocer aspectos relevantes relacionados con la distribución de las funciones que efectuaban los sacerdotes residentes del lugar y también sobre algunos principios míticos, aparentemente tardíos y cuyo conocimiento en la época teotihuacana, al parecer, ya constituía un corpus importante. Cabe destacar la planeación arquitectónica y funcional del recinto, en la cual, los pasillos además de constituir elementos de comunicación también funcionaban como sistema de drenaje impidiendo inundaciones en el conjunto y los grupos habitacionales.

En general se puede afirmar que el material recuperado en este lugar, es parte del que quedó tirado en el conjunto y que fue arrastrado por agua de lluvia al canal en donde se recuperó, sin embargo, aporta también información que permite soportar la hipótesis de considerar al recinto en general, y al conjunto en particular, como un lugar con fines ceremoniales religiosos. El lugar era habitado por un grupo selecto de la clase sacerdotal, la que regía el sistema político-económico y religioso impuesto y reproducido por esta misma por muchos medios, no obstante, en el caso de la Ciudadela, es por medio de la ideología religiosa, la que jugó un papel determinante en la reproducción de dicho sistema durante varios siglos. Otro aspecto que se amplió a partir del análisis de los materiales y sus contextos, se refiere a la funcionalidad del recinto, a partir de ellos se llegó a concluir que constituía la Ciudadela, el principal de la sociedad teotihuacana, en donde se realizaban diferentes ceremonias relacionadas en su mayoría con *Tláloc*, *Quetzalcóatl* y el dios del fuego, númenes a quienes se ofrendaban diferentes objetos y

sustancias con el fin de mantener el equilibrio del mundo, la continuidad del sistema y el gobierno sacerdotal.

CAPITULO VI

LA CIUDADELA: MANIFESTACIONES MÍTICAS, ASTRONÓMICAS Y CALENDÁRICAS EN EL PRINCIPAL RECINTO RELIGIOSO TEOTIHUACANO

VI. 1- Generalidades

Al buscar una interpretación del conjunto arquitectónico de la Ciudadela, se parte de considerar las evidencias físicas del lugar y los materiales arqueológicos asociados al Conjunto Norte como un texto pétreo, ello a partir de inferirlos como manifestaciones arqueológicas del pensamiento mítico-religioso de sus constructores (Johansson, 1998: 101-104) quienes dejan plasmados sus principios y concepciones del universo en el que estaban inmersos. Por lo señalado, se conceptúa el lugar como un texto simbólico, al cual es posible acercarse a partir del análisis y comparación de la información contenida en los contextos arqueológicos del lugar con fuentes históricas, así como con los estudios que de ellas han realizado investigadores y especialistas en la materia.

Al recinto se le han atribuido diferentes funciones: desde centro administrativo hasta lugar relacionado con el aspecto militar y la guerra sagrada. Sin embargo, como hipótesis central que sustenta la investigación para la presente tesis y como se ha venido señalando, se supone a partir de los estudios y análisis de los materiales obtenidos en el conjunto norte del recinto en 1980-1982, además de alguna información obtenida en otras temporadas y del análisis de su simbología como, un espacio sagrado, sede del recinto religioso principal de la urbe y por lo tanto centro de la vida social urbana y cosmogónico del universo prehispánico teotihuacano. Lo anterior se plantea al considerar la presencia del recinto en cuestión como una manifestación cultural y, por lo tanto, como un fenómeno religioso, partiendo del principio propuesto por De la garza (1993: 114) de que todas las creaciones culturales mesoamericanas se fundamentaron en una concepción religiosa del mundo y de la vida.

Desde la erección de las primeras etapas del conjunto arquitectónico, existen evidencias de que la edificación del sitio correspondió a una planificación detallada, como el resto de la urbe, relacionada con principios mítico-religiosos específicos. En el lugar existen evidencias de la presencia de importantes estructuras con funciones religiosas, anteriores a la construcción del recinto (Cabrera, 1998: 145), las que han sido denominadas "preciudadela", sin embargo, fueron arrasadas con el fin de preparar un espacio el cual tuviera determinadas características. Es evidente que la construcción fue resultado de mediciones y observaciones astronómicas durante un lapso considerable, buscando correspondieran a concepciones cosmogónicas y cosmológicas importantes, de tal trascendencia que impulsaron la construcción de un lugar monumental. Lo anterior, permite inferir, además, que se buscó realizar una edificación especial, en la que fuera posible plasmar su concepción del mundo a partir de elementos simbólicos determinados, los que pudieran ser interpretados de acuerdo a los conocimientos que de ellos tuvieran los diferentes miembros de su sociedad y del resto de Mesoamérica de ese momento histórico y posterior a él, definiéndolo como el principal recinto religioso de la urbe.

A partir de lo señalado, resulta trascendente citar el señalamiento de Sprajc (2001: 411) respecto a la elección de los lugares para levantar los templo o recintos más importantes dentro de los conceptos de urbanización prehispánicos: "*A veces intervenía el requisito adicional,*

relacionado con ciertos conceptos de la cosmovisión, de que el eje norte-sur de la estructura estuviera alineado con algún cerro o, más comúnmente, al norte. No cabe duda que la selección del área para un nuevo asentamiento obedecía sobre todo a circunstancias prácticas relacionadas con la subsistencia, pero las normas que dictaban la ubicación precisa del centro cívico-ceremonial, particularmente del templo principal, pertenecían a la esfera de la religión, la cosmovisión y la astronomía, ya que incluía las creencias vinculadas con los diversos rasgos del medio ambiente ("geografía sagrada"), así como la intención de incorporar en el centro de culto los alineamientos astronómicos, cuyas funciones tenían múltiples aspectos interrelacionados: satisfacían las necesidades prácticas, reforzaban la cosmovisión vigente, corroboraban distintos aspectos de la religión y ratificaban la ideología del estrato gobernante".

Considerando lo indicado, se puede afirmar que la primera gran característica del recinto es la centralidad, ya que se buscó tal ubicación de acuerdo a la planificación general de la urbe. La centralidad para los mesoamericanos constituía uno de los conceptos básicos relacionados con su cosmogonía y, por lo tanto, con la perspectiva que de la estructuración del mundo ellos tenían. Sin embargo, dicho concepto existe en la mayoría de las antiguas culturas en el mundo, y corresponde según Eliade (1998: 338-339) al centro del universo y los lugares que se levantan en ellos revisten características especiales *"por ello la construcción sólo fue posible mediante la abolición del espacio y tiempo profanos y la instauración del espacio y tiempo sagrados"*, además de repetir en *"cierto sentido la cosmogonía"* y *"Del mismo modo que toda las habitaciones se encuentran mágicamente en el "centro del mundo", así su construcción se inserta en el mismo momento auroral de la creación de los mundos. El tiempo mítico, exactamente como el espacio sagrado, se repite hasta el infinito, en ocasión de cada nueva obra del hombre"*. Por lo señalado, es probable que al nivelar el terreno demoliendo las construcciones existentes en el lugar destinado a construir el recinto, y que hemos llamado "prepararlo", se estuviera de forma simbólica aboliendo el espacio y tiempo profanos para insertar la nueva edificación en el tiempo y espacio sacros; lo que les permitió repetir y plasmar en la nueva edificación la creación del mundo y su cosmogonía.

Para los mesoamericanos el centro era el punto más importante de la tierra y del universo en general, era definido por los habitantes del Altiplano Central en lengua nahua como *Tlalxicco* u ombligo de la tierra, morada de *Mictlantecuhtli* dios del inframundo y de *Xiuhtecuhtli*, dios del fuego. Constituía, además, el lugar que ocupa el sol al medio día y por donde pasa un eje vertical en el que se localiza el cielo, la tierra y el inframundo. El nivel terrestre era el habitado por los hombres y se representaba por lo general por un saurio, el que de acuerdo al mito de la creación fue formado por los dioses con imagen o forma de una especie de lagarto o *Cipactli*, que emergió del agua, por ello es frecuente su representación en relación con el agua, ya que constituyen un binomio de fertilidad y procreación. Según textos del Posclásico, su nombre era *tlaltecutli*, y se originó de un pez llamado *cipoaquacli* o "peje *cipacuatl*", formado por los cuatro dioses hijos de la pareja creadora: *Tlaclauque Tezcatlipuca*, *Yayanque Tezcatlipuca*, *Quetzalcóatl* y *Omiteciti*", relato plasmado en la Teogonía e Historia de los Mexicanos.

Respecto al origen de la tierra, resulta importante el señalamiento que hace López Austin (1995: 18) con relación a que la constitución de los seres divinos y de los mundanos debe

explicarse a partir de una diosa original, caótica, monstruosa, ya que refleja el pensamiento mesoamericano vinculado con los conceptos estéticos que los caracterizan. Destaca también el investigador, a partir del mito señalado, que la naturaleza original se conservó en la parte inferior del cosmos; la parte superior en cambio, adquirió las características masculinas. Tal separación era mantenida por cuatro árboles o postes creados por los dioses, después del diluvio, los que luego se convirtieron en sus caminos para bajar del cielo y dar vida a la tierra. Sin embargo la tierra estaba oscura, y los maceguales se alumbraban con lumbre y fuego, por lo que los cuatro dioses consideraron hacer un sol para que alumbrase la tierra, que se alimentaría de corazones y sangre, según el relato de la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas.

Por lo indicado, se considera que la preparación del lugar tuvo la intención de indicar el centro de la tierra y significar de manera simbólica el inicio de la creación de la misma, además, de buscar cierta orientación con el orto solar, para que recibiera en determinadas fechas, los primeros rayos. En lo que se refiere a la forma o estructura de la tierra, existe entre los estudiosos de las fuentes históricas discusión en lo que se refiere a su forma; así tenemos que unos la plantean la forma circular y otros de diseño rectangular. Particularmente y partiendo de alguno de los principios plasmados en las fuentes, se considera en un plano horizontal y de forma rectangular; tal concepción se basa en la concepción filosófica del espacio y puntos de orientación a partir del cuerpo humano: frente, atrás, lado derecho e izquierdo; los puntos arriba y abajo formarían parte del plano vertical del universo. A lo anterior se suma, posiblemente lo más importante: la trayectoria del sol (este-oeste) o plano vertical-celeste y el opuesto: el horizontal-terrestre, sur-norte, definiendo un plano rectangular, manifestación de la dualidad constante del universo mesoamericano: luz-oscuridad, día-noche, entre otros. Lo señalado, constituye la base de la forma rectangular de los principales recintos religiosos, definiendo un plano sagrado manifestación de la estructuración mítica de la tierra.

Elementos que permiten soportar la propuesta anterior se encuentran en varios textos, así por ejemplo se tiene la mención que hace Durán (1984, T. I: 22) quien comenta al describir la forma y orientación de los principales edificios del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan, quien dice que: el patio era grande y tenía cuatro puertas o entradas orientadas hacia el oriente, poniente, al mediodía y al norte, destacando que en cada una de dichas partes tenían principio cuatro calzadas: hacia *Tlacopan*, *Guadalupe*, *Coyoacán*, a la laguna y embarcaderos. Indica, además, que tenían cuatro templos principales hacia las portadas y "*cuatro dioses que en ellos estaban, los rostros vueltos hacia las mismas partes*". Continúa relatando el fraile, respecto a la causa de tal forma y orientación, que los dioses antes de que el sol fuese creado, discutieron entre sí por cual de los cuatro rumbos sería bueno que saliese el astro, sin poder ponerse de acuerdo, por lo que cada uno de ellos puso su cara hacia el rumbo por el cual quería que saliera el sol, motivo por el cual se levantó un templo dedicado a cada uno de los númenes, orientado hacia cada uno de los rumbos por donde suponían había de salir el sol.

Relato similar al anterior, respecto a los cuatro rumbos de la tierra, aparece en el mito del "Origen del Nuevo Sol en Teotihuacan", narrado en el *Códice Matritense* (León-Portilla, 1972: 57-61), en el cual se indica que después del sacrificio de *Nanahuatzin* y *Tecuciztécatl*, convertidos en el sol y la luna respectivamente, los dioses se pusieron a observar en qué rumbo iba a salir el sol: "*Algunos pensaron que habría de salir hacia el rumbo de los muertos, el*

norte, por eso hacia allá se quedaron mirando. Otros, del rumbo de las mujeres, el poniente. Otros más de la región de las espinas, el sur, hacia allá se quedaron mirando. Por todas partes pensaron que saldría por que la claridad de la luz lo circundaba todo. Pero algunos hacia allá se quedaron mirando, hacia el rumbo del color rojo, el oriente. Dijeron: -En verdad de allá vendrá a salir el sol” y de allí salió, aunque se le buscó en los cuatro rumbos del universo.

Lo anterior puede considerarse elemento importante en la definición de la estructura rectangular de la tierra, según los mesoamericanos, y posiblemente con el diseño de los centros ceremoniales en las ciudades mesoamericanas; sin olvidar la importancia del alineamiento de las edificaciones de los centros ceremoniales con diferentes entidades cósmicas a partir de las observaciones celestes, tal como indica Aveni (1997: 49): *“Resulta fundado suponer que los antiguos mexicanos situaban a sus principales constelaciones en los puntos cardinales, puesto que sus templos con frecuencia se orientaban hacia ellos. Como hemos de ver al hablar de sus calendarios, la división cuadripartita del universo es esencial para la comprensión de la cosmología mesoamericana”*, y Hohmann-Vogrin (2000: 46-47): *“El alineamiento, como recurso o estrategia, también resulta adecuado para arraigar algunos edificios dentro de su aplicación cósmica. Así el alineamiento de las estructuras en relación con el sol naciente o poniente, o de algunos otros entre las entidades celestes, también parece forzar la correlación del edificio con algún día significativo dentro del ciclo respectivo”*.

También resulta importante, respecto a la orientación de los edificios prehispánicos el señalamiento de Sprajc (2001: 411) quien concluye que *“los edificios cívico-ceremoniales en el México central prehispánico, desde que apareció la arquitectura monumental en el Preclásico Medio, fueron orientados, en su mayoría, hacia las posiciones del sol en el horizonte, correspondientes a ciertas fechas significativas del año. Además, los rasgos prominentes del horizonte local fueron aprovechados como marcadores de los calendarios en el horizonte”*.

En cuanto a la Ciudadela, es importante destacar que, además de ser el punto central de la antigua urbe, el lugar que se eligió topográficamente es el más bajo del centro ceremonial, con lo que posiblemente se pretendió que el interior del lugar quedara bajo el nivel del resto de la ciudad y con la construcción de las plataformas que definen el lugar se aisló de manera tal, que se definió un una especie de cuenca en la cual se levantaron las principales edificaciones. Respecto a lo indicado, otro rasgo importante de destacar se refiere a que a partir del recinto central, que está ubicado como se señaló en la parte más baja, el terreno sube hacia el norte lugar en donde están localizadas las estructuras relacionadas con los astros: las Pirámides del Sol y la Luna, pudiendo significar el ascenso de la región terrestre a la celeste por medio de la avenida sur-norte o Calzada de los Muertos.

Respecto al templo principal del recinto y primero en construirse (Fig. 399), tiene base cuadrangular con superposición de cuerpos definiendo su forma piramidal, actualmente se observan cuatro de ellos, (de los siete que considera Marquina que tenía originalmente), cada uno formado por dos elementos combinados: talud y tablero. En el primero se observan desplegados cuerpos de serpientes, acompañados por elementos acuáticos representados por conchas y caracoles, ocupando estos últimos los espacios dejados por la ondulación de los cuerpos de las sierpes. En el tablero aparecen esculturas de saurios alternadas con cabezas

de serpiente emergiendo de círculos de plumas, colocadas sobre cuerpos serpentinos emplumados, en los que destacan los crótalos. Dichas representaciones han sido interpretadas de varias maneras; a las imágenes de serpientes sus descubridores (Gamio, 1979, Vol. I: LXVI) las asociaron con *Quetzalcóatl*, quetzal-serpiente o serpiente-quetzal, identificado como deidad principal y héroe civilizador de los toltecas, advocación del planeta Venus o lucero del alba y deidad del viento, patrón de los sacerdotes e identificado con el signo calendárico *ce ácatl* o uno caña. Las otras representaciones escultóricas fueron interpretadas como cabezas de *Tláloc*, dios de la lluvia, además de la presencia de cuerpos emplumados de serpientes, caracoles y conchas marinas.

No obstante lo señalado, la identificación e interpretación simbólica de la decoración de dicha estructura ha sido motivo de varios análisis e investigaciones, a partir de los cuales surgieron diversas opiniones en lo que se refiere a su función y simbolismo, entre otros las de López Austin, López Luján, y Sugiyama (1992); S. Sugiyama K (1995) y González Sobrino. Sin embargo, resulta importante destacar que el tema del recinto y su interpretación debe ser tomado como una unidad, la que no puede ni debe fragmentarse, debido a que como su misma estructura arquitectónica lo señala, fue diseñada de manera orgánica por sus constructores, aunque su construcción se realizó durante un lapso importante.

Las propuestas en relación con la problemática indicada, curiosamente parten de información contenida en fuentes históricas del Posclásico, pero no aclaran la base que justifique de forma metodológica por qué el uso de las mismas. Excepción de lo mencionado, es López Austin, quien con López Luján y Sugiyama (1991: 387) efectuaron una importante propuesta de interpretación de la manifestación escultórica de dicho templo, lo señalado con base en la propuesta metodológica del primero (1998: 387) sobre los fenómenos de larga duración y la existencia de un núcleo duro, lo que lo lleva a sostener que una buena parte de los elementos de las religiones persisten a través de los tiempos, más allá de los procesos revolucionarios.

Los mencionados investigadores refieren las cabezas serpentinas a los cuerpos extendidos en los relieves y las identifican como representaciones de *Quetzalcóatl*, deidad cuya morfología iconográfica, señalan, persistió hasta el siglo XVI como deidad del amanecer, del viento y estrella matutina. Lo anterior, los lleva a proponer que el templo estaba dedicado al mencionado dios, en su carácter de divinidad creadora de las divisiones calendáricas o del tiempo ordenado. Respecto a la otra representación, la definen como un tocado y lo asocian a *Cipactli* en su carácter de signo calendárico, a partir de ello proponen los autores del artículo que en esta ocasión *Quetzalcóatl* está representado como cargador de los tiempos-destinos.

Por otra parte Sugiyama (1995: 44, 64 y 80), considera la distribución de los edificios en *Teotihuacan* con relación a la cosmología mesoamericana en general y como reflejo de una geografía sagrada, con estrecha correspondencia, sobre todo, con el calendario solar y de Venus, así como de otros fenómenos astrales. En lo que se refiere a la Ciudadela, propone que está concebida, quizás, como inframundo acuático y manifestación del Calendario Venusino. Del templo principal del recinto, señala que conmemora a la serpiente emplumada cargando sobre su cuerpo a un tocado del cocodrilo primordial, lo que representa, según él, una imagen de significado calendárico; a la otra imagen que aparece representada en el templo la identifica como al Dios de la Tormenta. También hace notar Sugiyama (1995: 226-228) que el grupo que fue sacrificado para construir el templo, lo conforma un grupo de la élite

de soldados, en un ritual asociado con la guerra; destaca también que la asociación de rituales de guerra y sacrificio humano en el recinto, podría haber simbolizado jornadas de luchas de soldados divinos en el inframundo acuático.

En cuanto a González Sobrino (1998: 49 y 160) a partir del análisis de las personas sacrificadas y localizadas alrededor de la base del Templo de *Quetzalcóatl*, establece que: *“El escenario de todo rito sacrificial es una representación del espacio cosmológico y proporciona un marco de referencia para la estructura del ritual. En el plano imaginario, la alusión a la que remite la mitología prehispánica en México se refleja en el Templo de Quetzalcóatl en elementos estructurados, los cuales coinciden con la concepción de Tamoanchan como lugar primordial de los hombres en la superficie de la tierra”*. Lo señalado, lleva a la investigadora a inferir que dicha estructura *“es una versión materializada en el rito, de la planeación dividida del mundo teotihuacano en partes, de alguna estructura simbólica de que alude a Tamoanchan como origen o como totalidad: los cuatro o cinco rumbos del mundo, el tiempo, la sociedad, el equilibrio social, la repartición de la sociedad”*. Las propuestas mencionadas son importantes también; ya que indudablemente todo rito es una manifestación de mito y por medio del primero se reviven los segundos; en especial los mitos de creación, constituyen la base de la explicación de la existencia del hombre y de su universo en todas las culturas y por consiguiente en la mesoamericana.

Respecto a la manifestación de *Tamoanchan* en el Templo de *Quetzalcóatl*, como propone González S. (1998: 50) retomando a López Austin (1995: 223-226) efectivamente se da no sólo en el templo principal del recinto, sino en todo él, se plasma dicho concepto y visión de mundo (tal como se verá más adelante) ya que el lugar mítico, tal como ella destaca, *“equivaldría a una parte fundamental de la idea de un proceso cósmico, en el cual la circulación de las fuerzas sobrenaturales es indispensable para dar movimiento y continuidad al mundo de los hombres. Este movimiento tuvo su prototipo en la sucesión alterna de temporadas de lluvias y secas, de las cuales depende el ciclo del maíz. Fue entonces dicha alternancia lo que fundamentó la lógica de ese cosmos imaginario, en el que el Cielo y la tierra mezclan sus esfuerzos. Estas corresponden a dos conjuntos de naturalezas opuestas que son la vida, como regeneración vegetal, y la muerte, como retorno de las lluvias”*.

Las propuestas de los investigadores mencionados son importantes, en especial la de López Austin, López Luján y Sugiyama, y la de González Sobrino, considerando que tienen un contenido especial hacia la interpretación del templo principal, y que sus estudios han tocado puntos claves en la búsqueda de una explicación de la función del lugar y de su inserción en el desarrollo histórico de la sociedad teotihuacana, argumentando con datos importantes e interpretaciones valiosas sus posiciones.

VI. 2- La Ciudadela: Lectura y análisis simbólico a partir de los mitos de creación

Como se puede observar dentro de las antiguas culturas del mundo, es posible acercarse al pensamiento mítico-religioso de sus creadores a través de las manifestaciones de su existencia; sobre todo, se pueden identificar en las evidencias materiales y por consiguiente realizar lectura de algunos de sus mitos (Johansson, 1998), siempre y cuando se efectúe de manera metodológica. Lo anterior, a partir de dar un *“lugar adecuado al estudio del relato mítico, y en particular a su análisis”* (López Austin, 1998: 433-449) debido a lo cual resulta importante tener presente determinados límites. Por consiguiente, se busca en esta sección

del trabajo identificar, tras los elementos arquitectónicos monumentales del recinto de la Ciudadela y los detalles decorativos de su templo principal, además de los materiales arqueológicos recuperados, el mito fundamental que subyace en la planificación y erección del recinto principal de la urbe, así como desentrañar la función social que dicho lugar contiene.

Por lo indicado, hemos establecido como punto de partida de la interpretación, considerar al recinto de la Ciudadela como centro de la vida religiosa y ritual teotihuacana, así como lugar en donde se recrearon algunos de los principales principios cosmogónicos y cosmológicos ancestrales, en los cuales se explica el origen y estructuración del mundo; respecto a lo último, es importante destacar la propuesta de Coe (1981: 168) en cuanto a la relación de algunos de los elementos decorativos del Templo de *Quetzalcóatl* con la celebración de la creación del universo. A partir de lo señalado, se supone al lugar como un arquetipo de lo que después constituiría el núcleo de las ciudades prehispánicas en el Posclásico, identificado por cronistas y conquistadores hispanos en la ciudad de *Mexico-Tenochtitlan* como Templo Mayor o Recinto Principal de la urbe. Lo anterior, partiendo de la propuesta de Eliade (1998: 56) quien señala que la mayoría de actos cumplidos por el hombre arcaico, son repetición de un gesto primordial cumplido al principio de los tiempos por un ser divino o mítico, el que sólo tiene sentido en cuanto repite modelos trascendentes, definiendo por consecuencia un arquetipo. Destaca, además, el mismo investigador que la meta de la repetición es *“asegurar el acto, legislarlo otorgándole así un estatuto ontológico; pues si se hace real, es porque repite un arquetipo”*.

En general se piensa que dicho recinto corresponde, tal como se indicó, a lo que se ha denominado manifestación arqueológica de los mitos, (Johansson, 1998: 101) de forma especial de los de origen y estructuración del mundo, así como de la vida y de su desarrollo en él mismo; por lo tanto su lectura e interpretación sólo puede realizarse a partir de dichos mitos. Se considera, que si de alguna manera pudiera definirse, la Ciudadela es como síntesis del origen de la vida, por ello se proyecta como resultado del afán religioso, artístico y arquitectónico de dar a conocer el principio del universo y de la vida que en él existe.

En lo que se refiere a la forma final del recinto (Fig. 400), tal como se indicó, es rectangular, posiblemente como representación de la imagen de la tierra. Para explicar dicha estructura, además de los argumentos expuestos, sirvió como base la concepción de la forma de la tierra que tienen los mayas yucatecos, ello como supervivencia del concepto antiguo que sus ancestros, lo que fue interpretado en un modelo establecido por J. Sosa de State University of New York (1991: 193-201) soportado en un trabajo etnográfico en el poblado de Yalcobá, municipio de Valladolid, Yucatán, el que le permitió desentrañar su significado y simbolismo. Expone el mencionado investigador que para realizar su estudio y propuesta parte de la perspectiva teórica *“acerca del proceso mediante el cual una cosmología compleja puede ser expresada simbólicamente en una sociedad”*, por lo que plantea como objetivo principal de su investigación *“entender cómo las creencias sobre las estructuras y el contenido del universo de esta comunidad están relacionadas con sus prácticas sociales y rituales”*.

Señala Sosa (1991: 195) que el mundo que los mayas llaman *u y'oo'kol ka'ab* es descrito en general de forma cuadrada con cuatro esquinas, que pudieran relacionarse con los puntos intercardinales. Indica además el investigador, que la orientación se basa en las regiones del horizonte donde se observan las puestas y salidas del sol, por lo que definen lados y no puntos

cardinales “*lados de un mundo concebido en forma cuadrilátera*”. En cuanto a las esquinas, las consideran extremos, no sólo puntos intercardinales, que representan los extremos solsticiales de las salidas y puestas del sol sobre el horizonte.

Describen, además, los siguientes puntos, según el mismo investigador indica: 1-salida del sol en la esquina noreste en el mes de junio o *u tu'uk sāman lak'in*; 2-el punto medio entre las dos esquinas en septiembre y 3- para llegar a la esquina sureste en diciembre: o *u tu'uk' laki'n nohol*. Señala también Sosa el uso de los conceptos de *ko'óc u ta'an k'i'in* o sea “*está ancho el lado del sol a los extremos*” y de *k u un'utal u ta'an k'i'in* o sea “*ha llegado a ser angosto el lado del sol en medio*”. Tales señalamientos en cuanto a la forma de la tierra y descripción de sus lados, llevó a entender al investigador, a partir de sus observaciones en cuanto a cualquier forma cuadrilátera como milpas y corrales de los mayas, las que describen como *uta'an*, que dicho diseño está en relación a los puntos del esquema cuadrilátero donde aparece el sol.

Elementos importantes, para entender el modelo señalado, constituyen la presencia en las cuatro esquinas de dos tipos de deidades: los *ca'a'ko' ob'* (deidades de la lluvia) y los *ba'alam'ob'*, (deidades guardianas) así como de cuatro especies de árboles. Los nombres de los dioses de la lluvia van acompañados de cuatro prefijos, los que individualmente significan: los colores blanco, negro, amarillo y verde. En cuanto a los de las deidades guardianas, se cree están en las cuatro esquinas de cualquier cuadrilátero “*como el mundo, la comunidad o la milpa*”, sin embargo, el especialista ritual del pueblo tiene manera de distinguirlos colocando la partícula *ah* antepuesta a los nombres masculinos: *ah tu'un*, (piedra) *ah ba'alam*, (guardian) *ah k'at* (enano) y *ah kanan* o cuidador.

Por otra parte, comenta Sosa que esos datos aportan “*una imagen bastante compleja compuesta por varias clases de símbolos y podemos proponer un modelo en el que las direcciones del mundo están marcadas con los cuatro extremos solsticiales, lo cual realmente es la única forma que puede tener un sistema direccional en el cual los determinantes son las puestas y salidas del sol, ya que durante el año éstos cambian cada día y oscilan entre dichos extremos cada día*”. En lo que respecta a dicho modelo, indica que organiza aparentemente también a diversas cosmologías, como son las de los: *tikopia*, (Firth, 1967: 339) *warao*, (Wilbert, 1975) *chukchee*, (Bogoras, 1904) *quechua*, (Urton, 1981) y varias culturas chinas, (Wheatley, 1971) las que corresponden a sociedades tradicionales que han interpretado los movimientos celestes sobre una base integrada en sus cosmologías.

En lo que se refiere a la documentación etnográfica indica el mismo investigador, que ella también es una fuente en la que se señala la forma plana del mundo, la que necesita además de otros conceptos como son las regiones del cielo y del inframundo. Con lo anterior, se busca explicar los movimientos solares, además de principales organizadores que “*proporcionan un ordenamiento a la cosmología tradicional, según la cual los límites físicos son creados por la unión aparente del cielo y la tierra en el horizonte*”. Respecto a lo último, señala que los pobladores de Yalcobá poseen los siguiente términos: *u yo'ok' ol ka'ab'*, (sobre la tierra) *cu'un ka'an* (fuente del cielo u horizonte) y *usu'ul u yo'ok'ol ka'ab'*, (referencia a la extensión espacial del mundo plano y su límite temporal) y el término: *metnal*, (dimensión subterránea o sea adentro de la tierra) lo que corresponde en el mundo nahua al *Mictlan*.

Al cenit indica que se llama *cumuk ka'an* y tiene la forma de *u hol*, (del hueco o la puerta celeste) a los puntos donde el sol entra o sale del cielo los llaman *aktún* (la cueva) Otro

término importante es el dado a la madrugada, *ha' ac ka'ab'k'i'in* (el sol excava la tierra) En general considera Sosa que las expresiones señaladas *"indican la expresión lógica de que los movimientos celestes dentro de un sistema cosmogónico requiere de alguna forma de apertura para pasar a través del mundo plano"*.

Del modelo direccional en cuestión y principios que dan orden a la cosmología, propone el mismo investigador que funcionan como herramientas analíticas que se comparan con las prácticas sociales y rituales en *Yalcobá*; del propósito en general de tal análisis, manifiesta que es la correspondencia entre creencias y prácticas, además de observar cómo la posición de un símbolo, dentro del sistema de significación de una sociedad, no puede ser expresado de varias maneras. Por otra parte, sostiene que no representa ningún tipo de *"estructura cognoscitiva"*, sino que es de su interés *"analizar cómo una cosmovisión es mantenida, cambiada o recreada como parte inseparable de su relevancia social y no como modelo estático"*.

Indica asimismo Sosa, la existencia, entre los miembros del grupo, de varios tipos de rituales en relación con afectaciones (enfermedades) de las milpas, peste a la comunidad, o los miembros de un terreno cuadrado, se emplea un *ka' an ce* o altar hecho de madera, el que se supone modelo del mundo plano con sus arcos celestes, así como modelo social representativo de la estructura del universo. Otra observación sumamente importante, constituye el señalamiento con respecto al movimiento del incensario alrededor del altar y que es seguido por los participantes del ritual alrededor de cada una de las superficies *"cuadriláteras, lo cual ocurre a no' oha' an, que significa a la derecha pero es contrario a movimiento de las manecillas del reloj"*. Comenta que tal movimiento es señalado por el especialista en rituales como por el pueblo como igual al que hace el sol en su ciclo diario, quienes señalan *bey ti'ka' an, bey ti'lu' um*, lo que significa "según es el cielo así es el mundo".

A partir de lo mencionado, Sosa destaca, que con base en esa interpretación posicional, él comprendió el porqué los momentos en que se realizan el ritual y ciertas actividades específicas corresponden a posiciones solares, además de ayudarle a entender mejor los principios espaciales y temporales que estructuran las prácticas del ciclo de fiestas. Señala también, que con esas interpretaciones intenta aclarar los principios específicos de la estructuración de esa cosmología, que representa no sólo un *"modelo cognoscitivo y estático, sino que se expresa a través de un proceso dinámico, asignando significados a los fenómenos sociales y rituales"*, además comenta la necesidad, para el éxito del proceso analítico presentado, de proveerlo de más inteligibilidad cultural, y de la compilación adicional de ejemplos mayas, mesoamericanos y de otras culturas, todo para llegar a comprender estas modalidades de generar la expresión simbólica

El modelo propuesto por Sosa a partir de la información recuperada en Valladolid, Yucatán, permite entender los motivos de la forma y diseño proporcionado al recinto principal de *Teotihuacan* con relación a la forma de la tierra y al desplazamiento del sol durante el año y en estrecha relación con las diversas posiciones que establece el sol y las estrellas durante el mismo, sobre todo durante los solsticios y equinoccios. Lo anterior ha sido definido de varias formas, sin embargo Ponce de León (1991: 414) lo ha señalado de manera bastante clara al comentar la arquitectura prehispánica y sus propiedades geométrico-astronómicas, al indicar que la construcción de un centro ceremonial escasamente delata el contenido y función de un

espacio exterior, más bien indica que lo que se busca es expresar “ese espacio que lo envuelve, delimita y da forma; ese en donde se realiza su cosmogonía y precisamente donde las deidades gestan su carácter iconológico”.

Este último, según se cree, podría ser es el sentido de la construcción de la Ciudadela, sin que signifique que los solsticios tienen que observarse en las esquinas noreste y sureste, y los equinoccios al centro, necesariamente, sobre todo si se considera la desviación de *Teotihuacan* con respecto al eje geográfico. Más bien sus constructores trataron de representar una manera de captar y manifestar de forma materialmente humana la forma de la tierra, el movimiento del sol y la luna, así como de algunas estrellas, plasmando de manera calendárica en un monumento y al mismo tiempo expresar de forma magnificente sus principios y cuentas calendáricas.

Después de definir la orientación este-oeste del recinto en el centro de la urbe teotihuacana, se inició la erección del Templo de Quetzalcóatl, guiados sus constructores por algunos conceptos y tradiciones ancestrales. El lugar para la construcción del templo, fue seleccionado, al igual que el resto del recinto, correspondiendo a los principios cosmogónicos mesoamericanos; prueba de ello podría ser la presencia de un nacimiento u “ojo” de agua en ese punto del recinto, del cual se tiene información por la Maestra Esperanza Teyssier Montt, encargada en la época de las exploraciones del Proyecto 80-82 de los trabajos de restauración y mantenimiento de la Ciudadela, y en especial del Templo de *Quetzalcóatl*.

Según la restauradora (información verbal), el templo debió haberse levantado sobre dicho nacimiento de agua, esto debido a las observaciones y pruebas que realizó por más de diez años en el mencionado edificio, sobre todo, si se considera que la humedad era constante en la fachada o lado oeste de la construcción y subía del subsuelo, desde la sección frontal de la base de la edificación. Lo indicado, permite suponer que la presencia de un depósito de agua permitió representar a la pirámide emergiendo del agua, tal como se suponía había emergido la tierra de elemento acuoso, por una parte, por otra parte, es importante destacar la relación del agua con *Quetzalcóatl*, ya que como se menciona en el *Código Florentino* (Sahagún, 1989, T. I: 209) *Quetzalcóatl* “se lavaba a la media noche en una fuente que se llamaba Xippacoya, y esta costumbre y orden tomaron los sacerdotes y ministros de los ídolos mexicanos, como el dicho *Quetzalcóatl* lo usaba y hacía en el dicho pueblo de Tula”. Por lo señalado, pudiera considerarse la construcción del templo en un lugar con agua como otra manifestación de la relación entre el dios mencionado con el agua y la tierra, ya que él fue el creador de ambos elementos, en unión de Uchilobi (*Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, García Icazbalceta, 1891: 210-211) después de crear varias cosas, formaron el agua y en ella al pez que fue la tierra.

Resulta importante destacar la posible ausencia de las últimas características en el centro ceremonial de Tula, así como en otros asentamientos del Epiclásico, sobre todo considerando la continuidad de los elementos esenciales en la religión mesoamericana a través del tiempo y el espacio. Al respecto, cabe señalar que existen dos posibles explicaciones a tal ausencia: a) que no se hubieran detectado algunos elementos como son los nacimientos de agua, debido a que igual que *Teotihuacan*, se encontraran bajo algunos edificios del centro ceremonial; y b) que debido al colapso del sistema político- económico y religioso teotihuacano, se sucediera una ruptura con algunos de los conceptos establecidos por los teotihuacanos; buscando proporcionar detalles específicos que dieran a las nuevas edificaciones identidad especial, sin

alterar los elementos esenciales ancestrales. Ejemplo de lo último, es el proceso de alteración de los edificios del Período Clásico en el sitio de La Campana, Colima, buscando con ello romper con el equilibrio que los caracterizó, además de proporcionarles un aspecto nuevo. Lo señalado, no impidió, que los grupos tardíos retomaran el arquetipo teotihuacano.

Por otra parte y a partir de los argumentos en la identificación de la iconografía y de su simbolismo por López Austin y los otros investigadores, no queda duda de la relación del templo con el dios *Quetzalcóatl* y con la tierra representada por *Cipactli*; sin embargo, existen algunos aspectos que consideramos se deben ampliar con respecto a la significación del mismo. Es importante destacar, que en dicho templo se observa, en un juego de repeticiones continuas, la presencia de los dos elementos básicos en la vida del hombre, agua y tierra; la primera representada por el cuerpo ondulante de la serpiente y con la presencia de conchas y caracoles marinos alternados en los espacios libres del cuerpo del ofidio, y la tierra por la presencia de *Cipactli*. También aparecen representados en la estructura mencionada los dos planos principales del universo mesoamericanos: el terrestre y el celeste, el terrestre, está simbolizado por la dios de la tierra en el momento que emerge de las aguas manifestadas en la sección del talud, y el plano celeste aparece plasmado en cuanto al dios *Quetzalcóatl*.

La presencia del último dios es evidente; sin embargo, consideramos que en este caso se relaciona con el sol y el tiempo, manifestando la manera como el dios, como lucero de la mañana, anticipa la salida del sol; astro sobre el cual sopló como dios del viento según el mito de la creación del sol, poniéndolo en movimiento (*Origen del Nuevo Sol, Códice Matritense*, León-Portilla, 1972: 61) e iniciando así el desplazamiento del tiempo. Otro hecho que relaciona a *Quetzalcóatl* con el sol en el mismo mito, se refiere a que después del diluvio (cuarto sol), acordaron los dioses hacer el nuevo sol y el numen quiso que fuese su hijo el nuevo astro, debido a lo cual después de ofrecer sangre de autosacrificio lanzó el dios a su hijo a una gran lumbré, dando origen al nuevo astro. Como se observa, existe relación intensa entre *Quetzalcóatl* y el sol que alumbraba a los hombres, la que se manifiesta en la localización y orientación de la estructura, este-oeste, entre muchas otras. También resulta importante, recordar lo expuesto por Graulich (1999: 191) con respecto a la posibilidad de que para las culturas del Clásico hubiera sido *Quetzalcóatl* dios del sol y, como tal, hubiese sido venerado hasta épocas tardías.

Respecto al mismo numen y a la decoración del templo principal de la Ciudadela, también es importante considerar el relato que se hace en la Leyenda de los Soles, en *Los Anales de Cuauhtitlán*, (1992: 120-121) en donde se manifiesta que después de crear los dioses al sol, se preguntaron quien había de habitar la tierra y cómo poner en movimiento al astro que la alumbraría. Preocupado por el destino del mundo y de los hombres, enviaron a *Quetzalcóatl* al inframundo. Este bajó al inframundo por los huesos-jade para crear a los hombres; llegando al *Mictlan* el señor del inframundo le pidió "*toca mi caracol y dale cuatro veces alrededor de mi círculo de jade*", lo último, pudiera tener significado de índole sexual, ello debido que en muchos entierros masculinos prehispánicos, aparecen caracoles a la altura de los órganos sexuales, sin embargo, los caracoles no tenían agujeros para sonarlos y los tuvieron que hacer los gusanos para que pudiesen sonar, satisfecho *Mictlantecuhtli*, le autorizó tomar los huesos que estaban separados por sexo. Posteriormente el dios del inframundo se arrepintió y dijo a *Quetzalcóatl* que los dejase, pero el dios los tomó y corrió para no ser detenido, lo último y los

agujeros en el piso provocaron su caída, debido a lo cual se mezclaron los huesos de ambos sexos. Después de levantarse, llevó los restos óseos a *Tamoanchan*, donde los molió *Quilachtli*, la *Cihuacóatl*, sangrando *Quetzalcóatl* su miembro sobre de ellos dando vida a los humanos. Traducción de Patrick Johansson, 1998: 83-84.

Lo mencionado, lleva a considerar la posibilidad de que hubiesen sido plasmados los caracoles y las cabezas de *Quetzalcóatl* en la fachada del templo, como manifestación simbólica del mito, pudiendo representar los motivos indicados el descenso del dios al inframundo. La relación del mito con la estructura central del recinto, pudiera continuar con la presencia de más de doscientos esqueletos en los cuatro lados de su base, alineados en grupos y separados por género: hombres y mujeres, ello como posible representación simbólica del *Mictlan*, lugar mítico en el cual estaban separados los huesos de mujer y de hombre, plasmando el origen de la humanidad por la intervención y sacrificio de *Quetzalcóatl*.

Otro dato que pudiera relacionar al mito de creación y al recinto sagrado de la Ciudadela, se refiere al sol llamado *Naollin*, (4 movimiento) que es el sol de *Topiltzin* (nuestro hijo) de *Tollan*, de *Quetzalcóatl*, el que según el mito cayó en el horno divino de *Teotihuacan* llamado *Teotexcalli*, (horno divino) y estuvo ardiendo durante cuatro años. Al respecto, es importante mencionar la presencia en la sección sudeste de la plaza principal del lugar, de una estructura marcada como 1B', en la cual se detectaron, durante el Proyecto Arqueológico de Teotihuacan 80-82 (Cabrera, 1982: 75-87), varias subestructuras, lo que indica la antigüedad del edificio. La orientación de dicha edificación es igual que la del Templo de *Quetzalcóatl*, (E-O) como detalle importante presenta en el exterior de los muros que definen la última época constructiva, como elemento decorativo iconográfico un diseño que inicialmente se definió como representación del grifo *Ollin*, con círculos concéntricos centrales (Figs. 402 A y B) los que significan, según señala el mismo investigador, "*Chalchihuitl* o casa preciosa". El motivo descrito se representó sobre los tableros de los cuatro lados de la estructura, definiendo un total de treinta figuras, posteriormente, el mismo diseño fue interpretado como signo cosmogónico- calendárico (Cabrera, 1995: 1-7) relacionados con los cuatro puntos cardinales.

Tanto por su diseño como por su colocación, consideramos que tal signo efectivamente está representando a un símbolo calendárico relacionado con la era del dios, el *Naollin*, (4 movimiento) que es el sol actual, el de *Quetzalcóatl*; los elementos que lo componen así pudieran indicarlo. Por otra parte, resulta de suma importancia la denominación de "*Texcalpa*" que según datos recogidos por Gamio (1979, Vol. I: 145, y Vol. V: 665) daban los mexicanos a la Ciudadela, sobre todo, considerando que dicha denominación podría significar "lugar del Teotexcalli o del acantilado o peña". Lo último, pudiera relacionarse con el nombre que se le da en el mismo mito al horno divino localizado en *Teotihuacan*, lugar en donde cayó el sol de *Topiltzin*, (*Quetzalcóatl*) y que según las fuentes se le nombra como, "*Teotexcalli*" (Sahagún, Lib. VII; C. I: 432): "*Y luego los dos comenzaron a hacer penitencia cuatro días, y luego encendieron fuego en el hogar, el cual era hecho en una peña, que ahora llaman Teotexcalli*".

El mismo Sahagún en el *Códice Florentino* (1970, Libro7, fol. 3-7) también relata el origen del *Nahui ollin* o Sol de Movimiento, en donde señala que los dioses se reunieron en *Teotihuacan*, antes de que hubiese día en el mundo y luego se decidió que *Tecuciztécatl* y a *Nanaoatzin* alumbrarían al mundo, "*y luego encendieron fuego, en el hogar: el cual era hecho en una peña (que ahora llaman teutescalli)*", después de ofrendar y hacer penitencia y "*llegada la media*

noche, todos los dioses se pusieron en derredor, del hogar que se llama teutexcalli: en este lugar ardió el fuego cuatro días. Ordenáronse los dichos dioses, en dos rencles: unos, de la parte del fuego, otros de la otra parte”.

Por su parte, Gamio en su *Toponimia Indígena Regional* (1979, Vol. V: 665) menciona el nombre de la Ciudadela como *Texcalpa*, denominación que él tradujo como “lugar de las lomas que parecen hornos”, pero resulta importante que se debe traducir como “lugar de la roca o del horno”. Esto, podría ser una alusión al recinto como lugar del horno divino en donde cayó, en *Teotihuacan*, el Sol de Movimiento y por consiguiente, tal vez, se buscó recrear dicho espacio mítico. Lo señalado, nuevamente lleva a la relación del recinto con los mitos de creación y la antigüedad de ellos en la tradición mesoamericana, además de darnos una posibilidad de explicar la presencia de tan importante conjunto arquitectónico en el centro de la antigua urbe, así como su funcionalidad. Por otra parte, lo mencionado, con respecto al nacimiento del sol en una hoguera en *Teotihuacan* o *Teotexcalli*, lleva a plantear la posibilidad de que el nombre original del recinto de la Ciudadela o Cuadrángulo de Quetzalcóatl, como se le ha llamado, pudiera ser el de *Teotexcalli*, lo que conduce a considerar la importancia del sol dentro de los preceptos religiosos, míticos, cosmológicos y cosmogónicos de los teotihuacanos. Tal propuesta pudiera coincidir, además, con el bajo nivel del recinto, el que fue elegido con el fin de que quedara bajo el nivel de la ciudad y de las avenidas de los Muertos y de la Este-Oeste.

Como es evidente, de manera general existen elementos que permiten relacionar las fuentes históricas con las evidencias arqueológicas del recinto de la Ciudadela. A lo señalado, se puede agregar otras similitudes entre el Templo de Quetzalcóatl y el Coatépéc de *Tenochtitlan*, sobre todo considerando la presencia en la parte superior de la estructura adosada al Templo de *Quetzalcóatl* de templos gemelos, lo que también pudo haber sucedido en el templo principal. Dicho detalle fue corroborado por A. Molina (1975: 61-68) a partir de estudios sistemáticos, mediante los cuales detectó la existencia de ambos montículos, lo que documento de manera amplia, sobre todo por medio de fotografías y datos obtenidos de los informes de los investigadores que excavaron dicha edificación. Además de lo anterior también definió la estructuración original de este edificio en tres cuerpos, sin un cuarto nivel, situación que el mismo Marquina reconoce (1922: 152) y que cita Molina “*se hicieron algunos sondeos en dirección normal al montículo descubriéndose en varios de ellos estructuras exteriores representadas por muros con aplanados de concreto. Al seguir estos vestigios con el mayor cuidado, se vino descubriendo progresivamente el frente del edificio. Vimos entonces que éste se componía de tres cuerpos en talud, decorados con tableros, y con una escalera central”.*

Transcribe Molina otro señalamiento de Marquina en donde reconoce nuevamente que el edificio adosado al templo principal de la Ciudadela constaba de “tres niveles” y que “*en la parte superior, dada la topografía del montículo parece haber existido dos pequeñas construcciones simétricas, dejando libre un espacio central, correspondiente a la escalera”*, tal como se observa en una fotografía (Fig. 401) de la época publicada por Gamio y después por Molina. Por último concluye Molina, que las citas y la falta de elementos originales en el cuarto cuerpo de la estructura, lo inclinan a pensar que la reconstrucción del cuarto cuerpo fue por analogía con los otros tres cuerpos. Sin ánimo de afectar a Marquina, así lo menciona Molina, existen suficientes evidencias de la presencia de templos gemelos en el edificio, los que se integraban de manera coherente

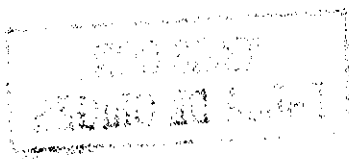
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

al templo principal, tal como lo reconstruyó el mismo Marquina (Fig. 401a) en la Lámina 12, del Tomo I de *La Población del Valle de Teotihuacan*. Lo señalado, aumenta la similitud entre los recintos principales de *Mexico-Tenochtitlan* y de *Teotihuacan*.

Al respecto, también es importante mencionar el evento mítico en el cual se relata el triunfo de *Quetzalcóatl* como sol en el *Mixcoatépec* y que según propone Graulich (1999: 191) fue reemplazado posteriormente por los mexicas en el relato original por el triunfo de *Huitzilopochtli* en el *Coatépec*, además en el resto de las veintenas consagradas al sol. Concluye el mismo investigador, al respecto, que los mexicas realizaron un cambio calendárico por indicación de *Tlacaelel* durante el reinado de *Moctezuma II* en 1517, (*Códice Telleriano Remensis*); respecto al último dato indica Johansson que el *Cihuacóatl* en esa época era el hijo de *Tlacaelel*, que se llamaba *Tlilpotonqui* (comentario verbal) ya que el primero ya había fallecido. Además indica Graulich que la última fiesta en donde se celebró el nacimiento de Venus en la hoguera fue en 1506, (año *Ce Tochtli*) la que luego se cambió a *Ome Ácatl*, que sin nada de casualidad corresponde al año del *Coatépctl*, en el que se colocó a *Huitzilopochtli* en el lugar que ocupaba *Quetzalcóatl* en el calendario oficial y en el Templo Mayor de la capital de los mexicas.

Con base en las propuestas de Graulich, las observaciones de Molina, así como los datos, elementos simbólicos y míticos, se infiere que en los templos gemelos de la Ciudadela se rendía culto a dos importantes deidades: *Tláloc* en el del lado norte y *Quetzalcóatl* en el del sur, tal como aparecían originalmente en el Templo Mayor (*Huey Teocalli*) de *Mexico-Tenochtitlan*, sobre todo, considerando que en la época tardía y según las evidencias arqueológicas recuperadas por Matos (1996: 117-125) aparece el dios del agua a la derecha y *Huitzilopochtli* a la izquierda. Aumenta la posibilidad de similitud entre los templos gemelos de ambos recintos, el señalamiento de Matos respecto a las almenas recuperadas, las que según se comentó al analizar los ejemplares que aparecieron en el Conjunto Norte de la Ciudadela, es la forma de indicar las funciones del lugar en donde se localizan, señala el investigador que "*El lado de Tláloc se caracteriza por almenas, la mayoría en forma de caracol, (Durán A y C, Tovar, Telleriano e Ixtlilxóchitl) aunque igual representación aparece en el de Huitzilopochtli, como vemos en Durán, Tovar e Ixtlilxóchitl. Por cierto que en la representación de Durán B, las almenas de Tláloc tienen forma de jarra, lo cual no está alejado de la realidad, pues se han encontrado almenas de los dos tipos: en forma de caracol y de jarra. En el lado del dios de la guerra vemos que en un caso la almena tiene forma de L (Durán C) y en otro doble trapecio (Telleriano). Los dos casos nos recuerdan almenas teotihuacanas (foto 8)*".

El comentario de Matos respecto al templo gemelo sur, resulta de suma importancia, al igual que todos sus trabajos de investigación arqueológica, sobre todo considerando la hipótesis de Graulich y la nuestra sobre la posición en el templo del lado izquierdo de la estructura adosada al Templo de *Quetzalcóatl* del mismo dios, permitiendo suponer que la presencia de ese tipo de almena en el *Huey Teocalli* se debe a que ese lugar era ocupado originalmente, antes de ser substituido por *Huitzilopochtli*, por el numen creador, al igual que en la Ciudadela de *Teotihuacan* y que era parte del arquetipo de recinto principal que se originó tal vez en la antigua urbe del Clásico o aun en épocas más tempranas.



Por otra parte, la presencia de los templos gemelos permite suponer, además, que conformaban un pasillo en donde fuera posible observar la salida del sol en ciertas fechas del año, el que después de estar en el cenit se ocultaba en el oriente, tal como lo han propuesto Aveni y Gibbs 1976: 514 y Matos 1988: 146; entre otros. Por lo anterior, resultan de suma importancia los señalamientos que hace Sprajc (2001: 406-407) respecto las fechas y posición para poder observar el fenómeno indicado. *“En este caso, las fechas correspondientes a la orientación pudieron determinarse con mayor facilidad y precisión si las observaciones se realizaban desde un punto alejado. Más aun, si el punto de observación se localizaba a nivel del terreno natural, forzosamente debió estar relativamente lejos del templo: conforme crecía la altura de éste, debía aumentar la distancia”, “Por otra parte, es probable que los santuarios superiores, que daban hacia el poniente, tuvieran elementos o dispositivos que permitieran observar el sol o la proyección de sus rayos, en los momentos antes de la puesta del sol y así determinar las fechas relevantes”.*

En cuanto al simbolismo de la posición de ambos templos, tal como se señaló, se encuentran definiendo un horizonte norte-sur y que está referido al plano terrestre según la estructuración mesoamericana del universo, lo mencionado en posición contraria al plano este-oeste, del cual forman parte y centro el Templo de Quetzalcóatl, la estructura central de la Plataforma Este y las demás edificaciones localizadas sobre el eje central de la Ciudadela y que están referidas al plano celeste de dicho universo; sin embargo, ambos planos se insertan en la estructura central, tal como lo concibe Matos (1987: 188) *“Let us consider the vertical plane. We know that they conceive three levels on this plane. In the center is the earthly level, formed by the place where the vertical and horizontal planes intersected, as just described. The upper level begins at the earth and extend upward; it is made up of thirteen heavens. The level of the Underworld, which extends downward from the terrestrial levels, is made up the nine levels leading finally to Mictlan, or the place of the dead”.*

A partir de lo expuesto, se puede considerar respecto al templo del norte, que estaba referido a todo lo que significa vida y creación en la tierra; por ello está precedido por el dios del agua el cual es hijo de la pareja primigenia. Esta sección del universo también se relaciona con la época de lluvias y por consiguiente con la fertilidad y abundancia de alimentos, es definida en el mundo nahua como una de las dos estaciones o épocas del año: *Xupantla* o *Xopan* o época de verdor. Al respecto, es importante también destacar la concepción de Matos (1987: 204) al respecto: *“I believe the Tláloc side of the Templo Mayor is also tied to another important Nahua Myth. That tells of the mountain of sustenance, the place where the ants go to pick up grains of corn, the Tonacatepetl, with which the subsistence of human beings is assured. The Leyenda de los Soles (Códice Chimalpopoca, 1975: 121)”.*

Por el contrario, el templo del sur se relaciona con la época de frío y secas, momento de recoger la cosecha, por lo que se llamó *Cecuizpan* o *Tonalpan*, por lo que es probable que se vinculara con *Quetzalcóatl*, que es el numen que proporcionó a los hombres los mantenimientos de origen agrícola para su subsistencia. En lo que se refiere al término *Cecuizpan*, es importante indicar que Johansson (1998: 48) señala que significa frío y también descanso, entre otros. En cuanto a la concepción mexicana, en las últimas etapas del Templo Mayor de *Mexico-Tenochtitlan*, como es sabido el lugar estaba ocupado por la imagen de *Huitzilopochtli*; al respecto el mismo Matos (1997: 199) indica que en ese lado existen elementos asociados con el mito del dios zurdo y el

mito de su nacimiento en el Coatepec: *"On the side of Huitzilopochtli, the south side, the Templo Mayor has certain elements that bring to mind the myth. Of the birth and struggle between Huitzilopochtli and Coyolxauhqui on Mount Coatepec. There is both archaeological and written evidence"*.

Otro aspecto importante relacionado con la distribución arquitectónica de la Ciudadela, se refiere también al mito del origen del Sol de Movimiento, el que podría tener nexos con la disposición y características arquitectónicas de los conjuntos paralelos al templo principal de la Ciudadela, al igual que en el recinto mayor de *Mexico-Tenochtitlan*. Señala Sahagún en el texto antes mencionado (*Historia de las Cosas de Nueva España*, 1992, Lib. VII, Capítulo I: 433) que después de haberse echado *Nanahuatzin* y *Tecuciztécatl* a la hoguera, luego *"Y dizque, luego una águila entró en el fuego, y también se quemó: y por eso tiene las plumas hoscas o negrestinas. A la postre entró un tigre, no se quemó, sino chamuscose: y por eso quedó manchado de negro y blanco. Deste lugar, se tomo la costumbre de llamar, a los hombres diestros en la guerra, quauhtlocéotl, y dicen primero quauhtli porque el águila entró en el fuego, y dizese a la postre océotl, porque el tigre, entró en el fuego, a la postre del águila"*.

La secuencia del ingreso de los animales mencionados, pudiera tener nexos con la localización en la parte norte del Templo de *Quetzalcóatl* del Conjunto respectivo, en donde se han localizado objetos rituales vinculados con águilas y evidencias de que era habitado por los sacerdotes dedicados al culto de *Tláloc*, dios del agua, por lo que pudiera estar relacionado con el Recinto de las Águilas del multicitado *Huey Teocalli* de *Mexico-Tenochtitlan*. Por el contrario, y aunque no se pudo estudiar, como se señaló en la introducción, podría estar el Conjunto Sur, ligado con los tigres, por la posición que ocupa en el templo mencionado, el recinto de los Caballeros Tigres, sin que ello indique que los conjuntos de la Ciudadela fueran ocupados por guerreros; sin embargo, podrían ser dos los grupos de sacerdotes importantes que manejaban la estructura religiosa teotihuacana, tal como se ha tratado de comprobar a lo largo del análisis de los materiales arqueológicos y sus contextos provenientes del Conjunto Norte.

En lo que se refiere al edificio o altar central, su función es de carácter ritual y posiblemente en ella se efectuaban los sacrificios humanos y la ofrenda de sangre a los númenes y en especial al sol, con el fin de mantenerlo con vida, tal como señala Sugiyama (1995: 43) de los entierros localizados en la base del Templo de *Quetzalcóatl*. Lo anterior podría haber estado, además, asociado a observaciones astronómicas de las salidas del sol en el horizonte este de la Ciudadela, en determinadas fechas. Por otra parte, los sacrificios humanos que en general se efectuaron en el recinto, pudieran ser representación o imagen del efectuado por los dioses creadores en el *Teotexcalli* mítico, localizado en *Teotihuacan*, ello con el fin de dar movimiento al sol.

Dato también de suma importancia, constituyen los templos del recinto sobre la parte superior de los cuatro lados de la plataforma que aísla al recinto, más el templo principal, lo que al parecer tienen, también, connotación calendárica; sin embargo, de tal propuesta se hablará en el siguiente apartado. Es importante respecto a este tipo de computo temporal, retomar la idea mesoamericana de *Quetzalcóatl* como creador del tiempo y del calendario que regía la vida de los pueblos mesoamericanos, sobre todo considerando el soplo sobre el sol y la

luna, lo que permitió su movimiento y por consiguiente el inicio del transcurrir del tiempo, según señala Sahagún (1992, Lib. VII, Capítulo II: 434) en el relato de la creación del sol y la luna. El paso del tiempo, se refleja en el movimiento espacio-temporal, que indica Johansson (1998: 48) *"es difuso en términos psíquicos, y complejo en términos de cómputo astral o calendárico"*. Sin embargo, señala el mismo autor, resulta *"directamente aprehensible en los cambios cíclicos que sufre la naturaleza y que conocemos como estaciones"*.

Los elementos descritos, hacen evidente la relación de la llamada Ciudadela de Teotihuacan con el Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan, por lo que el recinto del Clásico se considera el prototipo de lo que posteriormente se plantea dentro del patrón urbano mesoamericano como, el espacio sagrado más importante, sede del principal recinto ceremonial, centro cosmogónico de la vida social urbana y del universo prehispánico. Es el recinto teotihuacano modelo o arquetipo sagrado basado en el movimiento del sol, manifestación de la mitología creadora mesoamericana, en el que se plasman en un texto "pétreo" los principios cosmogónicos de la creación del mundo, de los astros, de la vida en *Tlalticpac* (sobre la tierra), pero sobre todo los dones otorgados por los dioses a los maceguales, los que deben hacer penitencia para agradar a sus benefactores.

Es de suma importancia, respecto a lo anterior, el señalamiento que hace Matos (1987: 198) sobre la presencia de diversos mitos plasmados en el Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan: "All peoples in the course of their history create myths to answers the doubts caused by their very existence. Thus mankind appears as the great creator of gods, who are made in the image and semblance of man. Among the many myths are some that because of their great importance can be placed in three groups: the cosmogonic myths, with which man explains the existence of such phenomena as the universe, the cosmos, and the stars; the anthropogenic myths, with which man explains his presence in the world; and the necrogenic myths, with which man denies death or the absence of being, tries to transcend death in some way, and establishes the places and names that will guide him in the afterlife".

Con la propuesta expuesta en estas cuartillas, no se busca establecer un modelo rígido para la explicación del recinto de la Ciudadela en general, sobre todo considerando la evolución a través del tiempo y las influencias externas en el pensamiento del hombre mesoamericano; más bien se trata de acercarse al pensamiento de sus creadores por medio de una propuesta en la que se valore la importancia de la tradición en la cultura mesoamericana, tal como destaca López Austin (1995: 13) *"El postulado de que en la cosmovisión mesoamericana en general (y en la religión mesoamericana en particular) existe un núcleo unificador, muy resistente al cambio, los resultados obtenidos en la investigación de uno o varios segmentos temporales y espaciales del hecho histórico de larga duración podrán ser utilizados en la construcción de modelos aplicables a otros segmentos del mismo hecho histórico"*. Otro aspecto importante de considerar se refiere a la importancia de las observaciones astronómicas en el recinto de la Ciudadela, lo que se supone está ligado con el calendario solar o vago, así como con el ceremonial que regía la vida de los habitantes de la antigua urbe. Por último, cabe señalar que la planeación y erección en todos, o en la mayor parte, de los principales recintos religiosos mesoamericanos parecen corresponder a los principios establecidos en los mitos de creación, a lo que se integraban determinadas observaciones astronómicas.

VI. 3. Las observaciones astronómicas y mediciones calendáricas en la Ciudadela

VI. 3. 1- Las observaciones astronómicas

Como es sabido, a partir de los trabajos de especialistas en Arqueoastronomía y aun antes de ellos por las fuentes históricas, las observaciones astronómicas constituían una porción trascendente de la vida de los antiguos mesoamericanos. Los sacerdotes astrónomos, se dedicaban a observar el firmamento así como los astros y las estrellas que por él se deslizaban; sin embargo, eso no constituía su fin último, ya que a partir de ello trataban de conocer la incidencia de los fenómenos astrales en la vida de los hombres, además de buscar identificar los diferentes períodos del ciclo agrícola y su desarrollo, entre otros. Lo mencionado, formaba parte de su calendario y por consiguiente de su existencia, motivo por el cual lo plasmaban en la arquitectura y orientación de sus principales monumentos. Respecto a la función utilitaria de la astronomía, indica Sprajc (2001: 412) que *“estaba envuelta en el ritual e íntimamente relacionada con la organización social, la religión y la ideología (cf. Broda 1982 b; 1991a; 1991b; 1993; Aveni 1991a; Sprajc 1996b; Krupp 1997)”*.

Sobre el mismo tema, agrega Sprajc (2001: 411) que *“Los patrones de fechas e intervalos obtenidos indican que los puntos de observación generalmente coinciden con los templos principales de los asentamientos; por lo tanto, los criterios para la selección de los lugares en los que se iban a construir estos edificios deben haber incluido consideraciones astronómicas”*. Lo anterior coincide con la situación de la Ciudadela, recinto, que como ya se mencionó, ocupa el lugar central de la urbe en determinado momento de su historia, correspondiendo, además, a ciertas orientaciones astronómicas, planeación que corresponde a los intereses y objetivos del estrato sacerdotal teotihuacano.

Destaca el mismo Sprajc (2001: 415) en cuanto al uso que de dichos conocimientos se hacían *“necesidades prácticas, rituales e ideológicas de la sociedad, los calendarios observacionales sin duda formaban parte del saber esotérico, conocido y discutido exclusivamente en el ámbito de los iniciados”*. En otras palabras, así como la escritura, también la astronomía del estado, que servía como uno de los instrumentos utilizados en la *“propaganda vertical”* pero a la vez tenía sus funciones en la propaganda *“horizontal”*. Tal comentario resulta importante, sobre todo considerando que el lugar, como se indicó, lo habitaban sacerdotes que formaban parte del grupo social más alto y cuya función principal estaba relacionada con la reproducción del sistema político-económico que regía a dicha sociedad a través de la ideología religiosa, para cuyos fines hacían uso de sus conocimientos sobre la astronomía y del funcionamiento de los calendarios, como se ampliará más adelante.

También respecto a las orientaciones de las estructuras importantes, indica el investigador que *“Las orientaciones arquitectónicas y las prominencias del horizonte de un sitio, marcaban fechas que frecuentemente componían un sólo calendario observacional. Los alineamientos en un sitio registraban fechas separadas por intervalos que eran predominantemente múltiplos de 13 y 20 días. Algunas fechas del año deben haber sido particularmente importantes, ya que eran señaladas por los alineamientos en diversos sitios. El origen práctico de la importancia de estas fechas ha de buscarse en su coincidencia con ciertos cambios estacionales y etapas del ciclo de cultivo del maíz, pero esta explicación no es suficiente para explicar la recurrencia de las mismas fechas en tantos sitios e incluso en regiones ecológicamente diferentes; al*

parecer se trataba de que las fechas claves de un ciclo agrícola ritual, separadas por intervalos significativos en términos del sistema calendárico”.

Ejemplo clásico de orientación de edificios mesoamericanos, con base a observaciones astronómicas, lo constituye el patrón de tres templos y su relación con los extremos solsticiales y centro equinoccial del Grupo E de *Uaxactún*, lo que permitía identificar la cercanía de los puntos y fechas mencionadas con sorprendente exactitud (Blom, 1926). Lo anterior, es frecuente en varios sitios del área maya, por lo que Fialco, (1988) decidió llamarlos: Complejos de Conmemoración Astronómica, los que supone de inspiración temprana, con inicio posiblemente paralelo a la construcción del Grupo A de la Venta, Tabasco.

Morante López (1996: 210) indica, al cotejar las opiniones de Fialco, Aveni y Laporte, que los tres coinciden en la opinión de que con excepción del grupo E de *Uaxactun*, el patrón arquitectónico mencionado responde, más al factor calendárico-ceremonial, que al astronómico-funcional; sin embargo considera que el estudio arqueoastronómico de estos conjuntos ha sido insuficiente. Por otra parte, al haber realizado Morante López uno de los estudios más completos junto con el de Harleston y Sprajc, que hasta la fecha se hayan realizado, respecto a observaciones astronómicas en la Ciudadela, además de otros monumentos teotihuacanos importantes, supone que tanto los de la Ciudadela de *Teotihuacan* como otros ejemplos mayas se dan en forma más o menos simultánea, con base a una idea astronómica concebida en el Preclásico.

Fahmel Bayer (1997), en lo que se refiere a los tres templos de la Ciudadela y las bases sobre las que se sustentan, destaca que *Teotihuacan* incorporó varios de los elementos de origen sureño que se habían englobado en *Oaxaca*, incluyendo el complejo astronómico que, señala, existe entre el edificio P y el edificio H, con la particularidad de que en Monte Albán se podía enfocar la puesta del sol detrás de los edificios extremos sobre el H desde el montículo P, en los primeros días de febrero y los días del cenit. En lo que respecta a la Ciudadela de *Teotihuacan* manifiesta que el arreglo del lado este, (tres templos) tiene sus antecedentes en el Petén y la depresión central de Chiapas.

En cuanto al análisis de las tres edificaciones y la observación de ciertos fenómenos astronómicos indica el citado investigador (1997: 20-21), que la desviación que rige la cuadrícula de *Teotihuacan* con respecto al eje norte-sur geográfico hace que la línea entre el basamento de las Serpientes Emplumadas y la estructura del centro de la tríada, colocada en su flanco oriental, se extienda al punto del amanecer del Año Nuevo Solar, que para el Postclásico se fechaba para el 12 de febrero del calendario Gregoriano, según indica Sahagún. Señala también el mismo investigador, apoyándose en Aveni (1980: 245-249) que la visual dirigida a la estructura norte por su parte, coincide con el eje equinoccial, el inicio de nuestra primavera y la fiesta principal del mes mexica de *Tlacaxipehualiztli*, en cuyo día el sol matutino se levantaba entre los dos adoratorios del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan.

Considera, además, este mismo investigador que el ciclo agrícola teotihuacano y el de *Oaxaca* (Monte Albán), debió abarcar un lapso similar que el de *Tenochtitlan*: 260 días, los que se iniciaban con el paso del sol por el punto equinoccial o sea el inicio de la primavera y de la fiesta *Tlacaxipehualiztli*, fecha en la cual los rayos del sol matutino se levantaban entre los dos adoratorios, según indica Aveni. En cuanto a las representaciones de *Cipactli*, las interpreta como *Cocijo-Serpiente-Brasa-fuego* y la asocia al ciclo invernal de 260 días, el que se inicia

alrededor del 11-13 de agosto y corresponde a la estación seca y al cultivo en chinampas; en *Teotihuacan*, comenta que esta fecha está señalada por el eje de simetría de la Pirámide del Sol y la plataforma adosada a esta misma estructura corresponde al paso del sol por el cenit, la que está orientada al anochecer del 18 de mayo y 24 de julio.

Por último supone Fahmel, (1997: 22) la coexistencia de dos ciclos agrícolas de 260 días cada uno, formalizado mediante un contenido simbólico opuesto pero complementario, independiente con respecto a la rueda del calendario ritual de 260 días. De lo anterior, deduce que los constructores de los diversos complejos de conmemoración astronómica, entre ellos el Basamento de las Serpientes Emplumadas de la Ciudadela, tuvieron que estar familiarizados con ambos ciclos, cuya alternancia dentro del calendario de 365 días permitía intensificar la producción agrícola.

Otros aportes relacionados con la investigación arqueoastronómica son los de Sprajc (2001: 201-238) sobre todo, en lo referente a las observaciones astronómicas en *Teotihuacan* y sus propuestas de interpretación; por motivos del presente trabajo resultan especialmente importantes las que efectuó en la Ciudadela. A partir de sus observaciones astronómicas sistemáticas el último investigador (1996: 210) considera que debido a su amplia visual hacia el horizonte, los lugares significativos para su realización son: la cúspide del templo de *Quetzalcóatl*, los edificios orientales, (localizados sobre la plataforma que aísla al recinto en su lado este) y de ellos el 1Q por su posición en el eje central este-oeste de la Ciudadela. Otros puntos importantes también para el investigador para realizar este tipo de observaciones son los adoratorios ubicados en la plaza central, estructura 1B' y 1C, las que efectivamente como le comunicó Cabrera, son muestra de la secuencia arquitectónica total del recinto.

Resultan especialmente importantes para la Ciudadela, los cálculos y mediciones de Harleston Jr.; quien a partir de observar algunos fenómenos astronómicos desde diferentes puntos del recinto (Fig. 403) pudo definir cierto patrón en la localización de las edificaciones y salidas y ocasos de sol en fechas determinadas. Un ejemplo de lo mencionado lo constituye el cálculo que realizó el citado investigador para el eje este-oeste de la Ciudadela (desde la parte superior de la Pirámide de *Quetzalcóatl*) un azimut de 106.568° al este del norte aproximadamente el 21 de Enero, marcando la fecha una importante diferencia con lo observado por Morante y Sprajc, el primero el 7 u 8 de febrero y el segundo el 9 de febrero.

El solsticio de verano (21 de junio) lo localiza con un azimut de 66° visualizado desde la parte superior del Templo de *Quetzalcóatl* y de la estructura 1B', en cuanto a los equinoccios de primavera y otoño (20-21 de marzo y 22-23 de septiembre respectivamente) señala que el azimut es de 90° desde la parte superior de mencionado templo y desde el edificio 1C cae en la sección noreste de la Plataforma Este, esquina sueste de la estructura 1P. En lo que se refiere al solsticio de invierno, observado desde la estructura 1C (altar cruciforme o estructura 13) el azimut es de 115° y cae en el marcador de doble círculo (Teo-17) localizado entre las estructuras 1R y 1Q, entre otros muchos cálculos y observaciones. Con lo señalado por Harleston Jr.; en su diseño comprueba las múltiples opciones que tenían los habitantes de la Ciudadela, para comprobar los diferentes fenómenos astronómicos con connotación calendárica.

Por otra parte, las observaciones astronómicas efectuadas en la Ciudadela le permitieron a Morante (1996) corroborar la salida de los primeros rayos del sol sobre el horizonte natural al

este del recinto con un azimut lugar de $106^{\circ} 53'$ y una elevación de 2.3° el día 7 u 8 de febrero y como señala Morante para el eje de 90° de *Teotihuacan* es el 11/12 del mismo mes existiendo por lo tanto una diferencia de 5 días entre ambos eventos. En lo que respecta al conjunto arquitectónico, visando desde el altar cruciforme de la plaza central o edificio 1C, el sol aparece en la parte media superior del Templo de *Quetzalcóatl* el 13/14 de febrero con un azimut de 106.3° y elevación de 6.33° de un observador sentado según medidas de Morante y de $107^{\circ} 47' 0''$ de azimut y altura $8^{\circ} 0' 7''$ de un observador parado para nosotros, sobre todo considerando la presencia de un doble templo sobre el tercer escalón de la plataforma adosada al edificio principal.

Tal diferencia del orto solar entre el 11/12 del eje de *Teotihuacan* y 13/14 del eje de la Ciudadela la explica Morante (1996: 216-217) partiendo de dos posibilidades: se pudo prever antes de su construcción una elevación del horizonte provocada por la construcción de edificios que luego se levantarían posteriormente y por lo mismo se buscó armonizar el conjunto con el orto solar que iniciaba el año en el resto de la ciudad mediante un evento astronómico significativo, la salida del sol sobre el centro del santuario principal del conjunto, partiendo de la salida del sol en el horizonte natural este de la Ciudadela el 7/8 de febrero.

La otra posibilidad que Morante considera es que en el Templo de *Quetzalcóatl* no se hubiese buscado la salida para el 12/13 de febrero, sino para el 14/15 con otro inicio del calendario. Pero la "nueva situación les dio en el templo principal una ventaja adicional, lograrían cinco días entre una observación del amanecer hacia las montañas, desde la gran plataforma (7/8 de febrero) en línea con los adoratorios de dicha plataforma y la observación hacia el edificio principal del conjunto desde el adoratorio central de la plaza central de la explanada". En cuanto a los cinco días entre ambas fechas considera la posibilidad de que correspondieran a los *Nemontemi* o días considerados aciagos por los prehispánicos, situación que señala (1996: 217) él observó en el Monte *Tiáloc*, cuando el sol recorrió la cumbre del macizo de la Malinche, Pico de Orizaba en estos cinco días.

En lo que a nosotros respecta, consideramos con mayor fundamento la primera propuesta ya que, tal como se señaló, la Ciudadela fue sujeta a planeación previa y debido a su localización se buscó observar la salida del sol el 7/8 de febrero y de allí, seguirían los cinco días nefastos para iniciar el calendario el 12/13 de febrero. En cuanto a la fecha 13/14 del mismo mes, en el que salía el sol sobre el Templo de *Quetzalcóatl*, es posible que a partir del eje principal se considerara dos días después, ello con un contenido simbólico-festivo especial; además, es importante contemplar que en una ciudad tan planeada como *Teotihuacan* no es posible que existieran diferencias tan importantes respecto a la cuenta de los días e inicio de los calendarios.

Otra medición de eventos solares importantes a partir del edificio 1C hacia los edificios de la Plataforma Este, refiere Morante, son las salidas del sol en la esquina noroeste del edificio 1P (el primero de izquierda a derecha sobre la plataforma este) el día del equinoccio de primavera (no menciona ángulo de observación) y el 21 de diciembre, solsticio de invierno, sobre el marcador localizado en la esquina suroeste del edificio central 1Q, Teo. 17. De la estructura que ocupa el extremo sur del grupo de edificaciones al este, la 1R, define que no corresponde a ningún evento solar, por lo que propone que pudiera estar relacionado con alguno de tipo lunar o de estrella brillante; sin embargo, lo define, con base en el ángulo de observación (azimut

de 122° 1' y elevación de 1° 25') como marcando la posición extrema de la luna y en relación posiblemente con el ciclo Saros que está íntimamente ligado con la ocurrencia de eclipses. Lo mencionado acompañado de algunos números relacionados con los entierros que rodean al Templo de Quetzalcóatl, lo lleva a considerar la relación de ellos con la posición lunar calculada desde el edificio 1C.

Por último, llega el mencionado investigador a considerar al templo principal de la Ciudadela, como posible representación del esquema cósmico de las pinturas representadas en la estructura 1B' y en otros edificios de *Teotihuacan*, por lo que supone pudiera estar relacionado con el calendario ritual y con un claro significado astronómico. En lo que respecta a *Quetzalcóatl*, indica que los mitos y leyendas lo declaran inventor del calendario, lo que es probable tenga algo que ver con las funciones astronómicas que pueden observarse en algunos edificios prehispánicos, concluyendo al respecto (1996: 222-223) "*que el significado de dicho templo es de gran trascendencia para comprender el sistema calendárico de la Ciudadela*".

Como es evidente, ninguno de los investigadores mencionados expresa dudas sobre la importancia e influencia de las observaciones astronómicas de los movimientos anuales de los astros y de ciertas estrellas en la arquitectura mesoamericana, así como de la influencia que ellas tuvieron para la localización y orientación de algunos de los edificios, además de la manifestación, en ellos, de algunos de los ciclos calendáricos mesoamericanos tan decisivos en la vida religiosa y cotidiana de los prehispánicos.

Por nuestra parte, destacando nuestro enorme desconocimiento del tema y considerando las observaciones de Harleston Jr. y Morante, quienes son los investigadores que señalan con detalles los puntos de origen de las observaciones y destinos de las mismas, con la valiosa asesoría del primero y con base en algunas observaciones y con apoyo del Programa Sky Map Pro V. 6, de Chris Mariott, The Thompson Partnership, Lion Buildings, Market Place, Uttoxeter Staff, ST14 8 HZ, UK, Copyright C. A. Mariott 1992-1998 (copia proporcionada por el Planetario del I. P. N.) pudimos llegar a algunas propuestas, sobre todo, relacionadas con el lado este del recinto y considerando que las observaciones astronómicas se efectuaban desde varios puntos indicados por la presencia de estructuras al interior del recinto, no de una sola edificación, dependiendo la ubicación del sacerdote astrónomo, del evento que quisiera observar.

Se parte de considerar que una alineación importante lo constituye el eje este-oeste (106° 34' 3") que divide en dos secciones al lugar, y sobre el que se encuentra el altar o adoratorio 1C, también se efectuaron mediciones a partir de los edificios 1B' y 1T (Fig. 404) obteniéndose resultados interesantes. Debido a su importancia, se realizaron observaciones hacia puntos importantes del lugar, iniciando por el edificio 1C. A partir de ese adoratorio, se puede observar que el día 13/14 de febrero se puede contemplar la salida del sol en la parte superior del Templo de *Quetzalcóatl*; sin embargo, en el momento que se construyó el templo adosado el fenómeno del orto solar era de mayor impacto, ello debido a que los dos templos superiores del adosado le servían de marco para destacar el fenómeno. También sirvió este edificio (1C) para calcular con exactitud la salida del sol el 21 de diciembre (solsticio de invierno) en un ángulo de 114° 7', sobre la plataforma este, el que coincide con el marcador Teo. 17 localizado al lado sur de la

estructura central. En los equinoccios el orto se observa desde el mismo adoratorio (1C) a la izquierda del edificio 1P.

En lo que se refiere a la estructura 1B', con un azimut de 90° sobre la Plataforma Este y desde la parte superior del Templo de Quetzalcóatl se pueden observar los equinoccios de primavera y otoño. El solsticio de verano, (21 de junio) desde el mismo edificio 1B' observa que aparecen los primeros rayos de sol sobre el Templo de Quetzalcóatl en dirección a la Plataforma Este, azimut de 66°. Respecto a la estructura 1T es posible observar los rayos del sol, el solsticio de invierno, (21 de diciembre) sobre la estructura 1Q. Como se evidencia las observaciones más exactas son respecto al eje este-oeste, el inicio del calendario, los solsticios y equinoccios.

A partir de lo mencionado se puede concluir que las observaciones astronómicas más importantes para los que planearon el recinto se refieren a los solsticios y equinoccios así como el inicio del calendario anual o *Xiuhpohualli* y la cuenta de los días o de los destinos o *Tonalpohualli*. Respecto al modelo observado por Sosa en Yucatán, debido a la desviación de *Teotihuacan* respecto al norte magnético, orientación y dimensiones de lugar, pero sobre todo por el arco de recorrido anual del sol, no es posible observar con exactitud los solsticios en los extremos noreste y sureste de la plataforma este; asimismo no coincide, con el punto central de la plataforma los equinoccios, con excepción si se observan desde la estructura 1B'.

Sin embargo, se observó una distribución orgánica de las fechas desde la estructura 1C y 1B', los solsticios de verano en general se localizan a la izquierda, norte del edificio central de la plataforma este o 1Q, en lo que se refiere a los solsticios de invierno, aparecen al lado derecho o rumbo sur del edificio central y en cuanto a los equinoccios aparecen en la sección central de la misma plataforma este. Por otra parte, también cabe señalar la importancia calendárica de las fechas en las que es posible observar el orto desde este lugar, confirmando su importancia calendárica-ceremonial más que astronómica funcional, tal como han concluido otros estudiosos del mismo tema.

En cuanto a los solsticios y equinoccios es importante señalar su trascendencia no sólo calendárica-estacional-climática, sino simbólica respecto a la estructuración de su universo y el movimiento del sol durante su ciclo anual, así como la interpretación filosófica y mítica que de ello se plantean los mesoamericanos. Para ello es importante citar el señalamiento que al respecto hace Johansson, (1998: 47-48) según su planteamiento teórico *“un eje solsticial “dinámico” establece una relación vertical entre el norte y el sur así como una “pulsación” involutiva espacio-tiempo. Por otra parte, un eje equinoccial “estático” separa el cielo y la tierra, la existencia de la muerte, la luz de la oscuridad. Ahora bien, estos ejes se combinan en la totalidad cíclica que representa el espacio-tiempo indígena y los estructura cualitativamente”*.

Indica el mencionado investigador, respecto al movimiento y desplazamiento del tiempo y espacio a través del universo prehispánico, que desde las *“profundidades matriciales del norte el espacio-tiempo náhuatl pasará sucesivamente por una evolución infraterrenal que se volverá doblando el este, uránea. Después de culminar en el sur el movimiento cíclico se volverá involutivo, diurno primero y luego telúrico-nocturno tras rebasar el oeste”*. En cuanto al paso del tiempo en las fechas indicadas, señala que éste pasa de un estado a otro sin detenerse en los equinoccios y en cambio en los solsticios el espacio tiempo se detiene por

lo tanto *“el sur y el norte cristalizan arquetípicamente dos absolutos: el sol y la luna, lo masculino y lo femenino, lo alto y lo bajo, lo celestial y lo telúrico con una pléyade de entidades arquetípicas, las cuales integran esta oposición sobre el eje vertical”*.

Aun con los señalamientos, se considera que todavía faltan estudios que permitan conocer otros puntos importantes respecto a las observaciones astronómicas realizadas desde el recinto, como podrían ser los ocasos que también juegan un papel importante en la orientación de algunas edificaciones de índole religiosa como es el caso del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan (Galindo Trejo, 2000: 26-27), entre otros muchos.

VI. 3. 2- Mediciones Calendáricas

Respecto a la función calendárica de las observaciones astronómicas afirma Sprajc citando a Woolard y Clemence (1966: 326) *“que la medición del tiempo es un problema intrínseco de la astronomía. Cualquier calendario relativamente exacto que haya surgido en la historia de la humanidad deriva, de una forma u otra manera, de los ciclos del movimiento aparente de los cuerpos celestes”*; destaca asimismo que los llamados calendarios de horizonte tienen como principio funcional: la observación del sol desde un mismo lugar durante al menos un año hace posible *“relacionar los cambios estacionales en el medio ambiente con las diferentes posiciones del Sol respecto a los rasgos conspicuos del horizonte. Al contar los días que trascurren desde que el Sol sale o se pone alineado con un punto claramente discernible”*.

En lo que se refiere a los calendarios basados en las observaciones astronómicas, indica que representan las formas más tempranas de las observaciones relativamente exactas del movimiento solar, existiendo un estrecho vínculo entre las fechas registradas por los alineamientos y el ciclo agrícola. La relación del recinto de la Ciudadela con el aspecto calendárico es sumamente importante; uno de los primeros investigadores que se preocupó por realizar algunas investigaciones que permitieran establecer dicha relación fue D. Drucker, (1974) quien realizó estudios en el recinto, tomando como tema central los nexos entre distribución de los edificios internos de la Ciudadela y el calendario de los teotihuacanos.

El mencionado investigador efectuó mediciones tratando de establecer un patrón que permitiera relacionar los conjuntos arquitectónicos norte y sur del recinto con otros localizados dentro de la urbe; respecto a sus habitantes supone acertadamente que eran respectivamente personas asociadas con los rituales dedicados a las dos deidades representadas en el Templo de Quetzalcóatl. Sin embargo, el aporte principal de su trabajo fue el tratar de establecer relación entre los edificios del conjunto y el desarrollo del calendario mesoamericano en *Teotihuacan*.

La hipótesis de Drucker (1974) se puede resumir de manera general de la siguiente forma: las quince estructuras localizadas sobre las plataformas E, O, N y S forman parte de la cuenta calendárica de los 360 días así como de los cincuenta y dos años o siglo mesoamericano. En cuanto al desplazamiento de la cuenta propone que se podría iniciar a partir de la estructura 1Q, a la que considera de mayor tamaño de las tres localizadas en el lado este, aunque después de las excavaciones de Jarquín y Martínez 1980-1982, se pudo determinar que sus dimensiones son iguales.

El movimiento calendárico se da, según la tesis de Drucker, hacia la derecha, igual que a las manecillas de un reloj, contando por medio de las otras estructuras de la parte superior

regresa a la 1Q como número dieciséis, que es donde se inició la cuenta, continúa hasta completar veinte días (que es el primer mes de los dieciocho del año) sucesivamente sigue rotando hasta completar trescientos sesenta días; de igual manera pasaría con la cuenta del año sagrado de 260 días. Sin embargo, también supone que está reflejado el año venusino en el recinto, iniciándose la cuenta de este último año de 584 días terrestres en la estructura 1K; al igual se contaría el año vago y el sagrado de 260, coincidiendo los tres calendarios después de 104 años en el edificio en donde se iniciaron las cuentas. En cuanto a la estructura adosada al Templo de *Quetzalcóatl*, propone que pudiera haberse construido con la celebración de la coincidencia del año vago de 360, el de 260 y el ciclo venusino 584 días.

Es indudable que Drucker trató de realizar una interpretación partiendo de la representación de los calendarios en los edificios de la Ciudadela, lo cual es meritorio e importante, ya que trascendió de mera descripción para tratar de pasar al plano interpretativo. Por otra parte, aunque no estamos de acuerdo en el desplazamiento del calendario según su teoría, consideramos que efectivamente las estructuras sí tenían relación con las cuentas de los dos calendarios mesoamericanos; sin embargo de manera diferente, y que expondremos más adelante.

A simple vista se puede observar que el interior del recinto de la Ciudadela, tal como se observa actualmente, se puede dividir en dos secciones no simétricas separadas de norte a sur por la plataforma oeste, la gran plaza localizada en la parte centro-oeste del recinto y la sección este, la primera definida a partir de la plataforma oeste hasta la primera parte del Templo de *Quetzalcóatl* y la segunda que se inicia desde el templo mencionado e incluye los dos conjuntos paralelos al mismo. Ambas partes constituyen una unidad; sin embargo, los constructores visual y arquitectónicamente las separaron por motivos hasta ahora considerados como resultado del acceso a las mismas: un área pública y la otra de acceso restringido. Por nuestra parte, se considera que al aspecto del acceso tienen que sumarse otros motivos de índole simbólica y ritual, así como calendáricos.

Después de analizar durante un lapso considerable los planos del recinto y la distribución de las estructuras en su interior, se expone a continuación una hipótesis que se sustenta en las observaciones astronómicas y en la distribución de los edificios en su interior, lo que lleva a entender el desarrollo de los dos calendarios prehispánicos vigentes hasta el siglo XVI en el Altiplano Central: el *Xiuhpohualli* o cuenta del año (de 365 días) y el *Tonalpohualli* o cuenta de los destinos, (de 260 días) a lo que se suma el *Xiuhmolpilli* o atadura de los cincuenta y dos años. El origen del calendario es un tema que no se pretende abordar en este trabajo; sin embargo, es importante señalar que existen al respecto propuestas con bases bastante sólidas como la de Thompson, (1950) Caso, (1967) Drucker (1974) y Tena, (2000) entre otros, del origen foráneo del calendario mesoamericano respecto al Altiplano Central o por lo menos de los principios que lo generaron.

Aun considerando lo señalado, es indudable que el uso del calendario es bastante antiguo en el centro de México y, por consiguiente, no se puede suponer que su manejo se dio hasta el Posclásico por los mexicas, ya que su uso era tan importante que debió haber existido desde épocas más tempranas. Lo último, tal como ha sido propuesto desde hace mucho tiempo por varios investigadores, entre otros Caso (1967) quienes consideran la presencia del calendario entre los teotihuacanos como una realidad y por que lo tanto, entre los grupos tardíos, forma

parte de la herencia cultural de grupos más tempranos, entre ellos los teotihuacanos. Lo anterior, tal como considera López Austin, López Luján y Sugiyama (1992: 37) respecto a la conservación de ciertas tradiciones importantes en la sociedad mesoamericana: “*Son notables por su extensión y permanencia expresiones culturales como la iconografía de los dioses, los ritos, el calendario, los vínculos entre las creencias religiosas y la política, o los fundamentos astronómicos en la erección de templos, todas corroboradas por la arqueología*”.

Tales argumentos constituyen sustento para la interpretación de los datos resultado de las observaciones astronómicas en el recinto de la Ciudadela, sobre todo considerando la propuesta plasmada en esta sección de la tesis sobre la existencia de cuentas calendáricas en *Teotihuacan*, lo que se complementa al considerar como manifestación de ellas la distribución de los elementos arquitectónicos del lugar.

Es posible que a los sacerdotes astrónomos habitantes de la Ciudadela, le sirviera el desplazamiento y salida del sol en la Plataforma Este para calcular el calendario solar de 365 días o *Xiuhpohualli*. No obstante la fecha señalada para *Teotihuacan* en general, en la Ciudadela partir del 13 de febrero, el sol se mueve hacia el lado norte del eje este-oeste del recinto, que pasa sobre el edificio 1Q y Templo de Quetzalcóatl, que tiene un azimut de $106^{\circ} 34' 3''$, hasta definir un ángulo de 90° el día 20 o 21 de marzo (equinoccio de primavera) visto desde el templo indicado y desde la estructura 1C, luego sigue su ruta hacia el punto norte más extremo que tiene un azimut de 66° el día 21 de junio (solsticio de verano) visto desde la estructura 1B'. Después de tener la posición mencionada, inicia el sol su regreso hacia el punto en donde marcará el equinoccio de otoño con un azimut de 66° nuevamente (visto de las estructuras señaladas: 1 C y 1B') llegando a alcanzar su posición más al sur el 21 de diciembre con un azimut de $114^{\circ} 7'$, (visto desde la estructura 1C) lo que coincide con el marcador (Teo-17) localizado sobre la plataforma entre las estructuras 1Q y 1R (Fig. 404) lugar de donde inicia su regreso hasta el eje central del recinto nuevamente.

Con lo último se puede concluir que el eje de la Ciudadela coincide con la salida del sol el día 13 de febrero, de allí se mueve durante 37 días hacia el norte hasta el día 21 de marzo, luego se desplaza durante otros 92 días hasta el día 21 de junio, luego inicia su regreso durante 93 días hasta el día 21 de septiembre y continúa desplazándose por 91 días hasta alcanzar el punto más al sur que es el 21 de diciembre, lo que como se señaló coincide con el marcador Teo. 17 iniciando su regreso de 52 días hacia el eje central de la Ciudadela, lo que suma 365 días del año solar. Otro aspecto importante relacionado con el eje central que divide a la Ciudadela y la observación de las salidas del sol durante las fechas más importantes (solsticios y equinoccios) a partir de la línea o eje central y observados desde las estructuras 1C y 1B', tal como se indicó, destaca la posición izquierda de los solsticios de verano, la centralidad de los equinoccios y la posición derecha de los solsticios de invierno. Lo anterior recuerda el modelo direccional propuesto por Sosa, (1991) ya que aunque no coincida con los puntos extremos del eje o de la Plataforma Este, sí están localizados en la situación propuesta en el modelo mencionado.

Por otra parte, el mismo eje central, permite dividir al recinto en dos secciones, (Fig. 405) posiblemente relacionadas con las dos estaciones anuales señaladas por los prehispánicos: la de la izquierda sería la época de la siembra y lluvias: *Xopan* o tiempo de verdor (nombre dado por los nahuas a la época productiva) y *Cecuizpan* o tiempo de frío. La primera está

relacionada con el agua y por lo tanto con *Tláloc*, asociado, tal vez, con las representaciones de conchas, caracoles y con la serpiente de cuerpo desplegado que aparece en el talud inferior de la estructura principal del recinto, no con las de *Quetzalcóatl* (creador este último junto con otros tres dioses de: el agua y de sus señores *Tlalocantecutli* y de su esposa *Chalchiuhcueye*, según se relata en *La Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (1891) Señala, tal vez, también el período desde la siembra y la llegada del maíz a su madurez fisiológica después de 28 semanas, por lo tanto al final de tal período se puede cosechar y secar para guardarlo en las trojes.

Lo anterior, partiendo del ciclo agrícola antiguo, ya que debido al calentamiento de la tierra de los últimos años, aunque el clima por lo general se mantiene, el tiempo meteorológico está cambiando, debido a lo cual en realidad se está sembrando actualmente a mediados de mayo o principios de junio para cosechar elotes a partir de finales de septiembre o principios de octubre. Por último es amogotado (unir las cañas en haces), levantándose ya maduro y seco en noviembre. Datos proporcionados por el Ing. Sergio Zepeda R. de la Universidad de Chapingo.

En lo que respecta al otro ciclo, corresponde, como se indicó, a la otra estación del año o ciclo calendárico antiguo: *Cecuízpan* o *Tonalpan*, es diferente al anterior sobre todo considerando que la lluvia empieza a disminuir y por lo tanto es la época relacionada con la tierra, a la que habría que agradecerle sus dones. Consideramos que esta época estaba representada por el lado sur del recinto, y que tenía relación mítica también con los dones de *Quetzalcóatl*, como se señaló antes. Es evidente la manifestación de ambas épocas en la Ciudadela, tanto a partir del eje este-oeste, como de la salida del sol en el horizonte natural desde este mismo lugar y el inicio del calendario, son importantes.

En general el calendario ritual o de 260 días se iniciaba el mismo día que el solar o vago, el 12 de febrero; sin embargo, este sólo acompañaba al primero durante 260 días (29/30 de octubre) lapso que posiblemente corresponde al tiempo utilizado para sembrar y en el que el maíz maduraba y se cosechaba, correspondiendo el segundo período de descanso y preparación de la tierra, con una duración de 105 días, probablemente. Considerando lo anterior, se supone que también este último calendario está plasmado en la Ciudadela, en las estructuras localizadas sobre las plataformas que aíslan al recinto. En lo que se refiere su número son 15 más el Templo de *Quetzalcóatl*, distribuidos sobre los lados este, norte, oeste y sur: Este (P, Q y R); Norte (K, L, M, y N); Sur (S, T, U y V) y Oeste (W, X, Y, y Z) si sumamos a estas estructuras periféricas el templo principal, se tienen 16 estructuras + el Templo de *Quetzalcóatl*. En cuanto a la estructura adosada y los templos gemelos que existieron sobre de esta última, constituían una unidad arquitectónica, si suponemos el adosamiento como una mera modificación al edificio original.

Considerando lo anterior y de acuerdo a la estructuración y movimiento de los calendarios mesoamericanos, se infiere que las edificaciones señaladas podrían haber estado relacionadas con el *Tonalpohualli* o ciclo adivinatorio, en cuanto podrían representar cada una de ellas los signos de las veinte trecenas, lo que suma doscientos sesenta días; en el cual cada día tenía establecido su nombre, el que dependía de la combinación de un número del uno al veinte y un signo de la serie de los veinte nombres de los días. Lo mencionado significa, que a partir del edificio principal que correspondía a *Ce Cipactli*, se iniciaba el ciclo

de 260 días, continuando su movimiento hacia la derecha del templo (rumbo del norte, contrario al movimiento de las agujas de reloj) por lo tanto cada edificio tenía su número y su nombre, dependiendo de su orientación, hasta completar las veinte trecenas. Teniendo como característica además de que volvería a coincidir la trecena *Ce Cipactli* con el Templo de Quetzalcóatl (Fig. 406), hasta que se iniciara nuevamente el nuevo ciclo de 260 días.

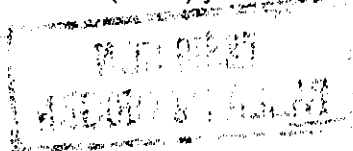
Respecto a lo indicado y al rumbo del este, es importante destacar que en el lado este aunque se observan tres edificaciones se debe considerar que el Templo de Quetzalcóatl, aparentemente desplazado, está localizado en el rumbo este por lo que es posible integrarlo al grupo respectivo. Por otra parte, dada la concepción dual de la misma estructura y su simbolismo de centralidad también es receptáculo de las trecenas correspondientes al centro, dicha repartición se basa en la propuesta de Seler (1988, T. II: 10-11) respecto a la distribución de las trecenas en el *Tonalámatl*, propone el investigador a partir de análisis de las láminas 26-46 y 47-48 del *Códice Borgia* y como resultado de “estudiar los detalles de los símbolos, la sucesión de los puntos cardinales, es la misma que en las láminas 47 y 48 de nuestro código, o sea, Este, Norte, Oeste, Sur, y centro. Pues la tercera región del mundo la caracteriza el maíz y las deidades, que pertenecen al Oeste; en la cuarta vemos unas cabezas cortadas, que corresponden al sur, lo que comprobaré más adelante.

De acuerdo con lo anteriormente dicho hay en las divisiones de nuestro código que nos ocupan en este momento y a mi ver, en todo el Tonalámatl dispuesto en columnas de cuatro miembros, la siguiente correspondencia entre los puntos cardinales y las columnas de los signos del calendario mágico:

1. - Este. - *cipactli*, (caimán) *Miquiztli*, (muerte) *Ozomatli*, (mono) *cozcacuauhtli* (buitre)
2. - Norte. - *océlotl*, (jaguar) *quíáhuítli*, (lluvia) *cuetzpalin*, (lagartija) *atl* (agua)
3. - Oeste. - *mázatl*, (ciervo) *Malinalli*, (hierba) *ollin*, (movimiento) *ehécatl* (viento)
4. - Sur. - *Xóchitl*, (flor) *cóatl*, (serpiente) *itzcuintli*, (perro) *cuauhtli* (águila)
5. - Centro. - *ácatl*, (caña) *técpatl*, (pedernal) *calli*, (casa) *tochtli* (conejo)”

La conclusión de Seler permite inferir, tal como se indicó, que las estructuras tipo templo localizadas alrededor y centro de la Ciudadela, estaban asociadas probablemente con el *Tonalámatl* o antiguo calendario adivinatorio. Por lo señalado, las del rumbo del Este se inician con la del signo caimán o *Ce Cipactli*, representación que según la identificación de López Austin, López Luján y Sugiyama (1992), se encuentra en la pirámide central de la Ciudadela. Corresponde el último signo, según señala Sahagún (1992, Lib. IV, Capítulo. I: 223) al “principio de todos los caracteres, que hacen y cuenta cada día hasta que hacen un círculo de doscientos sesenta días, y comienza la cuenta de los días dando a cada carácter de trece días, que se llama año de caracteres”. Luego continúa con la segunda trecena (Fig. 406) definida como *Océlotl* (jaguar), que corresponde al rumbo del norte, que estaría señalada por la primera estructura (noroeste) del lado norte.

La tercera trecena correspondería al signo *Mázatl* (ciervo o venado) y correspondería a la primera estructura (noroeste) del lado oeste; la cuarta trecena o *Xóchitl* (flor) estaría representada por la primera estructura (suroeste) localizada en el lado sur y la quinta trecena está asociada con el signo *Ácatl* (caña) y corresponde al edificio principal. Es importante destacar que este último



signo, según indica Sahagún (1992, Lib. IV, Capítulo I: 231) “se decía el signo de *Quetzalcóatl*” pues simboliza el año en que *Quetzalcóatl* subió a la hoguera y se quemó en el *Tiilan Tlapallan*, “la tierra de la pintura negra y la pintura roja”, el lugar de la quema”, (Seler, 1988, T. II: 11) siendo este uno de los motivos por el cual aparece representado en la pirámide central de la Ciudadela

La sexta trecena tiene al signo *Miquiztli* (muerte) y corresponde a la primera (noreste) estructura del lado este; la séptima trecena es *Quiáhuitl* (lluvia) y corresponde a la segunda estructura (de este a oeste) del lado norte; la octava trecena tiene el signo *Malinalli* (hierba) y corresponde a la segunda estructura (de norte a sur) del lado oeste; la novena trecena tiene como denominación al signo *Cóatl* (serpiente) y corresponde a la segunda estructura (de oeste a este) del lado sur de la plataforma del mismo lado; la décima trecena se identificaba con el signo *Técpatl* (pedernal) y se relaciona con el centro y en los tiempos de los mexicas con *Huitzilopochtli*, sin embargo, y continuando con la idea expuesta por Graulich y tomada por nosotros se considera que originalmente pudiera haber estado relacionada con *Quetzalcóatl*, dios representado y venerado en dicha estructura central. La undécima trecena corresponde al rumbo del este y correspondería a la tercera estructura (de sur a norte) y era designada con el signo *Ozomatli* (mono), es importante desatacar que este último animal o signo, también es el mismo *Quetzalcóatl*.

La duodécima trecena tenía como signo *Cuetzpalin* (lagartija) y podría corresponder a la tercera estructura (tercera de este a oeste) del lado norte; la decimotercera trecena se designaba con el signo *Ollin* (movimiento) y corresponde a la tercer estructura (de norte a sur) del lado oeste; en lo que se refiere a la decimocuarta trecena corresponde a la tercer edificación (de oeste a este) localizada sobre la Plataforma Sur, se designaba con el signo *itzcuintli* (uno perro); la decimoquinta trecena se designaba con el signo *Calli* (casa) y corresponde al rumbo del centro, por lo último, se podría asociar esta trecena con el lugar de habitación de *Quetzalcóatl* y de otros númenes que eran venerados en este templo principal de la Ciudadela. Continúa el desarrollo del calendario de la cuenta de los destinos con la decimosexta trecena en la última estructura (de sur a norte) de la plataforma este y corresponde al signo de *Cozcacuauhtli* (buitre) concluyendo con ella las trecenas del rumbo del este.

La decimoséptima trecena se relaciona con el rumbo del norte y se designaba con el signo *Atl* (agua) corresponde a la cuarta estructura (de este a oeste) de la Plataforma Norte, por su parte la decimooctava trecena se relaciona con el rumbo del oeste y se designaba con el signo *Ehécatl* (viento); la decimonovena trecena se designaba con el signo *Cuauhtli* (águila) y corresponde a la última estructura (de oeste a este) de la Plataforma Sur y la vigésima trecena cae en el centro y corresponde al signo *Tochtli* (conejo) cerrando el ciclo calendárico de doscientos sesenta días.

Respecto al centro es importante señalar, que los cuatro signos centrales o trecenas del centro: *ácatl*, *técpatl*, *calli* y *tochtli* definen a su vez un centro rectangular, tal como la forma de la base de la pirámide central y están señalando asimismo por lo tanto los cuatro rumbos que definen el diseño del universo mesoamericano. Por otra parte, cabe indicar que el movimiento de las trecenas en general: de este a norte y de norte a sur, de sur a oeste y de oeste al centro definen una forma similar a una espiral o corte de caracol, mismo que identificaba en el posclásico a *Quetzalcóatl* como cargador del tiempo y que aparecía como insignia o *ichimal*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

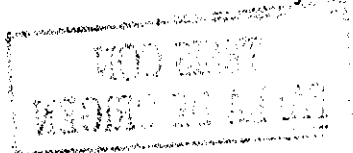
hecaillacatzcuzcayo del paso continuo del tiempo en las representaciones del dios, al que describen los informantes de Sahagún (León-Portilla, 1992: 117-119) con "Atavíos propios de Ehécatl: envuelto en varias ropas, sus orejeras de oro torcidas en espiral, su collar en forma de caracoles marinos de oro. Lleva a cuestras su adorno de plumas de guacamaya, su ropaje de labio rojo con que ciñe sus caderas. En sus piernas hay campanillas atadas con piel de tigre, sus sandalias blancas. Su escudo con la joya de espiral del viento, en una mano tiene su bastón de medio codo".

Con lo señalado, no concluye la función de algunos de los edificios indicados, ya que continuando con la hipótesis de la relación estrecha entre las cuentas calendáricas y los templos del recinto, es probable, que también pudieran tener simbolismo calendárico el grupo formado por doce estructuras localizadas alrededor de la primera sección de la Ciudadela o Plaza central del recinto en las plataformas: norte, sur, oeste y el Templo de Quetzalcóatl, como manifestación de la conjunción de ambas cuentas señaladas (*Xiuhpohualli* y *Tonalpohualli*) como parte del ciclo llamado *Xiuhmolpilli* o "atadura de años". Este último ciclo o siglo prehispánico estaba formado por 52 *Xiuhpohualli*, de los cuales cada uno tenía su nombre propio formado por un numeral del uno al trece y por cada uno de los cuatro signos diurnos o portadores de los años: *ácatl*, *técpatl*, *calli* y *tochtli*. Los cuatro portadores, podría estar plasmado, según nuestra hipótesis, en la forma de la tierra y por consiguiente en el diseño rectangular de la Ciudadela, correspondiendo cada lado a cada uno de los cuatro signos mencionados.

Lo anterior, partiendo de la mención de Sahagún (1992, Lib. VII, Capítulo VII: 437) respecto a la forma que tenían los antiguos para contar los años a partir de cierta "rueda o con cuatro señales o figuras, conforme a las cuatro partes del mundo, de manera que cada año se contaba con la figura que era de cada una de dichas partes". Indica también que las figuras mencionadas o portadores de los años estaban relacionadas con los cuatro rumbos del mundo: el este era el rumbo llamado *Tlapcopa* o lugar de la luz, cuyo color era el rojo, ligado de forma íntima con el nacimiento del sol; el rumbo del norte era llamado *Mictlanpan* o lugar de la muerte y cuyo color indicativo era el negro; el oeste, al que llamaban *Cihuatlampa* o lugar de las mujeres, ello debido a que por ese lugar ingresaba en el ocaso el sol al inframundo acompañado de las mujeres guerreras, muertas en el parto, estaba asociado con el blanco. El último rumbo era el sur, llamado *Huiztlampa* o lugar de las espinas por su relación con el autosacrificio, el color que lo identificaba era el azul, iniciando nuevamente su ciclo al llegar al este.

Respecto a la cuenta de los cincuenta y dos años y al desplazamiento de los cuatro signos calendáricos portadores de años indica también el mismo Sahagún (1992, Lib. VII, Capítulo VIII: 437-438) "Así que, cada una de las dichas cuatro figuras, por el dicho orden, de trece en trece años comienzan la cuenta de los años, y todas las cuatro multiplicándose, llegan a número treceno, diciendo: ce tochtli, ome ácatl, ei técpatl, nahui calli, macuilli tochtli, seis ácatl, siete técpatl, ocho calli, etc, y con trece veces cuatro se concluyen los cincuenta y dos años".

Esta parte de la propuesta (Fig. 407), se inicia considerando el templo central de la Ciudadela, tal como se ha venido señalando, en asociación a los tiempos primordiales y como manifestación de *Quetzalcóatl*, portador del tiempo y de los años *ácatl*, a lo que se suma otra mención que hace el mismo Sahagún (1992, Lib. VII, Capítulo VIII: 438) respecto al inicio de la cuenta de los cincuenta y dos años: "Acabados los cincuenta y dos años, según dicho es,



tornaba la cuenta otra vez a *ce tochtli* que era la figura a la parte del medio día, que llamaban *huiztlampa*, y cuando se volvía a dicho *ce tochtli*, todos temían del hambre, porque creían que era señal de grande hambre”. De lo señalado, se concluye que el calendario se iniciaba, de cierta forma, en el lado sur con el signo *ce tochtli*, coincidiendo dicha fecha con la estructura 1S que es la anterior al Templo de Quetzalcóatl, localizada sobre la plataforma sur y por consiguiente, con la fecha calendárica *Ce Tochtli*, por lo que el período entre ambas edificaciones, cada cincuenta y dos años se contemplaría como nefasto y peligroso porque el mundo podría desaparecer.

De la estructura indicada, el calendario se desplazaba hacia la derecha, coincidiendo el año ome ácatl con el Templo de Quetzalcóatl y por consiguiente con la celebración del “*Xiuhmolpilli*” o atadura de los años, llamada también Fiesta del Fuego Nuevo. La celebración de dicha festividad se conoce en detalle según la celebraban los mexicas, entre otros grupos, para el Posclásico, ello de acuerdo a las descripciones en las fuentes históricas, sin embargo, ello no quiere decir que no fuera parte de las celebraciones ancestrales, como ya se ha señalado antes, y que fuera parte de las fiestas calendáricas en *Teotihuacan*, prueba de lo anterior podría ser la estela localizada en el Conjunto Norte de la Ciudadela, de la que ya se habló ampliamente, por lo que existe posibilidad de que la celebración del Fuego Nuevo en la antigua urbe se haya realizado en el Templo de Quetzalcóatl.

De la estructura central, continuaba el cómputo calendárico hacia la derecha (norte) correspondiendo a cada estructura un año señalado por un numeral del 1 al 13 acompañado por uno de los nombres de los cuatro cargadores, por consiguiente, durante las cuatro vueltas cada una de las estructuras colocadas sobre la gran plataforma del norte al sur tendrá una denominación específica. Después de 4 vueltas el ciclo de 52 años habría concluido, iniciándose otra atadura de años a partir de la celebración de la fiesta del Fuego Nuevo, la que según el movimiento del tiempo calendárico caería nuevamente en el Templo de Quetzalcóatl, tal como se indica en el diagrama anexo, Fig. 407.

Respecto a la propuesta de la manifestación de los calendarios en la Ciudadela, resulta importante destacar que Morante (1996: 218-219) también señala la posible relación de los tres edificios del este con un posible sistema de predicción de eclipses a partir de observaciones desde la estructura 1 C y por lo tanto de la existencia de un calendario lunisolar bastante exacto y de conocimientos astronómicos bastante avanzados. A lo señalado suma el mismo investigador (1996: 220-221) la posibilidad de representar la Ciudadela un enorme calendario para *Teotihuacan*, tema abordado en este trabajo, sin que esa fuese su función última, ya que como se ha venido señalando se considera como el centro religioso por excelencia para *Teotihuacan*, modelo trascendente antiguo o arquetipo (Eliade, 1997: 56) que se encuentra plasmado en épocas tardías en el Templo Mayor de los mexicas, lo que le presta a este último un estatus ontológico.

Como se ha tratado de explicar, la Ciudadela es un recinto en donde fueron realizadas diferentes observaciones astronómicas para su planeación y luego realizar su levantamiento arquitectónico, sobre todo considerando ciertos fenómenos solares y lunares que en ciertas fechas serían evidentes en ese lugar, sin embargo, ello no significa que esa fuera su función u objetivo final, ya que no corresponde a ningún tipo de observatorio astronómico. Por otra parte, si bien la información contenida en su arquitectura es de tipo calendárica, la que era necesaria para los sacerdotes encargados de informar a la población sobre el desarrollo del mismo, no se puede

afirmar por ello que su función fuera estrictamente calendárica, más bien consideramos que estaba en relación con las actividades realizadas por la clase sacerdotal y que constituyó un lugar sagrado, en íntima relación con los principios religiosos y míticos manejados por ese grupo.

A partir de los elementos descritos y señalados, se hace evidente, la relación de la llamada Ciudadela de Teotihuacan con el Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan (Fig. 408) por lo que el recinto del Clásico se considera el prototipo de lo que posteriormente se plantea dentro del patrón urbano mesoamericano, como espacio sagrado más importante, sede del principal recinto ceremonial, centro cosmogónico de la vida social urbana y del universo prehispánico. Se vislumbra al recinto teotihuacano como modelo o arquetipo sagrado basado en el movimiento del sol, manifestación de la mítica creadora mesoamericana, en donde se plasman en un texto "pétreo" los principios cosmogónicos de la creación del mundo, de los astros, de la vida en *Tlaltícpac*, pero sobre todo los dones dados por los dioses a los maceguales, los que deben hacer penitencia para agradar a sus benefactores. Lo señalado, sin tratar de establecer un modelo rígido, considerando la evolución a través del tiempo y las influencias externas, pero valorando tal como destaca López Austin (1995: 13) *"El postulado de que en la cosmovisión mesoamericana en general (y en la religión mesoamericana en particular) existe un núcleo unificador, muy resistente al cambio, los resultados obtenidos en la investigación de uno o varios segmentos temporales y espaciales del hecho histórico de larga duración podrán ser utilizados en la construcción de modelos aplicables a otros segmentos del mismo hecho histórico"*.

Por último, es importante señalar que con esta parte del trabajo se busca además de, definirla en cuanto a su función social como centro religioso principal, identificar el origen y orientación del recinto de la Ciudadela, como resultado de observaciones astronómicas así como de algunos principios cosmogónicos plasmados en los mitos de origen de los mesoamericanos. En cuanto a estos últimos, cabe aclarar que aunque se conocen por fuentes del Posclásico, es indudable que sus elementos esenciales tienen origen en épocas más tempranas, anteriores a *Teotihuacan*, sin embargo pueden servir de modelo para interpretar aspectos del Clásico o aun más tempranos, considerando como base el concepto de núcleo duro de López Austin o el de estructura simbólica esencial o símbolo arquetípico (1982: 168-169) de Eliade.

CAPITULO VII

LA LEGITIMACIÓN POLÍTICA, SU RELACIÓN CON EL COLAPSO TEOTIHUACANO Y LA DESTRUCCIÓN DEL RECINTO DE LA CIUDADELA

VII. 1- La Legitimación política y forma de obtenerla

Como se ha podido notar a través de la descripción y análisis de los contextos arqueológicos del Conjunto Norte de la Ciudadela explorados durante 1980-1982, el último momento del desarrollo histórico del recinto sagrado por excelencia de *Teotihuacan* corresponde al lapso de violencia y destrucción de la urbe. Lo último, se ha tratado de explicar desde diferentes perspectivas, sin embargo, lo que no se puede soslayar es la evidencia de un momento especial, al que no se puede atribuir una sola razón, ya que es probable que fuera resultado de múltiples situaciones que en determinado momento hicieron crisis, provocando el colapso de un sistema político-económico y religioso que había durado más de 500 años. Durante el período señalado, los sacerdotes teotihuacanos establecieron un sistema político-social que reflejaba, de cierta manera, el orden cósmico natural, sistema con el que habían mantenido la unidad social fungiendo como garantizadores de la protección de los númenes sobre los hombres y, por consiguiente, símbolos del poder divino en la tierra con derecho a gobernar.

El problema en general es bastante complejo y de ninguna manera se pretende agotar en este trabajo; sin embargo, se plantean en este capítulo algunas ideas al respecto, partiendo del modelo propuesto por D. Kurtz (1978: 169-186; 1981: 177-199) quien relaciona la continuidad de los sistemas políticos con la legitimidad que ellos deben buscar para sobrevivir, esto a partir de legalizar sus acciones o institucionalizarse. Para lograr lo último, el grupo que gobierna establece tácticas que lo llevan a adquirir poder suficiente, lo que le permite promover su supervivencia por medio de un gran programa de estratificación política, mismo que involucra benevolencia, control de la información y el terror estatal. El proceso de legitimación, indica el mismo autor, involucra al personal estatal y valores establecidos en los asuntos económicos y sociales de la nación, con el objetivo de efectuar cambios que creen apoyo a la estructura de la autoridad. Además, señala que el logro de la misma por los funcionarios estatales, sin el uso de amenazas o fuerza es un proceso prolongado, que trae consigo la creación de oficinas estatales, nueva ideología y sistema de valores, así como movilización de instituciones nacionales y de la población al servicio de su supervivencia.

A partir del modelo de Kurtz, se busca llegar a una explicación de ciertos procesos históricos que se sucedieron durante los últimos momentos de la sociedad teotihuacana, considerando la organización social y estructura política, así como su continuidad, enfocada desde la importancia de la legitimación del poder político en el desarrollo y reproducción del estado de las sociedades mesoamericanas, proceso en el que tiene un papel destacado el establecimiento de una religión oficial. Debido al importante papel de la religión, es posible que destacara entre ellas la destinada a la reproducción del sistema ideológico religioso, ello por medio de magnificar la ideología religiosa ancestral mesoamericana. La heterogeneidad de la población, sin embargo, debió haber sido un problema bastante complejo para lograr la unidad y convertir a la teotihuacana en una sociedad estructurada, sobre todo considerando los diferentes grupos que la conformaron y la fuerza de sus tradiciones y creencias individuales. Por lo indicado y no obstante la centralización sociopolítica y económica, los funcionarios del estado se vieron en la necesidad de adquirir el control de los elementos instituciones locales

e integrarlos en una sola ideología religiosa (Kurtz, 1981) capaz de unificarlos en una sola dirección.

Sin embargo, aun con lo señalado y con el paso del tiempo, surgieron problemas relacionados con la subsistencia de la población local, deterioro de las condiciones ambientales combinados con procesos económicos y sociales (McClung de Tapia, 1878), explotación y manejo de tierras productivas (Sanders, Parson and Santley, 1979; Millon, 1988: 137, y otros) y problemas con las redes de comercio e intercambio, así como la creciente regionalización (Litvak, 1970; Hirth and Swezey, 1976: 15; Santley, 1983: 111-112) y otros. Por su parte Millon (1988: 149) señala que existe una combinación en la caída y destrucción de Teotihuacan (1988: 149) en la que destaca la mala administración económica y política y la posición inflexible de los gobernantes para propiciar un cambio; en lo que se refiere a la burocracia la define como incompetente e ineficaz, motivos a los que suma el deterioro en las redes de comercio. De la misma problemática del colapso de la sociedad teotihuacana, Manzanilla (1992: 321-333) considera que dada la complejidad de la articulación entre todos los circuitos (centralización del sobrante en el palacio como asiento de gobierno y redistributivo administrado por el sacerdocio) y sectores sociales, cualquier factor pudiera romper este frágil equilibrio, sobre todo, considerando que la ideología era el agente de refuerzo principal.

Los autores de estos estudios sostienen sus postulados en investigaciones sistemáticas, sin embargo, considerando que efectivamente no es posible atribuir el colapso de una sociedad tan compleja y bien estructurada a un sólo factor, se infiere que más bien fue resultado de varios factores lo que llevó al estado teotihuacano y las instituciones que lo conformaban al colapso final. Los factores, combinados entre sí, probablemente produjeron el debilitamiento del poder político de la clase gobernante así como del sistema estatal que ellos representaban, provocando su caída. Por otra parte, se supone que la problemática multifactorial condujo a la población al cuestionamiento de la legitimidad del sistema político económico teotihuacano y de sus representantes, por lo tanto el problema podría subyacer en la pérdida de legitimidad que por tantos años sostuvo al sistema, lo que se refleja en la destrucción sistemática de la Ciudadela y del centro ceremonial de la urbe en general.

Volviendo a los planteamientos de Kurtz (1981) sobre la legitimidad, la forma de lograrla y mantenerla en los estados tempranos, se propone un modelo que él aplicó para el estudio de esta problemática en sociedades con estados tempranos, como los aztecas de México, incas de Perú y Bugandas en África. La hipótesis central del modelo de Kurtz, (1981: 180) la que señala es común a otros investigadores (Freíd, 1967; Cohen, 1969; Adams, 1966; Orans, 1966; Bailey, 1969) sostiene que la centralización de la autoridad política se apoya en el control y repartición de recursos económicos por los líderes políticos, en lo que se refiere al cambio social y cultural que acompaña a la legitimidad, señala que es en gran medida resultado del líder político que sigue el público y de sus metas privadas.

Para lograr lo indicado, indica Kurtz, los funcionarios de Estado tienen que adquirir los medios para implementar los oficios asignados, o sea reducir el nivel local de antagonismo, controlar las instituciones más críticas y peligrosas, además de motivar la producción para asegurar una oferta que supere las necesidades. En lo que respecta a los excedentes, indica que el control y despliegue de grandes cantidades de ellos, proporcionan al estado control e influencia sobre las instituciones en general, además de lograrlas sobre la educación, la

información y la ideología. Por los medios señalados, el Estado y sus funcionarios buscan que se les otorgue la legitimidad en el mando y el reconocimiento de que con ello se logrará el bienestar de la sociedad, además de buscar consolidar su poder e influencia; pero sobre todo el apoyo de la población.

Con lo señalado y por medio de alianzas, el estado asegura el éxito de las estructuras estatales y reduce su antagonismo, lo que es una medida de su legitimidad. El proceso de legitimación, asegura Kurtz (1981: 182) es un proceso prolongado y, según su modelo, entraña cinco objetivos por parte del Estado para lograrla: establecimiento de una distancia social entre gobernantes y gobernados, validación de la autoridad estatal, consolidación del poder estatal, socialización de la población alrededor del nuevo orden creado por los gobernantes y la reestructuración de la economía nacional.

Partiendo de estos señalamientos, se tratará en esta sección de la tesis de aportar algunas propuestas que permitan ayudar a identificar los medios utilizados por la clase sacerdotal, para lograr el reconocimiento de la sociedad teotihuacana como legítimos gobernantes y representantes del poder divino sobre la tierra por más de quinientos años, pero sobre todo, en lo que se refiere al grupo residente en el recinto de la Ciudadela, quienes manejaban el aspecto asociado con la reproducción de la ideología religiosa, por medio del uso de conocimientos vinculados con la cosmogonía y cosmología, lo que se refleja en la información y materiales recuperados, así como la distribución de los vestigios arquitectónicos que definen el lugar y su interpretación. Sin embargo, debido a la importancia de los contextos arqueológicos encontrados en el recinto, los cuales corresponden al momento de destrucción del lugar, se destacará la forma como es destruido el modelo estatal-sacerdotal teotihuacano de legitimación para impedir su continuidad hasta llegar al colapso de *Teotihuacan*.

1- Establecimiento de una distancia social entre gobernantes y gobernados

Tal condición se establece en *Teotihuacan*, mediante la estructuración de la estratificación social basada en el acceso y redistribución del excedente (Manzanilla, 1992: 338), en la cual los miembros de la clase sacerdotal ocupan la parte superior de la misma, seguida por la burocracia, administradores, comerciantes, artesanos, artistas, y campesinos, entre otras. Aspecto importante, también, de contemplar dentro de este mismo punto y que se considera básico para ejemplificar la distancia social, se refiere al aislamiento de que son objeto los lugares y estructuras religiosas, asentamiento del poder estatal teotihuacano. Ejemplo de lo anterior, es el cuadrángulo con el que se cierra y se aísla la Pirámide del Sol y la Ciudadela, así como el Gran Conjunto, además de los palacios, entre otros recintos y edificaciones importantes de índole tanto religiosa, como administrativa.

El lugar en donde se construyó la Ciudadela, tal como se describió, fue preparado para poder levantar un recinto con las características que lo definen, iniciando con la erección del Templo de *Quetzalcóatl*, en dicho momento, como parte de las celebraciones y a manera de sacralización, se realizó un sacrificio humano ritual en gran escala. Posteriormente se levantó la parte este de la plataforma que aísla al recinto, de forma trapezoidal con talud exterior de 400 metros de largo, 7 metros de alto y 78 de ancho, la que luego se prolongó por sus otros tres lados y en cuya parte superior se levantaron en total 15 edificaciones piramidales menores, las que se unieron por medio de un muro de base ataludada de 5 metros de alto, como promedio. Lo señalado, es prueba tangible del proceso de aislamiento que se dio en la urbe

y fuera de ella, en lo que respecta a ciertos lugares considerados de suma importancia dentro de la organización sociopolítica-religiosa y del ejercicio del poder del grupo sacerdotal.

El que después sería un recinto fortificado, como muchos otros, se inició con un templo bellamente decorado con esculturas simbólicas relacionadas con la ideología religiosa imperante, en un momento histórico determinado. Inicialmente el grupo gobernante dirigía la estructuración de la ciudad sagrada bajo un plan previo, poseedor de cierto poder, no ilimitado en ese momento, tuvo la necesidad de mostrar a la población un elemento arquitectónico simbólico que permitiera reforzar su posición como clase gobernante. Después de obtener el sistema la centralización y estructuración de la organización sociopolítica y económica, el lugar se aisló, convirtiéndose en uno de los principales centros de fe y creencia bajo principios dogmáticos establecidos por la organización sacerdotal, centro de la reproducción del sistema estatal por medio de la religión. Lo señalado, ejemplifica lo que sucedió en los principales centros religiosos y administrativos del centro ceremonial, así como en los palacios residencias de los altos dignatarios, templos y unidades administrativas de los diferentes sectores y barrios, dentro y fuera de la metrópoli.

Respecto al aislamiento Kurtz (1978: 175) también, lo define como una forma de crear un aura de misticismo alrededor de la autoridad, en este caso alrededor de la clase sacerdotal y su ideología, además de infundir respeto y obediencia. Otra forma de marcar la distancia social, además del aislamiento de los edificios y recintos principales, como sería el caso de la Ciudadela, es por medio de su localización, características y disposición arquitectónica, acabados y decoración así como la presencia de templos y altares especiales; definiendo ello la estructura urbana de la estratificación social y por consiguiente el derecho de mando de unos pocos sobre la población.

En general, las características urbanas, arquitectónicas y monumentales de *Teotihuacan*, así como la dimensión de sus redes de comercio e intercambio y centralización de bienes de consumo y suntuarios, entre otros, son prueba de la existencia, durante un lapso considerable de tiempo, de un sistema sociopolítico sólido así como en el ejercicio del poder por la clase sacerdotal. El caso de la Ciudadela, reviste dichas características como asiento del sector de la clase gobernante relacionado con la creación y reproducción de la ideología religiosa oficial, establecida por el sistema y por lo tanto parte del grupo que está en el poder. A partir de la información recuperada en este recinto, es evidente que sus residentes eran poseedores de conocimientos vinculados con los principios cosmogónicos y cosmológicos que regían la vida de la población en general, prueba de ello es la relación de la estructura del lugar con los principios míticos de la creación del universo, las observaciones astronómicas y desplazamiento de las cuentas calendáricas, todo ello como resultado de una educación especial consagrada a formar el grupo de elite destinado a gobernar. Por las características señaladas quedan, la mayoría de los otros grupos de la estratificación social teotihuacana impedidos de acceder a él.

Respecto a lo último, también es importante destacar, que el patrón de asentamiento de *Teotihuacan*, es del tipo nuclear, con un punto central que es el centro ceremonial y dentro de este último la Ciudadela. Esto es reflejo de la relación entre la estratificación social y el patrón urbano en cuanto a lejanía o cercanía al recinto por una parte; por otra, indica la importancia de sus residentes, al destacar la relación directa de ellos con los dioses, quienes

les otorgan su apoyo además de conocimientos especiales como el del calendario y del ciclo agrícola, entre otros muchos, para poder gobernar.

La distancia social teotihuacana, se refleja también en el vestuario, atavíos, ornamentos de lujo y simbólicos utilizados por los miembros de las clases superiores dentro de la estratificación social, observados en las representaciones y caracterización de los dignatarios en la pintura mural, piezas escultóricas y vasijas ceremoniales, así como en las ofrendas colocadas en sus entierros, etc. En cuanto a los objetos recuperados en este recinto, en general son de tipo ceremonial y pocos de uso doméstico, aunque estos últimos son similares a los utilizados por el resto de la población, se diferencian por su calidad y por la presencia, en varios de ellos, de elementos simbólicos. A lo mencionado, se suma la atribución de cualidades divinas a los representantes del estado teotihuacano, sobre todo a los que estaban asociados al culto oficial, y en cuyas representaciones aparecen vestidos con los atavíos de los númenes más importantes del panteón, presidiendo cierto tipo de rituales.

Otra consecuencia de la distancia social, según manifiesta Kurtz, es la reducción de conflictos entre gobernados y gobernantes. Lo anterior se manifiesta en la creación por el grupo en el poder o clase sacerdotal, de un sistema sociopolítico y económico que se desarrolló y se mantuvo por un espacio temporal de 500 años aproximadamente. En lo que se refiere a la Ciudadela, el lugar se mantuvo como centro de la ideología religiosa durante la mayor parte de la existencia de la metrópoli y sin mayores cambios, sin embargo, y de manera general los elementos básicos de la ideología religiosa ancestral continúan hasta la caída del sistema político y económico teotihuacano.

Se puede inferir entonces, que la distancia social fue uno de los factores importantes manejados por el estrato gobernante de la sociedad teotihuacana, marcando con ella y dentro de su organización social la estratificación y por consiguiente las diferencias entre gobernantes y gobernados, pero sobre todo estaban destinadas a destacar el poder divino de los primeros, para ejercer el poder político-económico y religioso.

2- Validación de la estructura de autoridad central

Señala Kurtz (1981: 85-86) en su modelo, que existen varias estrategias religiosas que buscan validar a largo plazo la estructura de autoridad central, destacando entre ellas:

A) Aspecto religioso. En general la religión es una fuente importante para validar las ideologías políticas, considera Kurtz que establece la integración mediante la ideología, debido a lo cual el Estado la utiliza para lograr sus objetivos. Establece una religión oficial que permite la existencia de un panteón de deidades estatales e incorpora algunas extranjeras, creando además el sacerdocio, ideología y mitología estatal, a las que se debe veneración obligatoria.

Respecto a *Teotihuacan* y a la Ciudadela en particular, es importante destacar en el aspecto religioso la presencia de un modelo rígido, estructurado de forma vertical dentro de la organización sociopolítica teotihuacana; ello es una realidad que se evidencia a partir de la cantidad y calidad de las manifestaciones religiosas plasmadas en las evidencias materiales que aún subsisten, pero sobre todo en la repetición sistemática de ellas dentro y fuera de la urbe, en las que subyacen los principios cosmogónicos y cosmológicos establecidos y mantenidos por la clase sacerdotal, aun a largas distancias como El Salvador y Guatemala. Cabe destacar, además, la existencia un panteón de deidades estatales encabezadas por

Quetzalcóatl y *Tláloc*, mismas que aparecen plasmadas en todas y cada una de las manifestaciones de la vida social e individual de los teotihuacanos y de los grupos que estaban bajo su control; el primero como numen de la élite y el segundo imagen popular de suma importancia.

A partir de las investigaciones arqueológicas, se puede confirmar la presencia en el centro ceremonial teotihuacano, además de las señaladas, de deidades provenientes de diferente lugares, entre ellos: el Dios Gordo, cuyo origen se atribuye a la zona del Golfo, el Dios Viejo del Fuego que era venerado también en la región mencionada y en las aldeas de la cuenca de México desde el horizonte Preclásico, *Xipe Tótec*, dios de la fertilidad y de la renovación, cuyo culto proviene probablemente de la costa, sin embargo, desde el Preclásico Temprano, era motivo de culto en varios lugares del Altiplano Central. Mediante el proceso de integración, en donde todos los grupos miembros de la nueva sociedad aportaron costumbres, conocimientos, creencias y habilidades, se sumaron al culto local las deidades extranjeras, convirtiéndose *Teotihuacan* en el centro principal con identidad propia y por lo tanto su religión en oficial, de apoyo al estado, cuyos principios eran diseminados como ideas a regiones distantes a través de las redes de comercio e intercambio.

Respecto a la organización religiosa teotihuacana, en su cúspide se encontraba el grupo sacerdotal, quien constituía el Estado teotihuacano con características que lo definen como corporativo (Manzanilla, 2001: 478), parte del cual residía en la Ciudadela. En lo que se refiere a los rituales y ceremonias religiosas, en todos los estratos sociales son similares (dentro y fuera de la urbe), lo único que cambia es la magnitud y elementos suntuarios utilizados en ellas y la dimensión de las estructuras religiosas, esto último, si se comparan los imponentes adoratorios del centro ceremonial con los sencillos altares domésticos o los levantados en medio de los campos agrícolas. En todo ello se evidencia la homogeneidad de los elementos ideológicos que subyacen en el pensamiento religioso, logrado a través del tiempo y mediante técnicas ideológicas establecer una sola religión oficial. Debido a lo anterior, en toda la urbe y territorios bajo su dominio o influencia no existe edificación alguna, por sencilla que esta sea, en la que no se observe la presencia de rituales y ceremonias relacionadas con la ideología religiosa oficial, en especial con los valores que subyacen en los mitos y leyendas oficiales.

De las prácticas religiosas que se realizaban en el recinto de la Ciudadela, que era el centro religioso por excelencia en la urbe y por consiguiente manifestación de la ideología religiosa teotihuacana, se puede afirmar que en general son parte del culto a las deidades del panteón oficial que se veneraba en dicha sociedad, lo que implicaba un sustrato ideológico común, sin embargo, en una sección del mismo recinto se definió un área en la que se rendía culto a ciertas deidades con características olmecoides, las que se consideran relacionadas con el mundo mágico-religioso de los ancestros míticos del grupo dominante, ello como parte del culto oficial en su aspecto particular, lo que también es parte de la distancia social que busca legitimar el sistema, tal como se indicó. También, se observan en este lugar, evidencias de algunos rituales y ceremonias asociadas con la obtención de información calendárica y astronómica, así como con el manejo de algunas plantas especiales.

En lo que se refiere a los habitantes del lugar, como se pretendió comprobar a través del estudio de los materiales arqueológicos localizados al interior de los diferentes grupos que conformaban

el Conjunto Norte y los contextos en los que fueron recuperados, todo lleva a concluir que eran sacerdotes, con funciones estrechamente ligadas a la reproducción del sistema político-económico a través de la ideología religiosa. Al parecer, las labores sustantivas de grupo de clérigos estaban relacionadas con los antiguos textos míticos y la reproducción física de los mismos, así como con las observaciones astronómicas y el transcurrir del tiempo, el cual era medido según los antiguos calendarios, además de la reproducción y enseñanza de dichos conocimientos. Respecto a su vida y costumbres, deben haber estado ceñidas a las estrictas formas y normas ancestrales, las que se conservaron hasta la época de la conquista española, y de las cuales se conocen algunas formas por las fuentes históricas, entre las que destacan los textos de Sahagún.

Lo mencionado constituyó una forma de lograr el apoyo de la población de los diferentes lugares y grupos, al poder centralizado de la organización estatal teotihuacana. Por otra parte, los grupos cuyas deidades eran llevadas a la metrópoli, probablemente se sentían obligados a viajar como peregrinos a la misma, trayendo consigo en forma de tributos diversos objetos y materiales, algunas veces exóticos, además de otros traídos con el fin de intercambiar o comerciar, todos bajo el control y la mirada atenta de los funcionarios de Estado. Por una parte incrementaba las arcas estatales y por otro proporcionaba apoyo al sistema de valores establecido.

B) Propaganda. Otro aspecto que destaca Kurtz respecto a la validación de la autoridad se refiere a la propaganda, cabe señalar la importancia de ella en el control de la reproducción ideológica, lo anterior se manifiesta en la Ciudadela con la presencia en el Cuadrángulo Norte de dicho recinto, de un taller de industria cerámica ritual, cuyos productos se encuentran en varios lugares del territorio mesoamericano. En este lugar se elaboraban bajo la dirección y supervisión de sacerdotes, parte de los "Braseros de Teatro", objetos valiosos asociados a los rituales efectuados por clase sacerdotal, caracterizan a dichas piezas la presencia como ornamentos de glifos y elementos simbólicos asociados con la ideología religiosa y del poder sacerdotal.

Al respecto es importante señalar que el arqueólogo Carlos Múnica, quien exploró dicho taller en 1980 (Cabrera, 1982: 60) pidió observar algunas de las aplicaciones de los braseros ceremoniales localizados en el Conjunto Norte de la Ciudadela, después de compararlas con algunos de los moldes por él recuperados en el taller indicado, llegó a la conclusión que habían sido elaboradas en dicho establecimiento. A lo mencionado se suma evidencia, al interior de la Ciudadela, de la creación y reproducción de cierto tipo de principios religiosos, plasmados en vasijas rituales localizadas en proceso de trabajo, cuyos diseños están relacionados con la mitología mesoamericana. Dichas piezas viajaban, posiblemente, a través de las redes de comercio e intercambio, disseminando la ideología oficial teotihuacana.

En cuanto a las características arquitectónicas y dimensiones mismas de la urbe así como de las edificaciones que la componían, vestimentas y atavíos de los sacerdotes y personajes, entre otros, constituían elementos propagandísticos trascendentes, ya que servían para dar a conocer, posiblemente, por todo o gran parte del territorio mesoamericano, la existencia de la ciudad sagrada.

C) Otro aspecto considerado por Kurtz (1981: 85) en la validación de la autoridad central, está relacionado con el celibato, sin embargo, debido a las características mismas de las evidencias arqueológicas y a la falta de información de textos escritos de la época clásica, no es posible

adentramos en el tema; no obstante es posible que existieran ciertas limitaciones al respecto, para algunos jefes o sacerdotes que ocuparan puestos importantes relacionados con algunos númenes en especial, o de algunos votos que hubiesen realizado. Lo último, considerando que para las sociedades posclásicas existen algunos datos al respecto, señala Sahagún (López Austin, 1994: 51 y 53, entre otros) que los estudiantes del *Calmécac* tenían que guardar castidad, ya que si eran sorprendidos bebiendo o entregados a mujeres era aprehendidos y se les castigaba severamente: *“no había compasión: era quemado, o quizá estrangulado, o era quemado vivo, o era flechado”*; *“La decimoquinta, era voto de los tlamacazque la continencia sexual, la vida limpia. En ningún lugar podían ver mujeres”*. No obstante, como se señaló antes, existen evidencias de la existencia de sacerdotisas en la Ciudadela, pero no es posible afirmar si tenían algún tipo de relación más allá de la establecida para el sacerdocio y sus funciones sacras, manteniendo el celibato.

3- Consolidación del poder estatal

Se refiere al reconocimiento y aseguramiento del poder de los gobernantes, para lograrlo los funcionarios del Estado extienden su mando sobre la sociedad por medio de acciones legales, políticas, educativas, y religiosas dirigidas por ellos. El aspecto legal, según afirma Kurtz (1981: 189-190) constituye uno de los medios más efectivos de los funcionarios de Estado para lograr el reconocimiento de la población y ello lo logran por medio de una serie de instituciones estatales formales como son cortes y jueces.

Un elemento que cabe recordar en este apartado, es el origen multiétnico del panteón teotihuacano, lo que permitía, probablemente, que los miembros de las diferentes naciones se sintieran identificados con la ideología religiosa oficial, reforzando y legitimando con ello el poder del Estado. Por otra parte es importante destacar el señalamiento de Kurtz con respecto a la toma de medidas directas y pragmáticas por parte del Estado, con el fin de consolidar y asegurar su autoridad y reducir la heterogeneidad interior de las sociedades. Con la toma de medidas a través de sus instituciones, señala el investigador, el Estado extiende una red de control sobre la sociedad mediante actividades dirigidas, del orden legal, educativo y religioso, a través de las cuales también infunden las instituciones locales con valores e ideología estatal.

Lo mencionado se refleja en la existencia de un código religioso, el cual sirve para normar todas las actividades y relaciones que se dan entre los miembros de dicha sociedad, así como su actuación. Lo señalado se observa desde la planeación de la urbe dentro de la cual existe una estratigrafía urbana, desde un centro ceremonial-administrativo, pasando por las áreas de palacios, conjuntos departamentales, unidades habitacionales, barrios, talleres, etc. También es reflejo de la estratificación social teotihuacana: la calidad de los sistemas constructivos, dimensiones y características arquitectónicas de las edificaciones, la decoración de las mismas, vestimentas, ornamentos, ofrendas funerarias, manifestaciones plásticas, entre otras.

Para el caso de *Teotihuacan*, el establecimiento de normas de todo tipo dentro de la estructura social, es una forma de instituir un orden basado en un sistema legal. La misma estratificación social es base para la diferenciación del trato ante las normas jurídicas establecidas por el estado, ya que por pertenecer a un grupo determinado se les permiten ciertas conductas que para el resto de la población se considerarían prohibidas así, por ejemplo, el matar estaba

considerado como una conducta antisocial, sin embargo los sacerdotes tenían la potestad de sacrificar a las personas como una forma de ganar el apoyo y benevolencia de las deidades, motivo por el cual eran respetados y temidos por la sociedad. En cuanto al establecimiento de instituciones de tipo legal, es indudable que tenían carácter religioso, ello partiendo de considerar que lo religioso y lo sancionado por los sacerdotes era lo legal.

Respecto a lo político, también existían en la sociedad teotihuacana, formas establecidas para mantener el orden, en este caso cabe señalar la importancia, probablemente, de algunas agrupaciones de tipo militar, quizás una especie de policía, encargadas de mantener el orden y el apoyo al Estado, posiblemente dirigidas por sacerdotes y bajo el control estatal. Prueba de lo indicado, son algunas representaciones en pinturas murales en donde aparecen personajes que E. Pastory y C. Millon (1988: 45-77 y 114-134) han identificado como pertenecientes a agrupaciones militares, así como en algunas esculturas, todos ellos con atavíos que se supone los identifican como tales. Dentro de este renglón, también es importante indicar nuevamente la infiltración de instituciones locales de los diversos grupos que conformaron *Teotihuacan* mediante la integración de un panteón multiétnico.

Del papel de la educación en la consolidación estatal, indica Kurtz (1981: 190) que el fin del sistema educativo es la creación de un ciudadano, no la inculcación de conocimiento; debido a lo cual podemos considerar que al estado teotihuacano le era necesaria la presencia de ese tipo de instituciones para reproducir su sistema, sobre todo si se considera la compleja estratificación social teotihuacana, es indudable la existencia en la gran sociedad del Clásico de una estructura destinada a la educación y formación formal de ciertos sectores de la población, cuyos miembros estaban destinados a gobernar y a reproducir el sistema político y económico. Considerando lo anterior, se infiere la existencia en *Teotihuacan* de escuelas similares a las del Posclásico, en donde se les inculcaba los valores de las ideologías de Estado.

En cuanto a la religión, como se señaló está destinada a reproducir la escala de valores estatales y sostener el sistema establecido por el mismo y sus representantes.

4- Socialización política alrededor del orden creado por los gobernantes

Respecto al tema de la socialización política, Kurtz (1981: 191) indica que tiene como objetivo inculcarles a los ciudadanos los valores e ideología que los líderes estatales desean y que son perseguidas por el Estado. Se refiere, además, al intercambio recíproco de recursos, deberes y obligaciones entre el Estado y la población, cuyo significado es: lo que el estado demuestra que puede y hace por la población (benevolencia), lo que los ciudadanos tienen que hacer para el estado (información) y las consecuencias para los que no actúan de acuerdo al estado, y que se puede definir como terror.

a) Benevolencia

A partir de las evidencias arqueológicas de la sociedad teotihuacana, se establece que la ideología religiosa es el medio más importante mediante el cual se imponían a la población los valores oficiales, la forma de conducta impuesta por los líderes religiosos y en general por la clase sacerdotal, logrando con ello la unificación de la sociedad. La última acepta las disposiciones y postulados político-religiosos buscando con ello demostrar agradecimiento por la benevolencia otorgada por los númenes y destacada por los sacerdotes representantes

del Estado, sin embargo, el sistema estatal tiene formas para reprimir (castigar) a aquellos miembros de la sociedad que no acepten las disposiciones o normas establecidas por el estado.

En lo que se refiere a la benevolencia, señala Kurtz (1981: 181 y 191) citando a Wittfogel, (1957) que cualquier acto de benevolencia ejecutado por los funcionarios de estado busca y está diseñado explícitamente para mantener el poder y la prosperidad de la clase gobernante, por consiguiente, las acciones que aparentemente parecen beneficiar a las personas de los niveles inferiores de la estratificación social teotihuacana, en la realidad no pueden ser consideradas benévolas. Aparecen en esta sociedad diferentes formas de demostrar benevolencia; por ejemplo tanto en la pintura mural como en los diferentes diseños en piezas cerámicas, entre otros, aparece la producción de alimentos y distribución de los mismos como un favor divino realizado por intermedio de los sacerdotes y sus plegarias; las ofrendas (humildes o lujosas) traídas desde lejos y que enriquecían las arcas sacerdotales son muestra del agradecimiento a los dioses por los beneficios recibidos, gracias a la intervención de los sacerdotes, incluso poder residir en la urbe constituía un acto de benevolencia estatal, entre otros muchos.

Respecto a la Ciudadela, la mera presencia de un centro religioso de la dimensión del lugar, pudiera haber aparecido como acto de benevolencia de parte de la clase gobernante, sobre todo considerando que gracias a los conocimientos divinos otorgados a los dirigentes se pudo construir, además bajo cánones cosmogónicos y cosmológicos de los que sólo ellos eran poseedores. Además de lo indicado, este tipo de edificaciones se manifiesta como bienes y servicios para beneficio público otorgados por el estado. Otro acto aparente de benevolencia estatal-sacerdotal, lo constituyen el compartir con el resto de la sociedad algunos conocimientos como el calendario cuyo manejo y conocimiento eran materia exclusiva de cierto grupo de la clase sacerdotal. Con lo señalado, los campesinos podían iniciar las labores agrícolas (con técnicas enseñadas y manejadas por algunos sacerdotes y simiente bendecida en el templo), llegada la cosecha recolectar los productos dados por la madre tierra por bondad de los dioses y nuevamente gracias a la intervención sacerdotal, por lo que debían de entregar las primicias al estado, quien lo controlaba y centralizaba junto con los productos obtenidos por medio de las redes de comercio e intercambio y del excedente económico, ello como parte del circuito de redistribución administrado por el sacerdocio (Manzanilla, 1992: 321-322) que podría haber aparecido también como benevolencia estatal.

Lo señalado confirma el papel que desempeñaba el templo y la clase sacerdotal en todo este movimiento, además de la cercanía de la Ciudadela con el Gran Conjunto, lugar que considera Manzanilla (1992) como el punto en donde se centralizaba el excedente obtenido, por diferentes medios, por la clase sacerdotal, el que a su vez era redistribuido de acuerdo a circunstancias especiales establecidas por los funcionarios del estado.

b) Información:

Indica Kurtz (1979: 182; 1981: 193) que el mando y la diseminación de información entre la ciudadanía, es un recurso del poder político, relacionado con asuntos como la seguridad estatal, las obligaciones de los ciudadanos hacia el Estado y la política de impuestos, entre otras. Con ello la burocracia inculca al ciudadano la ideología y los valores autoritarios, por medio de su diseminación de formas diversas, destacan entre ellas los mercados. Lo últimos

lugares, constituían sitios en donde era posible, por ejemplo al aparato oficial azteca, comunicar decretos o anuncios con respecto a materias estatales e infligir castigos, realización de ciertas fiestas y ceremonias, entre otros. La escuela constituía otra forma por medio de la cual se difundía la información oficial, cuyo fin era formar a la juventud en los valores y principios estatales; a lo que se suma el conocimiento de los códigos y su legislación.

Es evidente que la existencia durante más de quinientos años de una estabilidad política, económica y religiosa bajo el control de un estado centralizado, así como la presencia de evidencias en todas las regiones bajo su influencia, son indicadores que permiten señalar la unidad religiosa, entre otros. Comprueba, también, la existencia en la sociedad teotihuacana de un sistema de información estructurado, encargado de propagar los intereses oficiales, además de recoger y hacer llegar a los encargados la forma de cómo el resto de la sociedad respondía ante la posición oficial. En lo que se refiere al recinto de la Ciudadela y a sus habitantes, su responsabilidad en este aspecto probablemente era enorme, sobre todo, considerando que era el punto central de la antigua urbe, lugar destinado a la reproducción del sistema por medio de la ideología religiosa, en donde, debido a su grandeza sacra, se recreaban los mitos de creación para mantener el equilibrio del mundo; además se calculaba el transcurso del tiempo con base en las observaciones astronómicas, lo que se plasmaba en los calendarios, entre otros. Por consiguiente es probable que la mayor parte de los conceptos partieran de allí, debido a su importancia sacra, para extenderse por todas las áreas de influencia teotihuacana.

En cuanto a los medios de información utilizados por el Estado, la Ciudad en sí constituía un escenario, una forma de magnificar e informar sobre la grandiosidad del sistema, sin embargo, uno de los medios prácticos por donde viajaban las ideas (expuestas en plegarias, mitos y cantos) era a través de las elaboradas redes de comercio e intercambio, exponiendo, sobre todo, que los dioses o seres sobrenaturales considerados divinos eran los guardianes del orden establecido por el Estado. Por lo anterior, quien se atreviera a atentar contra dicho orden lo hacía contra las divinidades que definían el destino de los hombres, poniendo en peligro el equilibrio mencionado, debido a que su voluntad infalible, que manifestaba su omnipotencia y omnisciencia, era comunicada a los hacedores del culto en su templo principal y a quienes cualquier disgusto podría desatar su ira dejando abierta la posibilidad de aniquilamiento de la humanidad.

Sin embargo, no eran ideas únicamente las que se desplazaban, sino también objetos de carácter ritual, algunos de ellos salidos del taller mencionado antes, en donde se plasmaba parte de la rica tradición mitológica mesoamericana. Debido a lo mencionado, las piezas que provenían de *Teotihuacan* llegaron a ser tan importantes y otorgaban tal prestigio a sus poseedores, que inclusive se llegó a realizar imitaciones de ellas en regiones, a veces, bastante alejadas.

Respecto a las artes en general, es posible que el estado teotihuacano tuviera establecidos cánones que parodiaban la mitología oficial, mediante los cuales se evidenciaba que estaban al servicio del culto, funcionando como medio de difusión del discurso oficial centrado en ideas relacionadas con los valores establecidos por el Estado, la concepción del mundo y bondades de los dioses, por consiguiente de la legitimación del sistema establecido por la clase sacerdotal. Por otra parte, es importante destacar que el sistema de información estatal

era tan efectivo, probablemente, que lo señalado no se quedaba en la metrópoli, sino que era reproducido a diferentes escalas en todos los lugares bajo la influencia teotihuacana.

c) Terror:

Del terror estatal, menciona el autor del modelo (Kurtz, 1979: 183; 1981: 194) que éste lleva el mensaje a los ciudadanos sobre lo que les puede pasar a quienes no se conforman con los valores autoritarios y las normas establecidas por el estado; definiendo por consiguiente que su función es la de regular la conducta de los miembros de la sociedad, además de socializar y reforzar el poder del Estado. Respecto a su existencia, advierte, que se da cuando el estado se encuentra en una condición extrema o que su legitimidad es amenazada, debido a que son momentos en donde el sistema no constituye una unidad heterogénea, está abierto a las críticas y fácilmente podría ser cuestionado y afectado; por lo señalado, el estado se preocupa, de manera especial, por la conducta de los miembros de la sociedad.

Es importante observar, que en la sociedad teotihuacana debió haber existido un sistema de normas rígidas, mediante las cuales controlaba la conducta de las personas en la sociedad, sobre todo, en lo referente a la religión y lo legal, aspectos que en las sociedades mesoamericanas estaban estrechamente ligados. Aunque ha la fecha no existen datos que permitan deducir el sistema de castigos inferidos a las personas que quebrantaban las reglas, es posible que fueran similares en algunos aspectos a los que regían la conducta en la época tardía. Sin embargo, la sola evidencia de restricción de acceso a algunos recintos, como la Ciudadela, implica la existencia de castigos para quienes quebrantaran tales disposiciones. Es probable también que dichas limitaciones se extendieran al uso de ciertas vestimentas y colores, corte de pelo, tocados de plumas, ingestión de algunos alimentos y sustancias psicotrópicas, el acceso a ciertas escuelas, conocimientos cosmogónicos y cosmológicos profundos, cuyo uso estaba limitado a los miembros de ciertas clases altas, además del despojo de propiedades, limitaciones en las relaciones sexuales, entre otras.

Cabe indicar que una de las formas, posiblemente, más impactantes de imponer un sistema de terror entre las sociedades mesoamericanas era el sacrificio humano y en especial si era efectuado en público, lo que no significa que ese fuera el fin último del sacrificio, la cual era actividad estatal realizada por determinados sacerdotes. De este último se había afirmado durante mucho tiempo que estaba ausente en *Teotihuacan*, sin embargo, en base de los datos obtenidos, sobre todo a partir de los años 80, se ha corroborado su práctica frecuente y muchas veces a gran escala. En el recinto de la Ciudadela se han localizado evidencias de más de 200 sacrificados y de mutilación de miembros, así como de decapitación, aunque el fin aparente era el ofrecimiento de la vida a ciertos númenes, es indudable que tal práctica infundía miedo. Otra forma de infundir temor en la población era la ideología religiosa, ya que en ella se explicaba el poder y exigencia por parte de los dioses hacia los miembros del grupo, a cuyas faltas respondían castigos divinos de gran envergadura.

En lo que se refiere a la obediencia y lealtad de los miembros de la sociedad teotihuacana al sistema, es indudable, como se ha venido señalando, el destacado papel de la religión, sobre todo, considerando que la traición al estado lo era a los dioses que gobernaban el destino de los hombres. Cualquier falta a lo establecido por el estado, destinaba al infractor a recibir castigos divinos enormes al igual que su familia, por lo que en general se guardaban de cometer faltas y por el contrario aseguraban su bienestar y el de los suyos. Por último,

considerando que las puniciones eran mayores a las infracciones y servían para reafirmar la importancia del Estado sobre la de los individuos, considera la posibilidad Kurtz, (1981: 195) de que el aspecto del terror oficial en los estados incipientes, fuera simbólico con el fin último de atemorizar.

Respecto a la Ciudadela, la sola imagen del recinto amurallado y aislado del resto de edificaciones permite inferir que inspiraba temor sobre todo considerando los mitos que debieron haber existido respecto a sus habitantes, actividades que efectuaban en su interior; así como los poderes y conocimientos misteriosos otorgados por los númenes a los residentes del lugar, a lo que se suma el aspecto que debieron haber tenido con las vestimentas y atavíos que los caracterizaban. También es importante considerar el poder que se les atribuía a dichos personajes, debido a que se suponía que estaban dotados de poderes divinos para actuar sobre los que no cumplieran con las demandas impuestas por el estado.

5- Establecimiento de una política económica estatal

Destaca Kurtz (1981: 196) que el establecimiento de una política económica estatal permite a los estados, en gran parte, su legitimación y por consiguiente su supervivencia, por lo que la distancia social, la validación de la autoridad estatal, la consolidación del poder y la socialización de la población están destinadas a obtener el control del aspecto económico por parte del estado, lo que justifican a través de la religión e ideología en general. En lo que se refiere a las estrategias para su establecimiento, señala que el estado debe realizar entre otros: control de la energía, regulación de los modos de producción, demostración del dominio del poder, regular los movimientos de la población, imponer los impuestos y tributos, cubrir y centralizar las nuevas fuentes de bienestar bajo el mando político centralizado, construcción y mantenimiento de obras públicas, regulación de mercados de género, precios, participación, fuentes y demandas, entre otras.

Respecto a las formas económicas mesoamericanas, las correspondientes al Preclásico eran individuales, con una base agrícola complementada por formas de comercio e intercambio bastante sencillas. Con la aparición del sistema de economía de estado en *Teotihuacan*, se produce una centralización de la producción y del excedente, lo que le permite controlar y realizar la redistribución de los bienes así como el producto de las redes de comercio e intercambio, talleres y especialistas, todo ello organizado por la clase sacerdotal teotihuacana (Manzanilla, 1992: 321-338) por sobre la esfera económica de la sociedad proporcionándole una base sólida para gobernar.

En general el Estado teotihuacano, buscó establecer una economía oficial con la cual pudiera sostenerse indefinidamente, además de asegurar un excedente en bienes y servicios, todo ello permite justificar su presencia ante la población, tal como indica Kurtz (1981: 197) para los estados tempranos: *"The ultimate goal of this system is to generate gross deployable surpluses, some of which by necessity must be funneled to the population in the form of goods and services. The remainder the bulk possibly, will be used to further state political and economic and, nationally and internationally"*. A partir de lo señalado, algunos sectores de la población son trasladados a diferentes regiones de acuerdo a las necesidades del Estado, bajo la coordinación de representantes del templo como propone Manzanilla (1992: 322) lo que resulta bastante importante. Sobre todo considerando la importancia de ciertas materias primas para él, como podría ser: algodón, cal, objetos suntuarios, plumas de especies exóticas

de aves, entre otros y que a su vez son transportados por medio de las redes de comercio e intercambio, de todo ello regularizado y bajo el mando centralizado del estado.

Otro aspecto básico relacionado con la economía oficial se refiere a los impuestos y tributos establecidos por el Estado lo que sumado al excedente, busca obtener recursos suficientes que permitan subvencionar los proyectos oficiales, así como el estilo de vida y necesidades de la burocracia y la clase gobernante. Lo señalado, justificado en la religión, misma que busca por los medios apropiados asegurar al gobierno su supervivencia y evitarle cualquier tipo de peligro mediante las formulas adecuadas; es decir busca dar apoyo al sistema político-económico imperante. Por otra parte, cabe destacar la obligación que tiene el sistema, amparado en el apoyo divino, de resolver las necesidades y expectativas de la población (Kurtz, 1981: 197-198) sobre todo considerando que con ello se asegura la legitimidad ante la sociedad, y por consiguiente la supervivencia del Estado.

VII. 2- Pérdida de la legitimación estatal y la ruptura del sistema político-económico-religioso teotihuacano

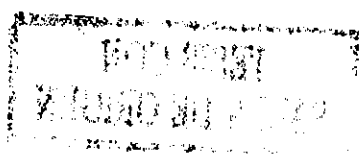
No obstante el equilibrio mantenido por más de cinco centurias, en los últimos momentos del desarrollo histórico teotihuacano, la Ciudadela como centro religioso del sistema teotihuacano fue abordada y saqueada, además de fragmentar las esculturas de sus númenes, manifestaciones de los conceptos cosmogónicos y cosmológicos del pensamiento religioso oficial teotihuacano. Con lo anterior, se buscaba, posiblemente, desaparecer de manera real y simbólica al gobierno teotihuacano y a la clase sacerdotal como su representante.

Al inicio del presente capítulo se indicaron una serie de factores propuestos por diferentes investigadores como posibles causas del colapso teotihuacano, sin embargo, se señalaba que probablemente fueran varias las causas que entraron en crisis, tal vez combinadas entre sí, las que provocaron el desconocimiento del gobierno o sea la pérdida de la legitimación de la clase gobernante por parte de la población. Los medios por los cuales el estado teotihuacano mantenía su legitimación desaparecieron, desembocando en el colapso de uno de los sistemas político-económico más estables en la historia mesoamericana.

Según el modelo propuesto por Kurtz (1978, 1981) y como se analizó en el inciso anterior, eran varios los pasos seguidos por los estados incipientes, entre ellos el teotihuacano, para lograr el reconocimiento de la población y por consiguiente su legitimación, logrando a través de ellos imponer el control y su reconocimiento. Sin embargo, la ruptura del equilibrio a partir del cuestionamiento del esquema por medio del cual se efectuaba dicho reconocimiento, permitió la desaparición de la legitimación de los gobernantes y de su sistema, con resultados negativos para el estado ya que constituía una barrera que separaba la sociedad en general de la clase que la gobernaba.

1- Desaparición de la distancia social

Como se señaló, la distancia social en la sociedad teotihuacana estaba marcada de manera especial, sobre todo considerando la estratificación social que la caracterizaba y que se manifestaba en todos y en cada uno de los aspectos que definían a dicha sociedad, por lo que se puede afirmar que en general constituía la base de la legitimación del sistema y por consiguiente de la clase sacerdotal como grupo gobernante. Sin embargo, se marca la desaparición de la distancia social a partir de ciertos indicadores detectados en sus restos



materiales, como puede ser el ingreso y destrucción de los centros religiosos y administrativos de la urbe.

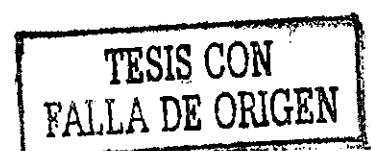
En lo que se refiere a la Ciudadela, tal como se destacó en los capítulos en donde se describen al Conjunto Norte, el ingreso al recinto fue violento, lo que se manifiesta en la ruptura de los objetos y materiales que se encontraban en su interior así como el sacrificio de los últimos residentes del recinto, todo ello de manera ritual. Lo señalado denota la pérdida del significado que dicho lugar tenía para la población, pero sobre todo del aura de misticismo y respeto como símbolo de la centralización sociopolítica, económica y religiosa, que hacía inviolable el lugar, así como de las personas que residían en su interior. Lo anterior, manifiesta la situación de que la crisis había llegado tan lejos que la población perdió el respeto a los valores relacionados con la distancia social, sobre todo, del reconocimiento del poder para gobernar del grupo asociado al gobierno. Otro aspecto importante relacionado con la desaparición de la distancia social, se refiere a la relación entre ella y la reducción de conflictos entre gobernantes y gobernados, (Kurtz, 1981: 1183-184) por consiguiente, al perderse ese espacio indudablemente los conflictos entre ambos grupos se agudizan, provocando la destrucción del sistema; que fue lo que sucedió con el ingreso de personas extrañas al recinto.

Respecto a la destrucción ritual de las imágenes sacras, como se señaló, pudiera estar relacionada con la desaparición de la distancia social y por consiguiente es probable que refleje el status de ilegitimidad otorgado por la población en general a los gobernantes, ello como consecuencia de su asociación y manifestación de un descontento que llegó a niveles incontrolables, provocando la caída del sistema. Otro aspecto importante de destacar y relacionado con la pérdida de la legitimidad de la clase sacerdotal, pudiera ser algún tipo de cuestionamiento sobre los poderes sobrenaturales y conocimientos atribuidos a los habitantes del recinto, ello considerando la destrucción de objetos rituales y sacrificio de algunas de las personas que se quedaron al interior de la Ciudadela, lo que manifiesta ausencia de temor y pérdida de respeto. Tales cuestionamientos al parecer fueron pasajeros, ya que después de abandonada la urbe, posiblemente por la mayor parte de los miembros de la clase gobernante y destruidos los templos y palacios, algunas personas de la periferia al centro ceremonial trataron de reproducir algunos de los objetos rituales como es el caso de los braseros ceremoniales. Aunque la calidad de las últimas piezas distaba mucho de las piezas originales, probablemente se buscaba restablecer la relación con el mundo sagrado y reiniciar la época de esplendor de la antigua urbe.

En los ejemplos citados, además de otros muchos, es evidente la ruptura y desaparición de la distancia social, lo que según la tesis de Kurtz (1981) agudiza los conflictos entre gobernantes y gobernados, llevando al colapso a la sociedad que los padece.

2- Pérdida de la validación de la estructura de la autoridad central

Tal como indicamos y según señala Kurtz (1981) varias son las estrategias para validar su autoridad central, destacando las relacionadas con la religión. Al respecto cabe señalar, que en la sociedad teotihuacana, como se ha venido afirmando, destacaba la religión sobre otros aspectos y en el caso de la Ciudadela fungía como centro principal rector de la reproducción del estado a través de la ideología religiosa establecida por los gobernantes.



Como se ha señalado, la cobertura religiosa teotihuacana abarcaba enorme extensión, sin embargo, con la problemática que afectó a la antigua urbe, la pérdida de la distancia social y por consiguiente el aumento de la violencia entre gobernantes y gobernados, la religión oficial se vio afectada de manera profunda hasta llegar a su desaparición, más no de los principios ancestrales en que se sustentaba. Como consecuencia la organización religiosa así como el carácter estatal de las ceremonias y rituales desapareció, al mismo tiempo que el grupo que lo organizaba y sustentaba. Igual suerte, tuvieron los númenes venerados, por lo que consideramos que de cierta forma la homogeneidad religiosa se vio disminuida, así como el proceso de integración, perdiéndose el apoyo que había caracterizado a la religión estatal.

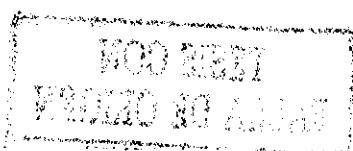
En cuanto a la propaganda, corrió la misma suerte que la religión, ya que todos los elementos destinados a magnificar al grupo gobernante así como al sistema político-económico y religioso imperante en *Teotihuacan* desaparecieron junto con sus gobernantes, al haber perdido su razón de ser. Respecto al celibato, tal como se señaló es difícil definir su práctica, sin embargo, al perder el estado teotihuacano su poder y por consecuencia la clase sacerdotal, es probable que se convirtiera en una práctica de ciertos grupos sacerdotales, sin el poder que los había caracterizado en la Época Clásica.

3- Destrucción de la consolidación del poder estatal

A partir de la intensa problemática multifactorial que afectó a la sociedad teotihuacana, como se ha venido señalando, el poder del grupo gobernante se vio afectado de diversas maneras, provocando la pérdida de la cohesión que lo había caracterizado por un lapso mayor a los quinientos años y por consiguiente llevó a la desaparición del sistema político-económico establecido por el Estado. Lo anterior, considerando la pérdida de la religión oficial y por consiguiente de la organización del panteón de deidades así como de las instituciones religiosas, ya que dichos elementos apoyaban el poder de los gobernantes. Otros elementos que junto con lo religioso se vieron afectados, debido a que definían el núcleo integrador, fueron los aspectos legal y educativo.

Con el cuestionamiento al sistema y a la religión oficial, se cuestionaron, también, las reglas impuestas por el sistema sacerdotal, en especial en lo que se refería a los privilegios y limitaciones establecidos por la clase gobernante, las cuales se justificaban invocando razones sobrenaturales y divinas. Lo señalado, llevó a la sociedad formada por los grupos no gobernantes a perder el temor a las reglas y castigos impuestos por el sistema, así como a las consecuencias de su ruptura; además de la desaparición del poder de las estructuras estatales creadas para mantener el orden y disciplina social. Lo último se manifiesta de forma clara con el ingreso y destrucción del principal recinto religioso de la urbe y de los objetos sacros y rituales que en él se encontraban, así como con el sacrificio de las personas que aún se encontraban en su interior, desconociendo con tales acciones las reglas sociales de carácter divino establecidas por el estado teotihuacano. Como consecuencia de lo anterior, el Estado pierde su consolidación, propiciándose su desaparición como centro de poder inmensurable.

Desapareció también la estricta estratificación social teotihuacana, así como el sistema educativo que seguramente existía en lo que se refiere a la formación de ciertos grupos especiales destinados a mantener y reproducir el sistema estatal, además de la trasmisión



de los profundos conocimientos relacionados con la astronomía, cosmogonía y cosmología, lectura e interpretación de códices, entre otros muchos que tenían la clase sacerdotal teotihuacana

4- Desaparición de la socialización política alrededor del orden estatal

Tal como se indicó, la inculcación de valores e ideología relacionados con las necesidades y sus deseos eran básicos para el sistema, por consiguiente también lo era el intercambio recíproco entre él y la población. Durante el lapso del equilibrio social teotihuacano dicho intercambio funcionó sin mayor problema, sin embargo, a partir de la problemática relacionada con la economía y la organización social, entre otras, es posible que existiera cuestionamiento a la ideología impuesta por el gobierno, sobre todo, considerando que en esos momentos no funcionaba como un intercambio, ya que la parte que favorecía a la población, al parecer, había desaparecido.

La benevolencia del sistema, que era uno de los más importantes actos estatales, se vio menguada, ya que probablemente como resultado de la aguda crisis económica relacionada con la producción agrícola asociada a problemas con las redes de comercio e intercambio, entre otros, no le era posible cumplir con los compromisos establecidos con el resto de la sociedad. Lo señalado, tal vez fue interpretado por la población como enojo de los dioses con los gobernantes, provocando el descontento y la ira de los gobernados en contra de las autoridades, lo que desembocó en la migración de los principales miembros de la clase sacerdotal y en la destrucción de los principales monumentos y edificaciones asociados con ellos, además de los objetos de función ritual, y la quema final de las evidencias materiales.

En lo que se refiere a la información, es evidente que aunque el estado buscara la diseminación de los valores y conceptos de acuerdo a la ideología oficial, la realidad se imponía ante los intereses de los gobernantes, siendo probable que los lugares como los mercados y escuelas sirvieran para comunicar el descontento de la sociedad ante los resultados de las fallidas acciones del gobierno. Por otra parte, al tener el sistema problemas en el funcionamiento de redes de comercio e intercambio, no era posible comunicar la ideología oficial y sus resultados, sobre todo en un momento que todo lo predicado por largo tiempo estaba fallando. Respecto al terror estatal, por una parte no era posible que a los miembros de la sociedad teotihuacana les pasaran situaciones más graves que las que estaban pasando, por consiguiente no se les podía amenazar con más castigos divinos. Por otra parte, es probable que el Estado ante el peligro de la pérdida de su legitimidad, debido a su debilidad ante las críticas y cuestionamientos, haya incrementado su sistema de castigos, por ejemplo a los que manifestaran conductas opuestas a sus intereses oficiales, por consiguiente es probable que hayan aumentado los sacrificios humanos dedicados a los númenes, así como las propuestas y amenazas de castigos.

Sin embargo, existe suficiente evidencia de que llegó el momento en que el terror estatal perdió eficacia y por consiguiente toda la ideología y formas de imponerlo llegando el momento, que los gobernados se enfrentaron al estado y a su maquinaria haciéndolo desaparecer.

5- Quiebra de la política económica estatal teotihuacana

Como se ha venido manifestando la base de sustento del estado teotihuacano era la existencia de una política económica estatal legitimada por la ideología y religión oficial, la cual

consolidaba el poder del sistema. No obstante que ello funcionó durante un importante lapso de tiempo, llegó el momento que dicha estructura empezó a fallar en la centralización de la producción y del excedente, impuestos y tributos y por lo tanto a faltar en el sistema de redistribución. Llegó a tal grado crisis, que llevó a la quiebra a la política económica creada por el gobierno, por consiguiente éste último perdió su justificación ante la población, reflejándose ello en el sistema de mando político-religioso centralizado, propiciando el colapso del estado teotihuacano.

Como en los incisos anteriores, dicha situación se manifestó en la destrucción de la Ciudadela, recinto sagrado por excelencia de la antigua urbe, así como en el Gran Conjunto, además de otros puntos importantes del centro ceremonial, todo como resultado de la pérdida de capacidad de resolver los problemas de índole económica que probablemente afectaban a la sociedad teotihuacana, llevándolo a la pérdida de la legitimación de los gobernantes y del sistema en general, sin embargo, cabe destacar que todas las metas establecidas por el estado teotihuacano para lograr su legitimidad, según el modelo de Kurtz, estaban ligadas entre sí y por consiguiente dependían unas de las otras para que el Estado mantuviera su poder y estabilidad, debido a lo cual al debilitarse una de ellas afectaba a las demás, provocando la crisis que colapsó el sistema político-económico y religioso más imponente en la historia mesoamericana.

Se puede concluir que es posible utilizar el modelo propuesto por Kurtz (1978 y 1981) con el fin de destacar la importancia de la legitimidad en los estados incipientes, sobre todo en lo que se refiere a su consolidación y conservación del poder. Sin embargo con ello no se quiere limitar el proceso que se dio en *Teotihuacan* a lo expuesto y en el orden propuesto por el mencionado investigador, ya que los procesos y los medios utilizados por los estados son diferentes, de acuerdo a sus intereses y a las condiciones históricas en que se encuentren, buscando todos legitimar el estatus de la clase gobernante, tal como indica el mismo autor: *“The process is not linear, ; that is the goal sets which comprise the model are merely the approximations of the reality.”*; *“Suffice to say that state functionaries do not fulfil one goal set before embarking on another. They move when and where they can, ideally triggering a positive feedback that continually generates support. In early state the time period covered by the process is an intangible. Not all are equally successful. This depends upon the degree and kind of heterogeneity the nation manifests. Ideally, rulers prefer to attain legitimacy quickly. Despite the multipronged efforts they make toward this goal the process is slow, often plodding, and few states are ever completely legitimate”*.

A partir del modelo propuesto por Kurtz, es posible afirmar que no obstante los diversos factores que lo inicien, lo que lleva en esencia a los estados incipientes al colapso está relacionado con la legitimación de los gobernantes y la incapacidad de los mismos de mantener o establecer un programa básico de obligaciones mutuas con los gobernados que les permita justificar su presencia como gobernantes. En general suponemos que eso fue lo que pasó con el estado teotihuacano: la problemática multifactorial provocó un movimiento anticlerical y de su sistema, que rechazaba todo lo relacionado con ellos, desembocando en el cuestionamiento de su legitimidad y en la desaparición violenta de la urbe que representaba ante el mundo mesoamericano el compendio de la grandeza y del esplendor del poder sacerdotal.

VII. 3- Simbolismo en la destrucción de la Ciudadela

No obstante la ira y violencia que caracterizó la caída de *Teotihuacan* en general y en especial de la Ciudadela, no es posible suponer que las creencias religiosas e ideología que habían sido por tanto tiempo la esencia del pensamiento de los teotihuacanos, hubiese desaparecido como consecuencia de los problemas de la legitimidad del Estado y de la clase gobernante. Por el contrario, al constituir el simbolismo parte importante de su forma de actuar no fue posible que se hubiese perdido de manera súbita, por consiguiente aunque hubieran desconocido a sus gobernantes este continuo indefinidamente.

Tal como fue descrito en los capítulos centrales del presente trabajo, los objetos que se encontraban al interior de las habitaciones del Conjunto Norte, en su gran mayoría fueron lanzados hacia afuera, buscando además de situarlos lejos de su lugar original, su ruptura, situación que no se puede atribuir a la casualidad, sobre todo considerando que fue realizada de manera sistemática. Las esculturas o imágenes sacras, fueron mutiladas y en muchos casos sus fragmentos se dispersaron e incluso se lanzaron fuera del recinto, situación similar ocurrió con las personas que quedaban aún al interior del lugar, concluyendo la destrucción del recinto con un incendio, esto último sucedió en la mayoría de los lugares de índole religiosa en la ciudad. Lo señalado, nos lleva a suponer que las acciones no fueron casuales y reflejan parte importante del pensamiento simbólico-religioso cosmogónico y cosmológico que caracterizaba a los mesoamericanos.

A partir de lo indicado y de manera general, es posible integrar en dos tipos las acciones que se consideran simbólicas en la destrucción y saqueo de la Ciudadela: a) ruptura y dispersión de las partes que componían la mayor parte de los objetos y personas que aún quedaban al interior del recinto y b) incendio del recinto, así como de algunos materiales y objetos sacros. Lo anterior, sobre todo considerando que la actuación de las personas que ingresaron, además de reflejar molestia, constituye un fenómeno mágico-religioso cuya actuación manifiesta un simbolismo específico y que trataremos de realizar un acercamiento aunque limitado, debido a lo restringido de la información, sobre todo, si consideramos la amplitud del pensamiento humano y todo lo que se ha expuesto a lo largo del presente trabajo, respecto al simbolismo en la Ciudadela.

VII. 3. 1. Fragmentación y dispersión de los objetos sacros

La destrucción sistemática de los objetos sacros y su dispersión, constituyó un acto simbólico de gran importancia que permite un acercamiento al pensamiento de quienes lo efectuaron, por lo que resulta importante tratar de encontrar explicación a tales acciones, considerando que, posiblemente, tuvieron relación con algunas concepciones específicas. El hecho de romper algo intencionalmente se relaciona con enojo, además de buscar inutilizar o "matar" la pieza, de manera tal, que impedían la posibilidad de volver a utilizar algún objeto en la función que originalmente tenía.

Es probable que se buscara impedir que las personas que originalmente habitaban el recinto volvieran a utilizar dichos objetos, sobre todo en los rituales que realizaban y que les permitían establecer contacto con los seres sobrenaturales que gobernaban su existencia; por consiguiente y de cierta manera, se limitaba el poder de los sacerdotes, de igual forma que se buscó impedir la reintegración de las personas que guardaban el lugar, posiblemente al

considerar la posibilidad de que revivieran de alguna forma. Al respecto, es importante considerar las concepciones mitológicas en lo que se refiere al desmembramiento y sus consecuencias; se conoce por algunos relatos que consideramos bastante antiguos, aunque hayan sido transcritos en el siglo XVI, que en algunos casos algunos seres míticos o divinos fueron desmembrados, habiéndose regenerado sus partes.

Es importante retomar varios relatos entre ellos el del origen de la tierra, según se relata en la *Historia de México, en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (1965: 91-120), menciona que había una diosa llamada *Tlaltéuhtl*, que era la misma tierra y estaba llena de bocas y ojos. Los dioses *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipuca* la bajaron del cielo y vieron la necesidad de hacer la tierra "y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo y el otro de la mano izquierda al pie derecho. Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos.

Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre. Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel, la hierba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas. Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres"

Como es evidente el desmembramiento de la diosa fue positivo, ya que su muerte y la separación de su cuerpo en partes, permitió el origen del universo y de todas las cosas que hacen posible la existencia humana. No obstante, la tierra reclamaba su pago con vidas y corazones humanos, debido a lo cual, era necesario que el género humano retribuyera el sacrificio de la diosa en general con sangre proveniente del sacrificio de algunos hombres para su alimento. Otro relato que resulta importante de citar, se refiere al mito origen del maguey y de la diosa *Mayaguel*, según se relata en el Códice Ríos (1978) dicha diosa residía en el cielo en donde la guardaban las *Tzitzimime* y su abuela, una diosa vieja enjuta "tanto, que parecía no tener carnes, sino más bien ser un muestrario de huesos"; "Un cráneo, recia dentadura y garras con uñas más temibles que las de una fiera, era cuanto más destacaba. También sus alhajas ¡y que joyas! Sartales de corazones y manos cortadas formaban su collar y diadema". Buscando ayuda para crear el pulque, *Quetzalcóatl* subió al cielo y convenció a la joven diosa que bajara con él a la tierra, al pisar la tierra ambos dioses quedaron convertidos en una planta de dos flores.

Al darse cuenta las *Tzitzimime* de la ausencia de la diosa bajaron a la tierra muy enojadas, al ver a *Mayaguel*, su abuela se lanzó sobre de ella y la destrozó con sus garras, repartiendo sus partes a las otras *Tzitzimime*, quedando algunos pedazos sobrantes sobre el suelo, después de infligir el castigo regresaron las esqueléticas figuras al cielo. Cuando se hubieron ido, *Quetzalcóatl* empezó a recoger los sobrantes del cuerpo de la diosa, pero al irlos tomando el numen se "convertían en los restos óseos de la virgen"; cavó el dios una fosa redonda y "depositó en su centro falanges y falangetas y sobre de ellos el trocito de quiote que ahora

era el corazón de la víctima y no había sido engullido por las voraces tzitzimime. Encima el conjunto de vértebras, alrededor las costillas y los demás huesos como formando una cerca; enseguida los huesos largos, fémures y tibias con estrías hechas por las dentelladas de las devoradoras y aún con huellas de sangre". Pasó el tiempo, y de dicho entierro regado con las lágrimas de Quetzalcóatl, nació el maguey, para beneficio y alegría de los hombres.

En el último caso, el desmembramiento fue realizado como castigo a la diosa por la falta que cometió al bajar a la tierra acompañando a *Quetzalcóatl*, lo que permite suponer que el desmembramiento en ocasiones era realizado como castigo por haber quebrantado determinadas reglas, posiblemente establecidas ancestralmente por los dioses creadores. Otro aspecto que cabe destacar, se refiere al acto de reunión de los restos de la diosa en la fosa que realizó el dios, lo que hizo posible, probablemente, además de las lágrimas del numen, su resurrección en forma vegetal. Lo señalado, permite suponer, también, que la ruptura y dispersión de los fragmentos de los objetos ceremoniales y de los restos óseos de las personas muertas durante la destrucción de la ciudadela, pudiera tener un significado de castigo por faltas consideradas en contra de la población, por lo que se marcó con la dispersión de sus partes, el impedimento de la reintegración de los sacerdotes y de los objetos por ellos utilizados; sobre todo, considerando que tal ceremonia, por otra parte, pudiera indicar la conclusión de un período.

Al finalizar dicho período, se efectuaba la ruptura de los objetos sacros y utilitarios, esto es durante la fiesta de atadura de años o "*toxiuhmolpillia*", de la que relata Sahagún (1992, Lib. VII, Capítulo X: 439) que cuando se acercaba el día señalado para sacar nueva lumbre, "*cada vecino de México solía echar, o arrojar en el agua o en las acequias, o lagunas, las piedras o palos que tenían por dioses en su casa, y también las piedras que servían en los hogares para cocer comida y con que molían ajies o chiles, y limpiaban muy bien las casas y al cabo mataban todas las lumbres*". Pudiendo por consiguiente significar, además, la ruptura de los objetos de uso religioso en la Ciudadela, la conclusión simbólica de un período el cual se caracterizaba por el sistema y gobierno establecido por la clase sacerdotal, durante el cual sólo se consideraban las reglas y sistema político-económico establecido por ellos; así como el posible inicio de otro período en cual, tal vez, se considerarían algunos cambios importantes relacionados con el bienestar de la población, lo que permitiría reconocer la legitimidad de cierto grupo o clase de personas para gobernar.

Llega a tal grado el temor del grupo opuesto al sistema teotihuacano, de que recuperaran el poder los sacerdotes y que sus númenes les ayudaran, que además de fracturar las esculturas e imágenes de los dioses que protegían a los gobernantes algunos de sus fragmentos son llevados fuera, ello para impedir que se puedan volver a integrar y surja la posibilidad de apoyo. Manifestación de lo indicado, es la ausencia de los brazos de la escultura que se localizó dispersa alrededor de la estructura central de la Plataforma Este; por lo que se supone que se le atribuían a dicha representación poderes mágico religiosos, aun en circunstancias adversas, lo que podría tomarse como manifestación de la idea de que se reintegran de alguna manera los objetos sacros, en especial las esculturas, recuperarían los sacerdotes el poder perdido.

Lo anterior, también, podría considerarse como manifestación del sentido dual característico del pensamiento mesoamericano, en cuanto a que la dispersión o reintegración de las partes

de un objeto o ser fragmentado podría ser positivo o negativo. Ejemplo de lo último, sería el mito de la tierra o *Tlaltecuhltli*, ya que en este caso su separación y dispersión fueron positivas, ya que, aunque no fueran reintegradas sus partes, emergieron de ellas elementos que constituyeron el universo, sin embargo sí se llegaran a reunir, el mundo se acabaría. Por el contrario, en el caso de *Mayaguel*, sólo fue posible el renacimiento vegetal de la diosa en cuanto fueron reunidas sus partes por *Quetzalcóatl*, dando lugar al nacimiento de la planta del maguey. Por otra parte, es posible considerar que existía también en dicho pensamiento y en el caso de que fuera considerada negativa la reintegración, la posibilidad de desaparecer algunas de las partes de un objeto o ser, impidiendo con ello su renacimiento y por consiguiente se podían evitar por medio de la intervención humana, situaciones que se pudieran considerar un mal para la sociedad.

VII. 3. 2. El fuego en la destrucción de la Ciudadela

Como se señaló, al interior del recinto y en el Conjunto Norte de la Ciudadela, se encontraron evidencias importantes de incendio, el que aunque no fue general sí afectó parte del lugar. Al respecto es importante considerar la tradición mesoamericana asociada a la toma de las ciudades la cual consistía en incendiar el templo principal y los edificios públicos, además de saquearlos. En el caso de *Teotihuacan*, R. Millon desde los años setenta había señalado la presencia de evidencias de incendio asociadas a las construcciones de tipo religioso (comunicación verbal), lo que se ha ido comprobando en muchos casos, sin embargo, al parecer el incendio no fue general como se había supuesto.

El incendiar templos y lugares sacros importantes es una costumbre universal, ya que en la antigüedad en el viejo mundo también era usual quemar ese tipo de lugares al vencer a los enemigos, lo que posiblemente tuviera relación con la concepción sacra del fuego, así como con el poder purificador que se le atribuye. A lo anterior, pudiera sumarse la inutilización de los templos, como imagen de los lugares más importantes dentro del pensamiento religioso humano, ya que en él se podían comunicar los hombres con los dioses, implorando y logrando muchas veces su ayuda. Es posible que lo señalado se relacione de manera general, con una forma ancestral en el ser humano de hacer desaparecer algo viejo o gastado, para hacer posible que renazca algo nuevo.

Para efectos de este trabajo y considerando la complejidad de dicho elemento en el pensamiento mesoamericano, se considerarán solamente tres aspectos o características que se suponen básicos para entender su simbolismo (Limón Olvera, 2002: 66-71): a) su poder purificador; b) su aspecto transformador y c) como elemento liminar.

a) En lo que se refiere al poder purificador del fuego, es importante señalar que en varios de los rituales era utilizado para limpiar elementos, personas u objetos maculados, buscando con ello que adquirieran características que les permitieran tener la dignidad de acercarse a los númenes. Ejemplo de lo anterior podía considerarse el paso del dios buboso (Nanahuatzin) y de Tecutzistécatl por la hoguera, para emerger limpios como sol y luna respectivamente, haciendo posible la vida a los hombres en el mundo. También Tata y Nene, según el relato en la Leyenda de los Soles (Códice Chimalpopoca, 1992: 70), sacaron fuego de los palillos para asar pescado, purificándose. Basándonos en tal simbolismo, se infiere la posibilidad de que con el incendio de algunos lugares del Conjunto Norte, se realizara la purificación del recinto buscando eliminar

las "impurezas" o malas influencias dejadas por sus habitantes originales, preparando de forma ritual el lugar para iniciar una nueva época.

b) Respecto al poder transformador del fuego, otro aspecto que se debe considerar es la relación del fuego con el sol, ya que ambos alumbran y calientan al hombre, pudiendo también significar el incendio del recinto una forma de relacionar el colapso de la sociedad teotihuacana con el ocaso del astro, quien después de ocultarse realiza su viaje como sol nocturno iluminando la oscuridad del inframundo para salir victorioso nuevamente por la mañana. Lo último era lo que, posiblemente, se deseaba para la sociedad teotihuacana, un resurgimiento bajo otras condiciones de gobierno y de organización político-económica, todo ello bajo la forma de un modelo ancestral, que fue impuesto desde las primeras etapas de la historia mesoamericana.

Esta información permite, además, inferir otro aspecto simbólico respecto al poder transformador del fuego, con el que podría tener relación el incendio en determinados lugares del recinto. Dadas las características del relato del mito de la Creación del Mundo, en las cuales se sustenta en buena parte la planeación y erección del recinto y dentro de él la denominación de *Teotexcalli* u horno divino al lugar en el cual se inmolaron los dioses para crear el quinto sol o de movimiento, tendría cierta lógica el incendio, convirtiendo al recinto con el fuego en el horno divino en donde se crearía un nuevo sol. Lo anterior, lleva a establecer que el recinto constituye un lugar de creación y renacimiento en donde juega un papel importante el fuego como elemento transformador, tanto en su planeación como en su final, ya que un principio se buscó establecer un lugar en donde quedara plasmado el momento de creación e inicio de la historia del universo, en donde gracias a la intervención del elemento sagrado se crearon los astros que iluminaron una época de florecimiento para la humanidad, la era de *Quetzalcóatl*, ya que fue *Nanahuatzin*, el gemelo del dios o su hijo, quien se lanzó a la hoguera convirtiéndose en el astro que calienta e ilumina al mundo. Por otra parte y al final, se busca por medio del fuego, establecer una nueva etapa y reiniciar la historia del hombre.

Lo último, considerando que en general los finales son similares a los inicios, debido a lo cual es posible que de manera simbólica se buscara que la clausura de esa etapa fuera similar a la que dio inicio, por medio del fuego, dando paso probablemente a una nueva etapa o momento dentro de la historia mesoamericana, quizás representando de manera simbólica el principio de un nuevo sol o momento en su historia, tal como señala Limón Olvera (2001: 60) *"En relación con los ciclos de la naturaleza que han sido interpretados como muerte y resurgimiento de la naturaleza, hay que tomar en cuenta que en diversos ritos asociados a ellos, el fuego se encuentra ubicado en momentos liminares, es decir, cuando se da un momento de muerte previo a un resurgimiento. Por eso, el fuego fue relacionado con el transcurso del tiempo, ya que, además de su cualidad transformadora, implicaba el cambio de un estado a otro, lo que incluía el paso de un momento al siguiente, por ello lo encontramos, de igual manera, tanto entre el final y el inicio de los ciclos temporales, así como en su parte media"*.

c) Por otra parte, Limón Olvera (2001: 18) permite realizar un acercamiento bastante sistemático al simbolismo de dicho elemento, *"En este sentido, el fuego estuvo unido al concepto de transformación y como se encuentra justamente en el instante en que se realizaba el cambio, es decir, cuando se abandonaba la condición anterior pero aún no se asumía la nueva, lo he caracterizado como elemento liminar, de umbral"*. Debido a lo señalado, resulta importante destacar el significado de destrucción y evolución que tenía para los antiguos mesoamericanos el fuego, muestra de ello es el relato que se hace en la *Leyenda de los Soles (Anales de*

Cuauhtitlán, 1992: 119) de la destrucción del tercer sol o *Nahui Quiyahuitl* (4 lluvia) por causa de la lluvia de fuego. Sin embargo, no concluyó ahí la historia de la humanidad, ya que los dioses volvieron a intentar crear a los seres que habitarían la tierra, por lo que está indicando no el final sino una etapa intermedia a la creación final.

Además de buscar el tránsito de una etapa a otra, debe considerarse que pudieran haber buscado las personas que incendiaron el lugar, una manera de ofrecer u ofrendar el lugar a los dioses y paralelamente establecer relación con sus creadores, ello a partir de la función mediadora del fuego y por consiguiente su poder de comunicación entre sectores opuestos del universo, la tierra y el cielo, sobre todo considerando la propuesta de la investigadora respecto al poder liminar del fuego: *“Pero hay que considerar que se trata de un fuego terrestre que, por su ubicación estructural, también desempeña la función simbólica de mediador, ya que aparece como intersección, es decir, como elemento que propicia el paso de un período estacional a otro y, asimismo, posibilita la comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muertos, entre el mundo humano social y el mundo sagrado, entre los seres humanos y los dioses, entre la tierra y el cielo, entre la naturaleza y la sociedad. Por tanto, el fuego en sí mismo constituye una hierofanía, puesto que es expresión de lo sagrado”*.

Los conceptos anteriores permiten suponer que las personas extrañas que ingresaron a la Ciudadela conocían el pensamiento cosmogónico y cosmológico que caracterizaba al grupo sacerdotal gobernante, así como algunas de sus costumbres y tradiciones, además de buscar, en los rituales de fragmentación y quema de algunos lugares, la transición de un momento a otro para transformar la sociedad, con la que al parecer no estaban de acuerdo, a otra en la que se recuperaran los valores ancestrales, los que quizás se habían ido perdiendo en el sistema político-económico impuesto por el grupo gobernante. Lo que sí se puede afirmar con bastante certeza, se refiere a que en la destrucción del lugar y de los objetos sacros existió un ceremonial destinado a relacionar ese momento con el que seguía, no buscando establecer el final de la historia del hombre mesoamericano en el Altiplano Central, sino de una etapa dentro de ella, la seguía otra diferente aunque siempre marcada por los seres supremos que los habían creado, todo ello marcado por las normas ceremoniales establecidas.

No obstante su destrucción, la gran urbe y su historia fueron mitificadas, y así quedó plasmada en los relatos que de sus herederos hacían los grupos más tempranos, convirtiéndose según señala León Portilla (1995: 45) en una fuente de inspiración para los grupos posteriores: *“De hecho esa ciudad donde, según los mitos, había ocurrido la transformación de los dioses, fue paradigma no superado en el que habrían de inspirarse los futuros pobladores de la región del altiplano. Y otro tanto podría decirse respecto a su arte: pinturas murales, esculturas, bajorrelieves y cerámica de formas muy distintas pero siempre refinadas. La antigua visión del mundo y las creencias y prácticas religiosas también ejercían influencia en las culturas de otros grupos de la altiplanicie y fuera de ella”*.

CAPÍTULO VIII

CONCLUSIONES GENERALES

Mil quinientos años después de la desaparición del centro de culto, peregrinación, y comercio más importante del Altiplano Central, se obtuvieron datos que permiten realizar aportaciones sobre los últimos momentos del recinto que constituía el centro de la vida religiosa de la antigua urbe. La información recuperada en los contextos arqueológicos fue analizada para determinar aspectos esenciales a la luz de algunas fuentes históricas del Siglo XVI, así como de concepciones establecidas a partir de modelos teóricos, buscando en todo momento aportar elementos que permitieran ayudar a llenar algunas lagunas del que fue un momento decisivo en la historia de la civilización mesoamericana. En cuanto al método de estudio, el análisis de los últimos momentos del recinto de la Ciudadela se efectuó utilizando el método comparativo, buscando un acercamiento a actividades que los residentes del recinto efectuaban y su significado, además de algunos aspectos asociados con la ideología religiosa y la forma de difundirla.

Considerando la problemática planteada respecto a la unidad cultural mesoamericana y, a partir de ello, la posibilidad de interpretar los contextos arqueológicos teotihuacanos utilizando como elemento de apoyo las fuentes históricas, resulta importante considerar varios aspectos relacionados con la conservación de las tradiciones y costumbres de los residentes de esa antigua urbe, así como la difusión que de ellas se realizó por el territorio mesoamericano y su conservación como parte de la herencia cultural a los grupos del Período Posclásico. Al respecto, tienen especial importancia tanto los objetos como la inhumación de personas dentro de los escombros que cubrían los vestigios materiales del lugar, algunas de ellas en calidad de ofrenda y otras buscando un lugar ligado a sus principios religiosos, para depositar los restos de sus parientes. Sin embargo, resulta aun más especial que dicho ritual haya sido realizado por personas que eran miembros de diferentes grupos étnicos a través de los distintos momentos del desarrollo mesoamericano.

En cuanto a la historia de la antigua urbe, es frecuente la mención de *Teotihuacan* en las fuentes históricas y tradiciones de los grupos tardíos del Altiplano Central, como lugar de origen de eventos importantes de carácter mítico como la creación del Quinto Sol, así como la visita de personajes importantes a *Teotihuacan* para realizar diferentes rituales relacionados con los ancestros; incluso se afirma que en dicho lugar eran investidos los señores mexicas como gobernantes. En lo que refiere al recinto de la Ciudadela, llega a tal grado su preocupación por la conservación del lugar que incluso se le colocaron refuerzos y muros para que no se colapsara. Resultan de especial importancia, la presencia, en algunas de las vasijas, de ofrendas que presentan motivos iconográficos relacionados con uno de númenes que eran venerados en ambas épocas: *Quetzalcóatl*, manifestación de las fuerzas celestes y telúricas.

Se manifiesta así la existencia de un sustrato común del respeto y veneración a la antigua urbe y a sus creadores, estrechamente ligado con el pensamiento cosmogónico y cosmológico mesoamericano, que tuvo una larga evolución histórica. Es posible afirmar que representaba para los grupos posteriores a los teotihuacanos un sitio importante, el cual se mantuvo durante varias centurias como eje de su existencia, considerando que para ellos representaba una manifestación sacra de la voluntad de los dioses revelada a sus ancestros, constituyendo

por lo mismo y de acuerdo a la propuesta de Eliade (1998: 27) la Ciudadela hierofanía mítico-simbólica.

Respecto a la secuencia arquitectónica del recinto, lo primero que se construyó fue la pirámide principal, constituyendo el punto más importante y eje del recinto, sobre todo considerando la posibilidad de que bajo ella exista un nacimiento de agua, al igual que sucedió en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan, de este último señala Marquina (1960: 22-23) citando a la *Crónica Mexicayotl* que cuando se iban a establecer los mexicas en el islote, buscaron agua y encontraron un manantial “*que quedó después dentro del recinto del templo*” según señala Marquina citando a Clavijero y a Sahagún. En el Templo de *Quetzalcóatl*, se plasmaron aspectos importantes del mito de la creación, representando los tres seres principales involucrados en la vida del hombre: *Quetzalcóatl*, *Cipactli* y *Tláloc*. El primero dio la vida y los alimentos a los hombres, además de infundir movimiento al sol y con ello origen al tiempo y al calendario; la tierra permite que vivan los hombres en ella, formando el cielo y las estrellas que ilumina con la sección superior de su cuerpo y con su parte inferior las plantas y todo lo que hay en el mundo. En lo que se refiere a *Tláloc*, con las lluvias que él envía, hace fértil a la tierra dándoles riquezas a los hombres.

En el plano mítico, su forma cuadrangular refleja la forma que tiene la tierra y la concepción de los cuatro rumbos a partir de un centro y a su vez constituye el diseño de los centros ceremoniales en los asentamientos mesoamericanos. Asimismo con relación al mito están colocados los dos conjuntos al norte y sur del mencionado templo, como manifestación de la entrada de la primera al *Teotexcalli* u hoguera sagrada; posteriormente del *océlotl*, estando por consiguiente relacionado el Conjunto Norte o 1D con las águilas, lugar que habitaban personajes importantes quienes tenían probablemente como nahual a dichas aves. Es posible que el nombre de *Teotexcalpan* fuera el nombre original del recinto, también como manifestación de los mitos de creación. Respecto a las estructuras que estaban colocadas originalmente en la parte superior de la estructura adosada al templo principal y que Marquina quitó, probablemente por su similitud al templo de los mexicas, es dual y estaba relacionado con *Tláloc* y *Quetzalcóatl*, el primero vinculado con la sección norte del mundo y la época de lluvias, por consiguiente de fertilidad y la producción agrícola y el segundo con el período de secas, durante el cual descansa la tierra para la nueva temporada.

Considerando la propuesta de Graulich (1999: 191) sobre la presencia original de *Quetzalcóatl* en la sección sur del Templo de México-Tenochtitlan, además de los elementos míticos, se infiere que en los dobles templos de la Ciudadela, probablemente, se encontraran elementos asociados con la imagen del dios de la lluvia al norte y el otro numen al sur, definiendo un horizonte norte-sur, que está referido al plano terrestre. A lo indicado, se suma en el mencionado recinto, de la estructura 1B', en cuya pared exterior aparece un diseño que podría estar relacionado con el signo calendárico Naollin o cuatro movimiento, símbolo del sol actual, y por consiguiente con el mito de la creación ya señalado.

Otros aspectos relacionados con el recinto y que se refieren a la planificación de su construcción son los míticos y el astronómico-calendárico, los que se manifiestan en la preparación del terreno y la construcción de la edificación, tomando en cuenta para ello la centralidad del lugar, relacionada a la estructuración mítica que ellos tenían del universo, a esto se suma la orientación del recinto asociado al movimiento del sol durante el año, localizando algunos edificios

estratégicamente con la salida y puestas del sol en determinadas fechas, sobre todo, en lo que se refiere a los equinoccios y solsticios, lo que tiene connotación calendárica. Respecto a las observaciones astronómicas, cabe destacar la posible presencia de personas especialistas en la materia, tratando de conocer constantemente, además del desplazamiento de los astros y el paso del tiempo y su relación con los ciclos agrícolas, la influencia de dichos movimientos en la vida de las personas, lo último relacionado con aspectos calendáricos.

A partir del estudio de algunos puntos y de la observación de algunos fenómenos estelares, se comprobó que desde determinadas estructuras, que fueron colocadas con ese fin, se podían ver ciertos fenómenos, principalmente solares, con especial mención de las tres estructuras posteriores o del lado este, además de otras edificaciones, tal como proponen Morante, Harleston Jr., Aveni, Hartung e Iwaniszewski, entre otros. En cuanto a la información obtenida a partir de realizar observaciones y comprobarlas con programas de computadora, se observó que se puede ver la salida del sol en los equinoccios y solsticios, así como el desplazamiento del sol durante el año de 365 días, al nivel de la Plataforma Este. Además, de considerar la importancia del eje este-oeste por donde sale el sol el día 13 de febrero, línea imaginaria que, además, divide al recinto en dos secciones.

Las secciones mencionadas, corresponden a las dos estaciones anuales en que dividían los mesoamericanos del altiplano el año: de lluvia y secas, a la primera le llaman *xopan* o de verdor y a la segunda *Cecuizpan*, tiempo de frío o *Tonalpan* tiempo de calor, según los lugares, estando ambas relacionadas la primera con el dios del agua, que hace posible la fertilidad de la tierra, y el otro dios, *Quetzalcóatl*, que permite la recolección de los alimentos. Basados en las observaciones astronómicas, se observan en la Ciudadela mediciones de tipo calendáricas, una relacionada con el transcurso del *Xiuhpohualli* (cuenta de 365) días y el *Tonalpohualli* de 260 días y la cuenta o "atadura de los 52 años".

A partir de las observaciones se puede concluir que la primera se calculaba a partir del eje mencionado en la Plataforma Este; en lo que respecta a la otra cuenta, se llevaba a partir de las estructuras menores localizadas en los lados este, norte, oeste y sur, mismas que sumadas al templo principal llegan a 16, ello partiendo del edificio principal (*Ce Cipactli*) hasta llegar a la vigésima trecena que cae en *Tochtli* en el mismo edificio central, cerrando el ciclo de doscientos sesentas días. También es posible calcular el *Xiuhmolpilli*, que estaba compuesto por cincuenta y dos años, si se inicia la cuenta en la estructura anterior al Templo de *Quetzalcóatl* con el signo *Ce Tochtli* y continúa hacia *Ome Ácatl* y coincidía con la celebración de la fiesta del Fuego Nuevo, luego seguía hacia la derecha (norte) correspondiendo a cada estructura un número del uno al trece acompañado de uno de los cuatro cargadores, concluyendo el ciclo señalado después de cuatro vueltas.

Resulta importante señalar que las observaciones tanto astronómicas como calendáricas constituían materia de ejercicio especial y por consiguiente las personas que residían en el recinto han de haber poseído amplios conocimientos de ella, además de tener posibilidad de llevar el control a partir del desplazamiento de los astros por el cielo y poder leer e interpretar los calendarios. Lo señalado, define un perfil de sabio además de tener la disciplina necesaria para su ejecución.

En lo que se refiere al tipo de personas que residían en el interior de la Ciudadela, es importante destacar algunas de las características que se manifiestan a partir de la información obtenida

como resultado de los estudios antropofísicos de la muestra obtenida en el Conjunto 1D, concluyendo que en el recinto habitaban tanto hombres como mujeres, los cuales pertenecían al grupo sacerdotal importante dentro de la estratificación social teotihuacana, en general son personas con las que de acuerdo a su edad se pueden formar dos grupos: entre 20 y 24 años y 45- a 49 años; en ejemplares de ambos grupos se observaron evidencias de deformación craneana, lo que permite afirmar que esa práctica no era exclusiva de los hombres. En lo que se refiere a la patología de los individuos destaca el individuo adulto en el que se detectó hiperostosis porótica, causadas por deficiencias nutricionales o bien por trastornos en la absorción de alimentos, padecimiento que ha sido vinculado por varios investigadores con la anemia por deficiencia de hierro, en lo que se refiere a anomalías del tipo congénito se observó un individuo que presenta arqueamiento debido a una mala posición en la vida intrauterina (Salas Cuesta y González Miranda, 2001: 13) Respecto a los padecimientos bucales, reportan también los investigadores mencionados, que presentaban desde simples caries hasta bucopatías severas; en cuanto a los traumatismos, destaca la presencia de dos esqueletos con evidencias de ellos, uno presenta fusionada desde el axis hasta la tercera vértebra cervical como resultado de un golpe que colapsó esta región; el segundo, presenta un golpe en la región obelica del cráneo a consecuencia de un golpe con un mazo.

Lo último asociado a las evidencias de sacrificio humano encontradas en el Conjunto 1D o Norte, permite afirmar la práctica frecuente de ese tipo de rituales como parte de las ceremonias religiosas que se efectuaban en el recinto de la Ciudadela, así como en la urbe en general, buscando con ellas establecer y reforzar las relaciones con los dioses, además de buscar, probablemente, aumentar el terror impuesto por el Estado y con ello el reconocimiento del sistema establecido por el grupo gobernante. En lo que respecta a los tipos de sacrificios se encontraron evidencias de: decapitación y desmembramiento, lo que no excluye que existieran otras formas, de las que no se han encontrado indicios.

En cuanto a la disposición de los edificios y estructuras que se localizaron en el recinto, las de la Plataforma Este, como ya se mencionó, funcionaban también como observadores astronómicos, además de que en ellas se efectuaban diferentes ceremonias y rituales, como incensar a la salida y puesta de sol, además de venerar a las deidades relacionadas con el culto celeste, entre otras. Respecto al Conjunto Norte, está en relación, como ya se indicó, al culto del numen del agua, al igual que en el Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan. En cuanto al acceso al interior de dicho lugar, Conjunto 1D, el ingreso y desplazamiento en su interior, es por medio de pasillos y cuartos porticados, reflejando un sistema limitado a pocas personas, y que fueran conocidas por los residentes de los cinco grupos que lo integran.

El primero de ellos, el Grupo A se identificó por la presencia de almenas con el signo del año teotihuacano, que tiene relación con *Quetzalcóatl* y probablemente con *Tláloc* y permitió identificar a las personas que residían en su interior como personajes importantes de ambos sexos, los cuales presentaban deformación craneana y tenían como objetos asociados a sus funciones, braseros ceremoniales con elementos iconográficos relacionados con la fertilidad, además de figurillas antropomorfas manifestación de los *Tlaloque*, dioses ayudantes del dios de la lluvia. En sus atavíos, destacaban los collares de *chalchihuitl* y sus orejeras del mismo material verde. En cuanto a los ritos que en este lugar se celebraban, en su mayoría están relacionados con la fertilidad y la producción agrícola, entre ellos destacan: la punción,

la decapitación, la veneración de los signos y representaciones del dios de la lluvia, el uso de vasijas con elementos iconográficos relacionados con el culto al dios de la lluvia y la hierogamia, también como parte del culto agrícola. Destaca, también, el culto al dios del fuego y el ofrecimiento a la deidad por medio de la quema de copal y probablemente de plumas.

Resulta relevante, la forma de enterrar de los que habitaban el lugar, al centro de las habitaciones localizadas sobre el eje este-oeste del grupo y que en la espalda tenían colocados a manera de ofrenda la sección posterior de la espalda; además se encontraron vestigios que definen la práctica de la decapitación con relación al culto agrícola y el desmembramiento como parte del dedicado al dios de la lluvia. Otros aspectos destacados se relacionan con la alimentación con corazones a cierto tipo de aves, algunos probablemente humanos, lo que comprueba la existencia del sacrificio humano como una práctica ritual usual en *Teotihuacan*, además del culto al jaguar como imagen de la tierra. Habitaban el lugar además de los personajes importantes, otros, a manera de aprendices.

Del Grupo B, resultó de especial importancia la aparición de evidencias vinculadas con la presencia de personas dedicadas y relacionadas con los conocimientos necesarios para la lectura de calendarios, posiblemente del tipo de los *Tonalámatl*, además de otros documentos relacionados con los vaticinios y augurios. También se localizaron evidencias de actividades asociadas, probablemente, con la confección de códices y la previa ablución purificadora con la presencia de luz proveniente de mica incandescente. En cuanto al culto en este grupo, destaca el relacionado con *Xochipilli*, numen de la vegetación, el canto y la danza, así como a *Huehuetéotl*, numen del fuego, relacionado este último con la región este del universo y con el ofrecimiento de sangre de autosacrificio.

En lo que se refiere al Grupo D, corresponde al centro de ritos y culto general para los habitantes del conjunto, en él se localizó parte de un *Cuauhxicalli* o vaso de corazones en forma de águila, dentro del cual es probable que se colocaran los corazones de algunos de los sacrificados como parte de los rituales al Sol y a *Quetzalcóatl*, además de localizarse un salón que probablemente funcionaba como sala de reuniones del conjunto. Se detectaron, además, evidencias referidas con la concepción del rumbo del este como lugar de abundancia y gran fertilidad y del centro como punto en donde es posible relacionarse con los tres niveles verticales del universo: cielo, tierra e inframundo. Existe en este grupo un lugar destinado a guardar algunos de los objetos utilizados en ciertas ceremonias, una especie de bodega en donde se distribuían a los habitantes del conjunto, aunque cabe la posibilidad de que fueran usados en las reuniones solamente.

Respecto a la sacralización del mencionado salón, se encontraron en el piso y en asociación a las columnas, una especie de braseros empotrados en los que se quemó copal y, probablemente, plumas y se ofrecieron cientos de pequeñas navajillas prismáticas, posiblemente untadas con sangre y luego se cubrieron. Los diseños de algunas vasijas también tienen plasmadas alusiones a las águilas, como aves encargadas de llevar corazones al sol, para alimentarlo, así como con asociación al dios de la lluvia. En otra área o patio lateral se encontró, un brasero cónico en forma de un elote y que tenía asociados materiales como caracoles y carbón, ello probablemente como parte del culto a la fertilidad; se suman a lo señalado, vasijas para contener granos sacralizados, en donde mediante el diseño iconográfico se manifiesta el pensamiento y parte

de la filosofía de la agricultura como riqueza divina y la sequía como algo que se puede evitar mediante el culto a las deidades celestes.

El Grupo E, que es el localizado a un lado del Templo de Quetzalcóatl, a partir de los materiales que se recuperaron en él, se pudo inferir que sus habitantes son personas importantes que están asociados con culto de *Xochipilli* y de *Quetzalcóatl*, concedoras de las plantas y de sus efectos sobre los hombres; utilizadas en rituales limitados a ciertos grupos poderosos, dentro de la estratificación social teotihuacana, por medio de los cuales, en estados alterados de la conciencia y la percepción, lograban comunicarse con las deidades que controlaban su vida.

Resulta de importancia en este grupo, la presencia de una pequeña estela, la cual y basándose en los motivos que la decoran es probable que fuera trabajada como conmemoración de la última fiesta del Fuego Nuevo, que se celebró en *Teotihuacan*, aportando nuevos elementos sobre el conocimiento y manejo del calendario entre los teotihuacanos.

También era motivo de culto en este grupo, además de los dioses mencionados, el dios del fuego y el de la lluvia así como el Sol. Por lo señalado, los residentes de este lugar se identificaban por sus conocimientos calendáricos y de las plantas, entre otros, lo que fue indicado con una almena en la que se esgrafió el glifo trece flor, de suma importancia en el calendario náhuatl. Destaca, además, la presencia de vasos con la efigie de *Tláloc*, que eran utilizados en ceremonias relacionadas con el dios del agua. Otro elemento que cabe destacar, es el diseño, sobre un piso, de dos círculos orientados a la fecha del equinoccio de primavera, lo que nuevamente lleva a señalar las observaciones astronómicas en el conjunto y la presencia en él de personas con la experiencia y conocimientos necesarios para efectuarlos. En general se localizaron piezas relacionadas con el culto agrícola y la estructuración mítica del universo, así como de figurillas en las que se plasman las características de algunos de los habitantes del recinto en general, como personas rapadas en actitud serena y posición de observación, así como otras en posición de danzar.

En esta sección del conjunto y al interior del pasillo que separa los Grupo E del F, se encontró una considerable una cantidad de fragmentos de brasero, asociados con pedazos de carbón y navajillas prismáticas, decorados con motivos iconográficos asociados al culto agrícola. Es probable que su presencia sea resultado de la caída de *Teotihuacan* y la toma del recinto. Por otra parte, por la presencia de tan importante número de fragmentos, es posible que sea el resultado de la extracción de las piezas que estaban en la mayor parte de las habitaciones y lanzadas allí como consecuencia de un acto simbólico de carácter ritual. Por otra parte destaca también una gran una cantidad de navajillas prismáticas y agujas de hueso, así como algunos punzones, todos ellos en el interior de los braseros y con relación al autosacrificio efectuado por sus poseedores. También se localizaron en este mismo pasillo, la cabeza de una escultura fragmentada, la cual presentaba rasgos de tipo olmecoide y algunos ejemplares de figurillas de las que se localizaron en varios lugares del Conjunto 1D y que, se suponen, estaban asociadas al culto a la fertilidad.

Entre la variedad de vasijas localizadas en el mismo pasillo, destaca un plato que presenta como motivo central un rostro igual al que aparece en el centro de la pieza conocida como Calendario Azteca, lo anterior, posiblemente, como imagen de *Quetzalcóatl* como manifestación de *Tláloc*, lo que manifiesta, al igual que muchas cosas recuperadas en la Ciudadela, la

antigüedad de los conceptos y principios que caracterizaban a las sociedades del Posclásico. También destacan entre los materiales que se recuperaron en este pasillo, vasos con la imagen del Dios de la Lluvia.

El Grupo F, resulta de suma importancia, sobre todo por su aislamiento, que le proporcionaba protección además del retraimiento necesario para que algunas de las personas que habitaban el recinto pudieran efectuar algún tipo de ceremonias y rituales, para lo cual eran necesarios algunos braseros que fueron extraídos del lugar, quedando sólo unos pocos fragmentos y aplicaciones como prueba de su estancia. Destaca al interior de este grupo la presencia de esculturas trabajadas en piedra del tipo olmecoide una y otra con características en el rostro que recuerdan las máscaras teotihuacanas. Las piezas fueron mutiladas de algunos de sus miembros, sin embargo, pudieron localizarse los fragmentos faltantes, es probable que este lugar estuviera relacionado con el culto a los ancestros del grupo que habitaba el recinto y que las imágenes señaladas fueran una representación o estuvieran relacionadas con ellos, como parte de un culto privado, diferente al oficial que caracterizó la mayor parte del conjunto.

También en este grupo, se localizaron vasos con la imagen del dios de la lluvia, lo que manifiesta la importancia de sus habitantes, además de los mencionados antes. En lo que se refiere a las otras áreas del conjunto, también fue evidente la presencia de elementos relacionados con el aspecto religioso y ceremonial, destacando la presencia de objetos utilizados en ceremonias y rituales como parte del culto oficial teotihuacano, además de manifestar aspectos relacionados también con la mitología náhuatl.

Lo señalado, tuvo el fin de manifestar y detallar la función religiosa del recinto de la Ciudadela, así como la definición de sus habitantes como miembros importantes del grupo sacerdotal, cuyos conocimientos como se ha indicado, les permitían realizar la diversidad de tareas como las señaladas y, por consiguiente, que eran los que formaba parte del estado teotihuacano y sin que tuviera relación alguna el lugar con funciones de tipo militar o de otro tipo. Respecto a su construcción, se realizó bajo los principios y conceptos ancestrales, estableciendo el modelo o arquetipo de los que van a ser más tarde los centros ceremoniales en los asentamientos mesoamericanos del Altiplano Central, uno de cuyos ejemplos más importantes es el de *Mexico-Tenochtitlan*, lo que no significa que fuera estrictamente este último igual al de *Teotihuacan*, sino el núcleo que sustenta su diseño y características en bases míticas, astronómicas y calendáricas. Constituyendo por lo mismo, la llamada Ciudadela, el *Huei Teocalli* o Templo Mayor de *Teotihuacan*; en cuanto a la función de dicho recinto, formaba parte de la estructura estatal teotihuacana, encargada de reproducirlo por medio de la ideología religiosa oficial.

Lo anterior, con apoyo en analogías etnológicas, así como en conceptos como el de "núcleo unificador" de López Austin (1998: 452) y en la búsqueda de la interpretación de las evidencias del Período Clásico a partir de algunos conocimientos e información, lo más cercano posible a la historia de dichas sociedades, por una parte y por otra partiendo de la concepción de que la cultura mesoamericana es una que se desarrolló a través del tiempo, y que dentro de ella existieron sociedades que definieron los diferentes momentos de su desarrollo histórico, conservando como eje conductor el bagaje cultural manifestado en las tradiciones y costumbres así como en la estructura mítica, en este caso nahua, además de los contenidos en las fuentes históricas.

En cuanto al recinto, constituía en general un escenario en donde el poder político dramatizaba los principales ritos religiosos, renovando con ellos los mitos que dieron origen al mundo. Al respecto señala Balandier (1994: 23-29) que el poder político obtiene la subordinación por medio de la teatralidad, siendo esta más ostensible en unas sociedades que en otras; teniendo tal impacto social su lenguaje que *“Ciertos sitios expresan el poder, imponen su sacralidad, mejor de lo que podría hacerlo cualquier explicación”*.

Respecto a su historia, el estrato que se analizó corresponde al último momento de su desarrollo histórico y está asociado a la destrucción del lugar, cuyas evidencias han permitido efectuar algunas consideraciones con relación a las causas de la caída del estado teotihuacano, mismo que había durado por más de quinientos años y cuyo colapso se reflejó en la destrucción del recinto más importante de la urbe. En el análisis de dicho proceso se utilizó el modelo de Kurtz (1981: 169-186 y 177-199), llegando a la conclusión que la problemática teotihuacana estuvo relacionada de manera íntima con la pérdida de la legitimación política de los gobernantes.

Durante varias centurias el estado teotihuacano había mantenido un sistema político equilibrado, lo que logró mediante diferentes estrategias con las que buscaba la reproducción de su sistema político-económico y religioso. En el establecimiento de tal situación tuvo un papel destacado la presencia de una religión oficial, que mediante la ideología sustenta al aparato gobernante; en busca del reconocimiento el estado controlaba la sociedad reduciendo el antagonismo y al mismo tiempo asegurando una oferta que superaba a la demanda, en lo que se refiere al excedente desplegaba grandes cantidades y con ello la influencia en todo tipo de instituciones, sobre todo, según señala Kurtz, sobre la educación, la información y la ideología. Con el fin de lograr lo señalado y de acuerdo al modelo de Kurtz, el estado establece, además de alianzas, una maniobra destinada a legitimarlo y por consiguiente a reproducirlo.

La legitimación y reproducción del sistema se realian en el estado teotihuacano mediante la estructuración de la estratificación social, aislamiento de los centros religiosos y administrativos, lo que también aumenta el misticismo de dichos recintos; patrón de asentamiento, (de acuerdo a su cercanía o lejanía del centro ceremonial) atavios y vestimenta de los gobernantes. En lo que se refiere a la validación de la autoridad central, el estado teotihuacano se sirvió del aspecto religioso, por medio del establecimiento de un panteón de deidades oficiales, la presencia de una clase sacerdotal además de ideología y mitología estatal; a lo que se suma la propaganda oficial. En cuanto a la consolidación del poder estatal, el Estado que nuevamente se apoya en la religión, estableciendo un código religioso, lo que se refleja en la estratificación social misma en cuanto permite cierta conducta a los gobernantes que prohíbe a los gobernados, como por ejemplo matar era prohibido, sin embargo, los sacerdotes podían sacrificar a las personas sin que fuera considerado malo.

Respecto a la socialización política alrededor del sistema, en *Teotihuacan* aparece todo lo considerado positivo y benéfico para la sociedad, como dones otorgados por las divinidades a los hombres por intervención de los sacerdotes, además de utilizar el sistema y su estructura para difundir las bondades de los sacerdotes y de su religión, sin embargo, también existía el terror estatal, mediante el cual se imponía el miedo, como el sacrificio humano, el sistema de castigos a quien rompiera las reglas, entre otros. Respecto al establecimiento de una política

económica oficial, en *Teotihuacan* se refleja el sistema de comercio e intercambio por medio de las extensas redes que caracterizaron la economía teotihuacana.

Sin embargo, en determinados momentos, e impedido el estado teotihuacano para poder mantener lo ofrecido a la población y en general a las clases gobernadas, provoca la ruptura de su sistema económico-político y religioso, así como la posibilidad de reproducirse, llevando a los gobernados a considerar ilegítimos a sus gobernantes y por consiguiente a desconocerlos. Como resultado de la ilegitimidad se pierde la distancia social y como manifestación de tal situación se rompen los límites impuestos por la misma; entran personas ajenas a los recintos religiosos, fracturando los elementos asociados a la clase sacerdotal oficial, como son las esculturas religiosas y todos los objetos de función sagrada, manifestando la pérdida del temor y el respeto, al matar a los sacerdotes que se encuentran todavía en los mismos, desconociendo sus poderes sobrenaturales y protección que a ellos les daban los dioses.

Con la pérdida de la validación de la estructura central y con la desaparición de la distancia social, la religión oficial desaparece y con ella la organización religiosa y el carácter estatal de las ceremonias. La pérdida de la consolidación del poder estatal en *Teotihuacan* se manifiesta en la pérdida en todos los aspectos religiosos, ya que, al parecer, fueron los más atacados debido a la pérdida del respeto y temor al castigo, llevando tal situación a la pérdida de los privilegios de la clase gobernante, la restricción de ingreso a los recintos religiosos exclusivos de los gobernantes, por ejemplo a la Ciudadela y a los objetos sagrados que en ella se encontraban. En la legitimación de los gobernantes, resultaba especialmente importante la socialización política alrededor del orden estatal, debido al intercambio entre gobernados y gobernantes y lo que ello significaba para mantener el equilibrio social. Sin embargo, debido a la profunda crisis económica la benevolencia del Estado se vio disminuida, lo que fue interpretado por las clases gobernadas, probablemente, como pérdida del apoyo de los dioses a los gobernantes, con la consiguiente desaparición del miedo, por un grupo y un incremento de amenazas de castigos por el otro, sin embargo, esto último no detuvo a los gobernados.

La quiebra de la economía estatal teotihuacana se sustentaba en la religión, quien la legitimaba por medio de la ideología. Sin embargo, llegó a tales grados la situación económica que desapareció la centralización y con ella las redes de comercio e intercambio, además de captación de impuestos y tributos y con ello perdió el Estado teotihuacano su justificación ante la población, provocando el colapso del sistema político-económico después de quinientos años, al perder la clase gobernante legitimación para ejercer el poder político sobre el resto de la población teotihuacana.

La desaparición de la legitimación se manifestó en la Ciudadela con el ingreso de personas extrañas, quienes mataron a los residentes y destruyeron los objetos sagrados localizados en ella. Aun con la violencia que refleja la destrucción del recinto, se considera que tales acciones no estuvieron exentas de simbolismo religioso asociado con las concepciones de tipo ideológico que durante tantos años habían funcionado como sustento de su existencia. Además de tratar de impedir, con su ruptura, que los objetos de índole ritual se volvieran a utilizar, es probable que, además, con su dispersión se impidiera su reintegración y con ello que fueran vueltos a ser utilizados en ceremonias que de alguna manera permitiera a los depuestos gobernantes a contactar a los númenes y lograr su apoyo. Llegando a tal grado su

temor, que de igual manera fracturan las imágenes de los dioses que protegían a los gobernantes, llevándose incluso algunos de sus partes para impedir su reintegración.

Respecto al incendio que afectó parte importante del recinto, es posible que tenga un significado simbólico, relacionado con el aspecto purificador del fuego, buscando limpiar el lugar y las malas influencias dejadas por sus habitantes. Por otra parte, debe considerarse el poder transformador del fuego, buscando por su medio darle un final similar al inicio, si se originó el lugar plasmando el origen del sol y de la humanidad en el *Teotexcalli*, debe concluir su historia buscando establecer una nueva etapa e iniciar un nuevo sistema. Otro aspecto del fuego con respecto al incendio que afectó a la Ciudadela, se refiere al poder iluminador o mediador que dicho elemento posee (Limón Olvera, 2001: 18) buscando el tránsito de una etapa a otra, además de tratar, probablemente, de ofender dicho lugar a los dioses y la vez establecer contacto con ellos mediante el humo. Por último, es importante destacar la posibilidad de que las personas que destruyeron el lugar conocieran los principios cosmogónicos y cosmológicos del grupo sacerdotal gobernante y que por ello efectuaran los rituales mencionados, buscando en todo momento reiniciar la vida y otra fase en la historia del hombre.

De la destrucción de la Ciudadela, de acuerdo a los materiales y los datos proporcionados por Wolffman (1982) con base en el análisis de las muestras de barro cocido y estudios de arqueomagnetismo, se puede asegurar que se sucedió aproximadamente en el 550 d. C. durante la Fase Cerámica Xolalpan Tardío, lo que permite considerar que fue en esa misma fecha la caída del estado teotihuacano. Sin embargo, quedaron personas viviendo en la periferia al centro ceremonial en condiciones diferentes a las que existían cuando funcionaba el sistema político-económico y religioso estatal. No obstante que fue destruida y saqueada la grandeza de antigua urbe no desapareció de la historia mesoamericana ni de la memoria de los hombres.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILERA, CARMEN

- 1981 El Tonalámatl de Aubin, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México.

ALMARÁZ, RAMÓN

- 1865 "Apuntes sobre las Pirámides de San Juan Teotihuacan", en Memorias de los trabajos realizados por la Comisión Científica de Pachuca, Ministerio de Fomento, México.

ALLEN, D.

- 1985 Mircea Eliade y el Fenómeno Religioso, Ediciones Cristiandad, Huesca, Madrid.

ALBA, IXTLILXÓCHITL F.

- 1975 Obras Históricas, Edición, estudio introductorio y apéndice documental por E. O'Gorman, UNAM, México.

ARMILLAS, PEDRO

- 1945 y 1991 "Los dioses de Teotihuacan", en Anales del Instituto de Etnografía Americana, Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina, y en Pedro Armillas: Vida y obra, Teresa Rojas Rabiela (Editora), SEP-CIESAS-INAH, México.

- 1947 "La serpiente emplumada, Quetzalcóatl y Tláloc", en Cuadernos Americanos 1, México.

ASCHER, ROBERT

- 1961 "Analogy in Archaeological Interpretation", in Southwestern Journal of Anthropology Vol. 1 N°4, Albuquerque.

ANDERS, F. JANSEN, M. y REYES, L.

- 1994 El libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo, libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer, Fondo de Cultura Económica, México.

AVENI, ANTHONY

- 1980 y 1997 Observadores del cielo en el México Antiguo, Fondo de Cultura Económica, México.

1982 "Note on a New Pecked Cross Discovered at Teotihuacan" in Archaeoastronomy. The Bulletin of the Center for Archaeoastronomy 5.

AVENIA, AND HARTUNG H.

1979 "The Cross Petroglyph: An Ancient Mesoamerican Astronomical and Calendarical Symbol", in Indiana 6,1.

1985 "Las cruces punteadas en Mesoamérica: versión actualizada", en Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana N° 4, Facultad de Arquitectura, UNAM, México.

BALANDIER, GEORGE

1994 El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación, Ediciones Paidós, México.

BARBOUR, W.

1976 The Figurines and Figurine Chronology of Ancient Teotihuacan, Ph. Dissertation, D. of Anthropology, University of Rochester.

BATRES, LEOPOLDO

1906 "Teotihuacan", en Memoria XV Congreso Internacional de Americanistas, México.

1912a "Descubrimiento y Consolidación de los Monumentos Arqueológicos de Teotihuacan", en Memoria del XVIII Congreso de Americanistas, London.

1912b "Memoria en extracto de las exploraciones llevadas a cabo por mandato oficial en las ruinas de Teotihuacan, durante los años de 1905 a 1911", en Soc. Mexicana de Geografía y Estadística, B-5 Exp. IX, México.

BERLO, JANET C.

1983 "The Warrior and the Butterfly: Central Mexican Ideologies of Sacred Warfare and Teotihuacan Iconography", in Tex and Image in Pre-Columbian Art (J. Berlo, ed.): BAR International Series 180, Oxford: British Archaeological Reports.

BERRIN, MILLON, MILLON, PASZTORY AND SELIGMAN

1988 The feathered serpents and flowering trees. Reconstructions of the murals of Teotihuacan. The Fine Arts Museum of San Francisco.

BEYER, HERMAN

- 1979 "Relaciones entre la civilización Teotihuacana y la Azteca", en La Población del Valle de Teotihuacan, Manuel Gamio, T. II, Colección INI, México.

BINFORD, LEWIS

- 1967 "Smudge Pits and Hide Smoking: the use of Analogy in Archaeological Reasoning", in American Antiquity Vol.32 N°1.

BONIFAZ NUÑO, R.

- 1986 Imagen de Tláloc, Hipótesis iconográfica y textual, UNAM, México.

BLANTON, R. FEINMAN, KOWALEWSKI, S. AND PEREGRINE, P.

- 1996 "A Dual Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization", in Current Anthropology 37.

BLOM, F.

- 1926 Tribes and Temples, New Orleans, 2 V.

BRAMBILAR Y MONJARÁS J.

- 1996 Los arqueólogos frente a las fuentes, Colección Científica, INAH, México.

- 1996 "De arqueología y etnohistoria a los arqueólogos frente a las fuentes", en Los arqueólogos frente a las fuentes, Colección Científica, INAH.

BRODA, JOHANNA

- 1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", en Revista Española de Antropología Americana Vol.6.

- 1979 "Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología", en Economía Política e Ideología en el México Prehispánico, CIESAS-INAH-Nueva Imagen.

- 1987 "The provenience of the offering: Tribute and Cosmovisión", in The Aztec Templo Mayor, Dumbarton Oaks Library and Collection, Washington, D.C.

- 1989 "El culto mexicana de los cerros y el agua", en Revista de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales de Acatlán año 3 N° 7.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los ceros", en Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica, J. Broda y S. Iwaniszewski (editor), IIH-UNAM.

1996 "Dioses y urbanismo: Paisajes rituales del Altiplano Central", en Arqueología Mexicana Vol. IV N° 20.

CABRERA, ORALIA

1995 La Lapidaria del Proyecto Templo de Quetzalcóatl 1988-1989, Tesis Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, México.

CABRERA, R.

1982 "La excavación del Conjunto 1-C' en el interior del gran cuadrángulo del Templo de Quetzalcóatl", en Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82, SEP-INAH, Colección Científica 132, México.

1995 "La Ciudadela", en La Pintura Mural Prehispánica en México, T.I Teotihuacan, Coordinadora Beatriz de la Fuente, UNAM-IIE, México.

1998 "La cronología de la Ciudadela en su secuencia arquitectónica", en Ritmos de cambio en Teotihuacan: reflexiones y discusiones de su cronología; Colección Científica, Serie Arqueología, INAH, México.

CABRERA, R., COWGILL, SUGIYAMA, S.

1989 "El proyecto Templo de Quetzalcóatl y la práctica a gran escala del sacrificio humano", en La Época Clásica: Nuevos hallazgos, nuevas ideas; Seminario de arqueología, Museo Nacional de Antropología, INAH, México.

1999 "El proyecto arqueológico de la Pirámide de la Luna", en Arqueología 21, Segunda Época, Enero-Junio, INAH, México.

CALNEK, EDWARD

1978a "The internal Structure of Cities in American: Pre-Columbian Cities, The case of Tenochtitlan", in Urbanization in the Americas from its Beginnings to the Present, R. Schaedel and J. E. Hardoy (ed.) Morton Publisher, The Hague.

1978b "The City-State in the Basin of Mexico: Late Pre-Columbian Period", in Urbanization in the Americas from its Beginnings to the Present, R. Schaedel and J. E. Hardoy (ed.), Morton Publisher, The Hague.

CASO, ALFONSO

- 1937 “¿Tenían los teotihuacanos conocimiento del tonalpohualli?”, en El México Antiguo, IV
- 1966 “Dioses y signos teotihuacanos”, en Teotihuacan, 11 Mesa Redonda, SMA, México.
- 1967 “Los calendarios prehispánicos”, en Serie de Cultura Náhuatl, Monografía 6, UNAM, México.
- 1968 “¿Religión o religiones mesoamericanas?”, en 38th International Congress of Americanists Verhandlungen, Vol. III.

CLAESSEN, HENRY

- 1979a Antropología Política: Estudio de las Comunidades Políticas (Una Investigación Panorámica), Estudio Preliminar de Rolando Tamayo y Salmorán, UMAN-IIJ, México.
- 1979b “The Balance of Power of Primitive State, Political Anthropology and the State of the Art”, in The Early State, H. Claessen and P. Skalnik (ed.), The Hague, Mouton.

CLAESSEN, H. AND SKALNIK, P.

- 1979 The Early State, H. Claessen and P. Skalnik (ed.), The Hague, Mouton.

CÓDICE BORGÍA

- 1988 Fondo de Cultura Económica.

CÓDICE BORBÓNICO

- 1993 Edición Facsimilar, Siglo XXI, México.

CÓDICE COSPI

- 1988 Gobierno del Estado de Puebla, Centro Regional Puebla, INAH-SEP.

CÓDICE CHIMALPOPOCA, ANALES DE CUAUHTITLÁN Y LEYENDAS DE LOS SOLES

- 1992 UNAM, México.

CÓDICE FEJÉRVÁRY-MAYER

1994 Fondo de Cultura Económica, México.

CÓDICE FLORENTINO

1989 y 1970 Gobierno de la Republica (Editor), México.

CÓDICE HUMANTLA

1984 Códices y Manuscritos de Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala.

CÓDICE NUTTAL

1994 A picture manuscript from ancient Mexico, Introductory text by A. Miller, Dover publications, Inc., New York.

CÓDICE RÍOS

1978 Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

CÓDICE XÓLOTL

1996 Edición, Estudio y Apéndice de Charles Dibble, IIH-UNAM e Instituto Mexiquense de Cultura.

COE, M.

1981 "Religion and the Rise of Mesoamerica States", in The Transition to Statehood in the New world, G. D. Jones and R. R. Kautz (ed.) Cambridge University Press, Cambridge.

CONRAD, G. AND DEMAREST, A.

1984 Religion and Empire. The Dynastic of the Aztec and Inca Expansionism, Cambridge University Press, Cambridge.

COVARRUBIAS, M.

1948 "Tipología de la industria de la piedra tallada y pulida de la Cuenca del Río Mezcala", en El Occidente de México. Cuarta reunión de la mesa redonda sobre problemas antropológicos de México y Centro América, México.

1961 Arte antiguo de México y América Central (2 volúmenes), México.

CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER

- 1987 Historia Antigua de México, Editorial Porrúa, Col. "Sepan Cuántos...", México.

COWGILL, GEORGE

- 1983 "Rulership and the Ciudadela: Political Inferences from Teotihuacan Architecture", in Civilizations in the Ancient Americas: Essays in Honor of Gordon Willey, R. M. Leventhal and L. Kolata (ed.), University of New Mexico Press and Peabody Museum of Harvard University, Albuquerque.

CHARNAY, DÉSSIRÉ

- 1985 The ancient cities of the New World, Harper and Brothers, New York.

CHASE, DIANE Z., A, CHASE AND W. HAVILAND

- 1990 "The Classic Maya City: Reconsidering the Mesoamerican Urban Tradition", in American Anthropologist, Vol. 92.

DEMAREST, A., AND CONRAD GEOFFREY W.

- 1992 Ideology, and Pre-Columbian Civilization, School Of America Research Advanced Seminar Series.

DE LA BORBOLLA, RUBÍN

- 1946 "Teotihuacan, ofrendas de los templos de Quetzalcóatl", en Anales del INAH, Vol.2, México.

DE LA FUENTE, BEATRIZ

- 1984 Los hombres de piedra, Escultura Olmeca, IIE-UNAM, México.

- 1995 La pintura Mural Prehispánica en México, Teotihuacan, T. I y II: Catálogo, IIE-UNAM, México.

DE LA GARZA, MERCEDES

- 1993 "Las fuerzas sagradas del universo maya", en Los Mayas del Período Clásico, Corpus Precolombino Sección Las Civilizaciones Mesoamericanas, CNCA, JACA Book.

- 1993 "¿Cómo abordar el estudio de las religiones mesoamericanas?", en La Historia Hoy, Memoria del Coloquio, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México.

- 1995 Aves sagradas de los mayas, UNAM, FFL/CEM, IIF, México.
- 2000 "El Simbolismo de los loros en el mundo indígena mesoamericano", en Universidad de México, Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, N° 45.

DE LAS CASAS, BARTOLOMÉ

- 1982 Los indios de México y Nueva España. Antología, Editorial Porrúa, Colección "Sepan Cuántos...", México.

DE LANDA, F. D.

- 1974 Relación de las Cosas de Yucatán, Editorial Porrúa, México.

DEL PASO Y TRONCOSO, F.

- 1980 Códice Borbónico, Siglo XXI ed., Colección América Nuestra.

DEMAREST, ARTHUR

- 1984 "Overview: Mesoamerican Human Sacrifice in Evolutionary Perspective", in Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica, E. H. Boone (ed.), Dumbarton Oaks, Washington.
- 1989 "Ideology and Evolutionism in American Archaeology Looking Beyond the Economic Base", in Archaeological Thought in America, C. C. Lamberg-Karlovsky (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- 1992 Ideology and Pre-Columbian Civilizations, School of American Press, Santa Fe.

DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL

- 1982 Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, C.S.I.C., Madrid.

DIBBLE, CHARLES

- 1996 Códice Xólotl, IIH-UNAM-Estado de México.

DOSAL, PEDRO

- 1925 Descubrimientos arqueológicos en el Templo de Quetzalcóatl, Teotihuacan, Informe mecanoscrito.

DOW, J.W

- 1967 "Astronomical Orientations at Teotihuacan, a Case Study in Astro-Archaeology", in American Antiquity 32.

DREWITT, B.

- 1966 "Planeación de la antigua ciudad de Teotihuacan, en Teotihuacan, 11ª Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

DRUCKER, D.

- 1974 Renovating a Reconstruction: The Ciudadela at Teotihuacan, Mexico: Construction, Sequence, Layout, and Possible Uses of the Structure. Ph. D. dissertation, The University of Rochester.

DURÁN, DIEGO

- 1972 y 1984. Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme, La prepara y da a luz Ángel María Garibay K., Editorial Porrúa, México.

ELIADE, MIRCEA

- 1967 "Observaciones Metodológicas Sobre el Estudio del Simbolismo Religioso", en Metodología de la Historia de las Religiones, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- 1973 Mito y Realidad, ediciones Guadarrama, Madrid.
- 1978 "Architecture sacrée et symbolisme", en Mircea Eliade, Cahiers de l'Herne N° 33, l'Herne, Paris.
- 1998 Tratado de Historia de las Religiones, Biblioteca Era, México.

ELIADE MIRCEA Y J. KITAGAWA

- 1987 "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en Metodología de la Historia de las Religiones, Editorial Paidós, Buenos Aires.

ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS, VIDA DE LOS ANIMALES I y II, Editorial Cumbre, S. A.

FAHMEL, B.

- 1995 y 1997 En el Cruce de Caminos: Bases de la relación entre Monte Alban y Teotihuacan, IIA-UNAM, México.

FIALCO, V.

- 1988 "El mundo perdido, Tikal: un ejemplo de Complejos de Conmemoración Astronómica" en Mayab N° 4, Sociedad Española de Estudios Mayas.

GALICIA, JAVIER

- 2000 Tetlaculchiliztli Tomacehuatlhtolli, El insulto en Náhuatl, Tesis para optar por el Grado de Maestro en Lingüística Indoamericana, CIESAS, México.

GALINDO T., JESÚS

- 2000 "Alineación solar del Templo Mayor de Tenochtitlan", en Arqueología Mexicana, Calendarios Prehispánicos, Enero-Febrero, México.

GALLEGOS RUIZ, R., GALLEGOS TÉLLEZ J. R., Y PASTRANA FLORES M.

- 1997 Antología de documentos para la historia de la arqueología de Teotihuacan, Antologías, Serie Arqueología, INAH, México.

GANNONG, F.E.

- 1988 Fisiología Humana, Bases Fisiológicas de la Práctica Médica, Editorial El Manual Moderno, México.

GAMIO, MANUEL

- 1979 La Población del Valle de Teotihuacan, Clásicos de la Antropología Mexicana, Colección INI, No. 8-V, Instituto Nacional Indigenista, Edición Facsimilar, México.

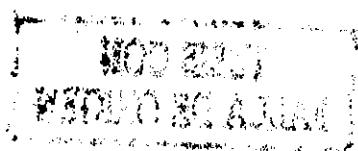
- 1979 "Toponimia Indígena Regional", en La Población del Valle de Teotihuacan, Clásicos de la Antropología Mexicana, Colección INI, N° 8V, INI, Edición Facsimilar, México.

GARCÍA ICAZBALCETA, J.

- 1891 "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en Pomar, Relación de Texcoco y Zurita Breve Relación de los Señores de la Nueva España. Varias Relaciones Antiguas, Salvador Chávez H. (Editor), México.

GONZÁLEZ, C. Y OLMEDO B.

- 1990 Esculturas Mezcala en el Templo Mayor, Colección Divulgación, INAH-Asociación de Amigos del Museo, A. C.



GONZÁLEZ MIRANDA, LUIS A.

- 1989 La población de Teotihuacan: Un análisis Bio-Cultural, Tesis para optar por el título de Lic. en Antropología Física, ENAH-INAH-SEP, México.

GONZÁLEZ MIRANDA Y SALAS CUESTA, MARÍA ELENA

- 1989 Informe sobre los enterramientos de Teotihuacan: Temporada 1980-1982, DAF-INAH, SEP, México.
- 1990 "Nuevas perspectivas de interpretación que proporcionan los entierros del Centro Político-Religioso de Teotihuacan", en LA ÉPOCA CLÁSICA: Nuevos Hallazgos, Nuevas Ideas. Seminario de Arqueología, Museo Nacional de Antropología, INAH.

GONZÁLEZ SOBRINO, BLANCA ZOILA

- 1998 El cuerpo como vestigio biológico, simbólico y social. Víctimas sacrificadas en el Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan, Tesis que para obtener el título de Maestra en Antropología presenta, UNAM, México.

GONZÁLEZ TORRES, Y.

- 1985 El sacrificio humano entre los aztecas, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1990 "Las deidades Dema y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica", en Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines II Coloquio, Barbro, Dahlgren (Coordinadora), UNAM, México.

GRAULICH, M.

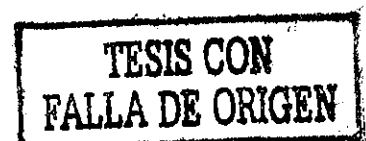
- 1996 "Los dioses del Altiplano Central", en Arqueología Mexicana Vol. IV N° 20.
- 1999 Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas: Las fiestas de las veintenas, INI, México

GUIRAUD, PIERRE

- 1997 La Semiología, Siglo XXI editores, México.

HARLESTON Jr., HUGH

- 1976 "The Teotihuacan Observation and Geodesic Measurement" in XLII International Congress of Americanists, Paris, France, Uac Kan Grup



1984 The keystone, a search for understanding. A new guide to the great pyramids of Mexico, Book 1: The First Dimension, Printed in USA.

2000 Observaciones Astronómicas en la Ciudadela de Teotihuacan: Gráfico y Anotaciones, México.

HELLMUTH, NICHOLAS M.

1975 "The Escuintla hoards, Teotihuacan art in Guatemala", FLAAR Progress Reports, T. 1, Guatemala.

HEYDEN, D.

1977a "El culto a los ancestros: su posible presencia en Teotihuacan", en XV Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, Guanajuato, México.

1977b "Economía y Religión de Teotihuacan", en Cuadernos de Trabajo 19, INAH, Mimeografiado, México.

1979 "El signo del año, en Teotihuacan, su supervivencia, y el sentido sociopolítico del símbolo", en Mesoamérica, Homenaje a Paul Kirchhoff, B. Dahlgren (Editora), INAH, México.

HIRTH K. Y SWEZEY W.

1976 "The changing nature in Teotihuacan Classic: A regional perspective from Manzanilla, Puebla", en Las Fronteras de Mesoamérica, XIV Mesa Redonda S M A, México.

HODDER, IAN

1982 Symbols in Action Ethnoarchaeological Studies of Material Cultural, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

1986 Reading the Past: Current approaches to interpretation in archaeology, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

1988 Interpretación en arqueología. Corrientes actuales, Traducción de M. Aubert, Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona.

1990 Análisis espacial en arqueología, Editorial Crítica, Barcelona.

HOHMANN-VOGRIN

2000 "El Espacio Estructurado y la Visión del Mundo. Comentario sobre la investigación de la arquitectura maya dentro del contexto de su diseño urbano", en Arquitectura

RECIBIDO EN ALICANTE

e Ideología de los antiguos mayas. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo Editora, CONACULTA-INAH, México

HURLBUT, C. S.

1941 Dana's Manual of Mineralogy, Willey and Son, New York.

IWANISZEWSKI S.

1991 "La arqueología y la astronomía en Teotihuacan" en Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica, Broda, Iwaniszewski y Manponé (Editores), IIH-UNAM, México.

1992 "Mesoamerican Cross Circles and Seasonal Cycles" en Readings in Archaeoastronomy, Iwaniszewski (ed.) Warsaw University, Institute of Archaeology.

JARQUÍN P., ANA y MARTÍNEZ V., ENRIQUE

1982 "Las excavaciones en el Conjunto 1-D", en Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82, Colección Científica 132, INAH-SEP, Vol. I.

1982 "Una Escultura Tardía Teotihuacana" en Teotihuacan 80-82 Primeros Resultados, SEP-INAH, México.

1984 Informe mecanoscrito de las exploraciones de San Francisco Mazapa, INAH, Archivo Técnico.

1991a La Vasija Calpulalpan, Cebadas y Maltas de México (Editores), Tlaxcala, México.

1991b "Sacrificio de niños: Una ofrenda al dios de la lluvia", en: Arqueología, Revista de la Dirección de Arqueología del INAH, Segunda época, N° 6, Julio-Noviembre.

JIMÉNEZ MORENO, W.

1972 "Estratigrafía y Tipología Religiosas", en Religión en Mesoamérica XII Mesa Redonda SMA., México.

JOHANSSON, PATRICK

1993 La Palabra de los Aztecas, Editorial Trillas, México.

1994 Voces distantes de los Aztecas, Fernández editores, México.

1998 Ritos Mortuorios Nahuas Precolombinos, Aula Palafoxiana, Secretaria de Cultura, Estado de Puebla, México.

1999 "Tlahtoani y Cihuacóatl: Lo Diestro Solar y lo Siniestro Lunar en el Alto Mando Mexica", Sobretiro Estudios de Cultura Náhuatl, UNAM, México.

2000 "Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino", en Estudios de Cultura Náhuatl N° 31, UNAM, México.

KHAZANOV, A. M.

1971 "Les grandes lignes de la formation des classes dans la société primitive", Problèmes théoriques de e'thnographie, Akademia Nauka, Moscu.

1978 "Some Theoretical Problems of the Study of the Early State", in The Early State, H. Claessen y P. Skalnik (ed.), The Hague, Mouton.

KIRCHHOFF, P.

1972 "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles", en 38th Interntional Congress of Americanists Verhandlunger, Vol. III.

KLEIN, CECILIA

1976 "The face of the Earth, frontality", en: Three-dimensional mesoamerican art, Garland, New York.

1987 "The Ideology of Autosacrifice at the Templo Mayor", in The Aztec Templo Mayor, edited E. H. Boone, Dumbarton Oaks, Washington.

KUBLER, GEORGE

1967 "The Iconography of the Art of Teotihuacan", in Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, N° 4, Washington.

1974 "La Evidencia Intrínseca y la Analogía Etnológica en el estudio de las Religiones Mesoamericanas", en Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda SMA, México.

1985 "La iconografía del arte de Teotihuacan", en XI Mesa Redonda, SMA, (Sobretiro), México.

KRUPP Y CHATTON, A

1981 Diagnóstico clínico y tratamiento, Editorial Manual Moderno, México.

KURTZ, DONALD

- 1981 "The Legitimation of early inchoate state", in The study of the state, Editor Henry J Claessen and Peter Skalnik, The Hague: Mouton.
- 1978 "The Legitimation of the Aztec State", in The Early State, H. Claessen y P. Skalnik (ed.) Mouton Publishers, The Hague Paris.

LANGLEY, J. C.

- 1986 Symbolic Notation of Teotihuacan: Elements of Writing in Mesoamerican Culture of the Classic Period, Oxford, BAR Series 13.
- 1991 "The Forms and Usage of Notation at Teotihuacan", in Ancient Mesoamerican 2.
- 1992 "Teotihuacan Sign Clusters: Emblem or Articulation?", in Art, Ideology and the City of Teotihuacan, Edited by J. C. Berlo, Dumbarton Oaks, Washington D.C.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL

- 1958 Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses, Informantes de Sahagún 1, Seminario de Cultura Náhuatl, IIH-UNAM.
- 1972 "Origen del Nuevo en Teotihuacan", en Lecturas Universitarias, Antología De Teotihuacan a los Aztecas, UNAM, México.
- 1995 La Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl, Fondo de Cultura Económica.
- 1997 La Filosofía Náhuatl, IIH-UNAM, México.
- 2000 Portada de la Revista Estudios de Cultura Náhuatl 31, UNAM, México.

LEYENDA DE LOS SOLES

- 1992 en Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles, UNAM-IIH, México.

LEVI STRAUSS C.

- 1987 La Vía de las Máscaras, Siglo XXI Editores.
- 1995 Antropología Estructural, Editorial Paidós Básica, México.

LINNE, SIGVALD

- 1942 Mexican Highland Cultures, Ethnographic Museum of Sweden, Publications N° 7, Stockholm.

LIMÓN OLVERA, SILVIA

- 2001 El Fuego Sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas, Colección Científica, Serie Historia, INAH-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, México.

LITVAK KING, JAIME

- 1970 "Xochicalco en la caída del Clásico: Una hipótesis", en Anales de Antropología 7, UNAM, México.

LOEW, C.

- 1976 Myth, Sacred History and Philosophy, New York.

LÓPEZ AUSTIN, A.

- 1980 Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas, V. 2, México, UNAM-IIA, México.

- 1985 "El dios enmascarado del fuego", Anales de Antropología, V. 22, México.

- 1994 Educación Mexica, Antología de documentos sahuaguntinos, IIA-UNAM, México.

- 1995 Tamoanchan y Tlalocan, Fondo de Cultura Económica, México.

- 1998 Los Mitos del Tlacuache, IIA-UNAM, México.

LÓPEZ AUSTIN, A., LÓPEZ LUJÁN L. Y SUGIYAMA, S.

- 1992 "El Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan: Su posible significado ideológico", en Anales del IIE, 16, UNAM, México.

LÓPEZ LUJÁN, L.

- 1989 La recuperación Mexica del pasado teotihuacano, Colección de Divulgación, INAH, Proyecto Templo Mayor, México.

LUNA, ALBERTO

- 1996 "La flora representada en la iconografía pictórica", en Pintura Mural Prehispánica en México. Teotihuacan, De la Fuente, editor, T. I, UNAM-IIE, México.

MANZANILLA, LINDA

- 1968 "The beginnings of the urban society and formation of the states, temple and palace as basic indicators", en Studies in the neolithic and urban revolutions: The V Gordon Childe Colloquium, (Ed. Linda Manzanilla), BAR International Series, 349, Oxford, Mass, Mexico.
- 1985 "Templo y Palacio: Proposiciones sobre el surgimiento de la sociedad urbana y el estado", Anales de Antropología, V. 22, UNAM-IIA, México.
- 1988 "La arqueología sobre los períodos Preclásico Superior y Clásico en la Cuenca de México", en La Antropología en México, Panorama Histórico, Vol. 14, La Antropología en el Centro de México, C. García Mora (coord.), Colección Biblioteca del INAH, México.
- 1990 "Un incensario teotihuacano en contexto doméstico. Restauración e interpretación", Antropológicas 4, IIA-UNAM, México.
- 1992 "The economic organizations of the Teotihuacan priesthood: hypotheses and considerations", in Art, Ideology and The City of Teotihuacan, a Symposium Dumbarton Oaks, 8th and 9th of October, 1988, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C.
- 1993 Anatomía de un Conjunto Residencial Teotihuacano en Oztoyahualco, IIA-UNAM, México.
- 1995 "La zona del Altiplano Central en el Clásico", en Historia Antigua de México Vol. II. El Horizonte Clásico, Manzanilla y López L. (Coordinadores), INAH-UNAM y M. A. Porrúa (Editores), México.
- 1998 "El Estado Teotihuacano", en Arqueología Mexicana, PODER Y POLÍTICA EN EL MÉXICO PREHISPÁNICO, Vol. VI N° 32, México.
- 2001 "Agrupamientos Sociales y Gobierno en Teotihuacan, Centro de México", en Reconstruyendo La Ciudad Maya: El Urbanismo en las Sociedades Antiguas, A. Ciudad, J. Iglesias, y C. Martínez (Editores) Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.

MARQUINA, IGNACIO

- 1922 "Arquitectura", en La Población del Valle de Teotihuacan, Vol. I, SEP, México.

1960 El Templo Mayor de México, INAH, México.

1981 Arquitectura Prehispánica, T. 2, INAH, México.

MARTÍNEZ V., ENRIQUE

1988 Informe temporada 1998 Proyecto Tecoaque (mecanoscrito), Archivo Técnico del INAH.

MARTÍNEZ V., ENRIQUE y JARQUÍN P., ANA MARÍA

1992-1993 Informes de segunda y tercera temporadas de campo en el Proyecto de Investigación Arqueológica Influencias en las Épocas Clásica y Posclásica en la zona de Calpulalpan, Tlaxcala.

MARTÍNEZ V., ENRIQUE Y GONZÁLEZ M., LUIS A.

1991 "Una estructura funeraria teotihuacana", en: Teotihuacan 1980-1982 Nuevas Interpretaciones, Colección Científica 227, SEP-INAH, México.

MATOS, EDUARDO

1987 "Symbolism of the Templo Mayor", in The Aztec Templo Mayor, A Symposium at Dumbarton Oaks 8th and 9th 1993, Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington D.C.

1993 "La gran Metrópoli: Tenochtitlan", en Arqueología Mexicana, Octubre-Noviembre Vol. I N°4, México.

1996 "Arqueología y fuentes históricas: el caso del Templo Mayor de Tenochtitlan, en Los arqueólogos frente a las fuentes, R. Brambila y J. Monjarás (ed.), Colección Científica, Serie Etnohistoria, INAH, México.

MATOS, E Y MÜLLER, F.

1970 "La cultura teotihuacana", en Los pueblos y señoríos teocráticos, México: Panorama histórico y cultural, VII, INAH, México.

MCANANY, PATRICIA

1995 Living with the ancestors. Kinship and Kingship an Ancient Maya Society, University Texas Press, Austin.

MCCLUNG DE TAPIA

1978 "Aspectos ecológicos del desarrollo y la decadencia de Teotihuacan", en Anales de Antropología 15, IIA-UNAM, México.

- 1987 Patrones de subsistencia urbana en Teotihuacan, en Teotihuacan: Nuevos Datos, Nuevas Síntesis, Nuevos Problemas, E. McClung de Tapia y E. Rattray (Editores), UNAM, México.

MEDINA, ANDRÉS

- 2000 En las Cuatro Esquinas, en el Centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana, IIA-UNAM, México.

MILLON, CLARA

- 1988a "A Reexamination of Teotihuacan Tassel Headdress Insignia", in Feathered Serpents and flowering trees: Reconstructing the murals of Teotihuacan, the Fine Arts Museum of San Francisco
- 1988b "Where do they all come from?, The provenance of the Wagner murals from Teotihuacan", in Feathered serpents and flowering trees: reconstructing the murals of Teotihuacan, the Fine Arts Museum of San Francisco.
- 1988c "Feathered feline and bird border", in Feathered serpents and flowering trees: reconstructing the murals of Teotihuacan, the Fine Arts Museum of San Francisco.

MILLON, RENÉ

- 1966a "Extensión y población de la Ciudad de Teotihuacan en sus diferentes periodos: Un cálculo provisional", en Teotihuacan, Onceava Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- 1966b "El problema de integración en la sociedad teotihuacana", en Teotihuacan Onceava Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- 1967 "Extensión y población de la ciudad de Teotihuacan en sus diferentes periodos: Un cálculo provisional, en Teotihuacan Onceava Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- 1973 Urbanization at Teotihuacan, Mexico, The Teotihuacan Map, Part One: Text, University Texas Press, Austin.
- 1976 "Social Relations in Ancient Teotihuacan", in The Valley of Mexico: Studies, Pre-Hispanic Ecology and Society, E. R. Wolf (ed.), University of New Mexico Press, Albuquerque.
- 1981 "Teotihuacan: City, State and Civilization", in Supplement to the Handbook of Middle American Indians, Vol. One: Archaeology, V. Bricker and J. Sabloff (ed.), University of Texas Press.

- 1988 "The Last Years of Teotihuacan Dominance", in The Collapse of Ancient States and Civilization, N. Yoffee and G. Cowgill (ed.), The University of Arizona Press-Tucson.

MILLON R. AND BENNYHOFF J.

- 1991 "A Long Architectural Sequence at Teotihuacan", Reprinted from American Antiquity, Vol. 26, N° 4, April.

MILLON R., B DREWITT AND G. COWGILL

- 1973 Urbanization at Teotihuacan, Mexico, Vol. I: The Teotihuacan Map, Part Two: Maps, University of Texas Press, Austin.

MOLINA, FRAY ALONSO

- 1992 Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana, Editorial Porrúa, México.

MOLINA, AUGUSTO

- 1975 La Restauración Arquitectónica de Edificios Arqueológicos, Colección Científica, Arqueología, INAH, México.

MORANTE LÓPEZ, P.

- 1996 Evidencias del Conocimiento Astronómico en Teotihuacan, Tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología, UNAM, México.

MORELOS, NOEL

- 1982 "Exploraciones en el área central de la Calzada de los Muertos al norte del Río San Juan, dentro del llamado Complejo Calle de los Muertos", en Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82, Colección Científica 132, INAH-SEP, México.

MORELOS, N. Y MONZÓN, MARTA

- 1982 "El Huehuetéotl de la habitación 5", en Teotihuacan 80-82, Primeros resultados, SEP-INAH, México.

MÜLLER, FLORENCIA

- 1978 La Cerámica del Centro Ceremonial de Teotihuacan, SEP-INAH, México.

MÚNERA, CARLOS

- 1985 Un taller de cerámica ritual en La Ciudadela, Tesis en Arqueología, INAH-ENAH, México.

NALDA, ENRIQUE

- 1996 "Arqueología y etnohistoria: Supuestos y posibilidades", en Los arqueólogos frente a las fuentes, Colección Científica, México.

NOGUERA, EDUARDO

- 1932 Listado de objetos de las vitrinas y bodegas de Teotihuacan, Archivo Técnico de la Coordinación de Arqueología, México.

NOVOTNY, KARL, A.

- 1994 Tlacuilloli The Mexican pictorial manuscripts style and contents with a catalogs the Borgia Group, translated from the Germany by George A. Everett Jr. and Edward B. Sisson, (mecanoscrito).

NUTTAL, ZELIA

- 1926 Official reports on the town of Tequizistlan, Tepechpan, Acolman and San Juan Teotihuacan sent by Francisco Castañeda to his majesty Philip II, Papers of the Peabody Museum, Vol. XI, N° 2, Cambridge.

PASTORY, E.

- 1973a "The Gods of Teotihuacan: A Synthetic Approach in Teotihuacan iconography" XI Congresso Internazionale degli Americanisti, Roma, 1972, Studies in Pre-Columbian art and archaeology N° 15, Dumbarton Oaks, Washington.
- 1973b "The iconography of the Teotihuacan Tláloc", Dumbarton Oaks, Washington D.C.
- 1974 "The Iconography of the Teotihuacan Tláloc", in Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, N°15, Dumbarton Oaks, Washington.
- 1988 "A Reinterpretation of Teotihuacan and Its Mural Painting Tradition", in Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the Murals of Teotihuacan, K. Berrin (ed.), The Fine Arts Museums of San Francisco and the University of Washington Press.

- 1992 "Abstraction and the Rise of a Utopian State at Teotihuacan", in Art, Ideology and the City of Teotihuacan, A Symposium at Dumbarton Oaks, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D C.

PÉREZ, JUAN

- 1939 Informe general del proceso de excavaciones practicadas en sistema de pozos y túneles en diversos sitios de mayor interés del interior de monumentos de la Ciudadela en la zona arqueológica de San Juan Teotihuacan, Estado de México, Dirección de Monumentos Prehispánicos, INAH, México.

PONCE DE LEÓN, A.

- 1991 "Propiedades geométrico-astronómicas en arquitectura prehispánica", en Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica, J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (Editores), UNAM, México.

POPOL VUH

- 1947 Biblioteca Americana, Serie Literatura Indígena, Fondo de Cultura Económica, México.

QUINTANILLA, PATRICIA

- 1982 "Pozo de agua", en Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82, Colección Científica, INAH, México.

RATTRAY, EVELYN

- 1974 The Teotihuacan Ceramic Chronology Early Tzacualli To Early Tlamimilolpa Phases, Doctoral Dissertation, University of Missouri, Columbia.
- 1998a Entierros y ofrendas en Teotihuacan. Excavaciones, inventario, patrones mortuorios, INAH-IIA/UNAM, México.
- 1988b "Resumen de las tendencias cronológicas en la cerámica y panorama general de Teotihuacan", en Los Ritmos de cambio en Teotihuacan: reflexiones y discusiones de su cronología, R. Brambila, y R. Cabrera (coordinadores), INAH-Serie Arqueología, México.
- 2001 Teotihuacan. Cerámica, cronología, y tendencias culturales, Serie Arqueología de México, INAH-University of Pittsburg.

REYGADAS, V. J.

1930 "Las últimas excavaciones en la zona arqueológica de Teotihuacan", en Anales de XX Congreso Internacional de Americanistas, Río de Janeiro 2, Imprenta Nacional, Río de Janeiro.

RODRÍGUEZ, IGNACIO

1982 "Frente 2", en Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82, Colección Científica, INAH, México.

RODRÍGUEZ S., MARÍA

1986 "Religión y poder político en la sociedad mexicana", en V Simposio de Religión Popular e Identidad, ENAH-INAH, México.

ROMERO, MANUEL

1982a "Frente 1B-Talud Sur B", en Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82, Colección Científica, INAH, México.

1982b "Conjunto 1E", en Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82, Colección Científica, México.

RUBIO C., ALONSO

1996 "Un entierro colectivo en el lado norte del Templo de Quetzalcóatl: La verificación de una hipótesis", en Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, Tomo XLII, México.

PROGRAMA DE COMPUTADORA

1992-1998 Sky Map Pro V.6 de Chris Mariott, The Thompson Partnership, Lion Buildings, Market Place, Uttoxeter Staff, ST14 8 HZ, Copyright C.A Mariott.

ROBELO, CECILIO

1982 Diccionario de Mitología Náhua, Editorial Porrúa, México.

RUIZ GALLUT, M. E., GALINDO TREJO, J., Y FLORES GUTIÉRREZ

1995 "Implicaciones Arqueoastronómicas de pórticos con felinos en Teotihuacan", en La Pintura mural prehispánica en México. Teotihuacan, Beatriz de la Fuente Editora, UNAM-IIIE, México.

SÁENZ, C.

1974 "El enigma de Xochicalco", en Historia de México, T. II, Salvat Editores, S.A., México.

SAHAGÚN, BERNARDINO

1992 Historia general de las Cosas de la Nueva España, Editorial Porrúa, México.

1974 Primeros Memoriales, INAH, Consejo de Historia, Colección Científica 16, Historia, México.

SANDERS, W.

1978 Ethnographic Analogy and the Teotihuacan Horizon Style, in Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400-500, Edited by E. Pasztory, Columbian University Press, New York.

SANDERS W. AND B. PRICE

1968 Mesoamérica. The Evolution of a Civilization, Random Publishing Co., New York.

SANDERS, W., PARSONS, R., AND SANTLEY R. S.

1979 The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization, Academic Press, N. Y.

SANTLEY, R. S.

1983 "Obsidian Trade and Teotihuacan Influence in Mesoamérica", in High land-Lowland Interaction in Mesoamerica: Interdisciplinary Approaches, Dumbarton Oaks, Washington.

SÁNCHEZ, JESÚS

1982 "Exploraciones en el área del SW del Complejo Calle de los Muertos", en Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82, SEP-INAH, Colección Científica Arqueología, México.

1983 La presencia de Patollis en Teotihuacan, Mecanoscrito.

SALAS CUESTA, M. E. y GONZÁLEZ MIRANDA, L. A.

2001 Análisis Antropofísico del Material óseo Humano de la Zona Habitacional Norte Conjunto 1D De La Ciudadela, Centro Político e Ideológico de Teotihuacan, Estado de México, Informe Mecanoscrito, México.

SCHÁVELSON, DANIEL

- 1981 Planimetría Arqueológica de Teotihuacan, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Proyectos Académicos, UNAM, México.

SÉJOURNÉ, LAURETTE

- 1966 El lenguaje de las formas en Teotihuacan, L. Séjourné (Editora), México
- 1982 Pensamiento y religión en el México antiguo, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1999 El universo de Quetzalcóatl, Fondo de Cultura Económica, México.

SELER, EDUARD

- 1980 y 1988 Comentarios al Códice Borgia, Fondo de Cultura Económica, México.

SERRANO, CARLOS

- 1993 "Funerary Practices and Human Sacrifice in Teotihuacan Burials", in Teotihuacan Art From of The City of Gods, Thames Hudson.

SERRANO C., M. PIMIENTA Y A. GALLARDO

- 1991 "Los entierros del Templo de Quetzalcóatl: Patrón de distribución por edad y sexo", en Arqueología 6, Segunda Época, INAH, México.
- 1993 "Mutilación dentaria y filiación étnica de los entierros del Templo de Quetzalcóatl", en II Coloquio Pedro Bosh-Gimpera, T. Cabrero (Editora), México

SEMPOWSKY, MARTA

- 1993 Mortuary Practices at Teotihuacan, Mexico: Their implications for Social Status, Doctoral Dissertation, University of Rochester.
- 1994 Mortuary Practices at Teotihuacan. Mortuary Practices and Skeletal Remains at Teotihuacan, M. Sempowsky y M. Spence (ed.), University of Utah Press, Salt Lake.

SHULTES, R.E.

- 1941 "A contribution to our knowledge of Rivea Corimbosa, the narcotic Ololiuhqui of the aztec botanical", in Museum of Harvard University, Cambridge, Mass.

SHULTES, R. Y HOFFMAN, A.

1982 Plantas de los dioses, origen de los alucinógenos, Fondo de cultura Económica, México

SIMEÓN, R.

1994 Diccionario de la lengua Náhuatl o Mexicana, Siglo XXI, Madrid, España.

SNOW J.

2001 Xochipilli lives, in "<http://www.erowid.org>"

SOLÍS, F

2000 "La piedra del Sol", en Arqueología mexicana, Vol. V, N° 41, México.

SOLÍS OLGUÍN, DUMAINE y MENESES

1982 "Catálogo de escultura monumental de Teotihuacan", en Teotihuacan 80-82, Primeros resultados, INAH, México.

SOSA, JOHN R.

1991 "Las cuatro esquinas del mundo: un análisis simbólico de la cosmogonía maya yucateca", en Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica, J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (Editores), UNAM, México.

SOUSTELLE, JACQUES

1982 El universo de los Aztecas, Fondo de Cultura Económica, México.

SPENCE. M.

1981 "Obsidian Production an the State in Teotihuacan", in American Antiquity 46.

SPRAJC, IVAN

2001 Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica de México, Colección Científica, Serie Arqueología, INAH, México.

STOREY, REBECA

1992 Life and Death in the Ancient City of Teotihuacan: A modern Paleodemographic Synthesis, University of Alabama Press, Tuscaloosa and London.

SUGIYAMA K., S.

- 1986 "Recent Discoveries of Burial at the Temple of Quetzalcoatl and their Significance", Annual Meeting of the Society for American Archaeology, New Orleans.
- 1988a "Los animales en la iconografía teotihuacana", Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, Tomo XXXIV, D. Heyden (Editora), S. M. A., México.
- 1988b "Nuevos datos arqueológicos sobre el Templo de Quetzalcóatl en la Ciudadela de Teotihuacan y algunas consideraciones hipotéticas", en XLV Congreso de Americanistas: Arqueología de las Américas, copilado por E. Reichel D., Banco Popular, Fondo de Promoción de la Cultura, Bogota.
- 1989a "Burials Dedicated to the Old Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan, Mexico", in American Antiquity 54.
- 1989b "Iconographic Interpretation of the Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan", in Mexicon Vol. XI, Berlin.
- 1991a "Descubrimientos de los entierros y ofrendas dedicadas al Templo Viejo de Quetzalcóatl", en Teotihuacan 1980-1982: Nuevas interpretaciones, Colección Científica INAH, México.
- 1991b "El entierro central al interior de la Pirámide de la Serpiente Emplumada en Teotihuacan: Implicaciones Generales", Arqueología 6, INAH, México.
- 1992 "Rulership, Warfare, and Human Sacrifice at the Ciudadela, Teotihuacan; An iconographic Study of Feathered Serpent Representation", in Art, Ideology and the City of Teotihuacan, J. Berlo (ed.), Dumbarton Oaks, Washington.
- 1995 Mass Human Sacrifice and Symbolism of The Feathered Serpent Pyramid in Teotihuacan, Mexico, A Dissertation in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy, Arizona State University.

TAMAYO S., ROLANDO

- 1979 "El estudio de la Formación del Estado según Anatolli M. Khazanov", en Boletín Mexicano de Derecho Comparado, IJ-UNAM, Nueva Serie, año XII, N° 35, México.

TAUBE, KARLA

- 1988 "The iconography of mirrors at Teotihuacan", en: Art, Ideology and the City of Teotihuacan, A symposium at Dumbarton Oaks, 8th of October 1988, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D. C.
- 1992 "The Temple of Quetzalcóatl and the cult of sacred war at Teotihuacan", in Anthropology Aesthetic N° 21.

THOMPSON, J.E.

1950 y 1959 Maya Hieroglyphic Writing, Carnegie Institutions of Washington D.C.

THOMPSON, R.

1958 "The Subjective Elements in Archaeological Inference", in Southwestern Journal of Anthropology Vol. 12, Albuquerque.

TOBRINER, S.

1973 "The Fertile Mountain: An investigation of Cerro Gordo's Importance to the Town Plan and Iconography of Teotihuacan", en Teotihuacan: XI Mesa Redonda SMA, México.

TENA, RAFAEL

2000 "El Calendario mesoamericano", en Arqueología Mexicana, Calendarios Prehispánicos, Enero-Febrero.

TEOGONÍA E HISTORIA DE LOS MEXICANOS: TRES OPÚSCULOS DEL SIGLO XVI

1985 Edición de Ángel María Garibay K., Editorial Porrúa, S.A., Colección "Sepan Cuantos", México.

TICHY F.

1976 "Orientación de las pirámides e iglesias en el altiplano mexicano" en Proyecto Puebla Tlaxcala, Suplemento Comunicación 4, Fundación Alemana para la Investigación Científica, Puebla, México.

TORQUEMADA, JUAN DE

1983 Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra firme, Edición y Coordinación Miguel León-Portilla, IIH-UNAM, México.

VERGOTE, ANTOINE

1975 Psicología Religiosa, Editora Taurus, Madrid, España.

VON WINNING, HASSO

1979 The "Binding of the year" and the "New Fire" in Teotihuacan", in Indiana 5.

1983 "The Teotihuacan Deity Complexes", en: Symposium, Art and Growth of the Teotihuacan State, Organized by E. Pasztory and C. Klein, The UCLA's Art Council and the department of Art, Design and Art History, UCLA, march 5, (Mecanoscrito).

1987 La iconografía de Teotihuacan: Los Dioses y los Signos, 2 volúmenes, UNAM-IIE.

VON WINNING, HASSO Y GUTIÉRREZ SOLANA, N.

1996 La iconografía de la cerámica de Río Blanco, Veracruz, UNAM-IIE, México.

WASSON, GORDON

1963 "Notes on the present status of ololiuhqui and the other hallucinogens of Mexico", FROM: Botanical Museum Leaflets, Harvard University, Vol. 20, N° 6, Nov. 22.

1973 "The role of Flowers in Nahuatl culture, a suggested interpretation", en: Botanical Museum Leaflets, Harvard University.

WESTHEIM, PAUL

1985 Arte antiguo de México, Biblioteca ERA, Serie Mayor.

WEBER, MAX

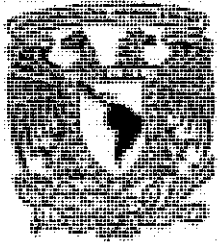
1997 Sociología de la religión, Edición de Enrique Gavilán, Ediciones Istmo, Madrid, España.

WILLEY, GORDON

1970 "Mesoamerican Art and Iconography and the Integrity of the Mesoamerican Ideological System", in Iconography of Middle American Sculpture, Metropolitan Museum of Art, New York.

1999 "Styles and State Formation", in American Antiquity, Vol. 10, Number 1, Society American Archaeology, March.

0109474



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS DE LA FACULTAD DE
FILOSOFIA Y LETRAS Y EL INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EL CONJUNTO NORTE Y LADO ESTE DE LA CIUDADELA:
ANÁLISIS DE CONTEXTOS ARQUEOLÓGICOS DEL PERÍODO CLÁSICO
DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ETNOHISTORIA

VOLUMEN II
(FIGURAS)

T E S I S
Que para optar al Grado de
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
P R E S E N T A
ANA MARÍA JARQUÍN PACHECO

DIRECTORES: DRA. LINDA MANZANILLA N
DR. PATRICK JOHANSSON K.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

MÉXICO, D. F.

2002

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

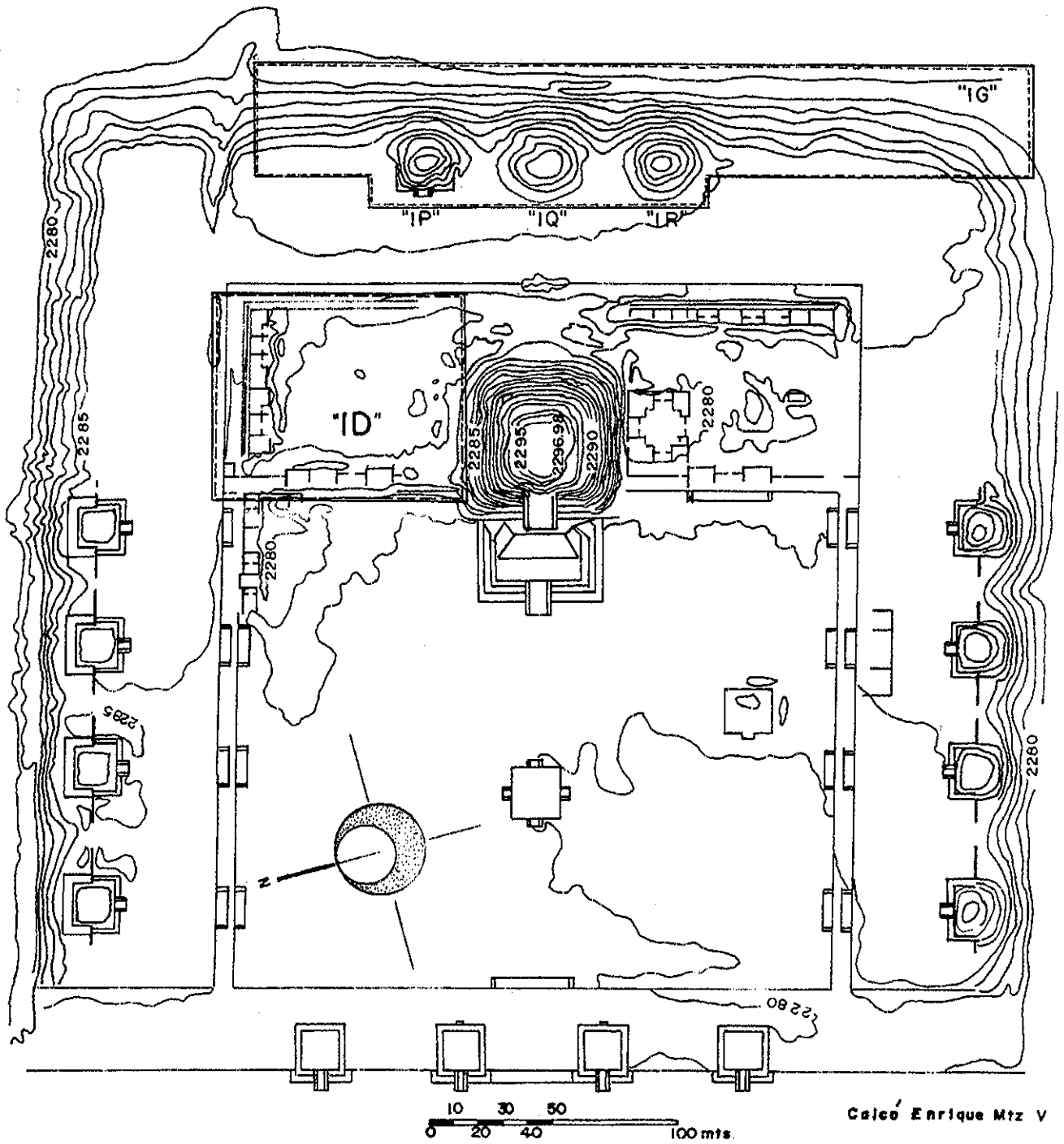


Fig. 1

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

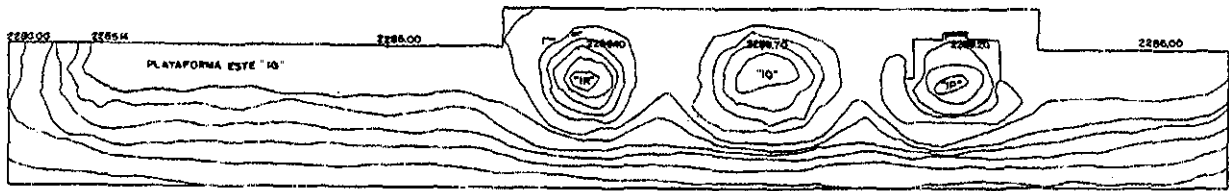


Fig. 2

PLANO GENERAL DE LAS EXCAVACIONES DE
 1917 EN LA CIUDADELA LADO ESTE



Fig. 3

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

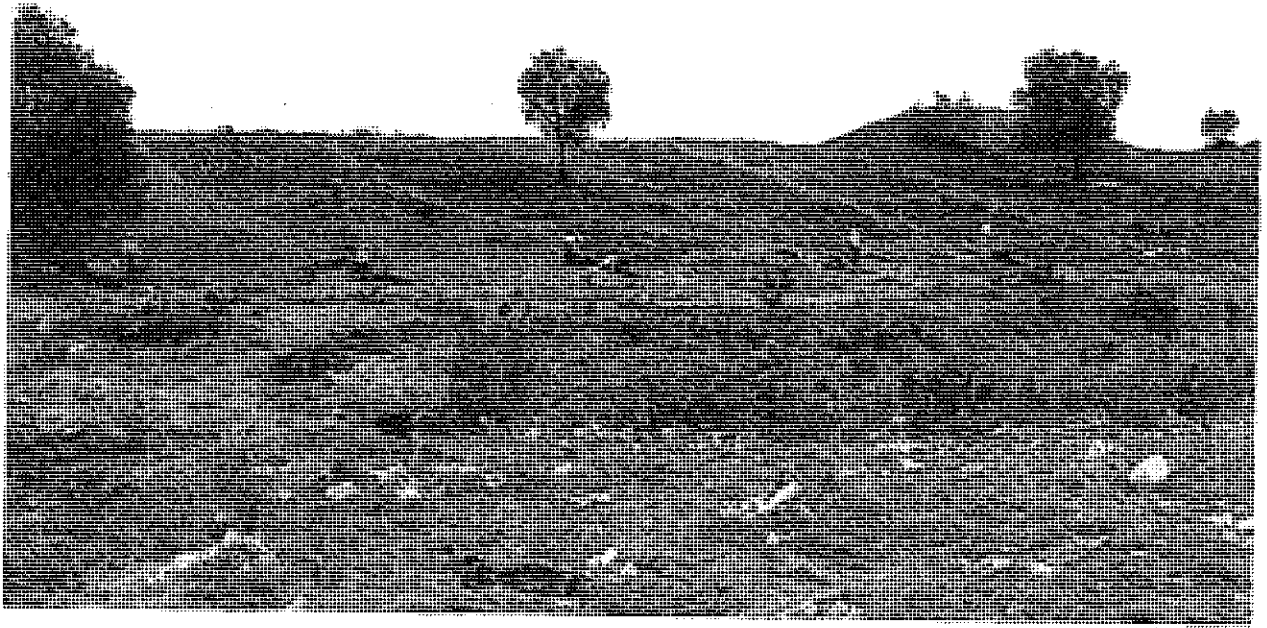


Fig. 4



Fig. 5

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

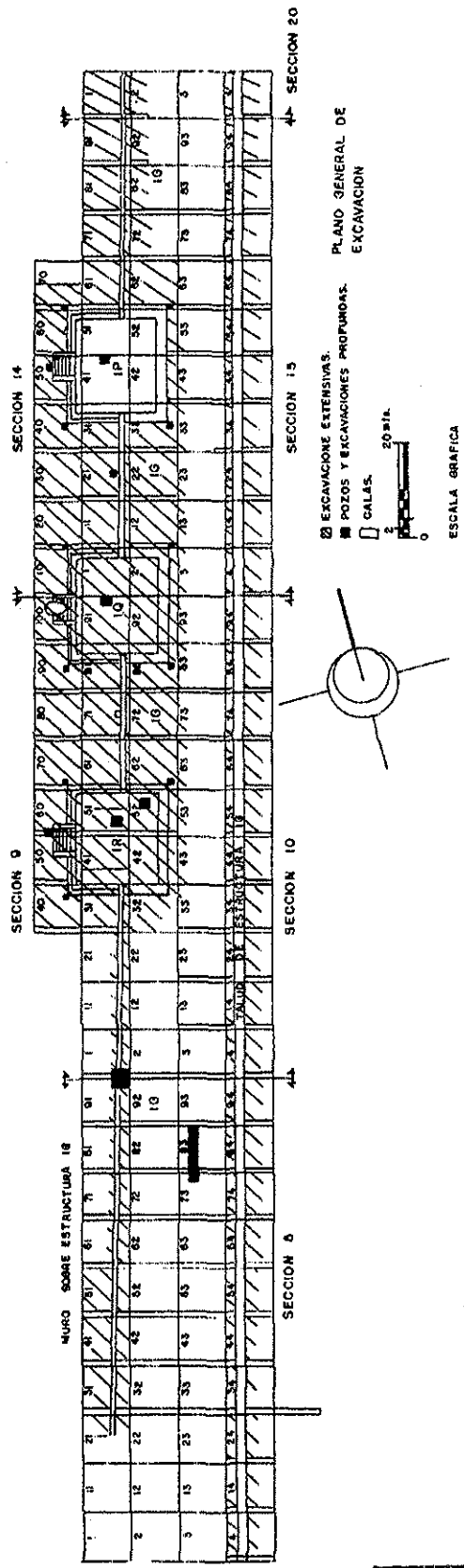


Fig. 5a

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

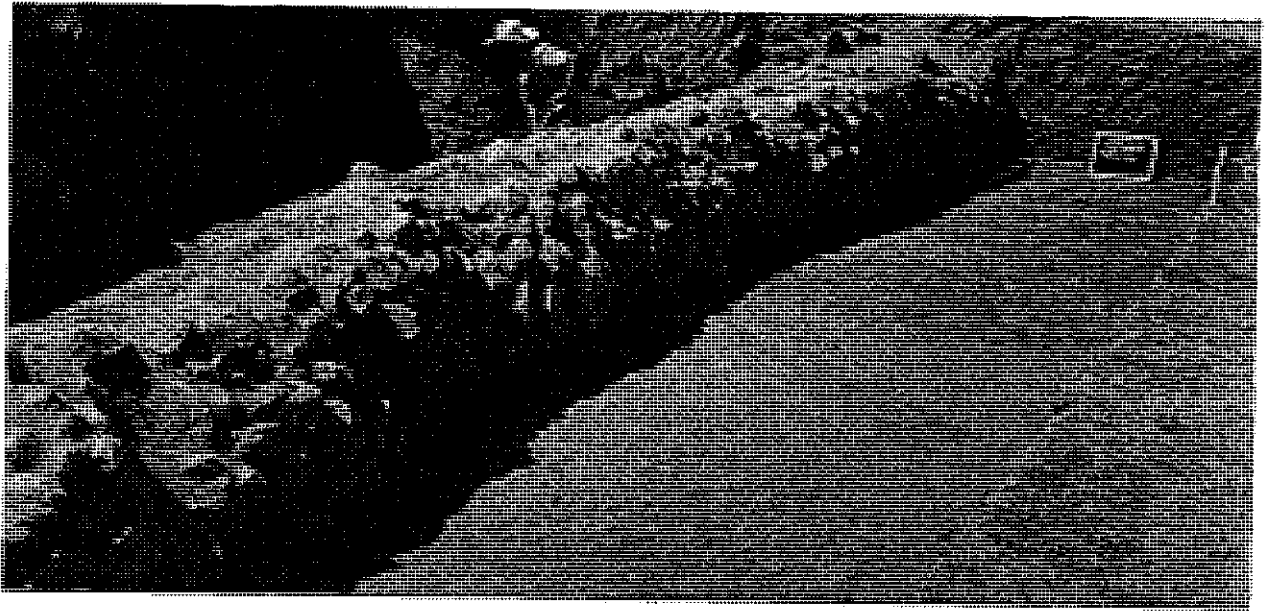


Fig. 6

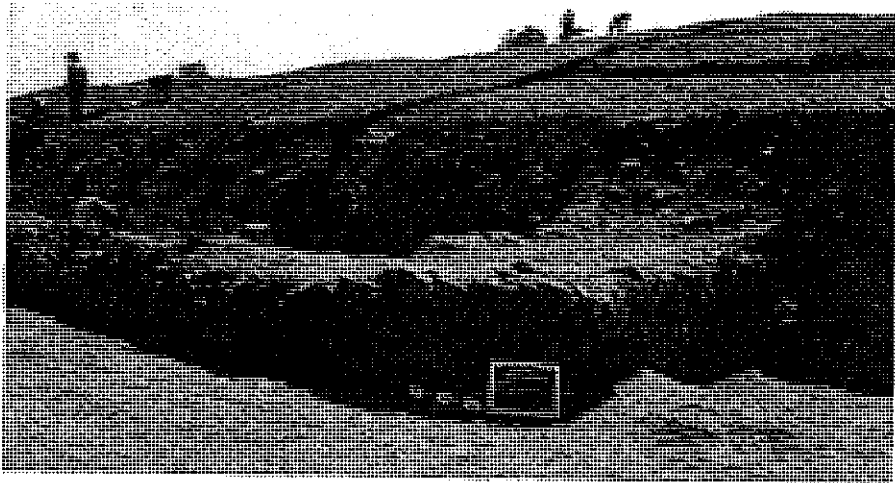


Fig. 7

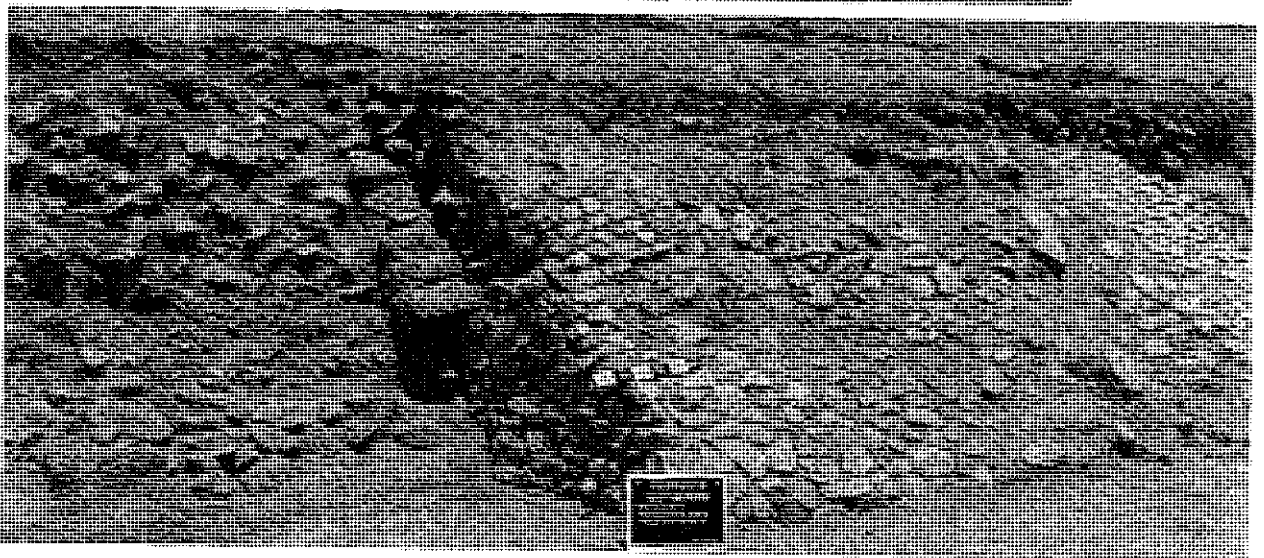


Fig. 8

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

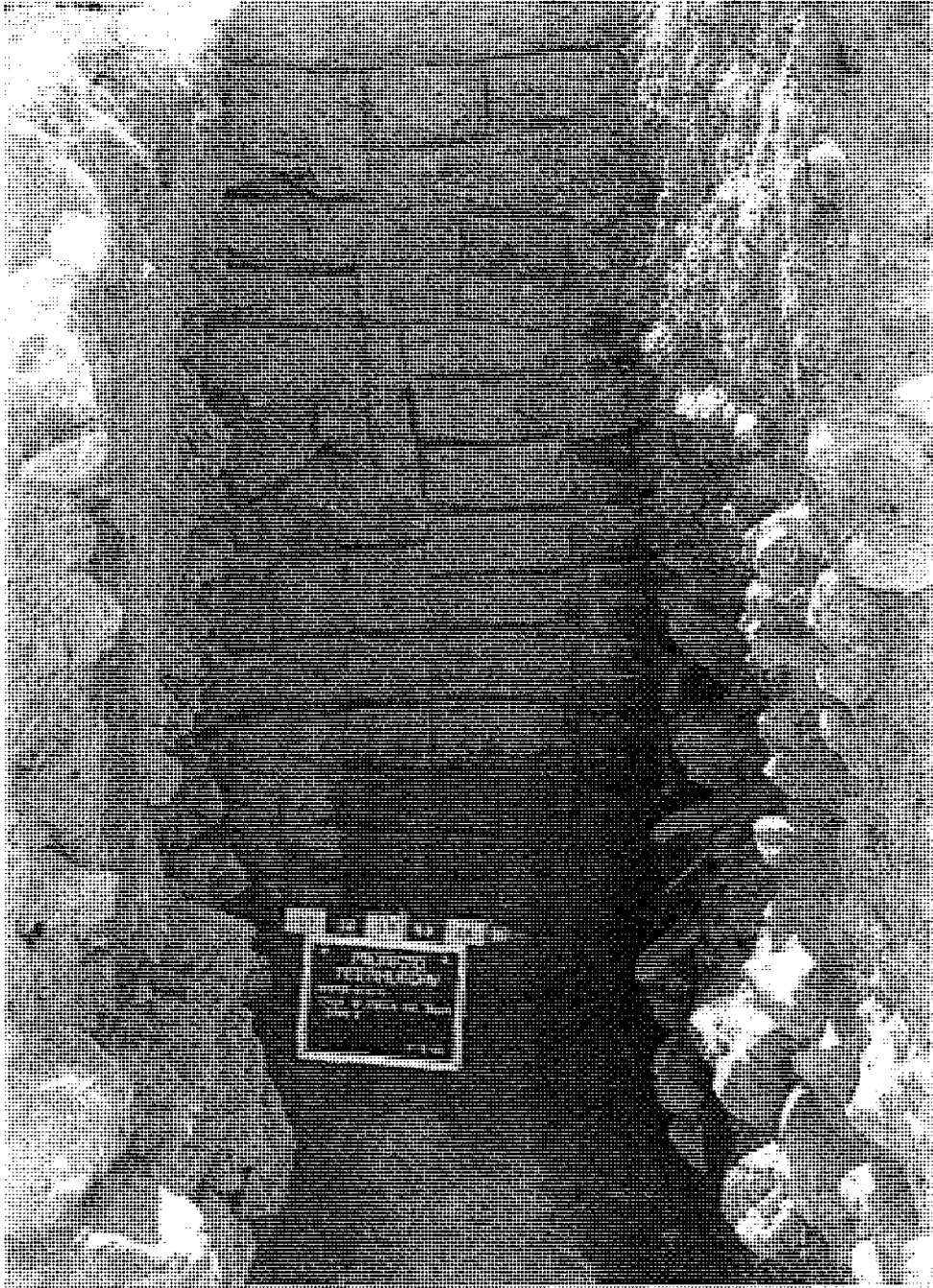


Fig. 9

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

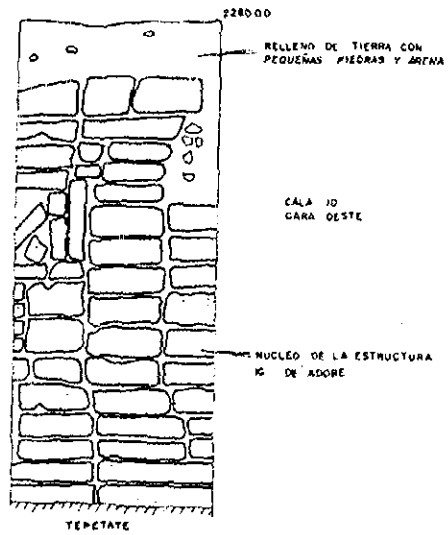


Fig. 10

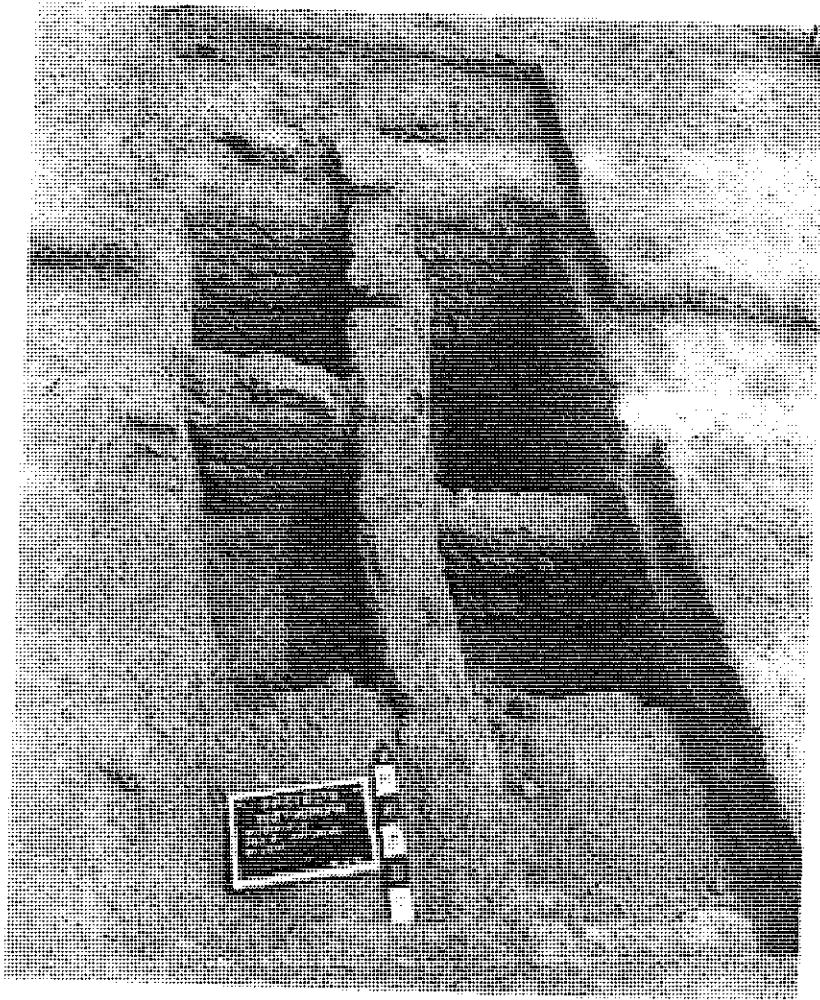
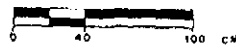


Fig 11

7

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

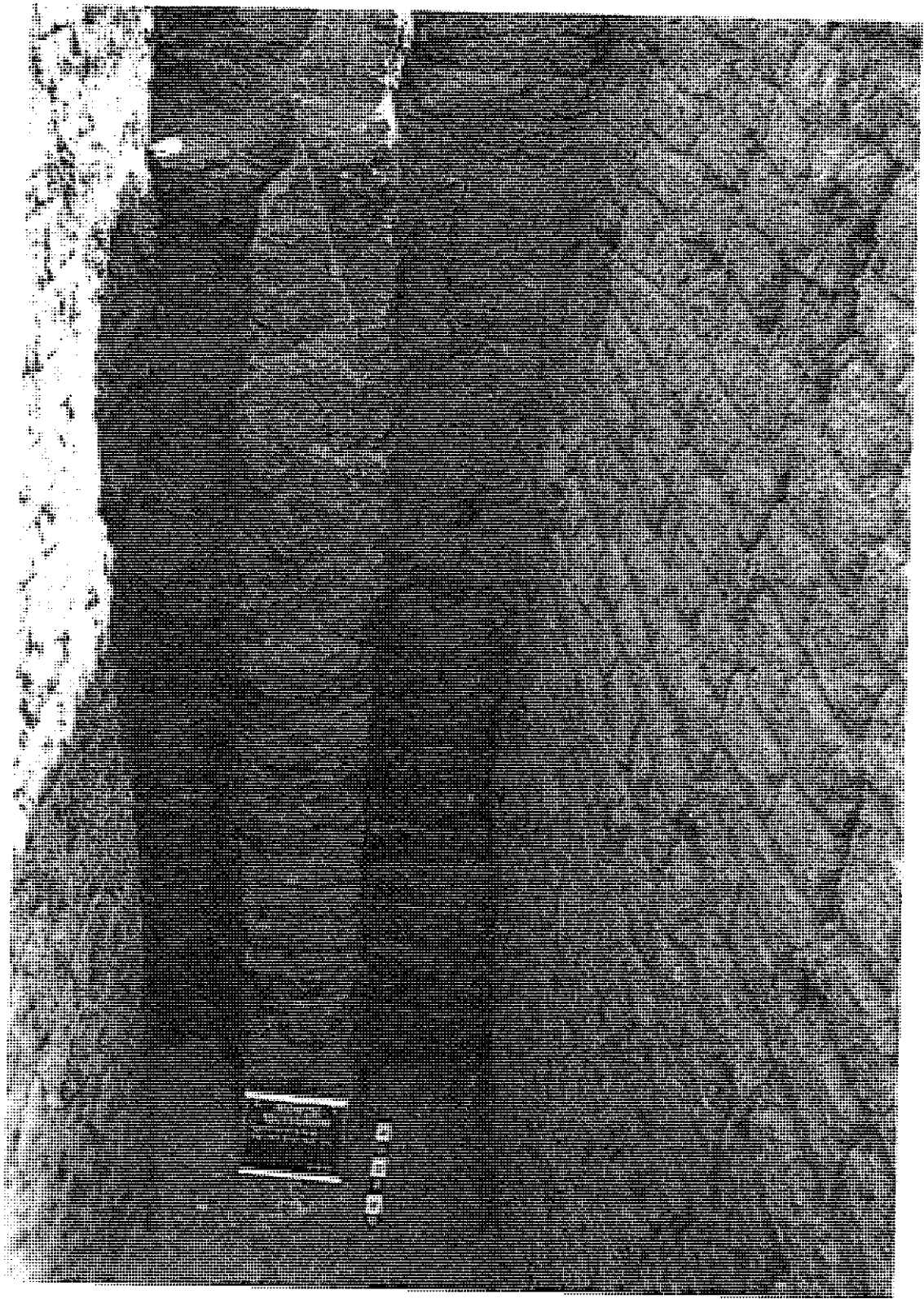


Fig. 12

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

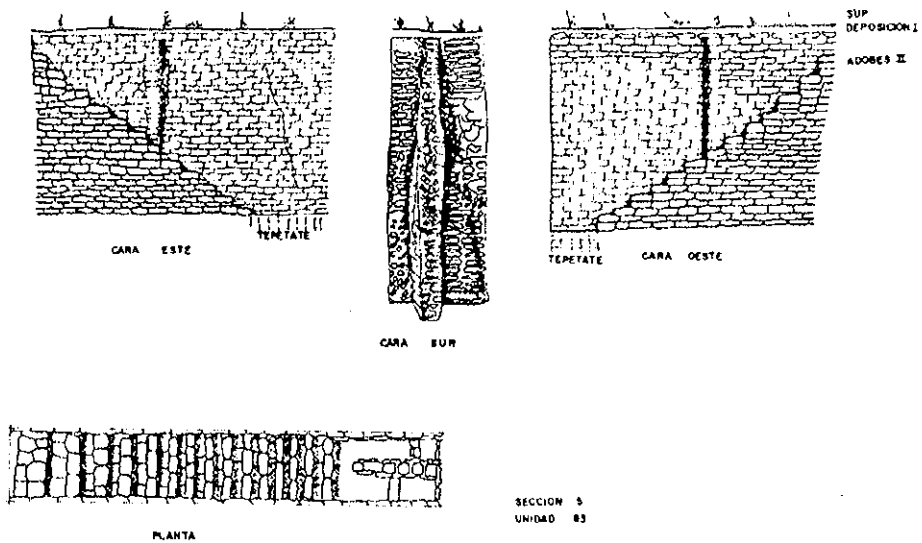


Fig. 13

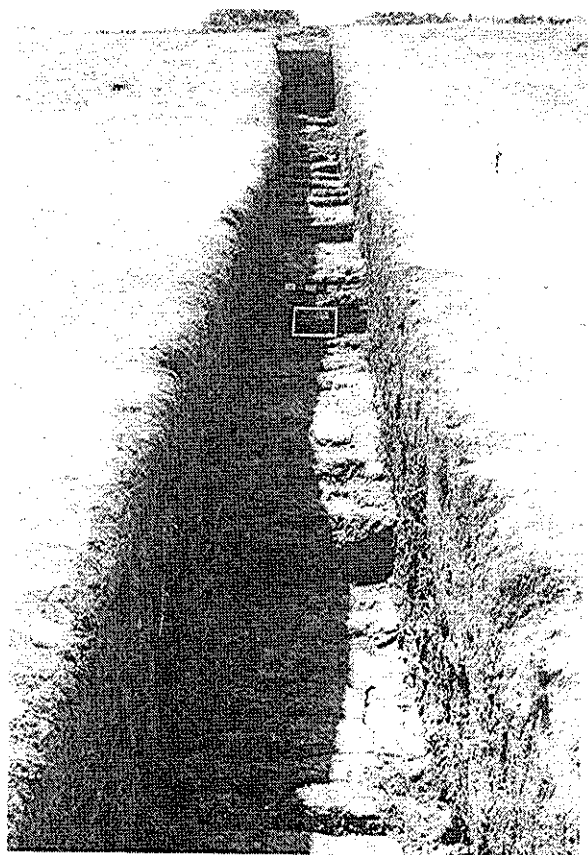


Fig. 14

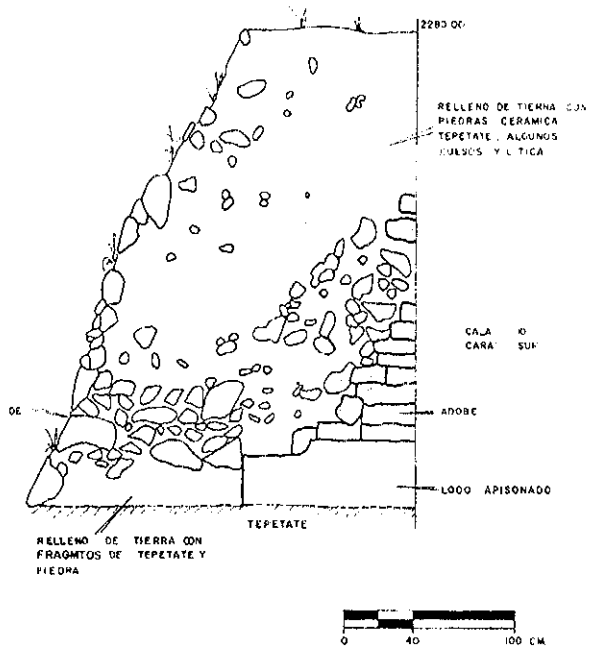


Fig. 15

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

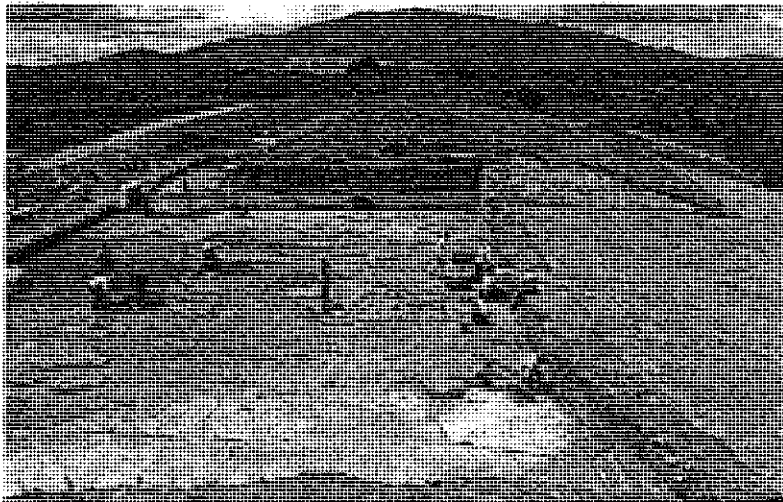


Fig. 16

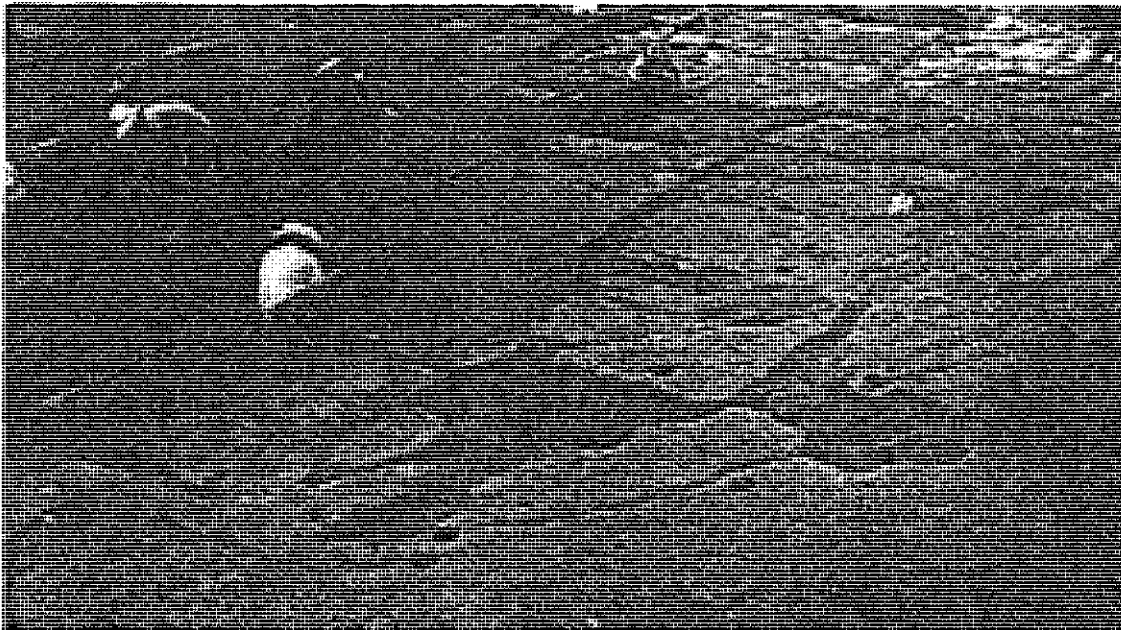


Fig. 17



Fig. 17a

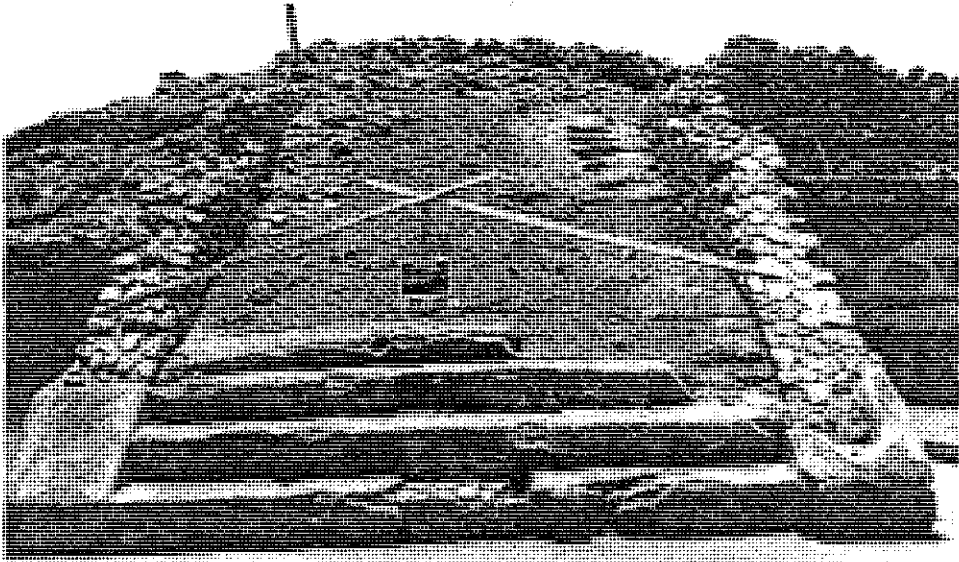


Fig. 17b



Fig. 17c

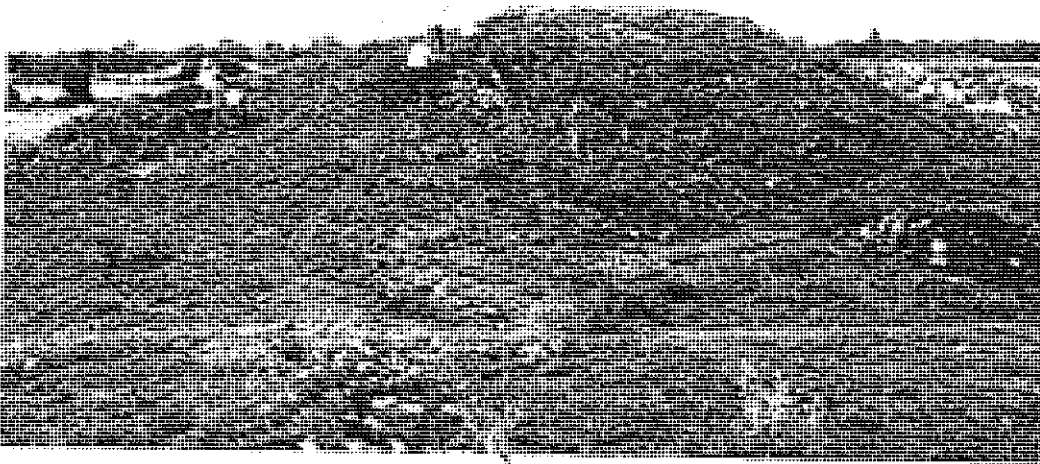


Fig. 18

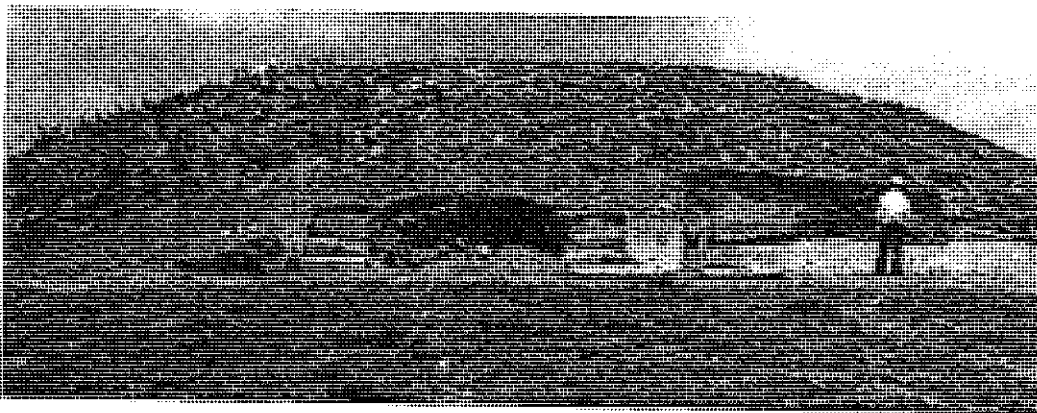


Fig. 19

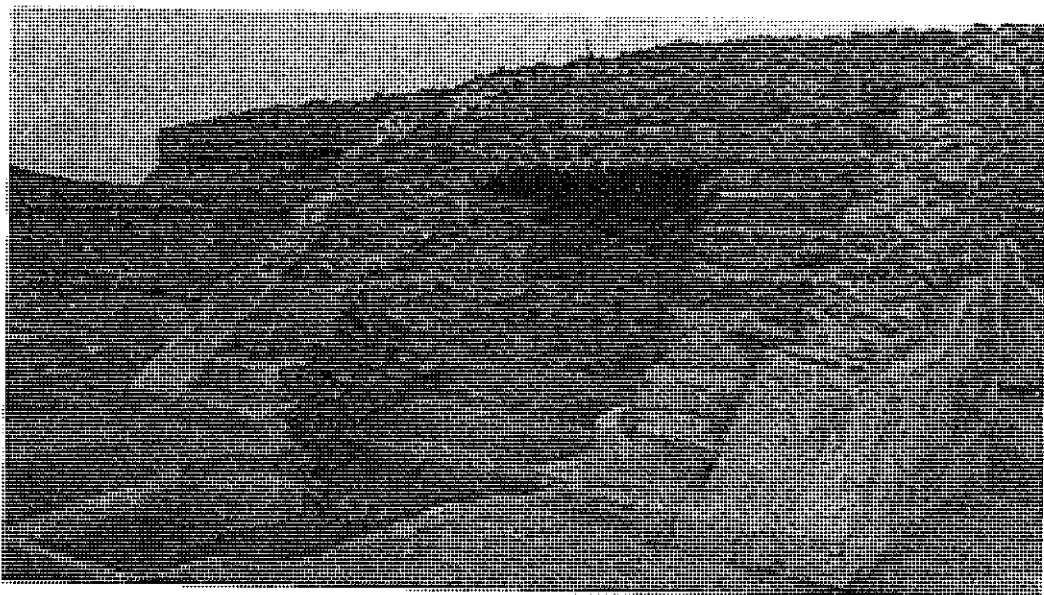


Fig. 20

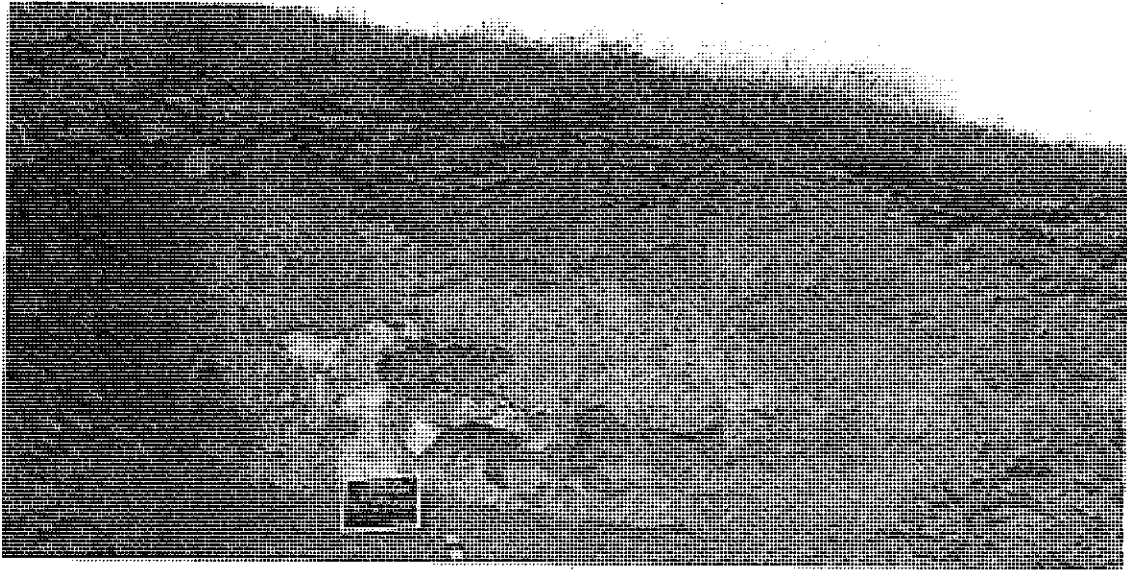


Fig. 21

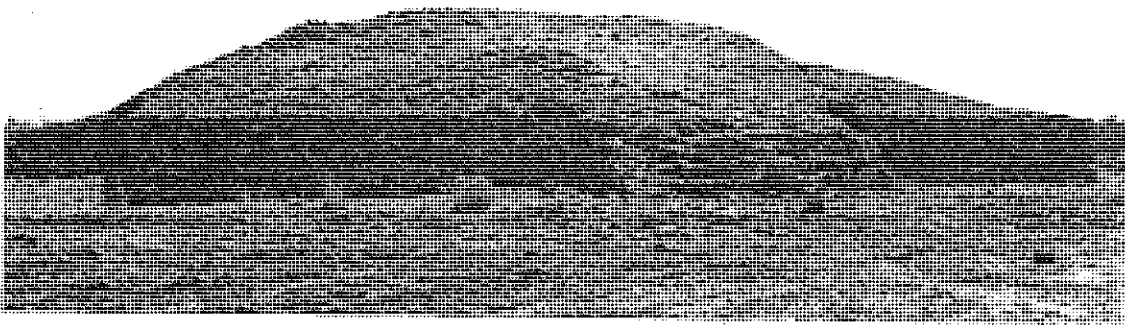


Fig 22

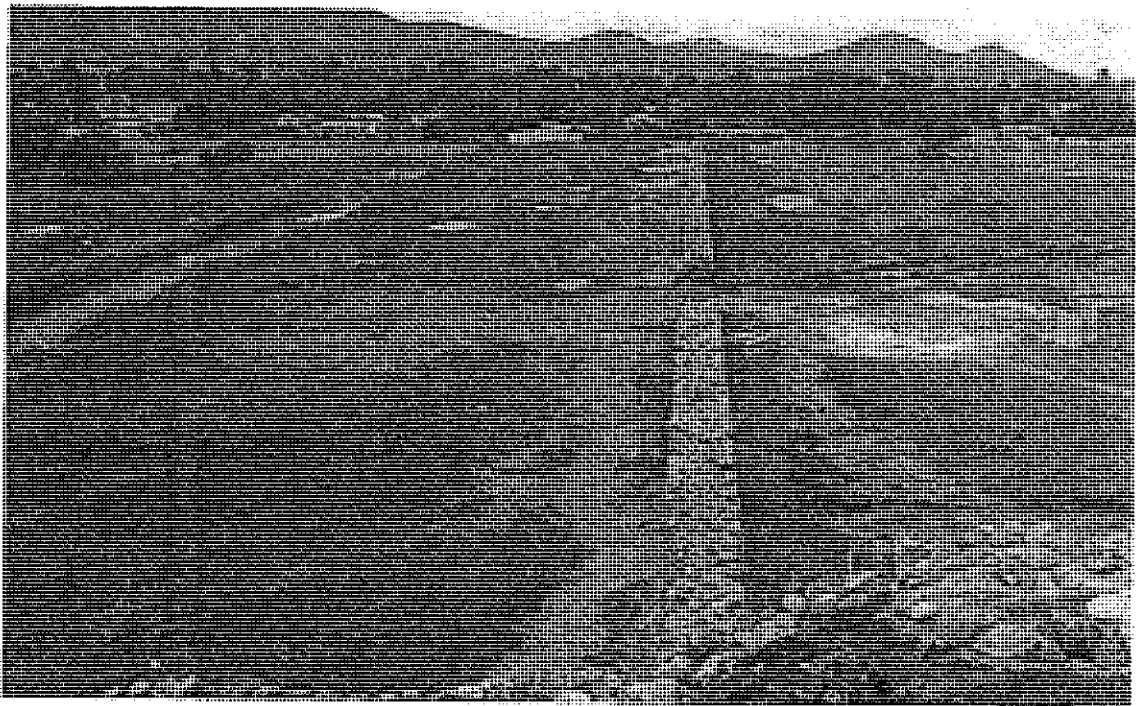


Fig. 23



Fig. 24

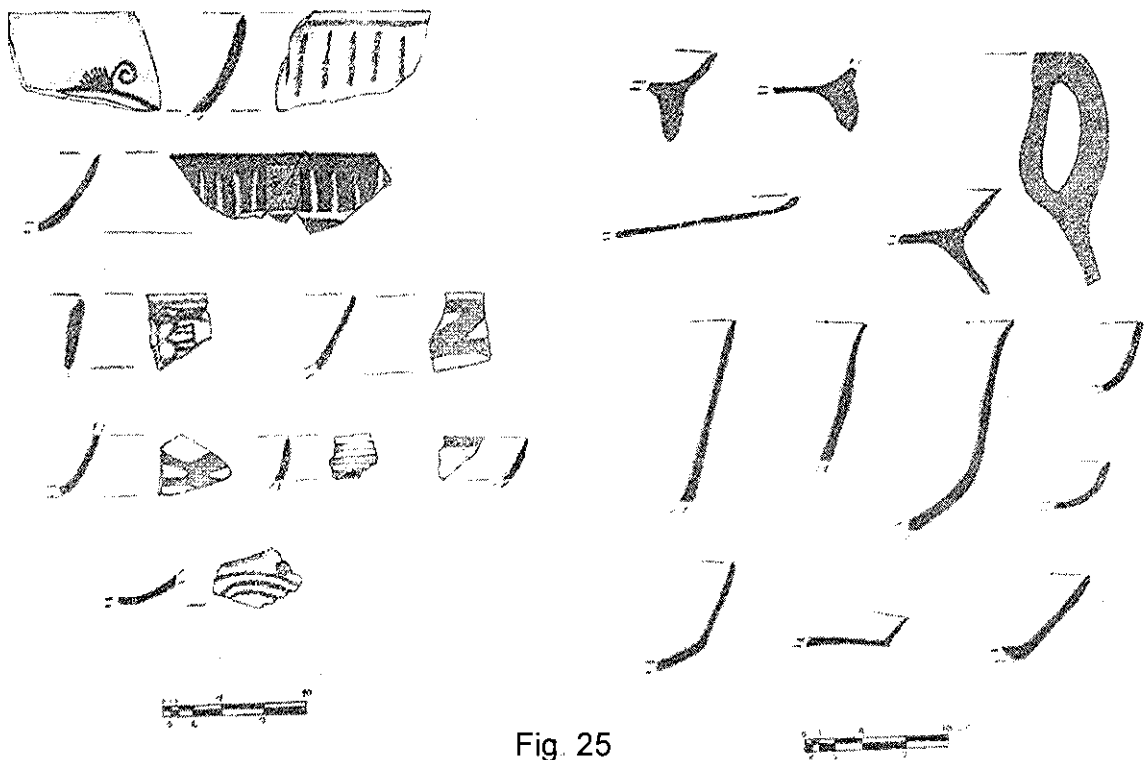


Fig. 25

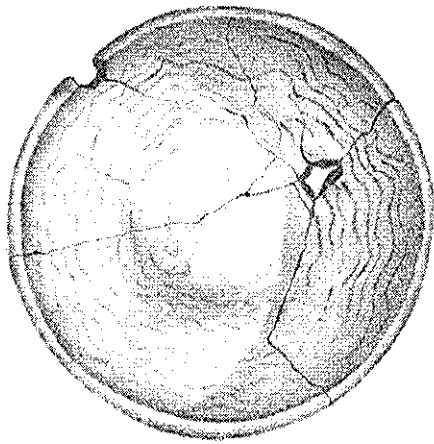
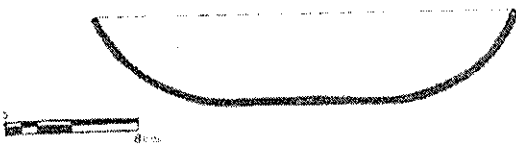


Fig. 26



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 27

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 28

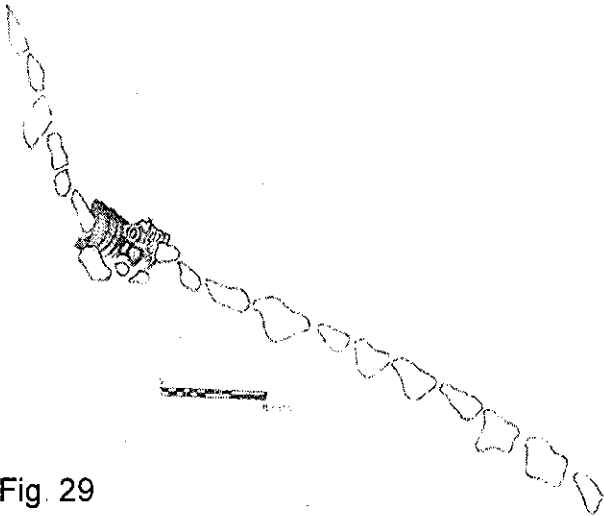


Fig. 29

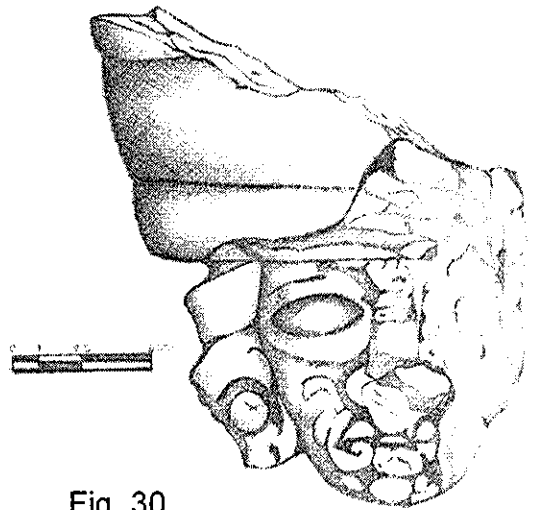


Fig. 30

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

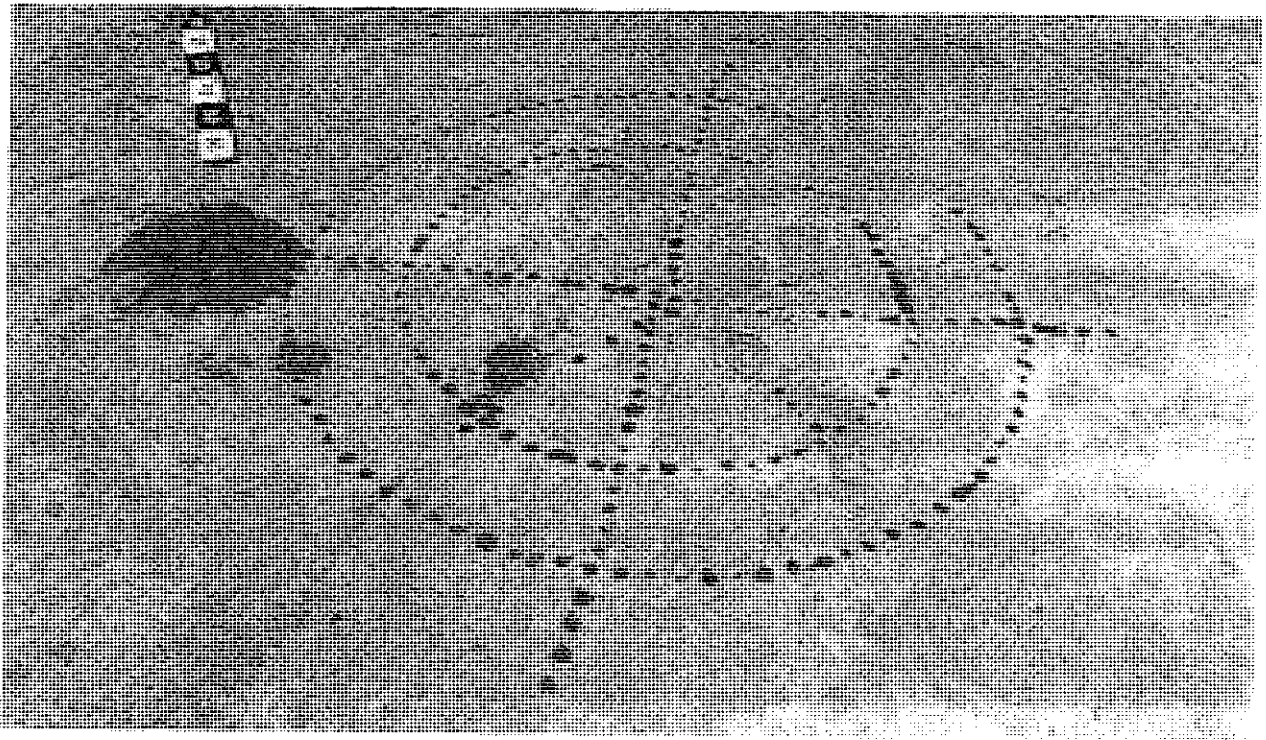
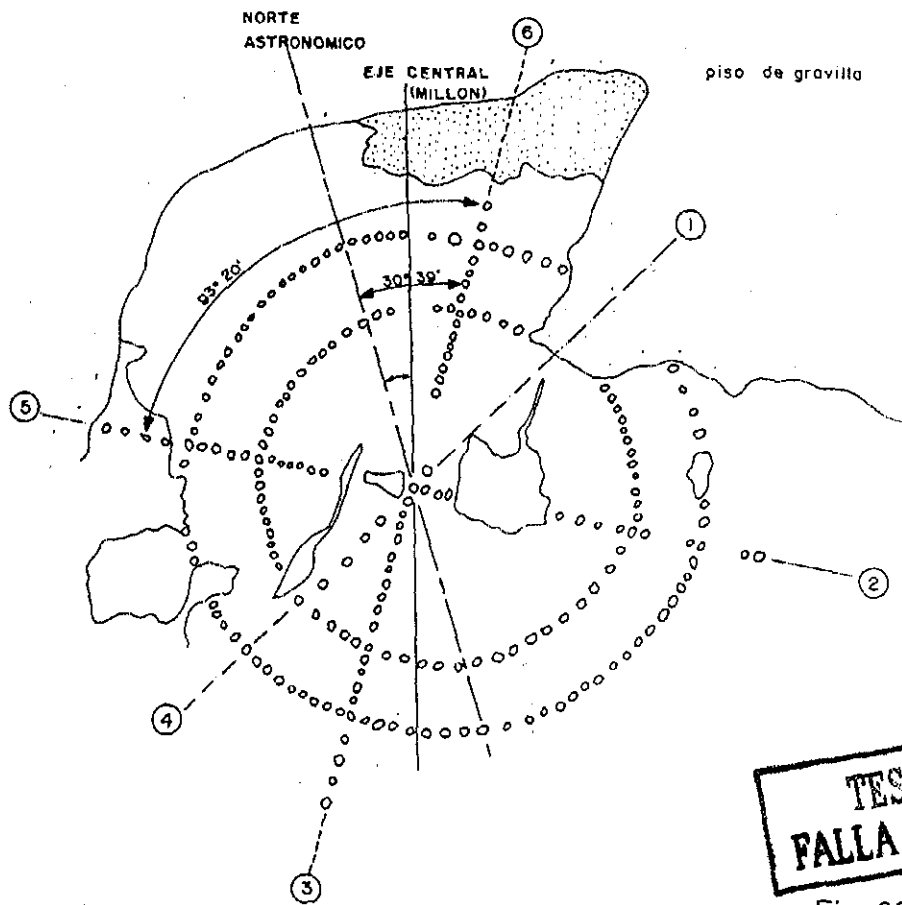


Fig. 31



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Fig. 32

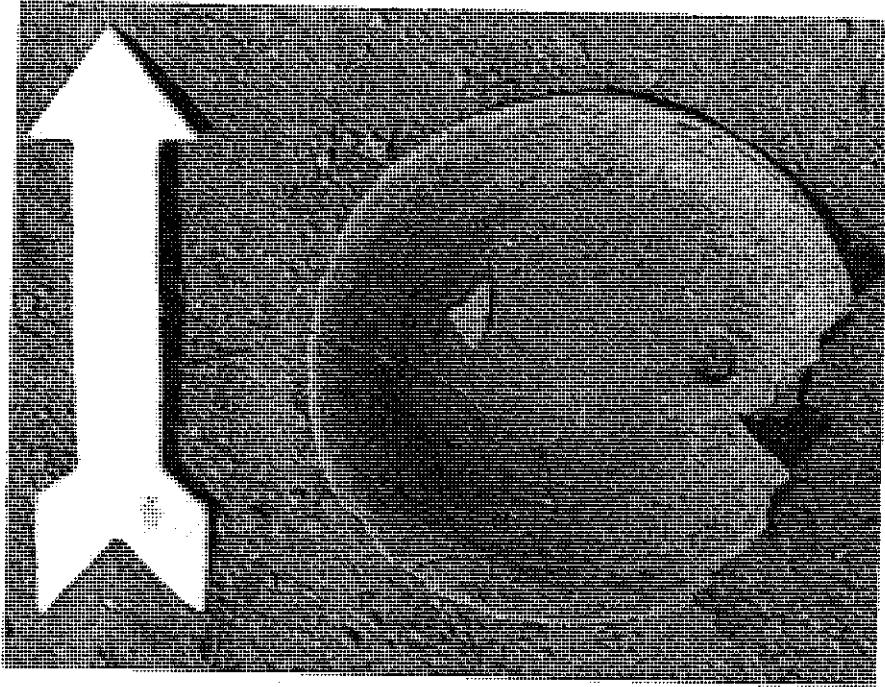


Fig. 33

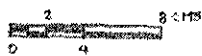
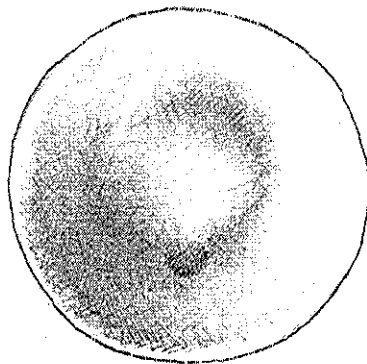
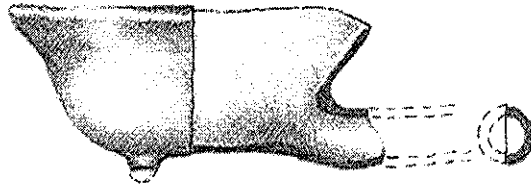
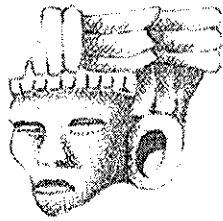


Fig 34

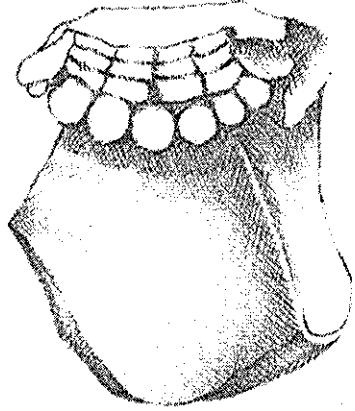
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



A



B



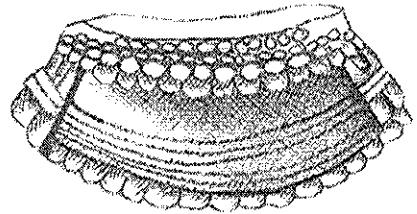
C



D



E



F



5 cms

Fig. 35

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

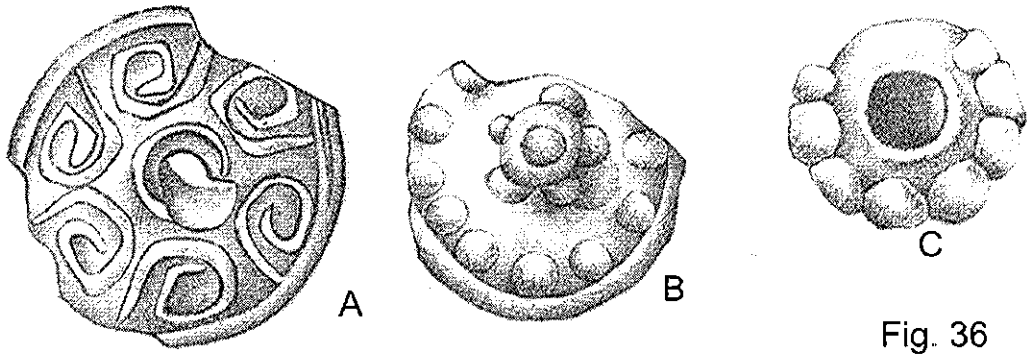


Fig. 36

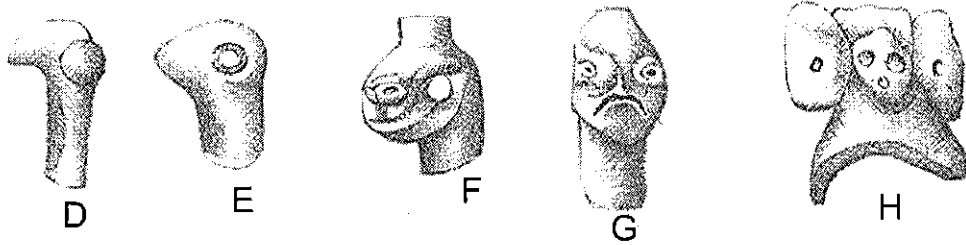


Fig. 37

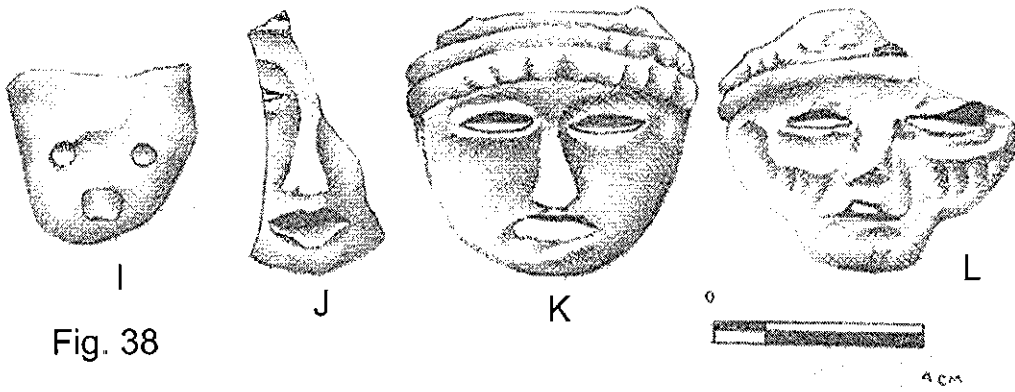


Fig. 38



Fig. 39

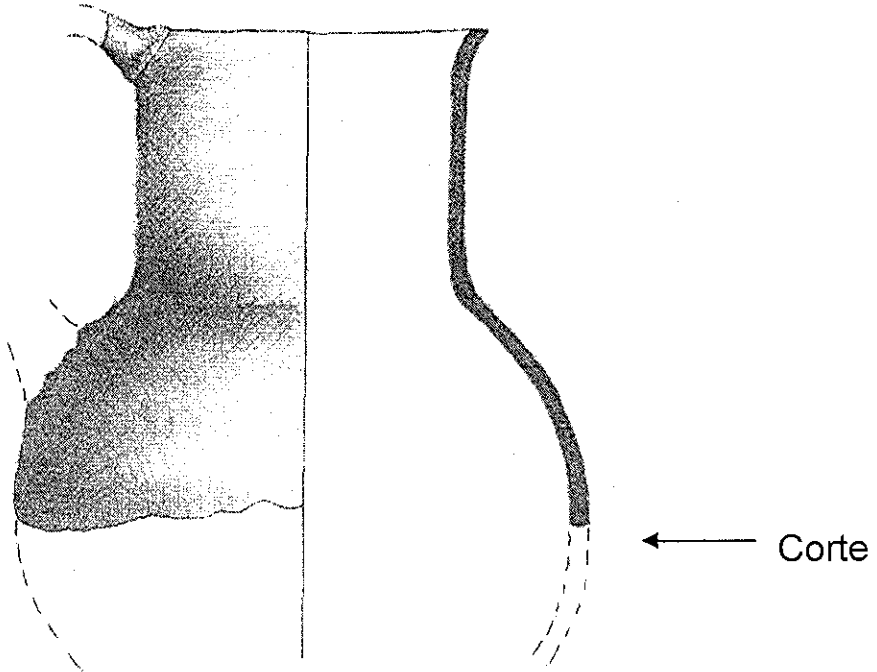


Fig. 40

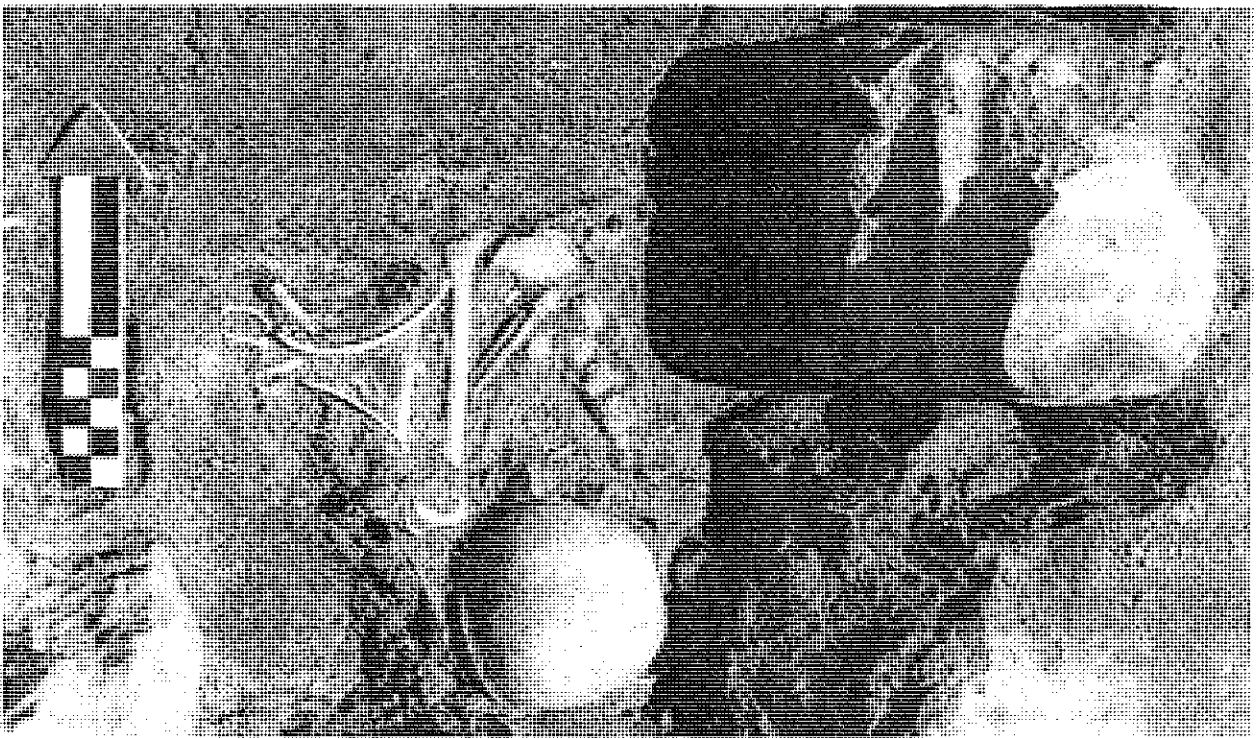


Fig. 41

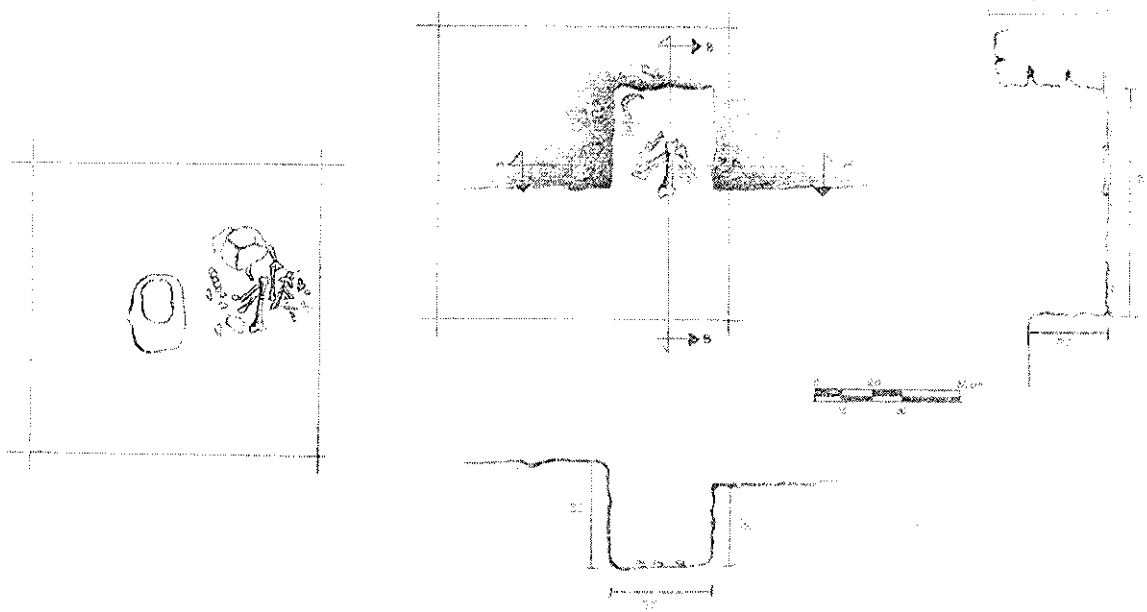


Fig. 42

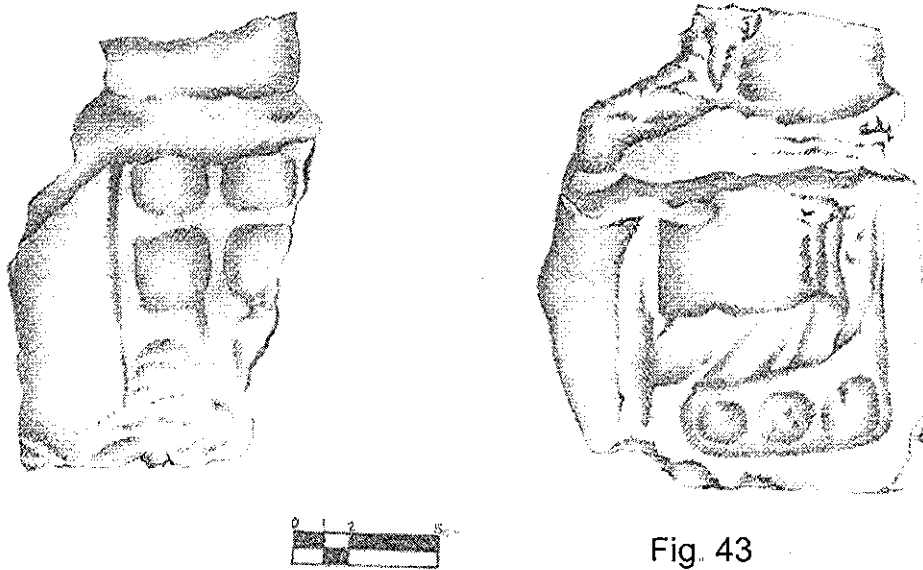


Fig. 43

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig 44

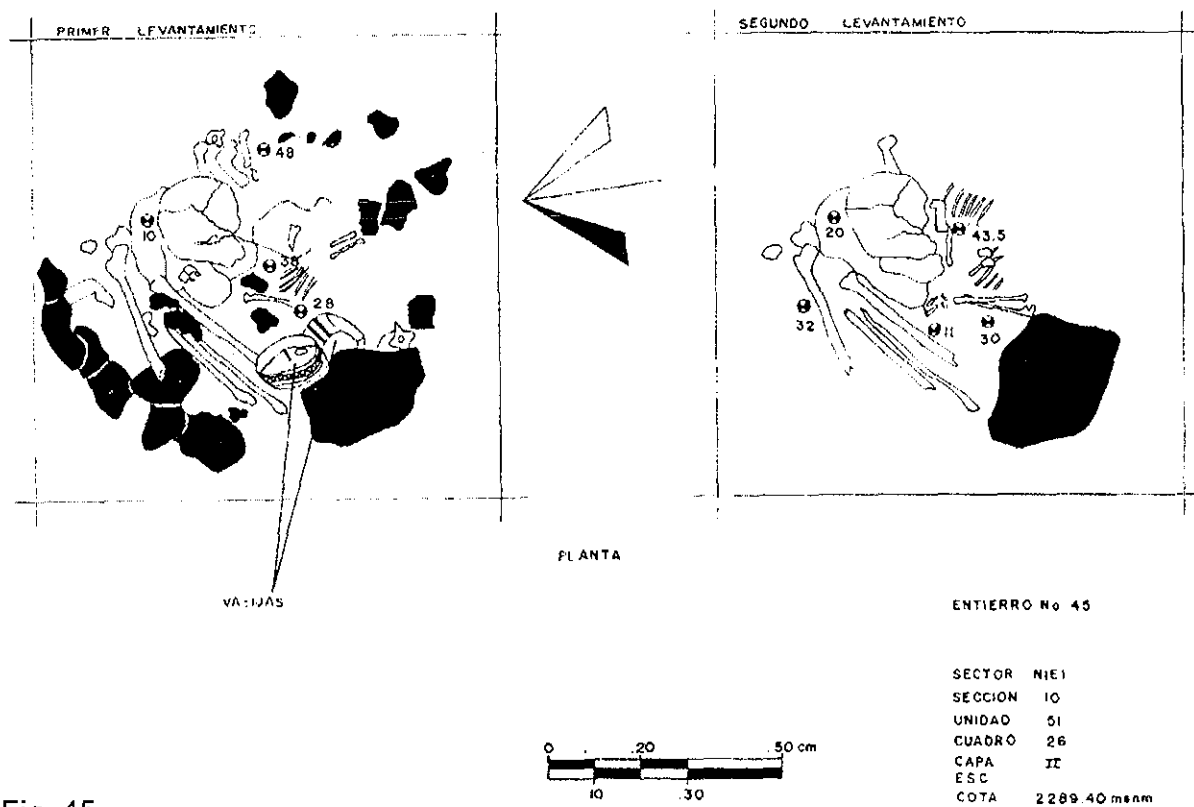
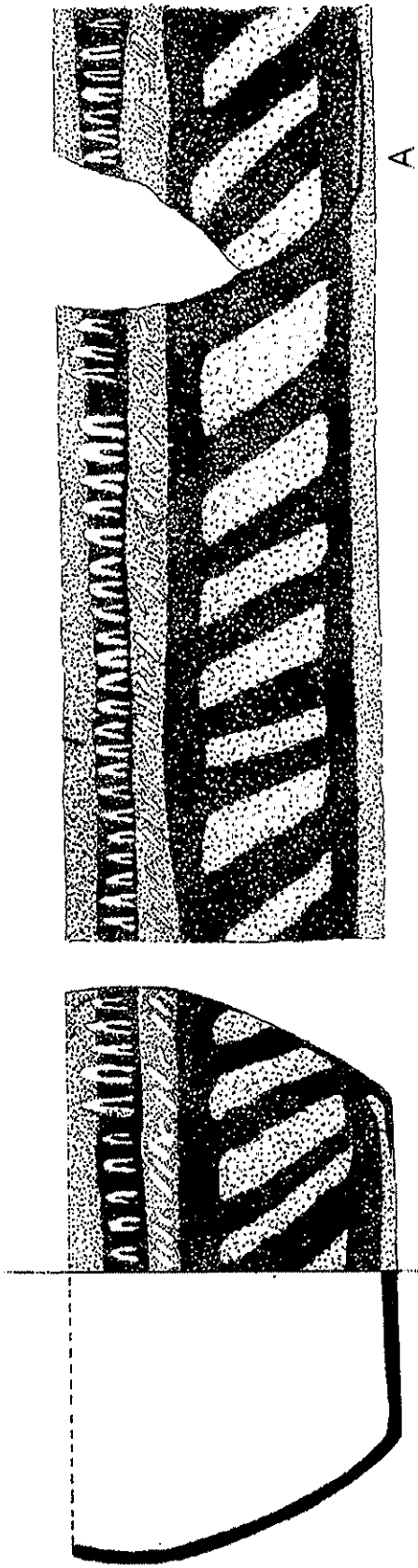
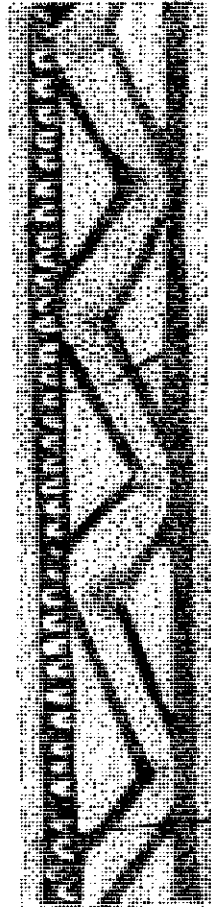


Fig 45



A



B

Motivos Iconográficos



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Fig. 46

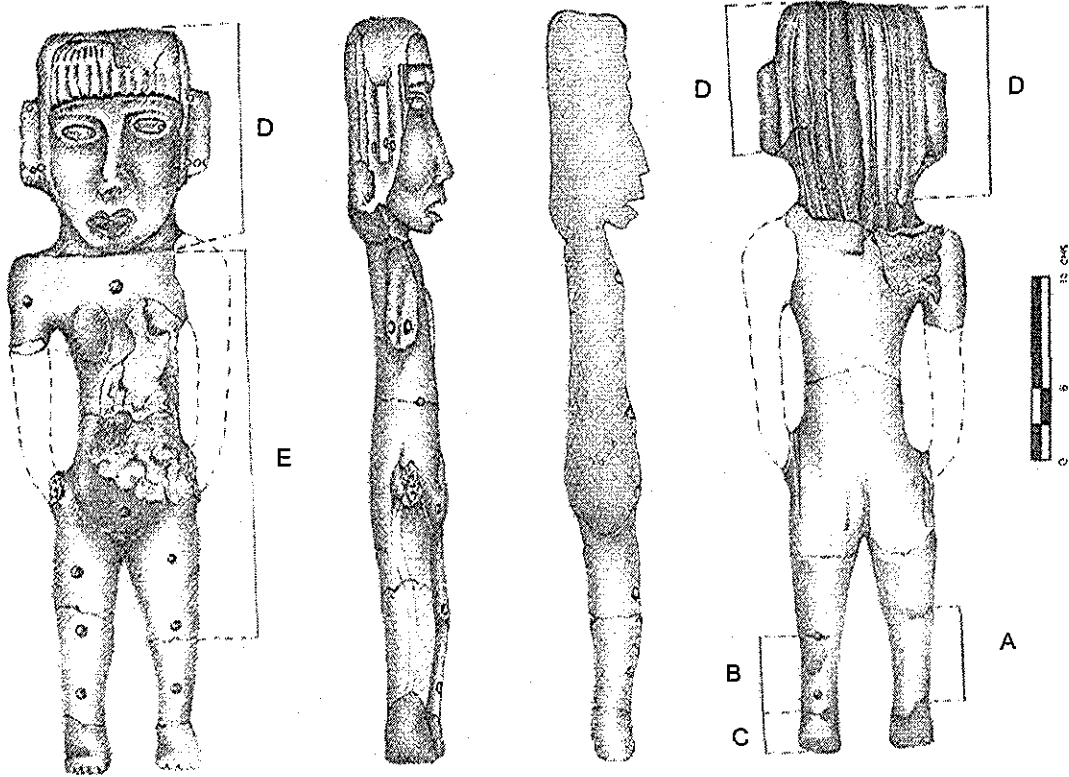


Fig. 47



Fig. 48

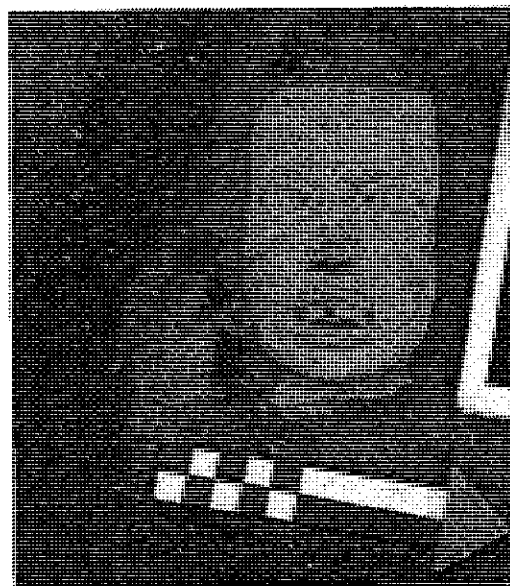
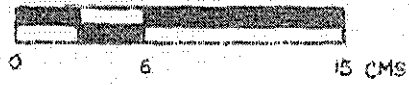
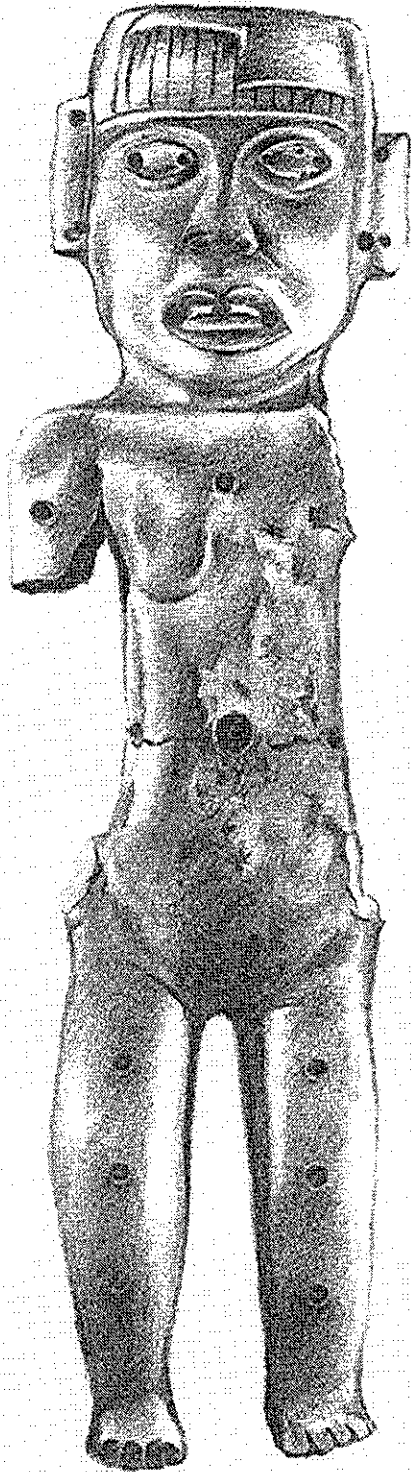


Fig. 49



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Fig. 50

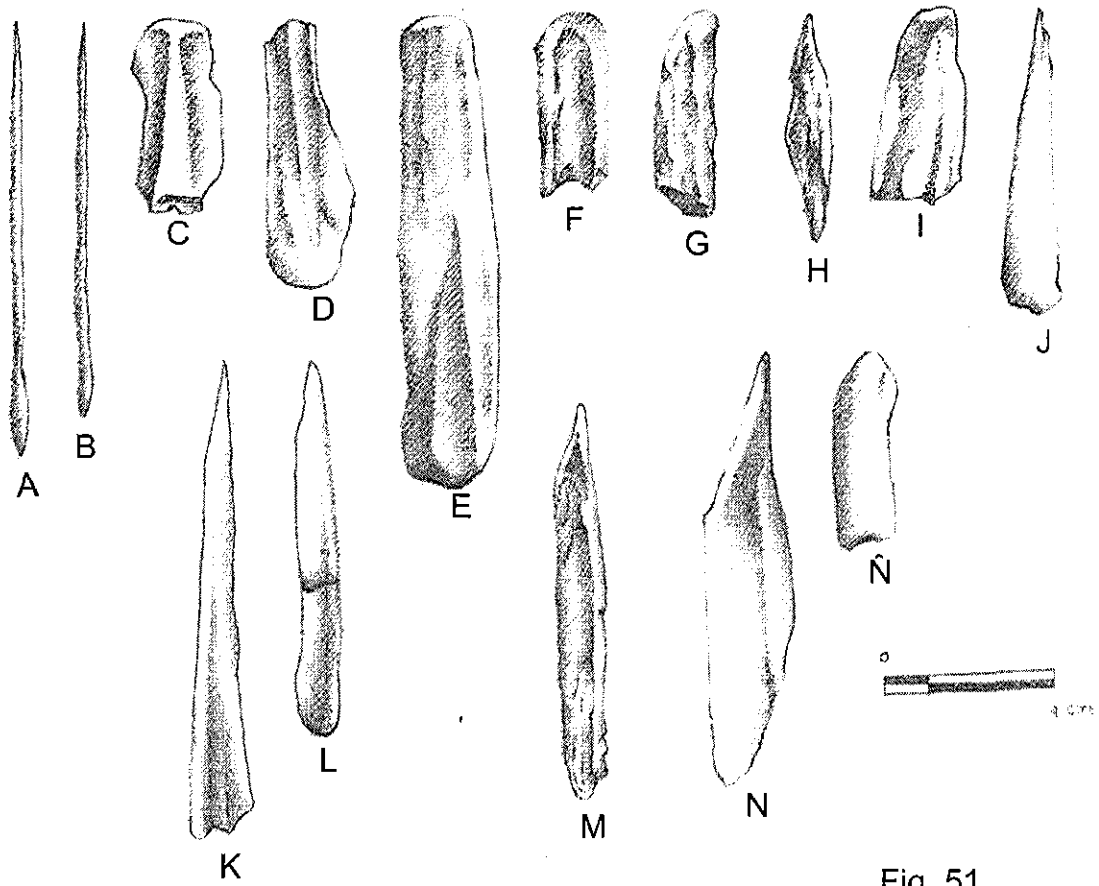


Fig. 51

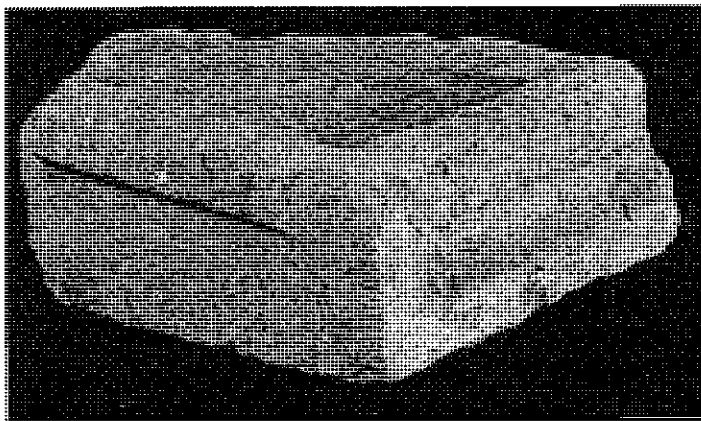


Fig 52

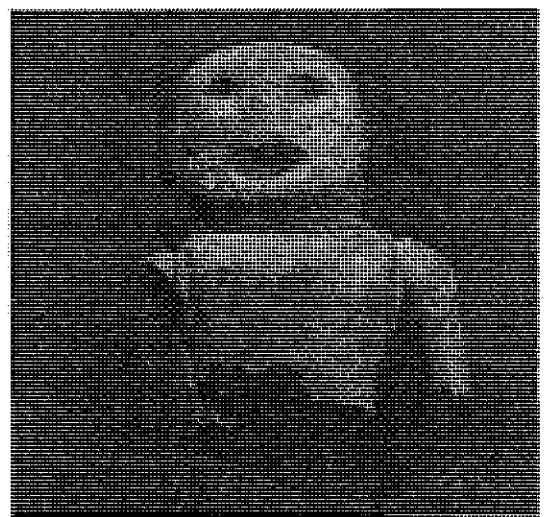


Fig. 53

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

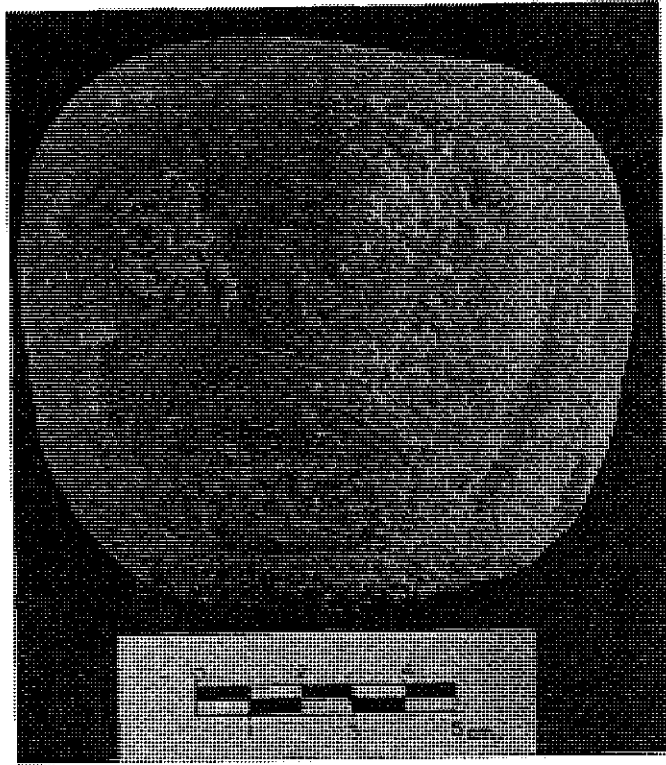


Fig. 54

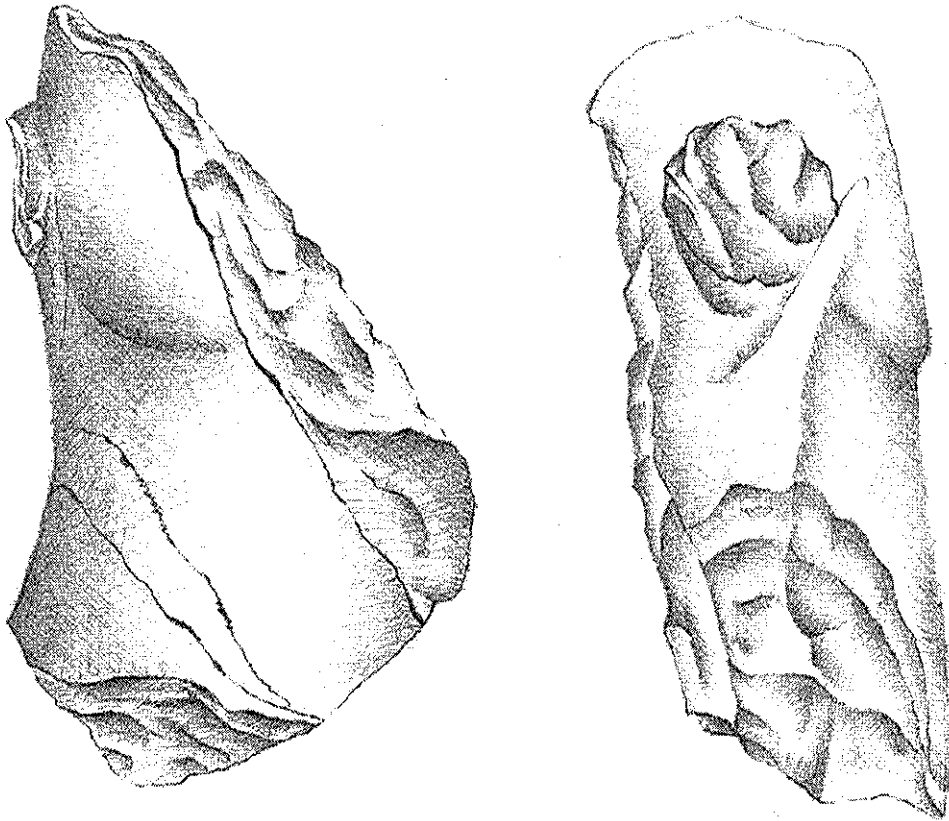


Fig. 55

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 56

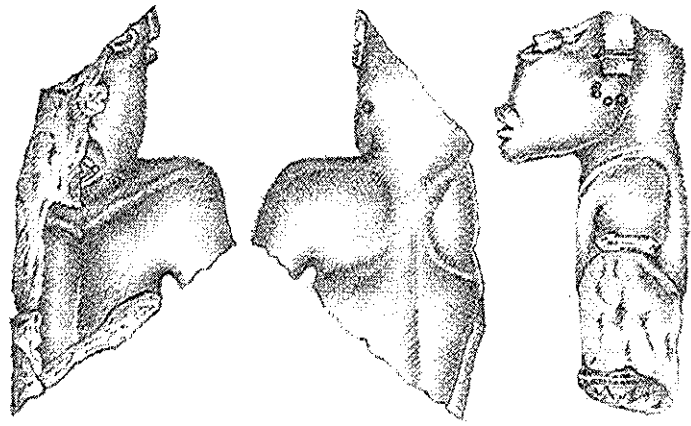


Fig. 57

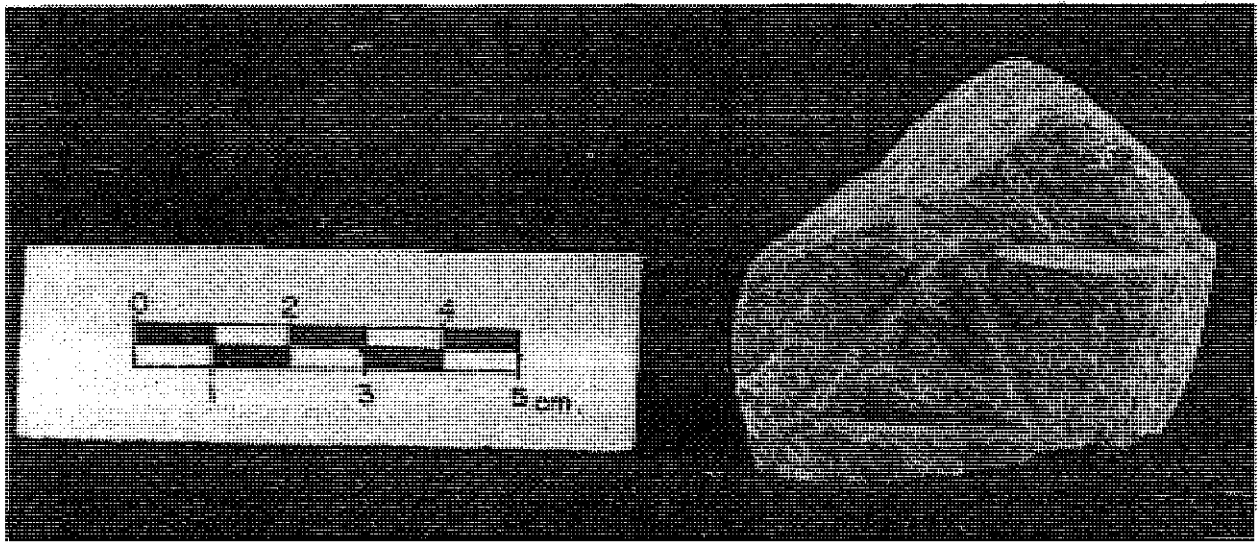


Fig. 57a

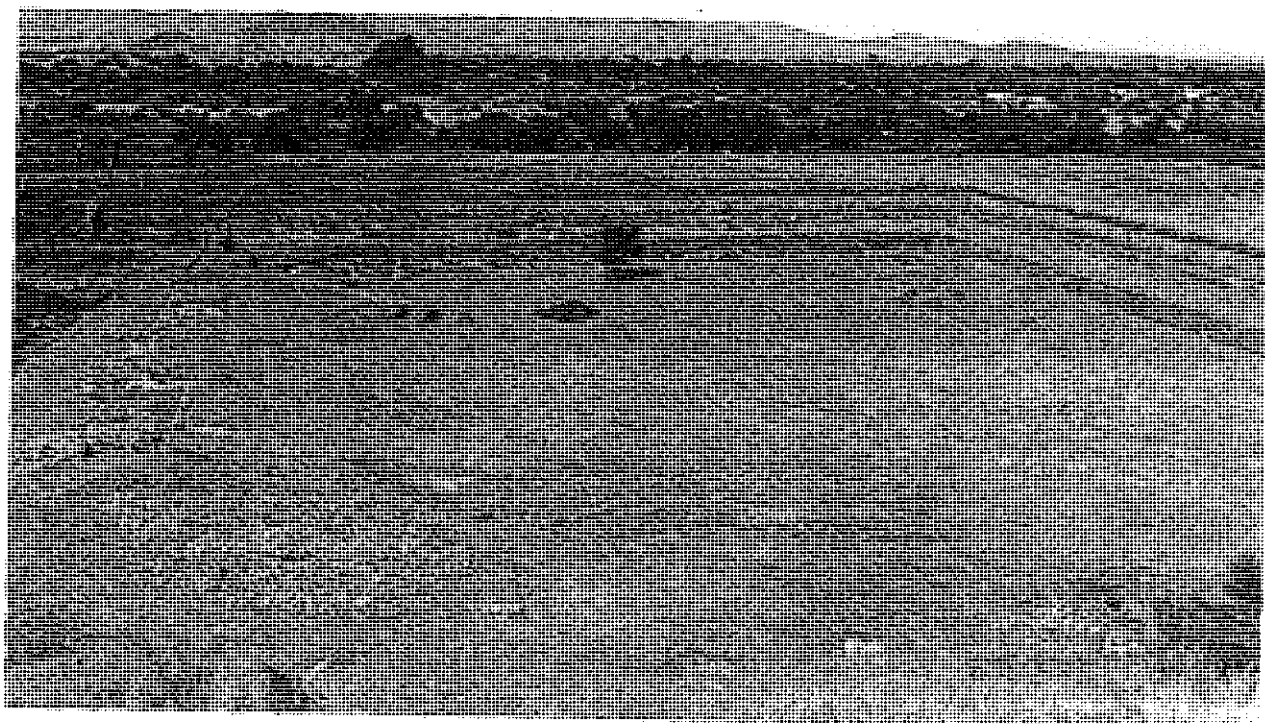


Fig. 58

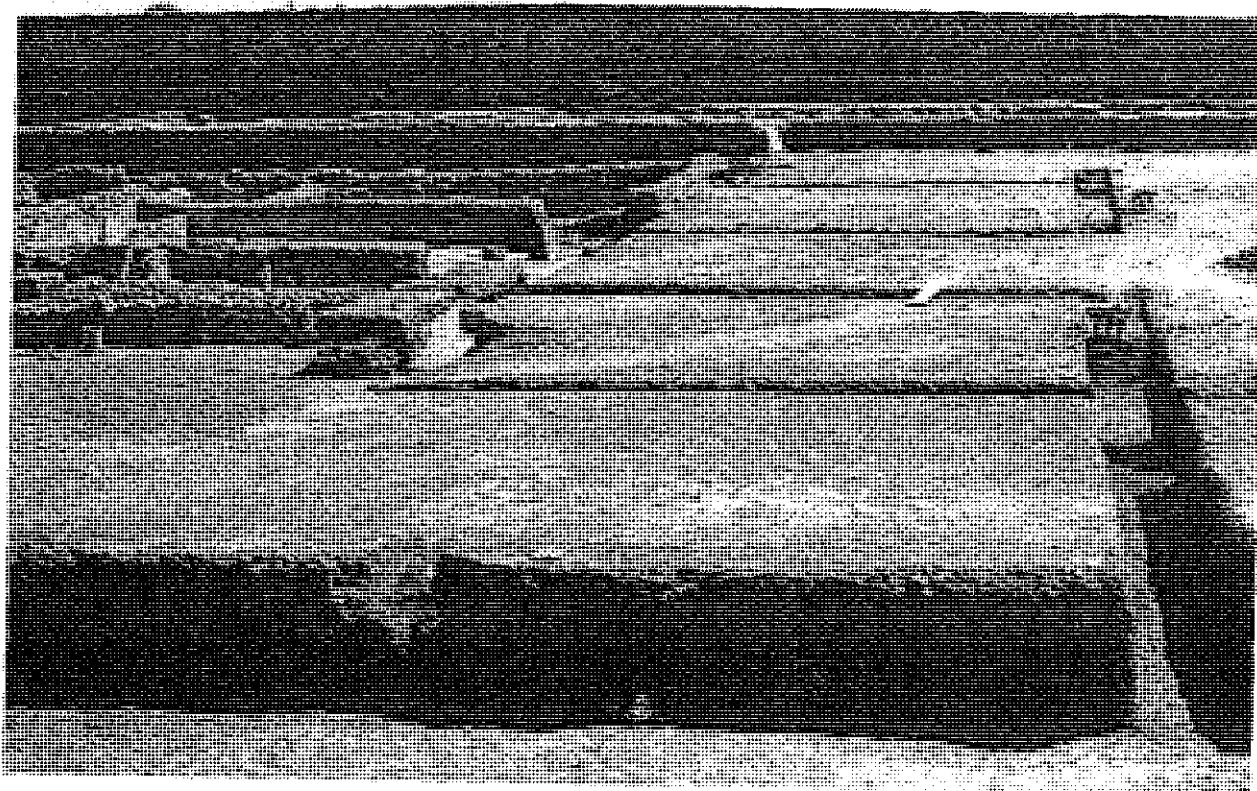
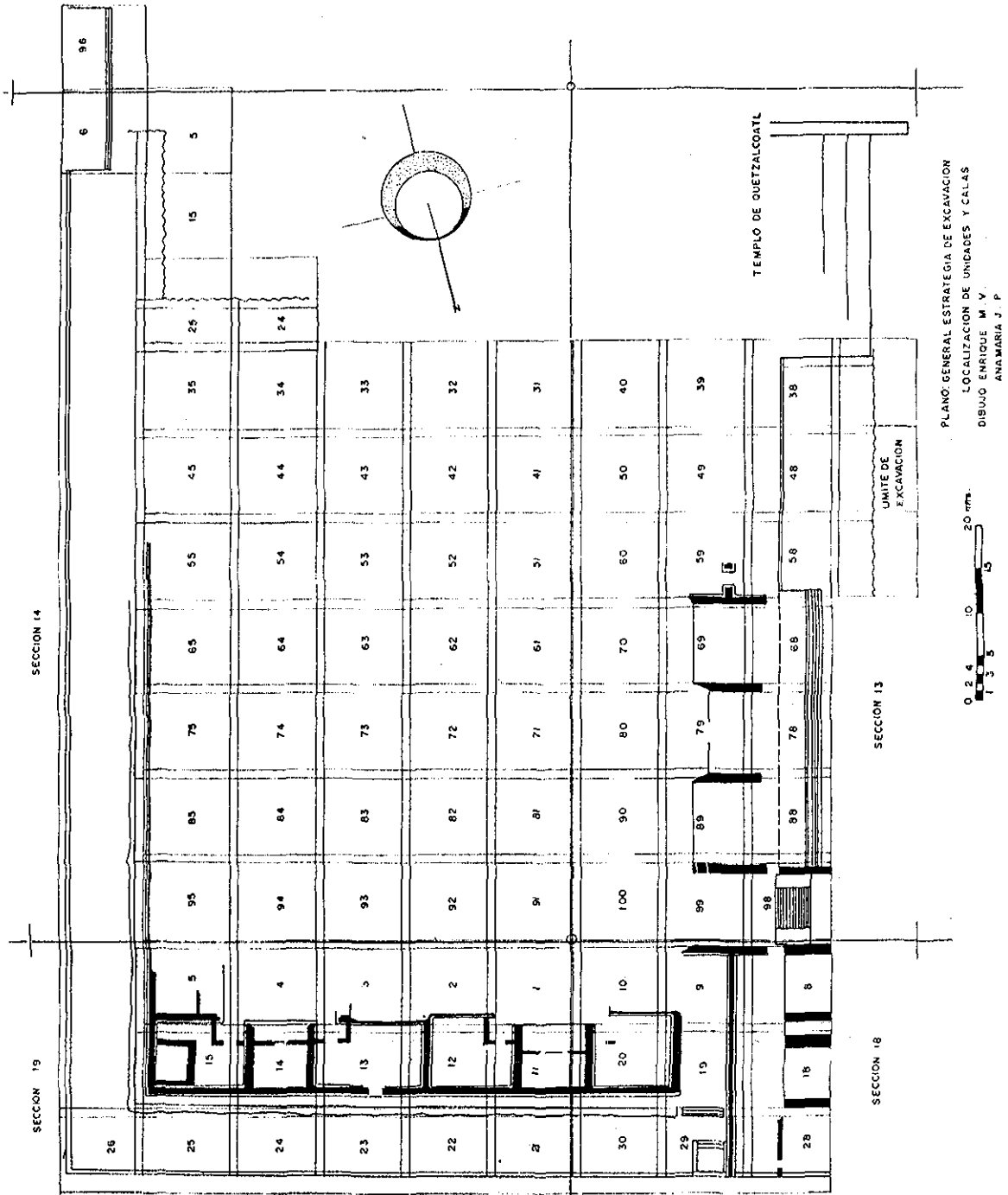
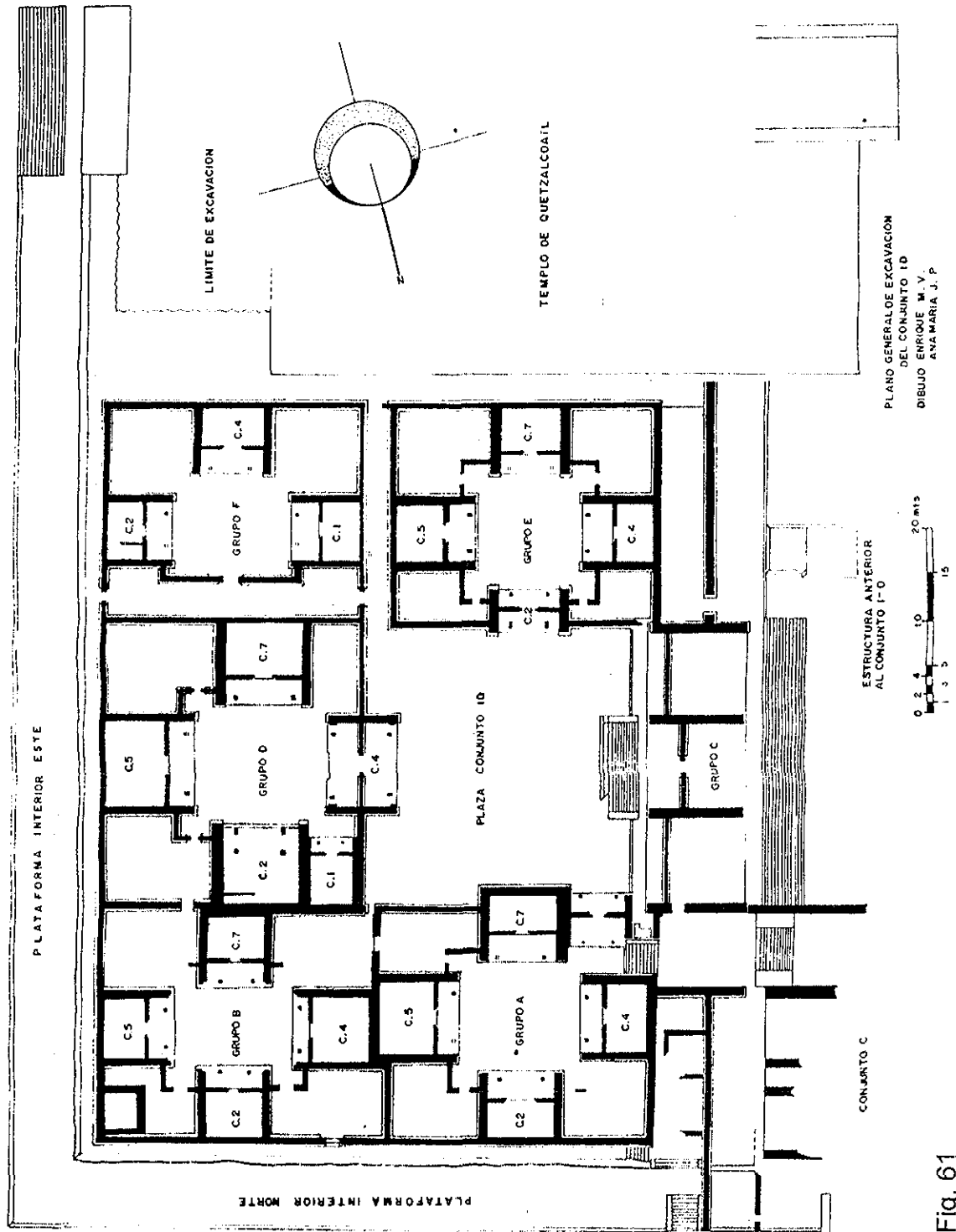


Fig. 59



TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

Fig. 60



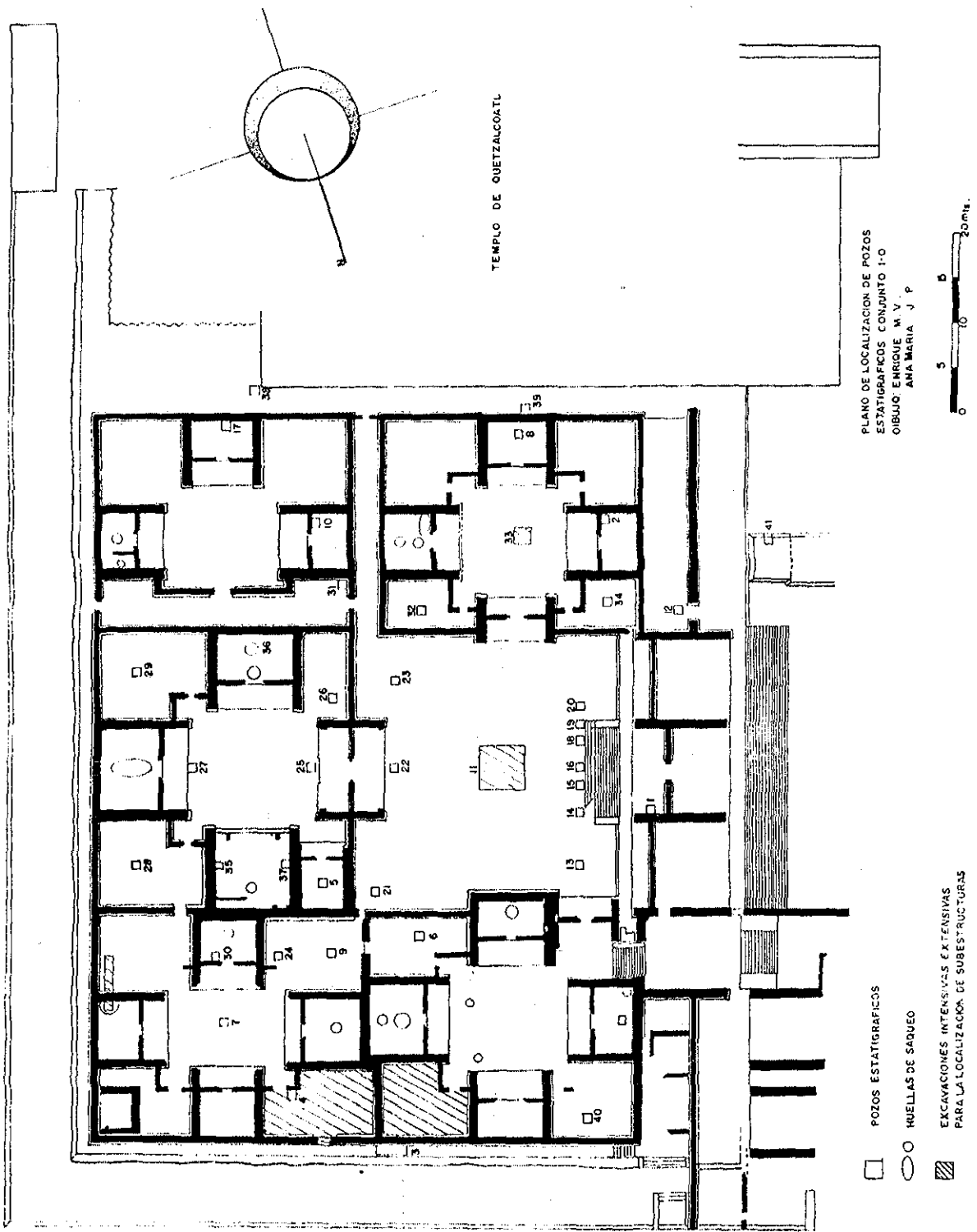
PLANO GENERAL DE EXCAVACION
 DEL CONJUNTO 10
 DIBUJO ENRIQUE M. V.
 ANA MARIA J. P.

ESTRUCTURA ANTERIOR
 AL CONJUNTO 10



Fig. 61

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN



TEMPLO DE QUETZALCOATL

PLANO DE LOCALIZACION DE POZOS
ESTATIGRAFICOS CONJUNTO 1-O
OIBLUO: ENRIQUE M. V.
ANA MARIA J. P.

- POZOS ESTATIGRAFICOS
- HUELLAS DE SARQUEO
- ▨ EXCAVACIONES INTENSIVAS EXTENSIVAS PARA LA LOCALIZACION DE SUBESTRUCTURAS

Fig. 62

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

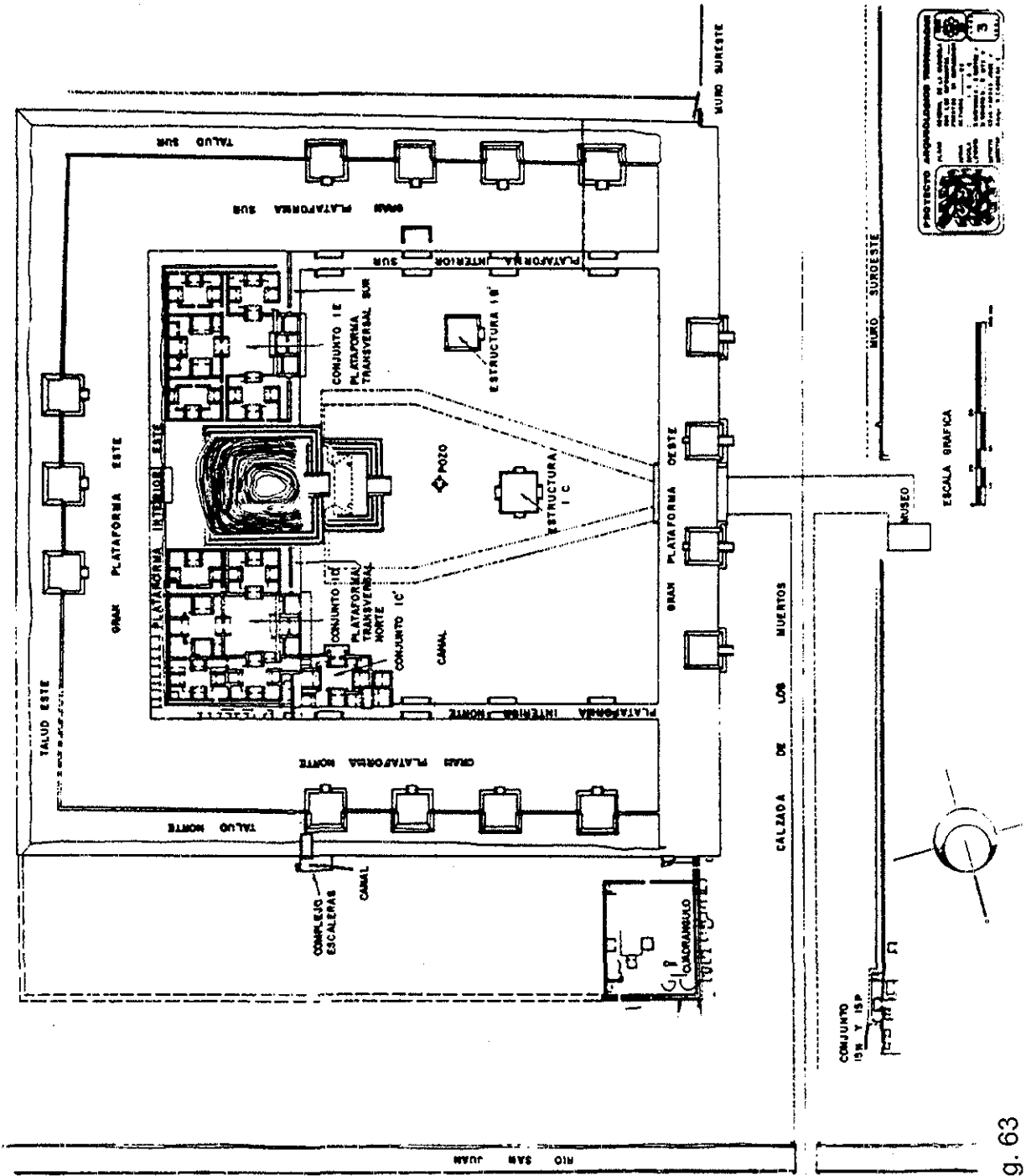
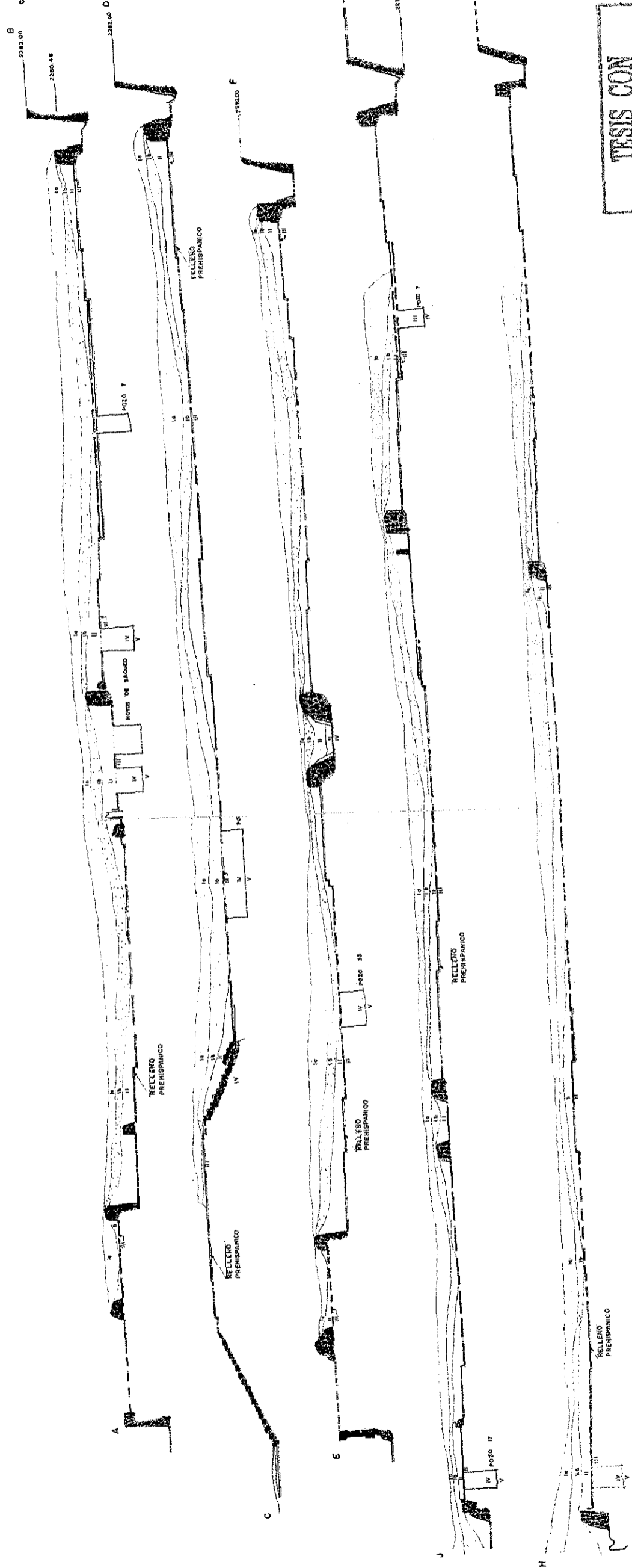
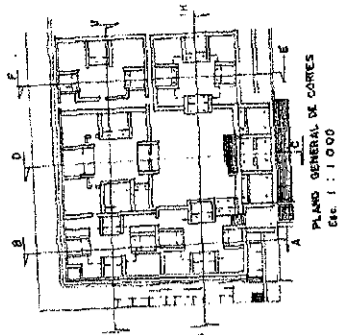


Fig. 63

TESIS CON FALLA DE ORIGEN



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Fig. 64

CON
E ORIGEN

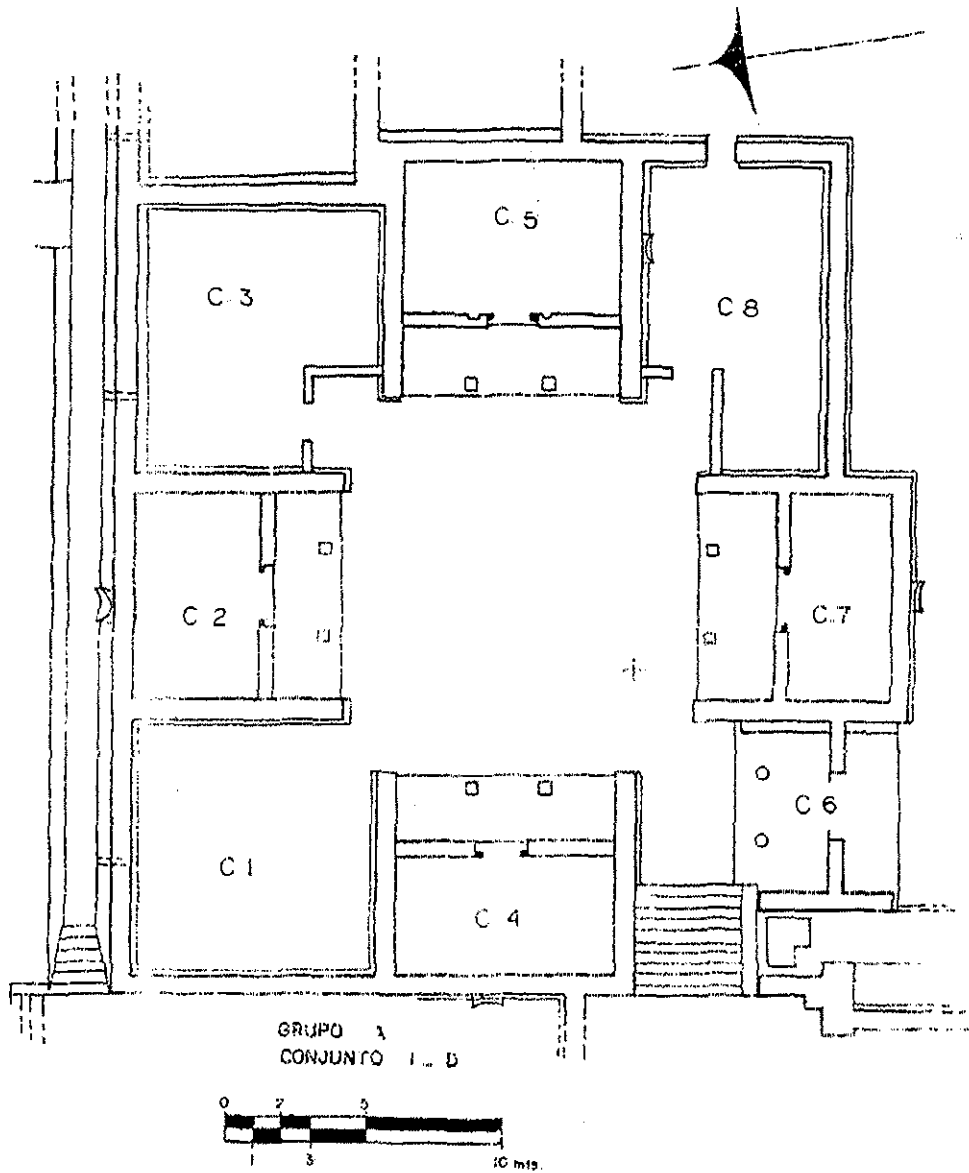


Fig. 65

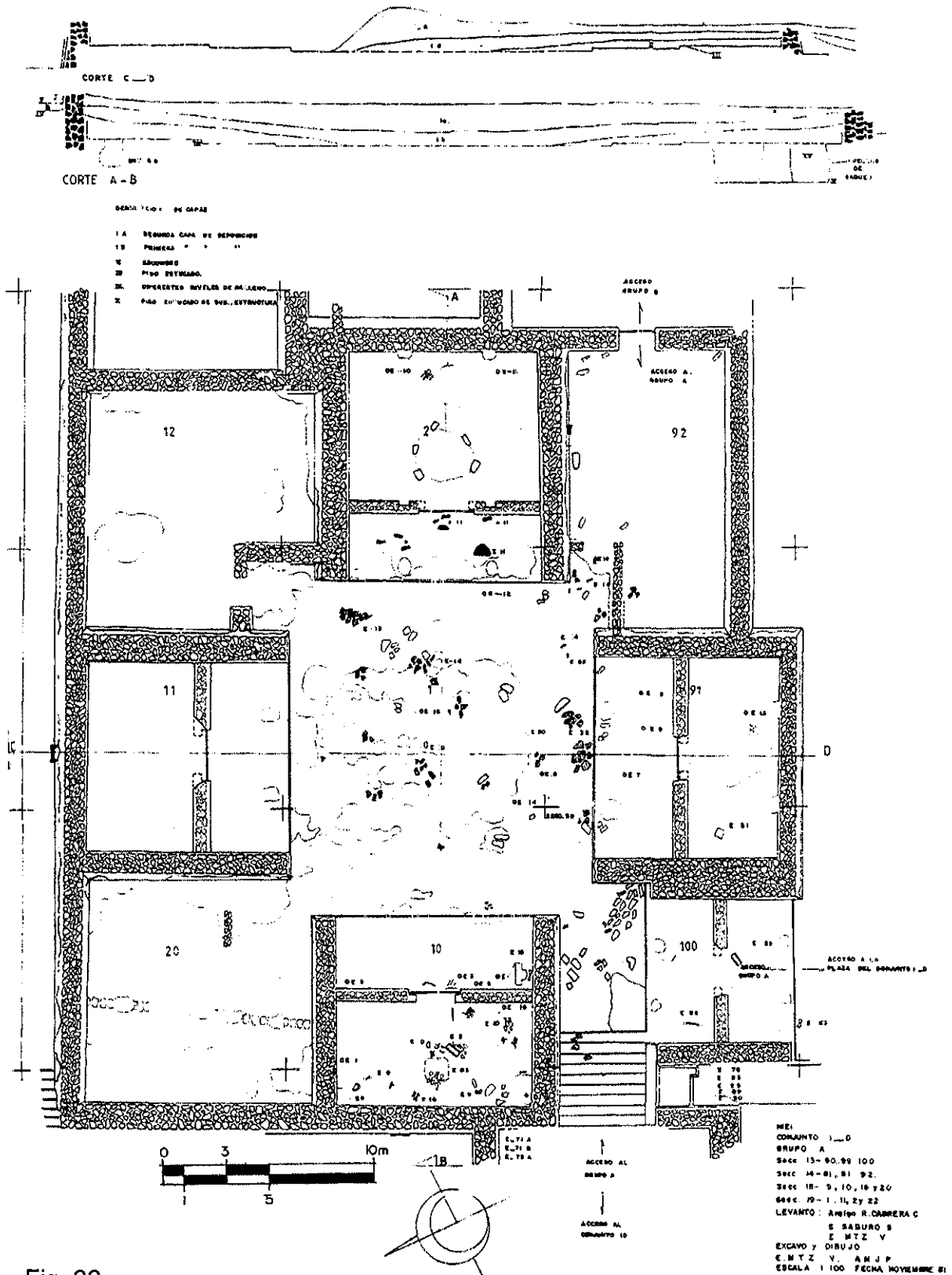
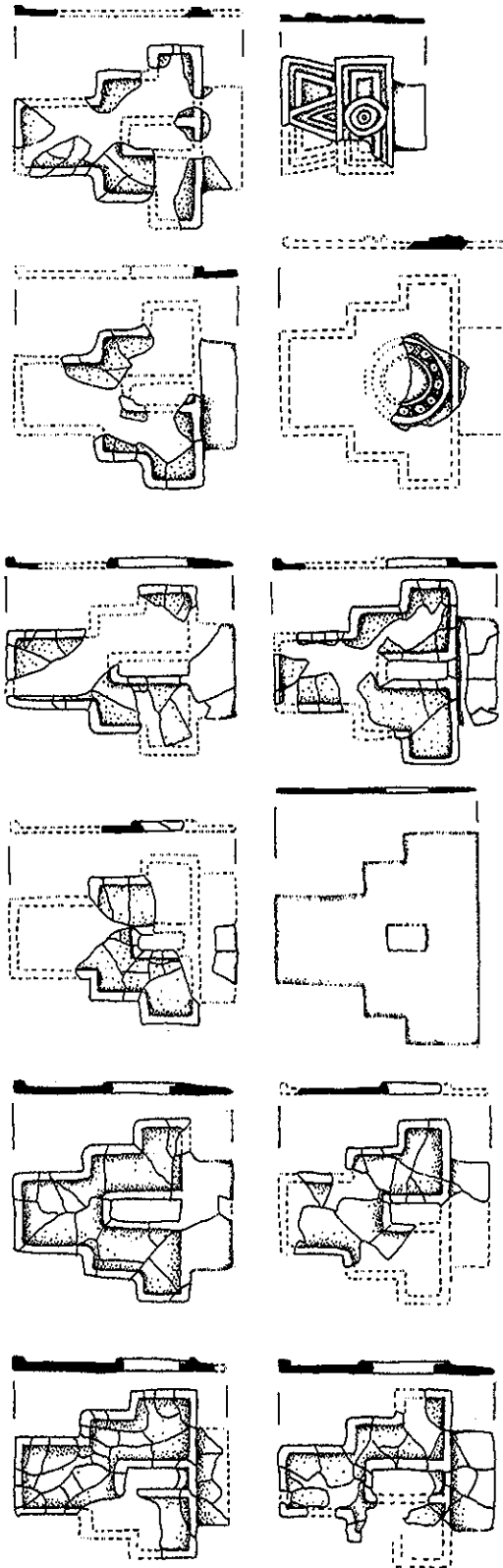


Fig. 66

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



70 cms.

Fig. 67

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

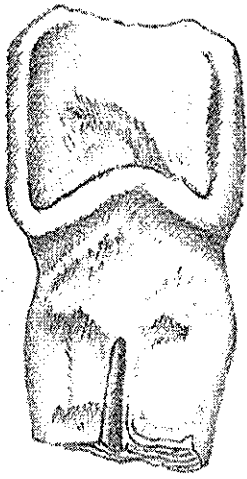


Fig. 68

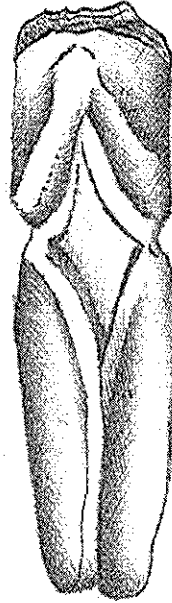
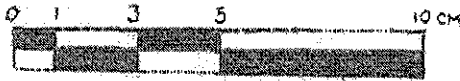


Fig. 69

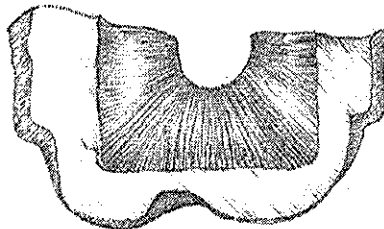
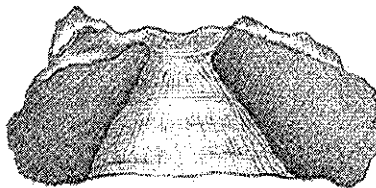
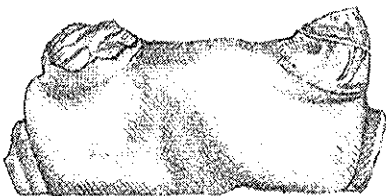


Fig. 70

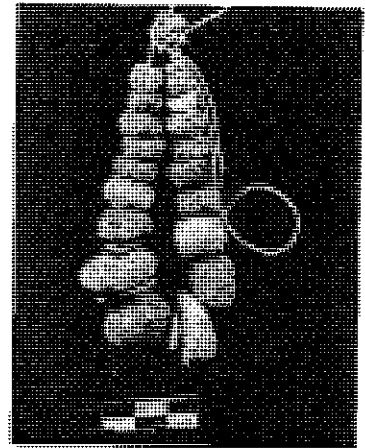


Fig. 71

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

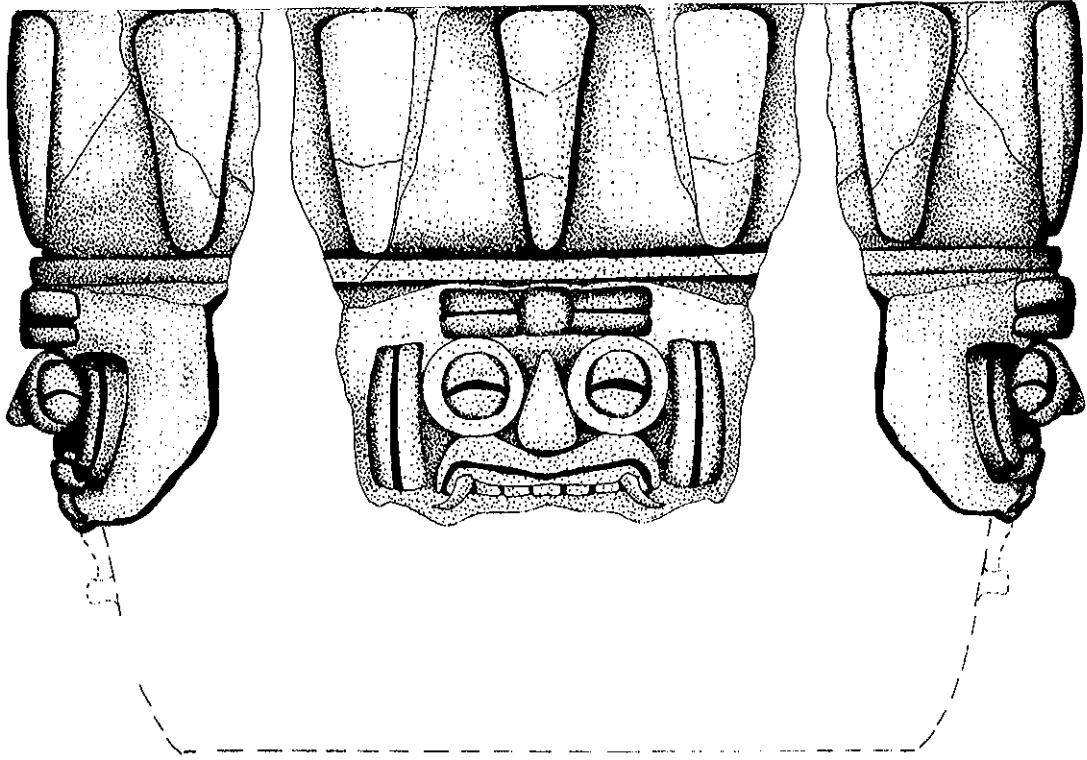


Fig. 72

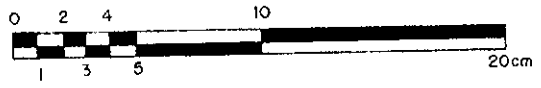


Fig. 73 2 cm.

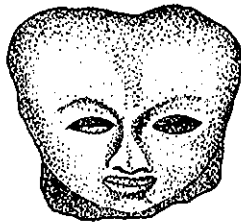


Fig. 74



Fig. 75



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

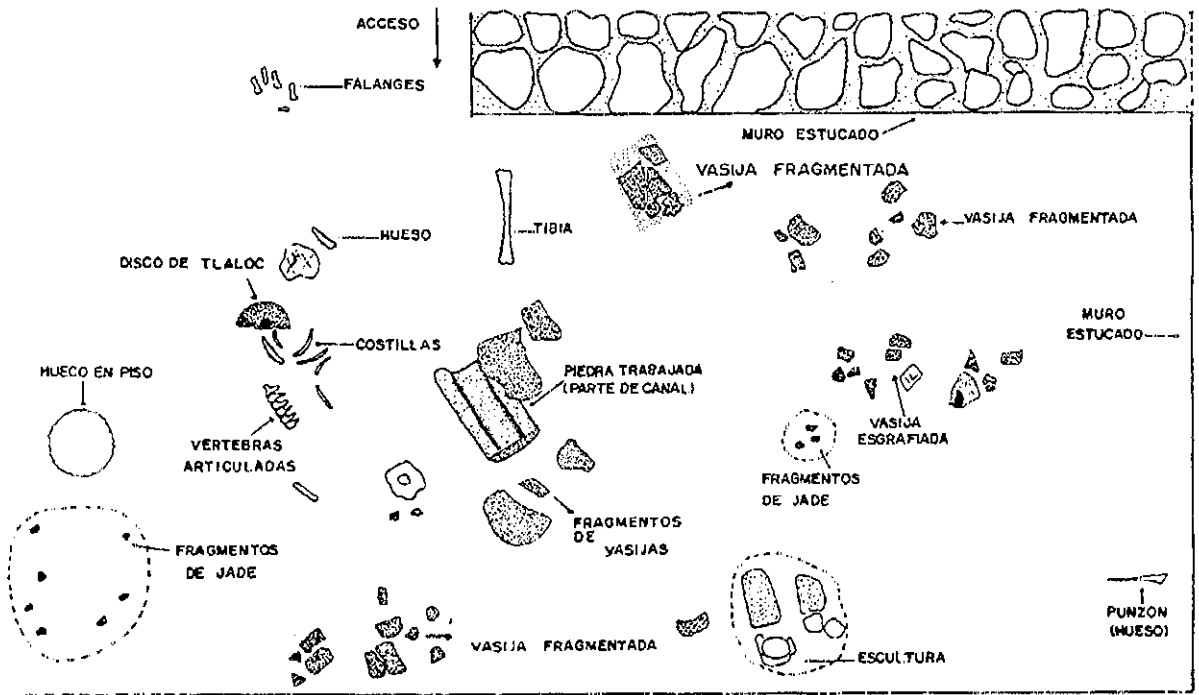


Fig. 76



INT CUARTO 4
GRUPO A

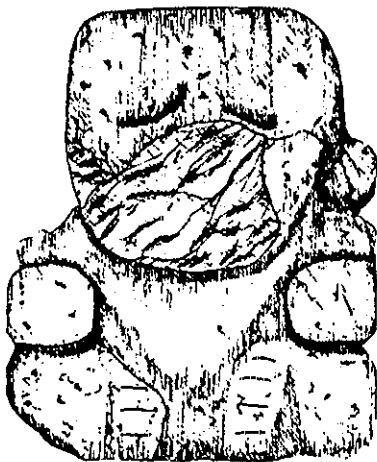


Fig. 77

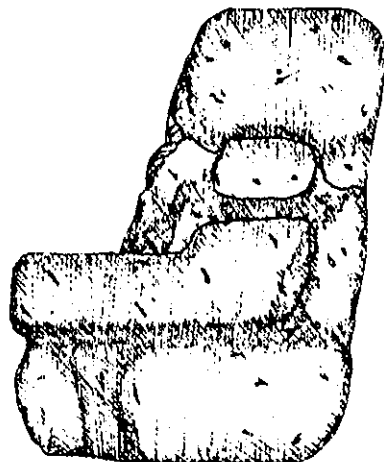
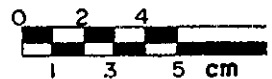


Fig. 78



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

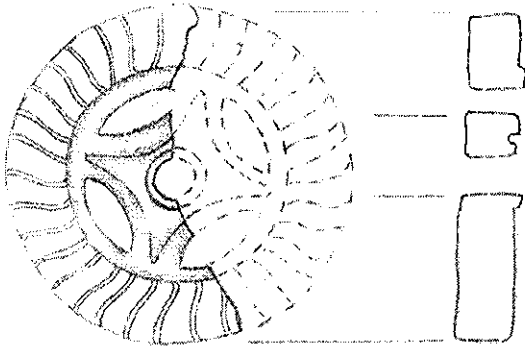


Fig. 79



Fig. 80

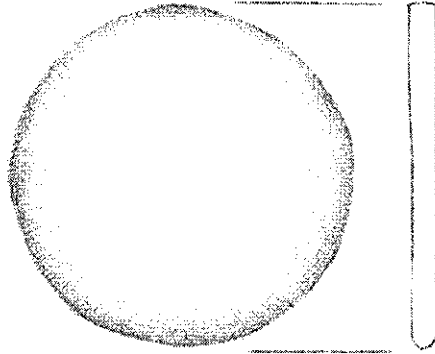


Fig. 81



Fig 82

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 82a

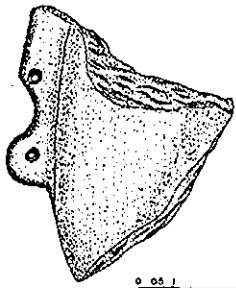


Fig. 83

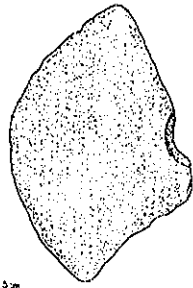


Fig. 84

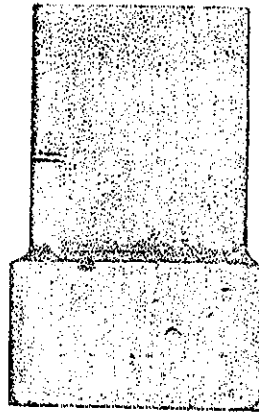


Fig. 85

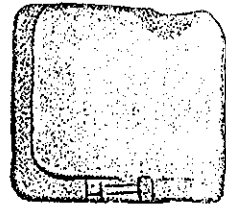


Fig. 86

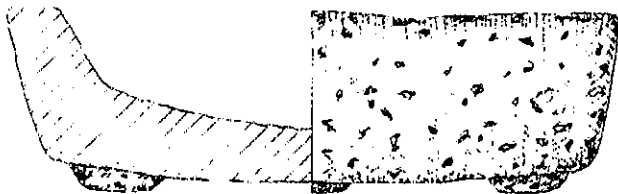
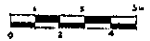


Fig. 87

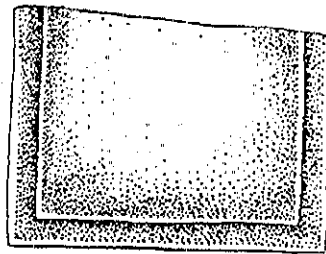
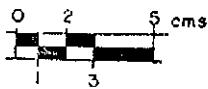


Fig. 88

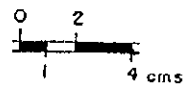


Fig. 90

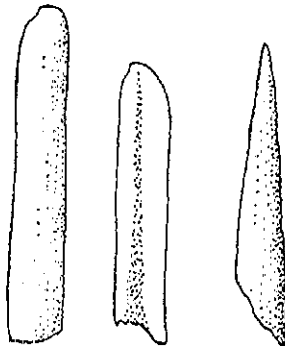


Fig. 89

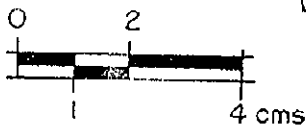


Fig. 91

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

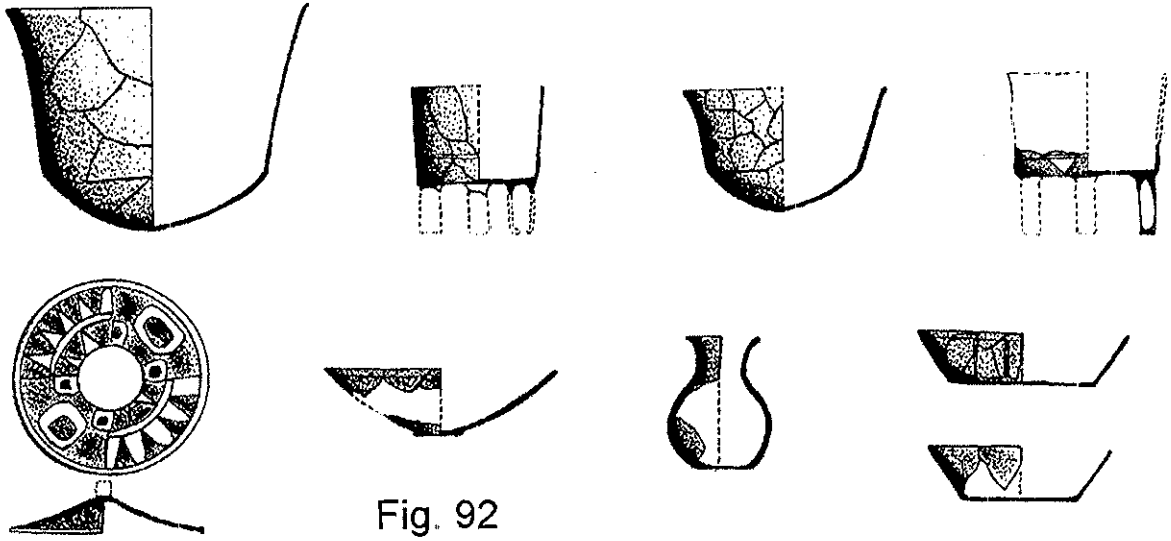


Fig. 92

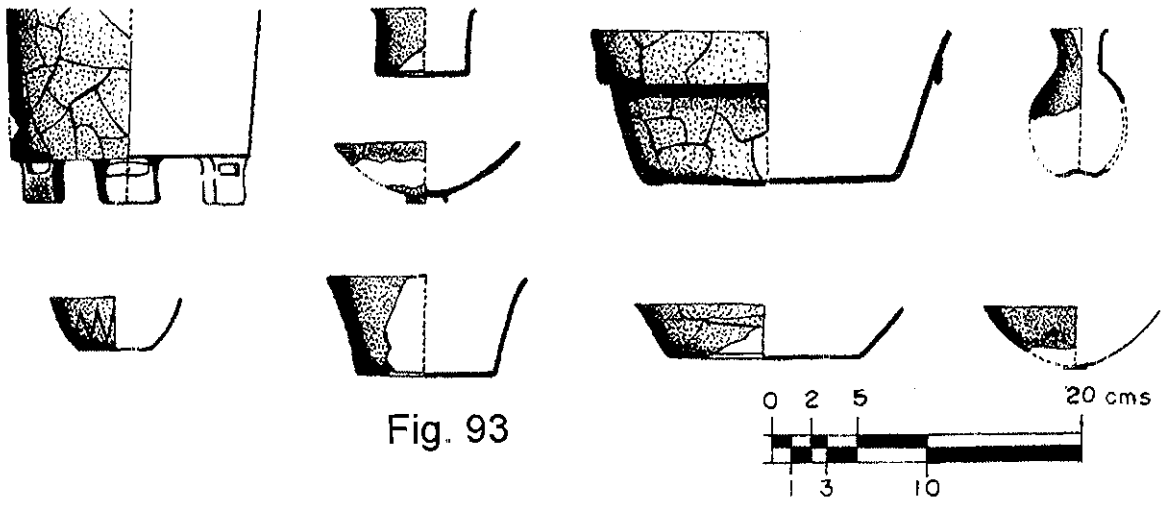
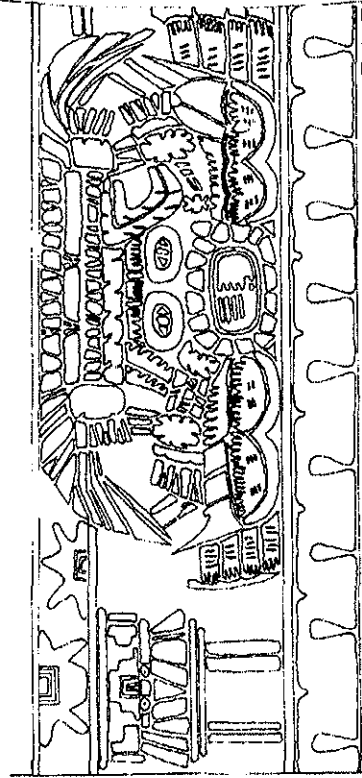
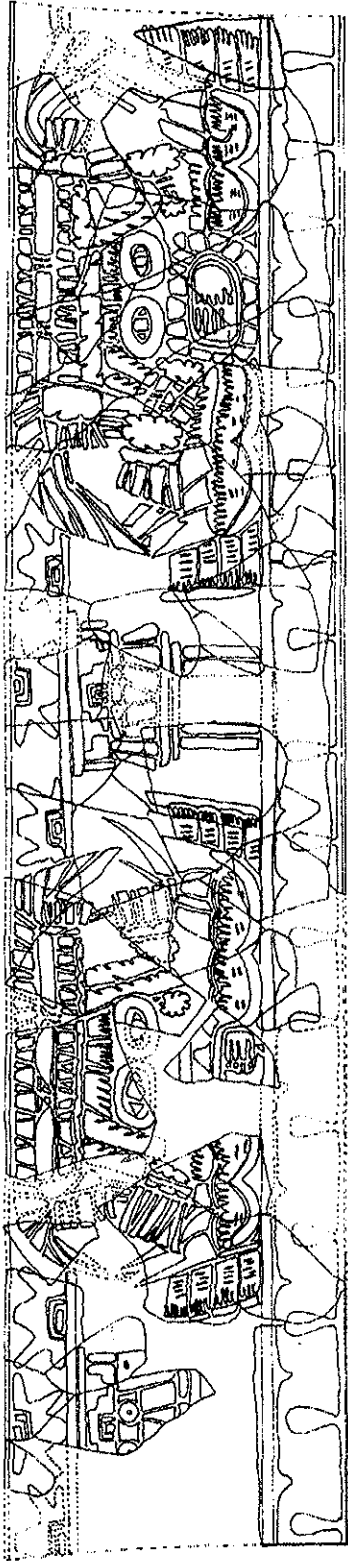


Fig. 93

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



RECONSTRUCCION DE
MOTIVO ICONOGRAFICO

Fig. 94

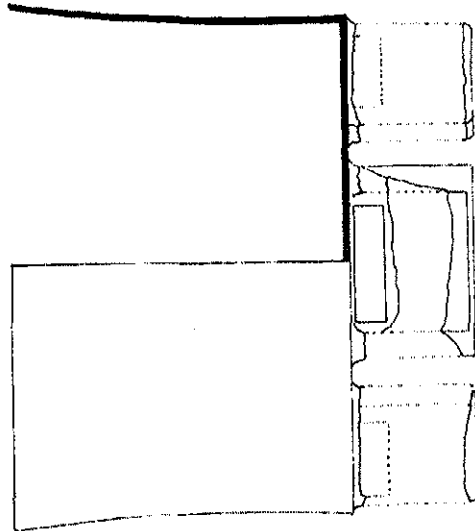


Fig. 95

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN





Fig. 95a

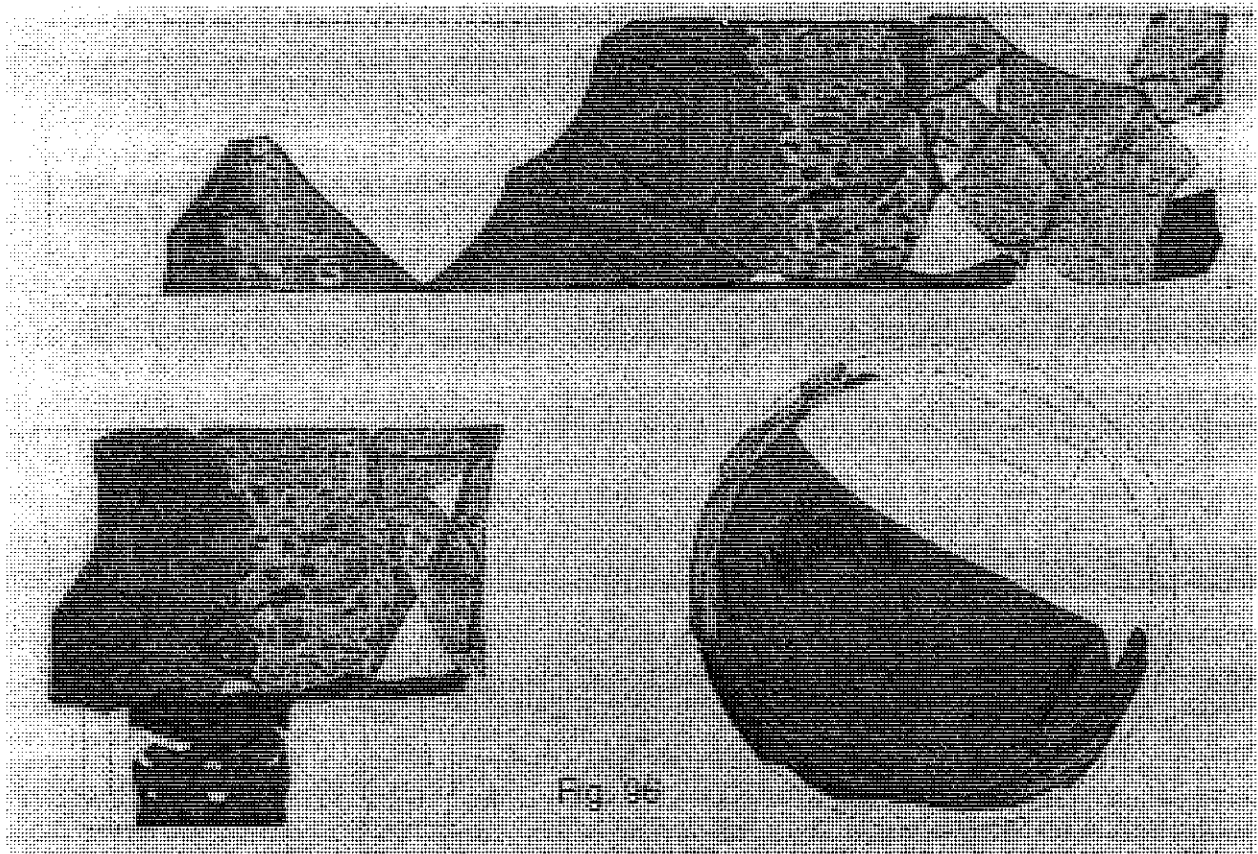


Fig. 95

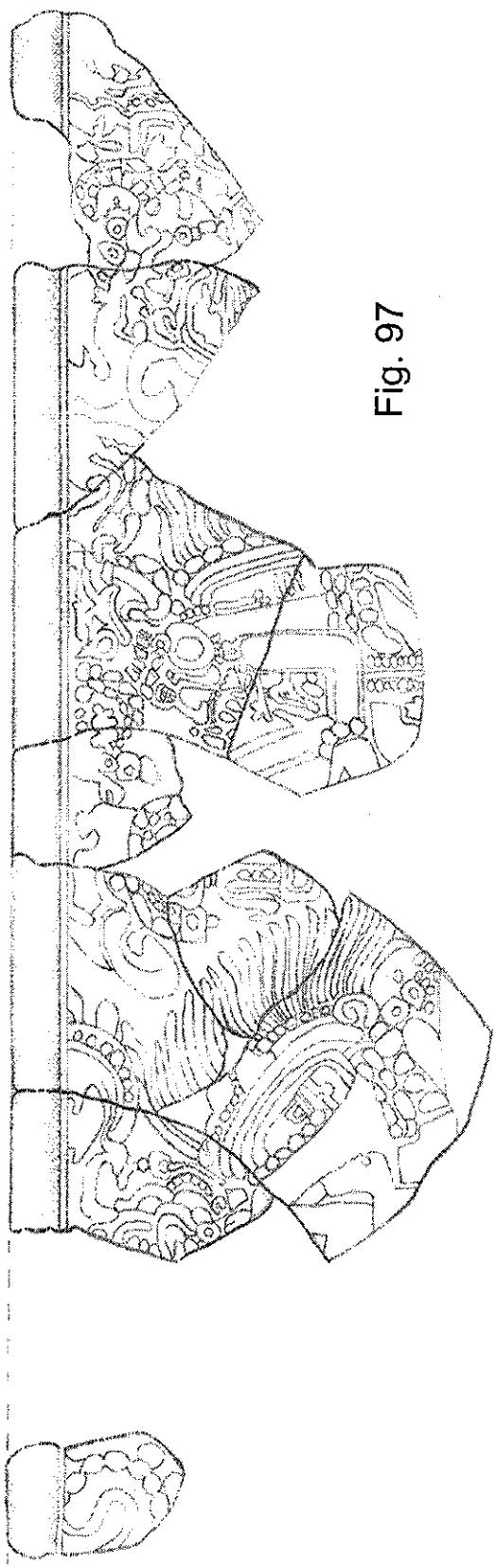


Fig. 97

MOTIVO ICONOGRÁFICO

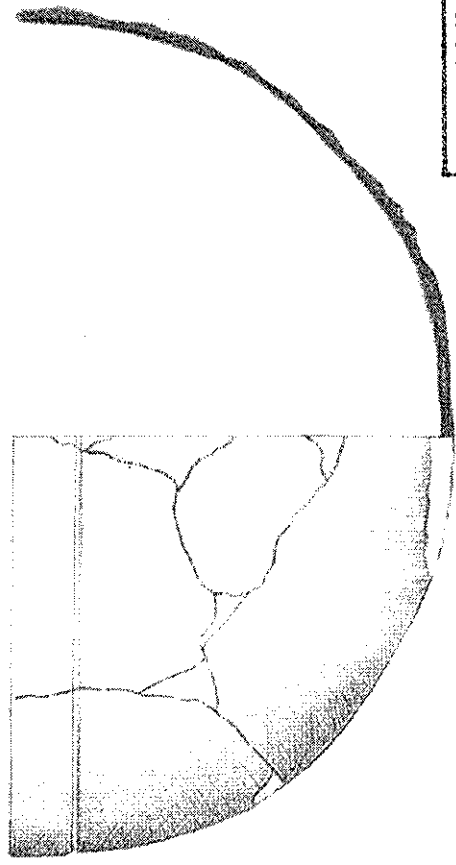
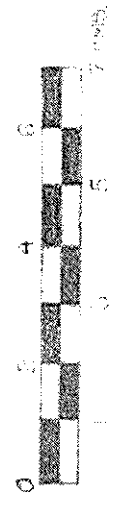


Fig. 98

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



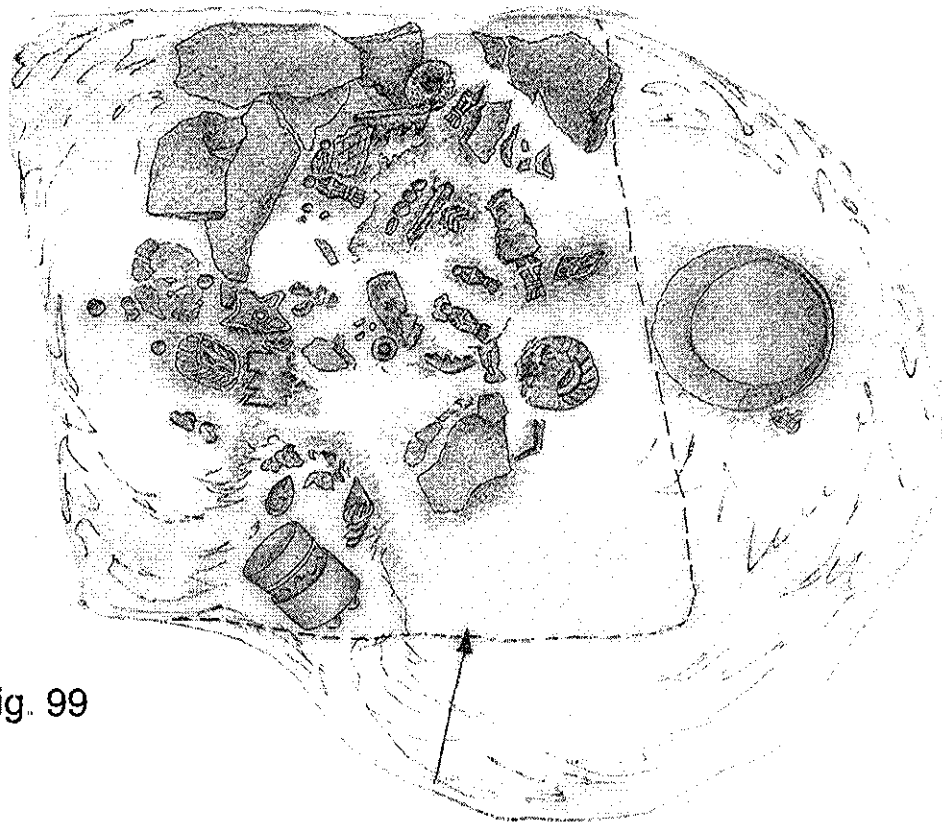


Fig. 99

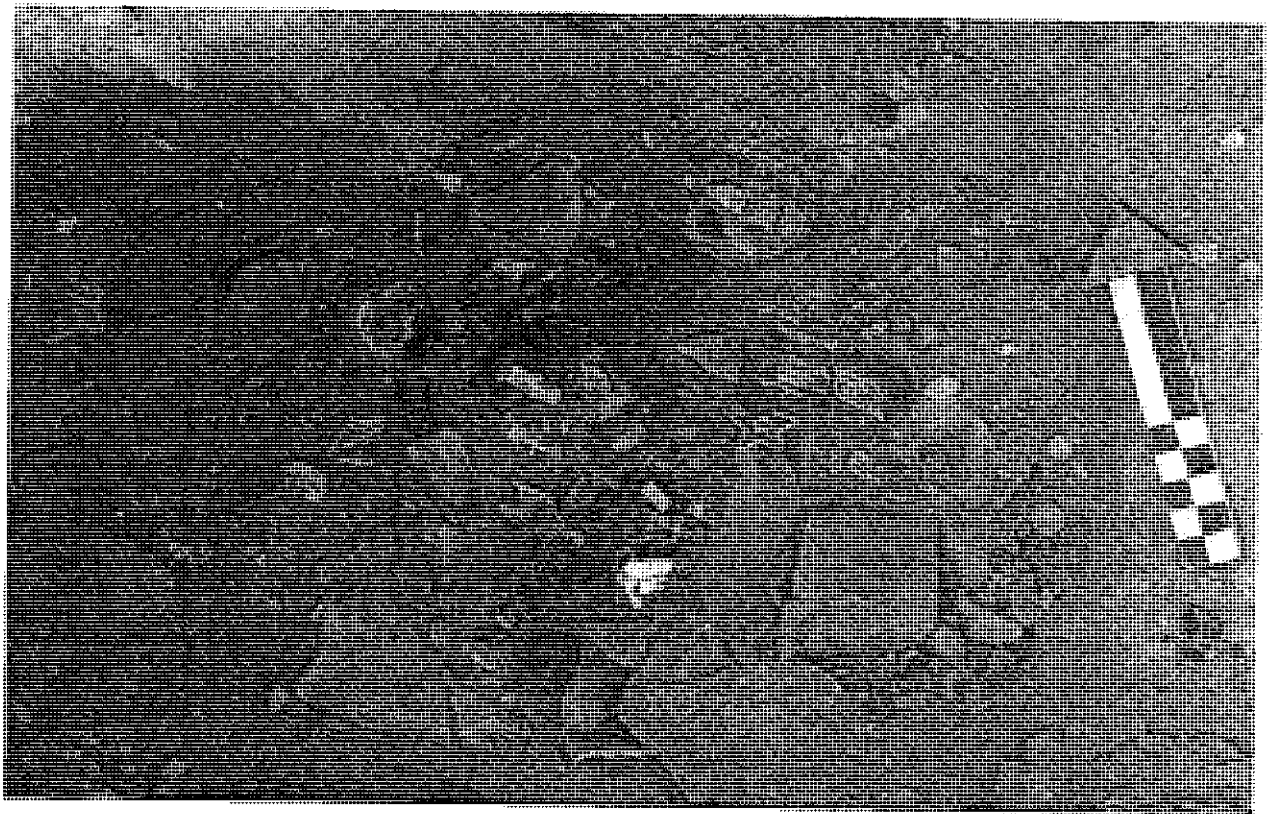


Fig. 99a

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

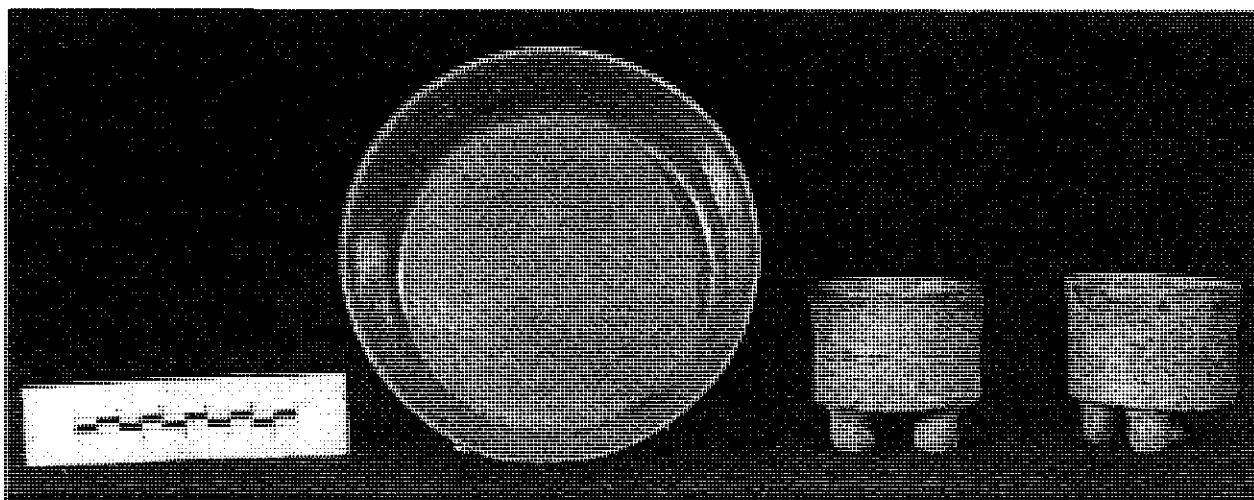


Fig. 99b

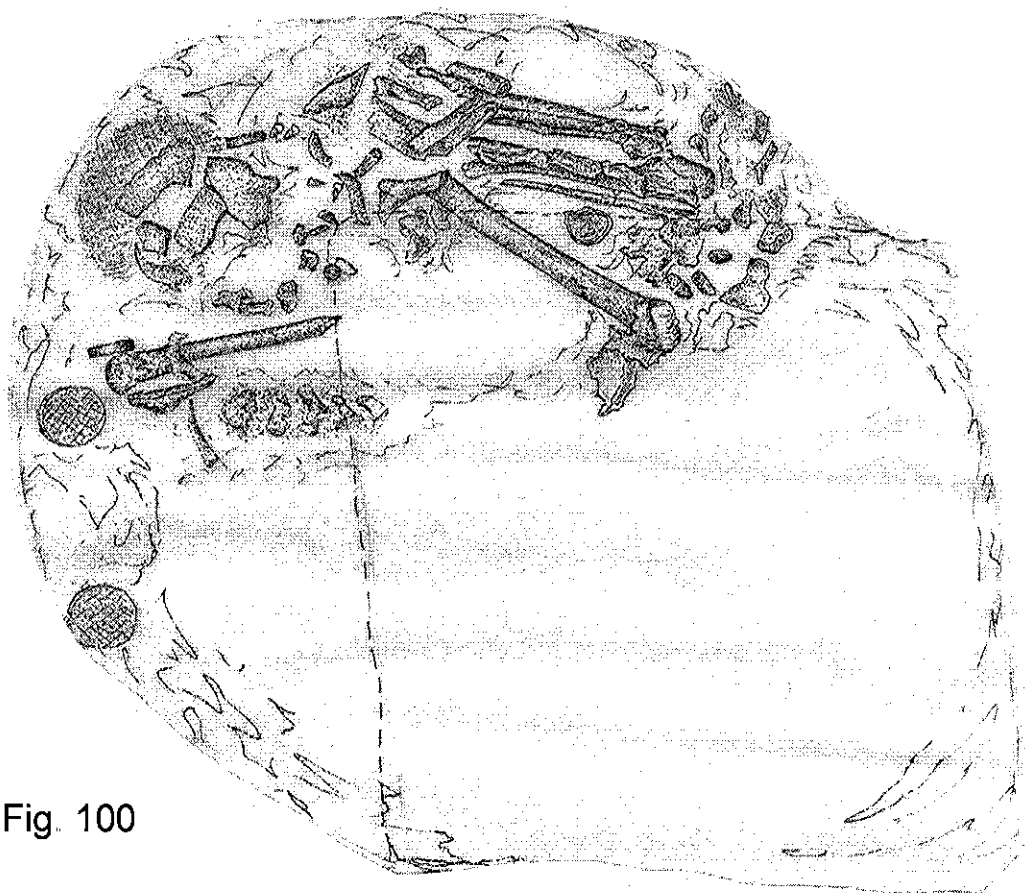


Fig. 100

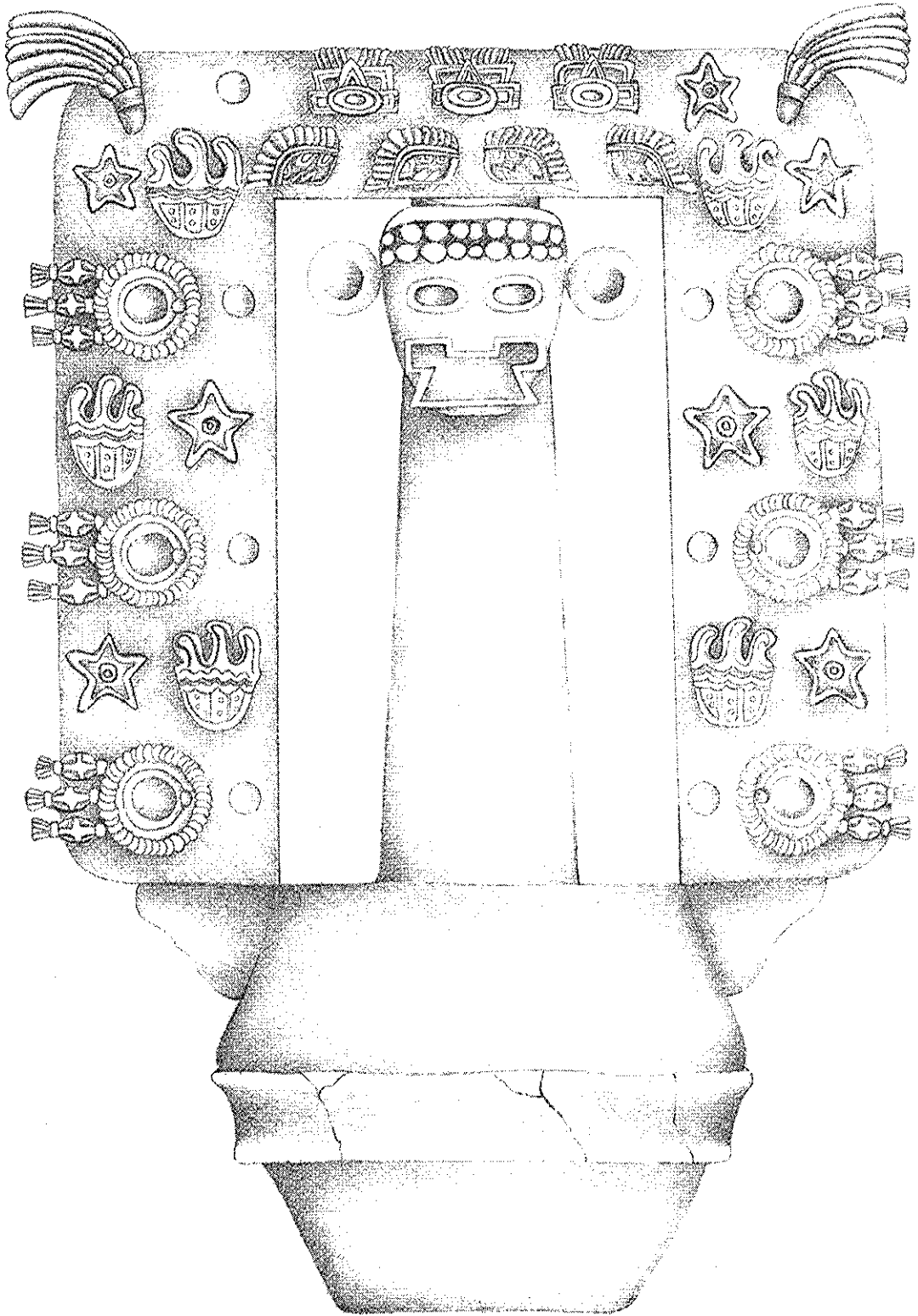


Fig 101

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

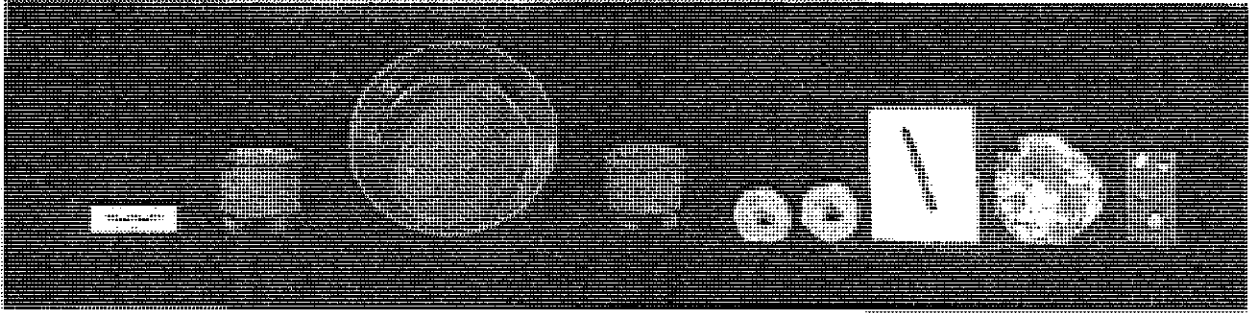


Fig. 101a

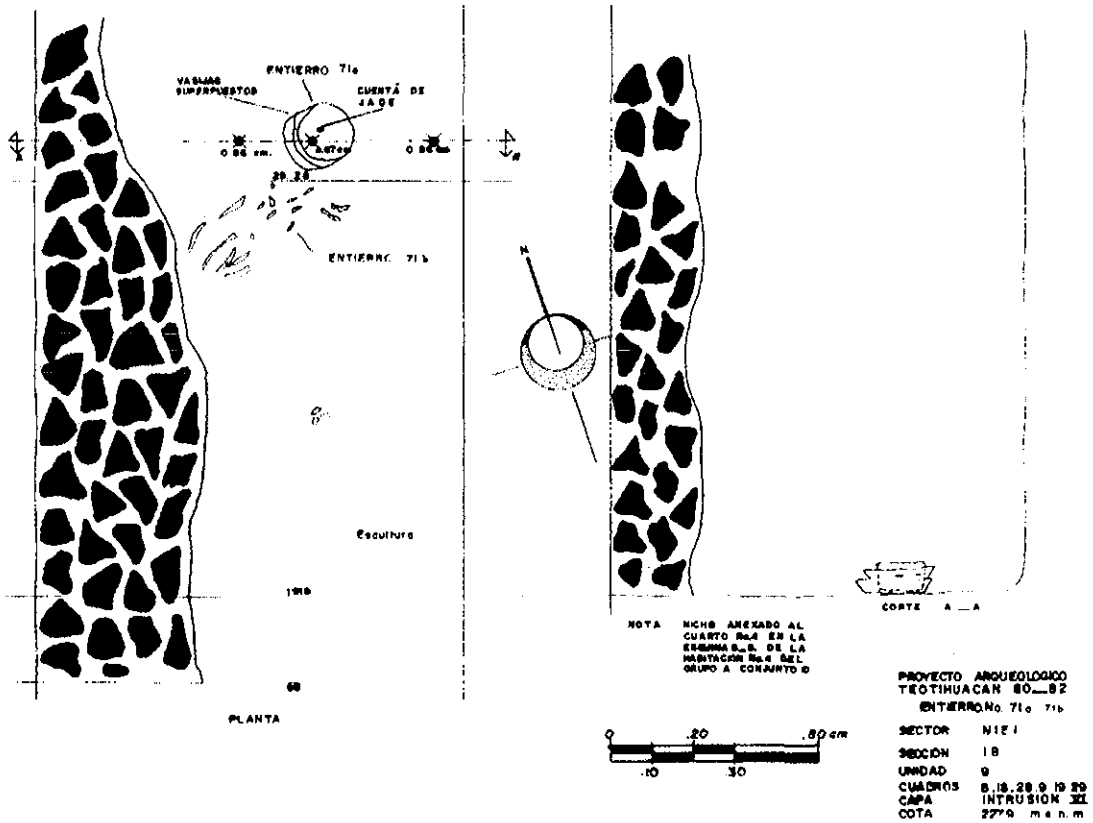


Fig. 102

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN



Fig. 102a



Fig. 103



Fig. 104



Fig. 105



Fig. 106

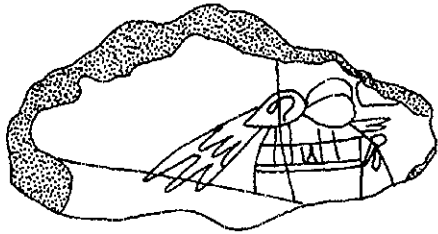


Fig. 107

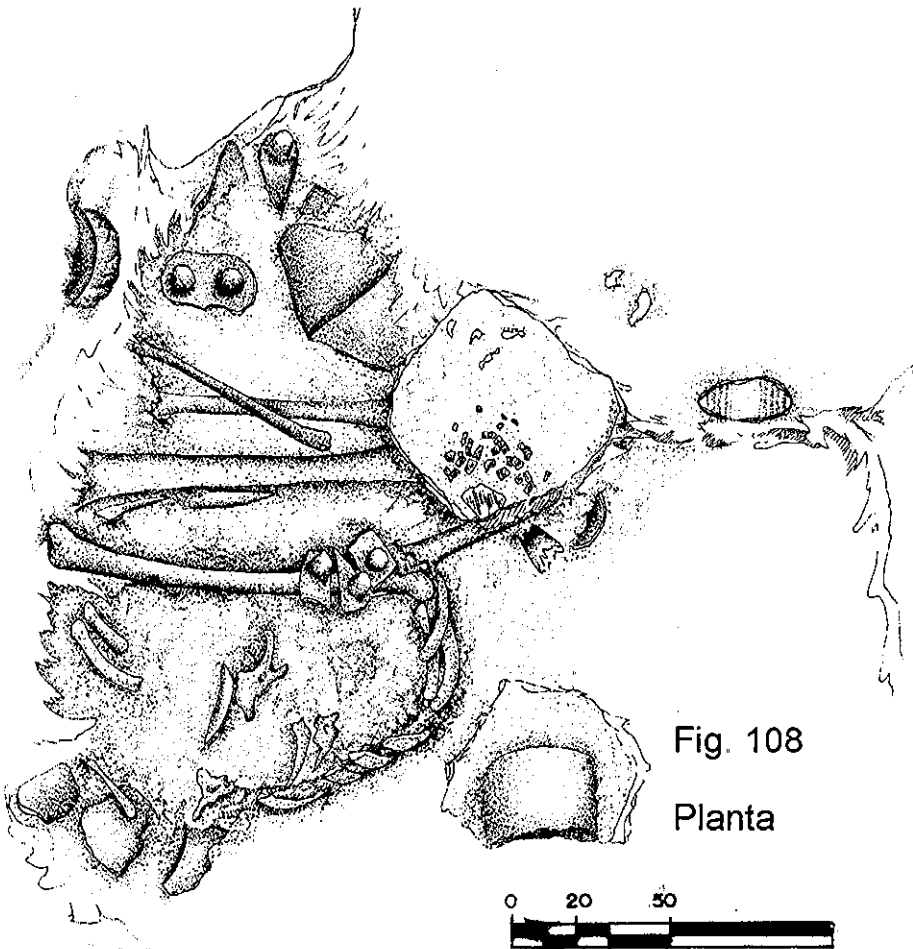
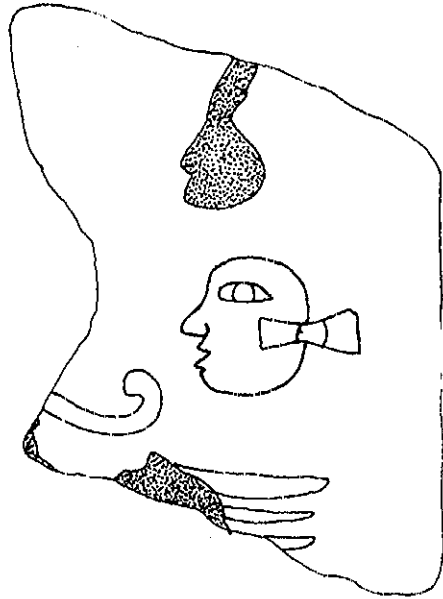
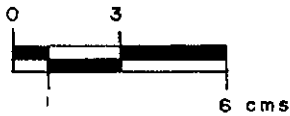
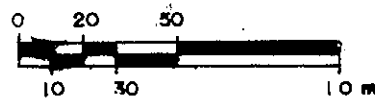


Fig. 108

Planta



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

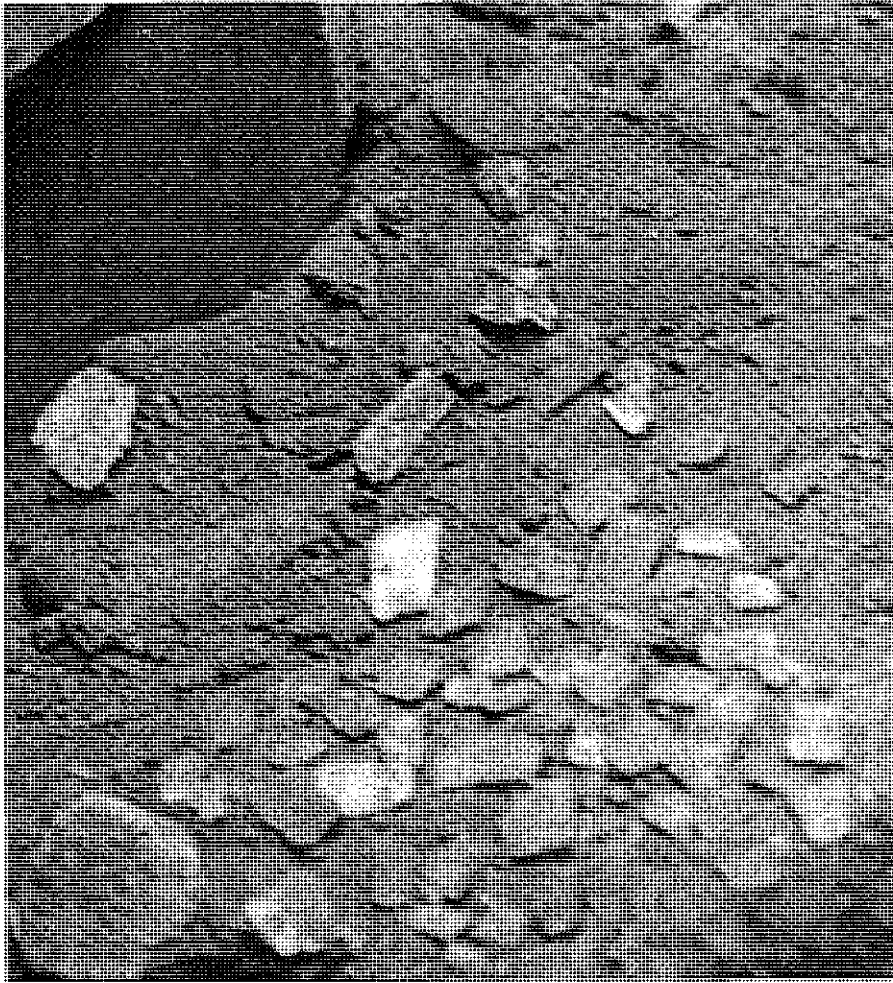


Fig. 108a

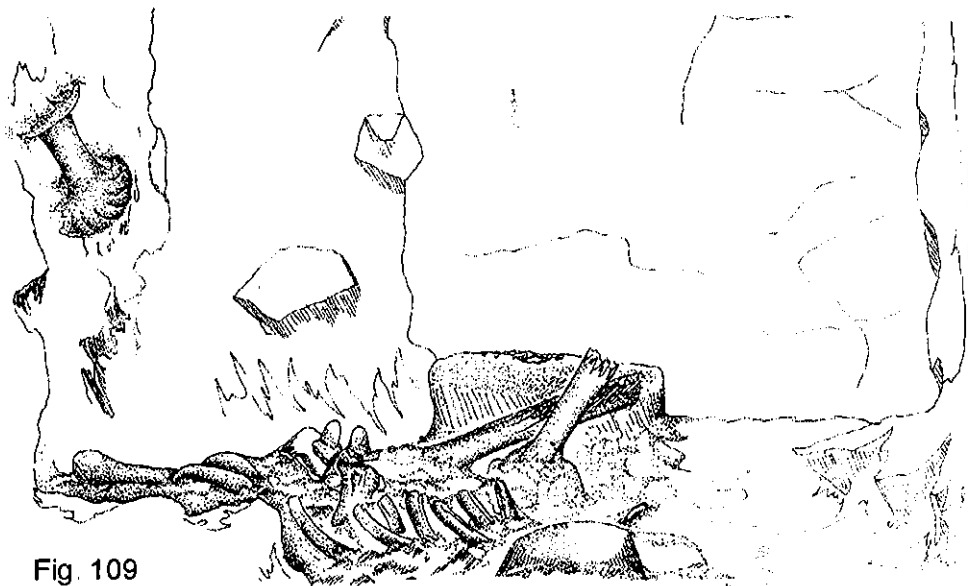


Fig. 109

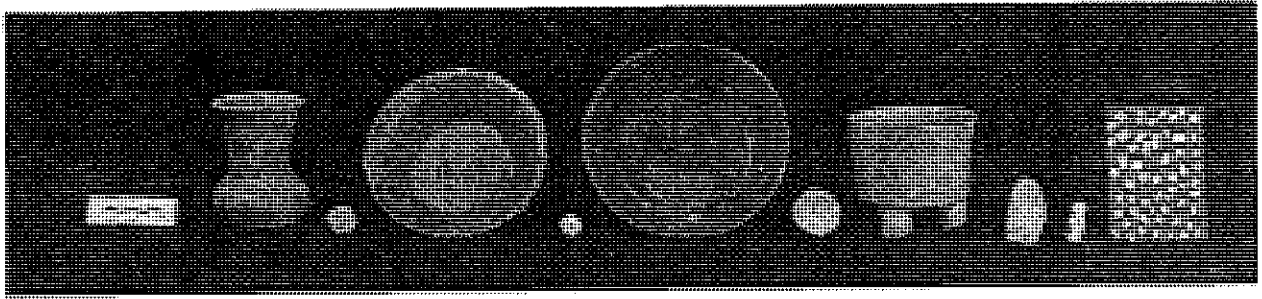


Fig. 110

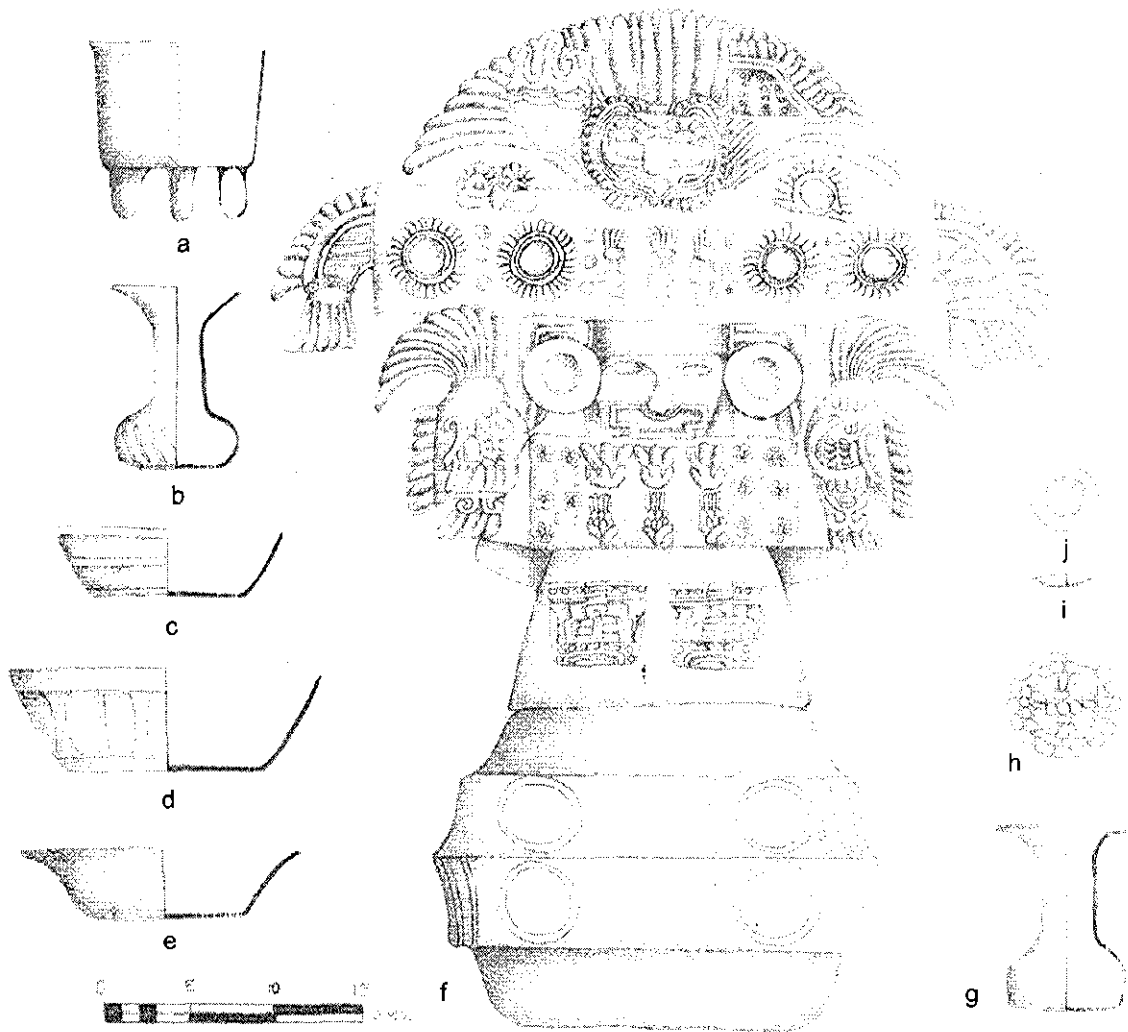
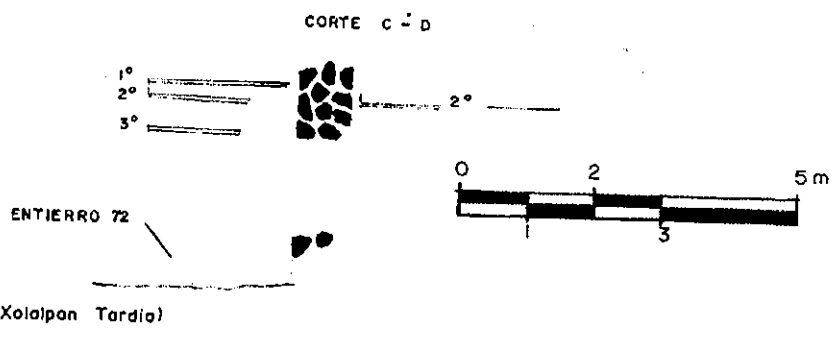
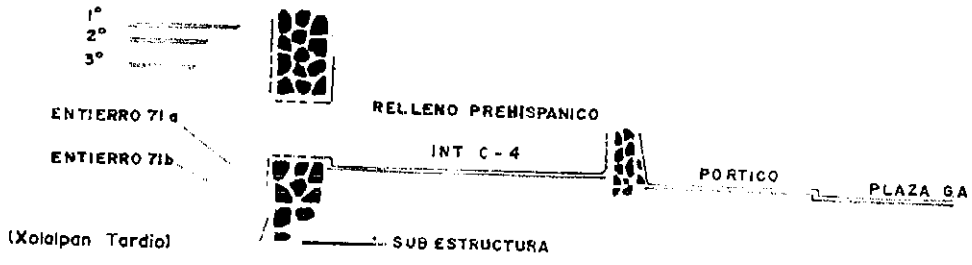
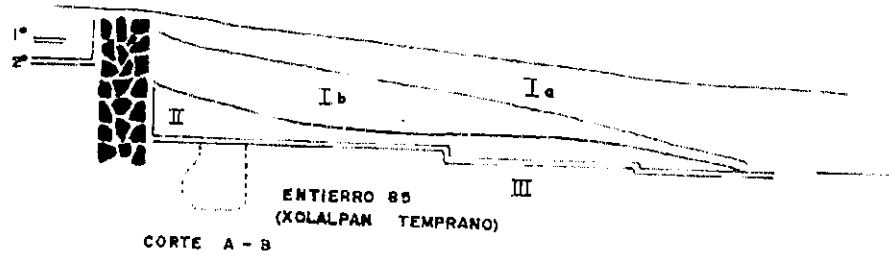
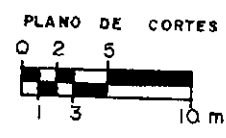
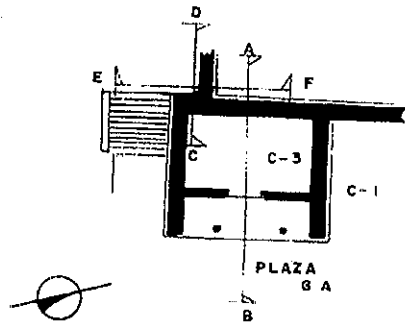


Fig. 111



- Ia 2da CAPA DE DEPOSICION
- Ib 1er CAPA DE DEPOSICION
- II ESCOMBRO
- III 1er NIVEL DE PISO

Fig 112

DIBUJO: ENRIQUE M V
ANA MARIA J P

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

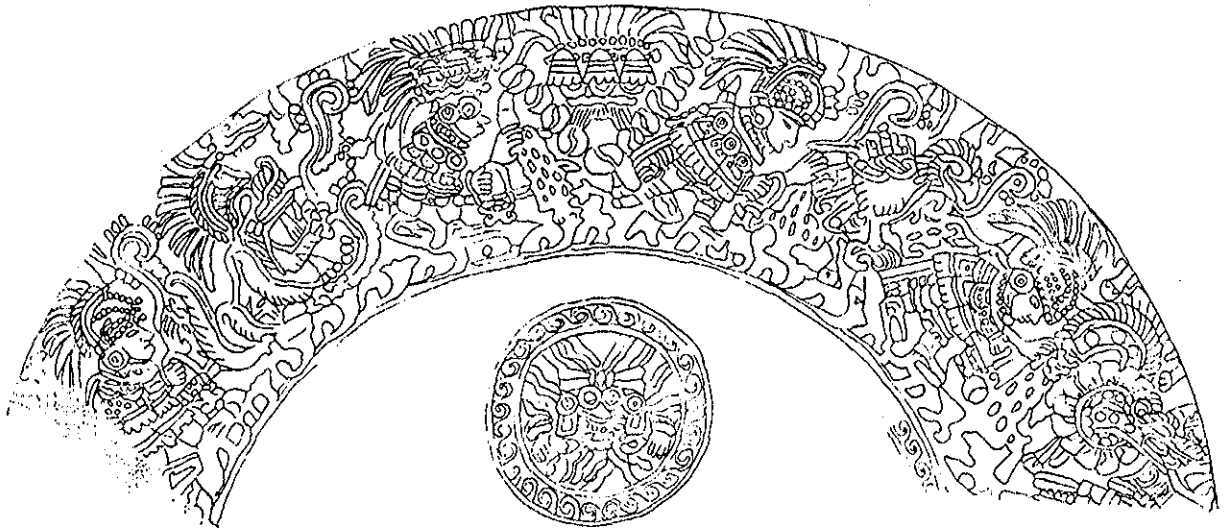


Fig 113

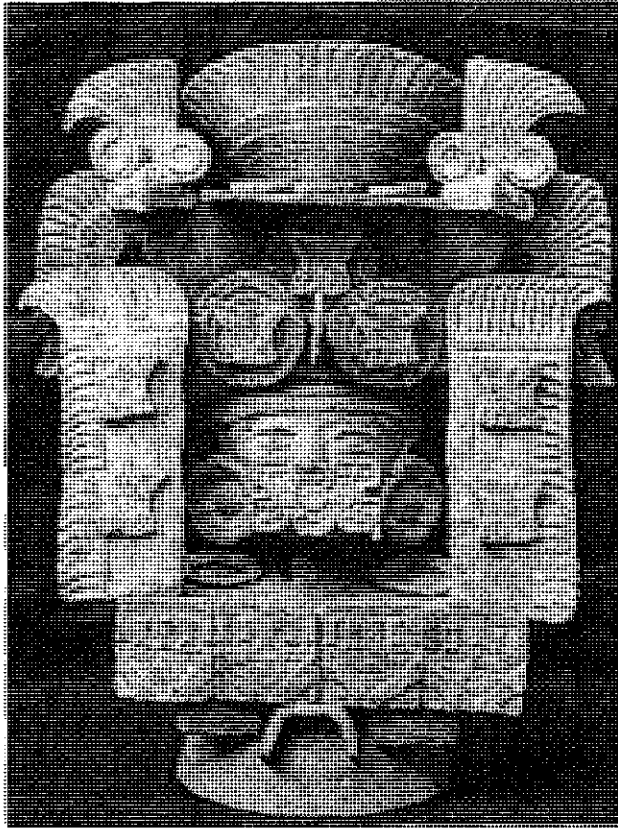


Fig 113a

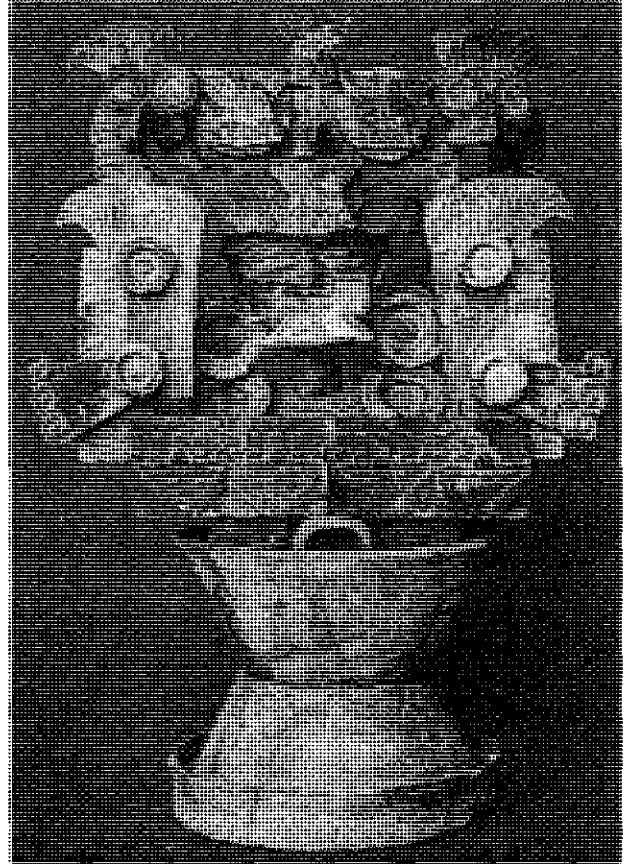


Fig. 113b

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

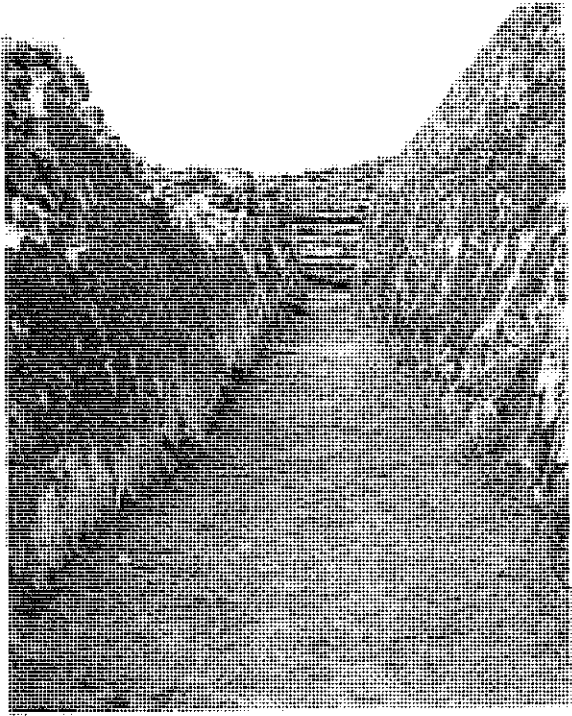


Fig. 114

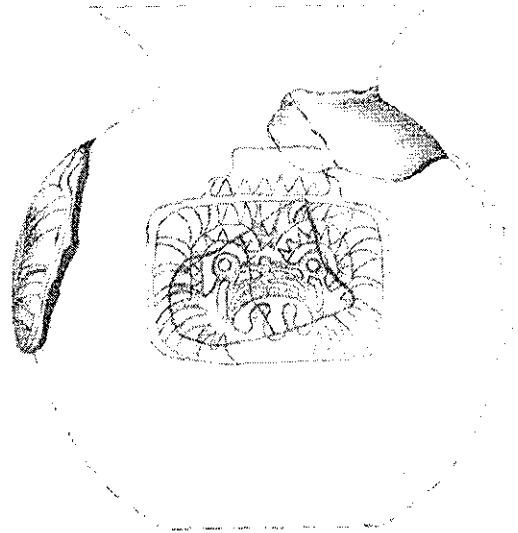


Fig. 115

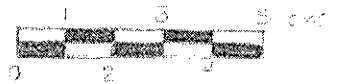
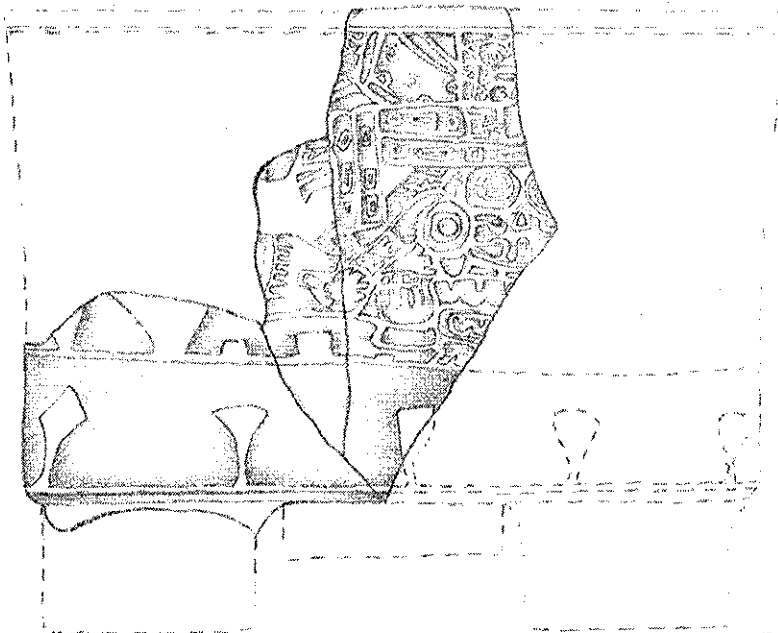


Fig. 116

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

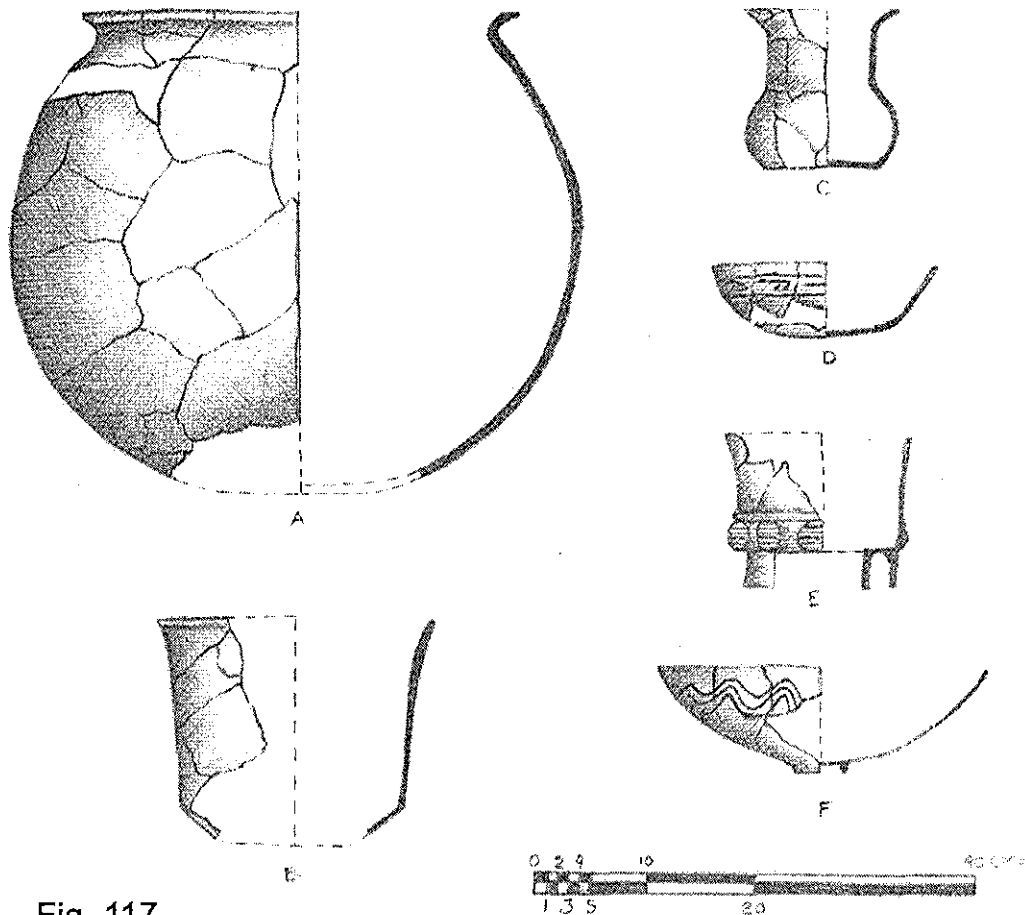


Fig. 117

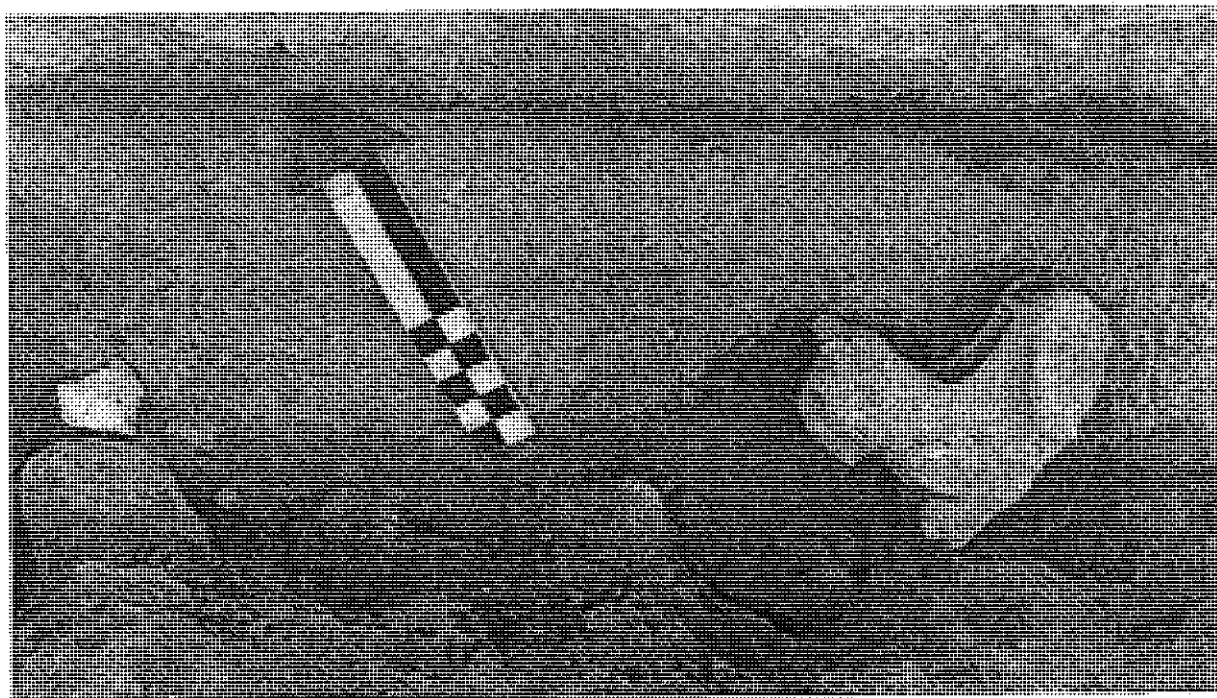


Fig. 118

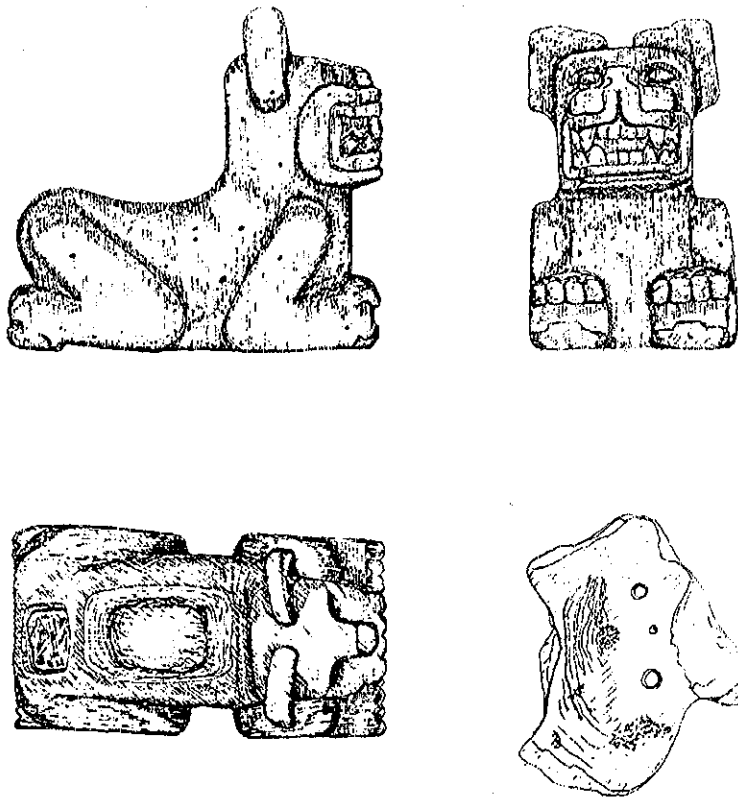
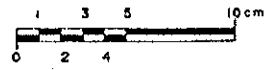
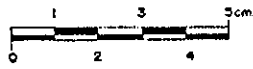


Fig. 119



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Fig. 120

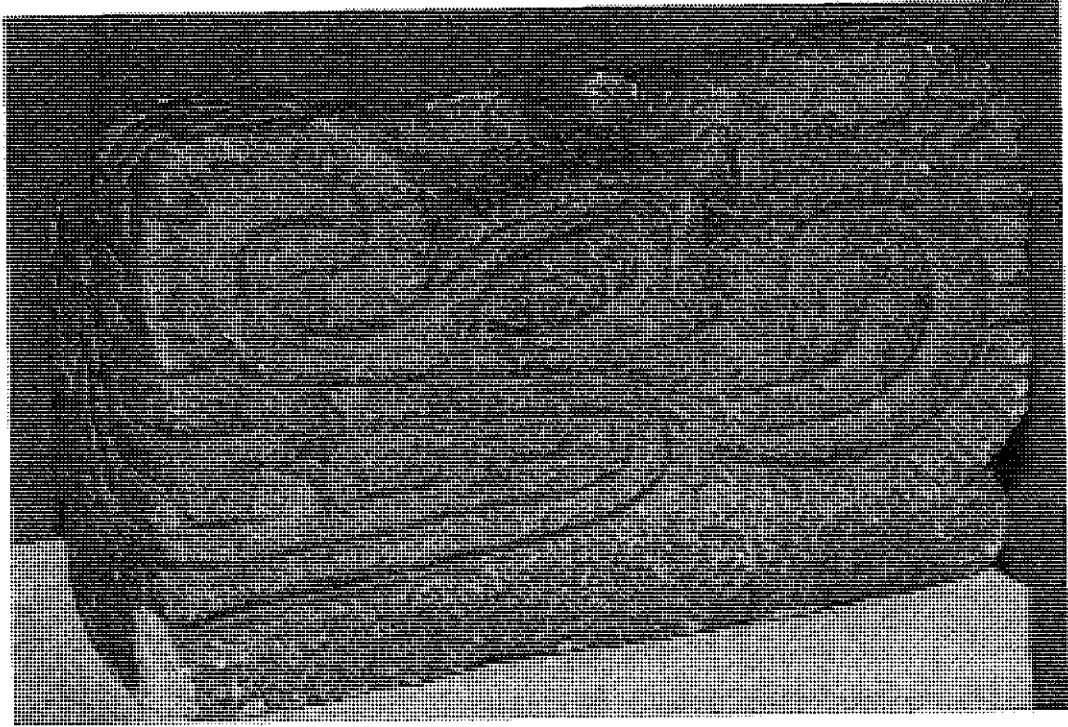


Fig. 120a



Fig. 120b



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

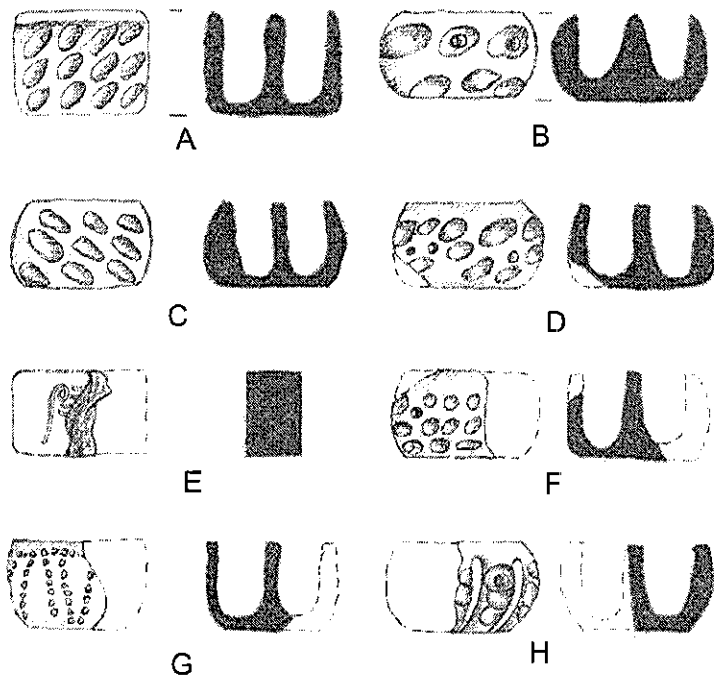


Fig. 121

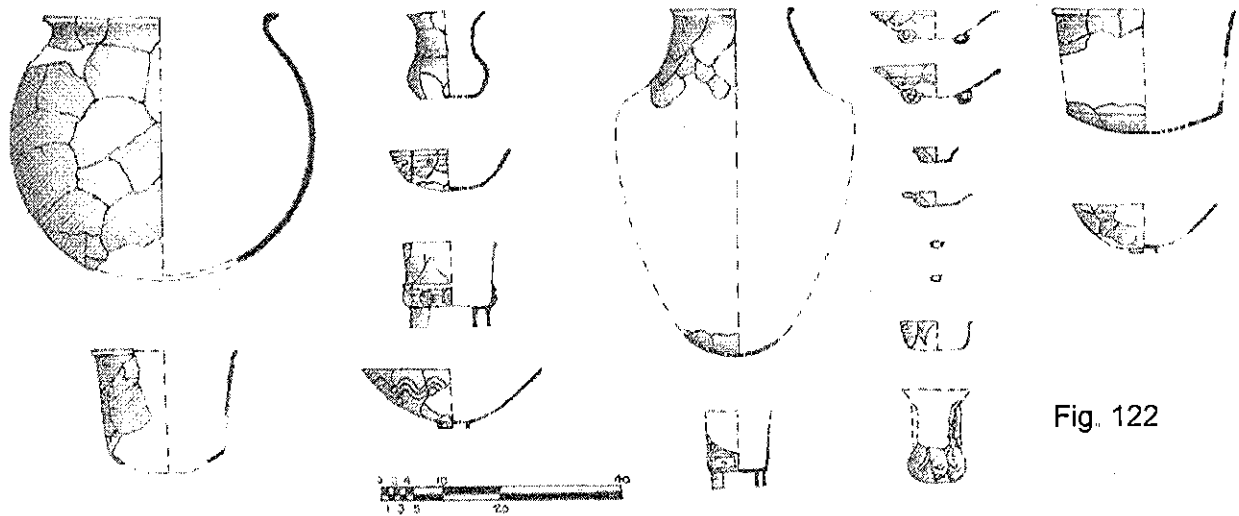


Fig. 122

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

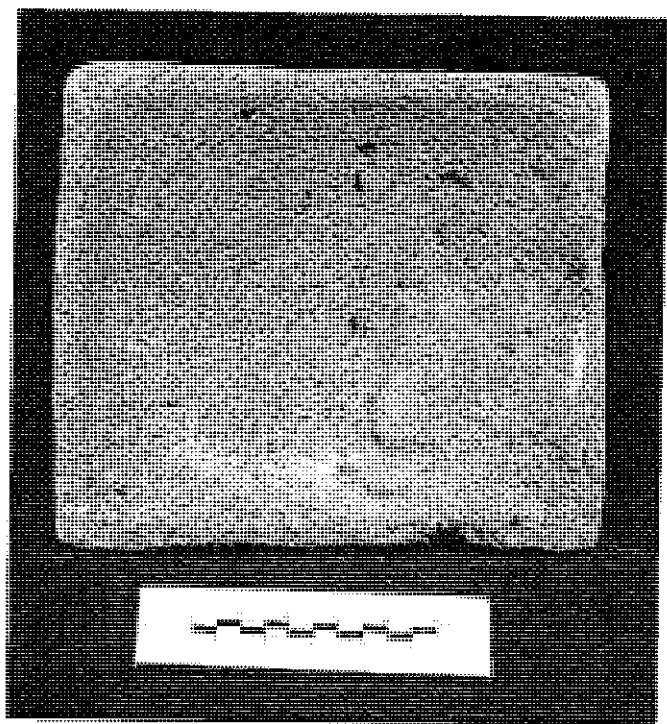


Fig. 123

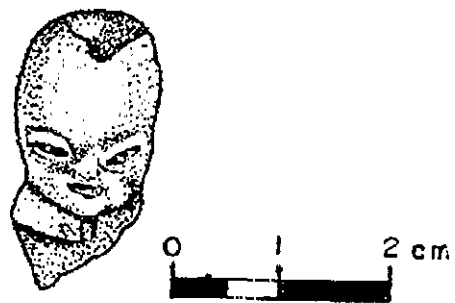


Fig. 124

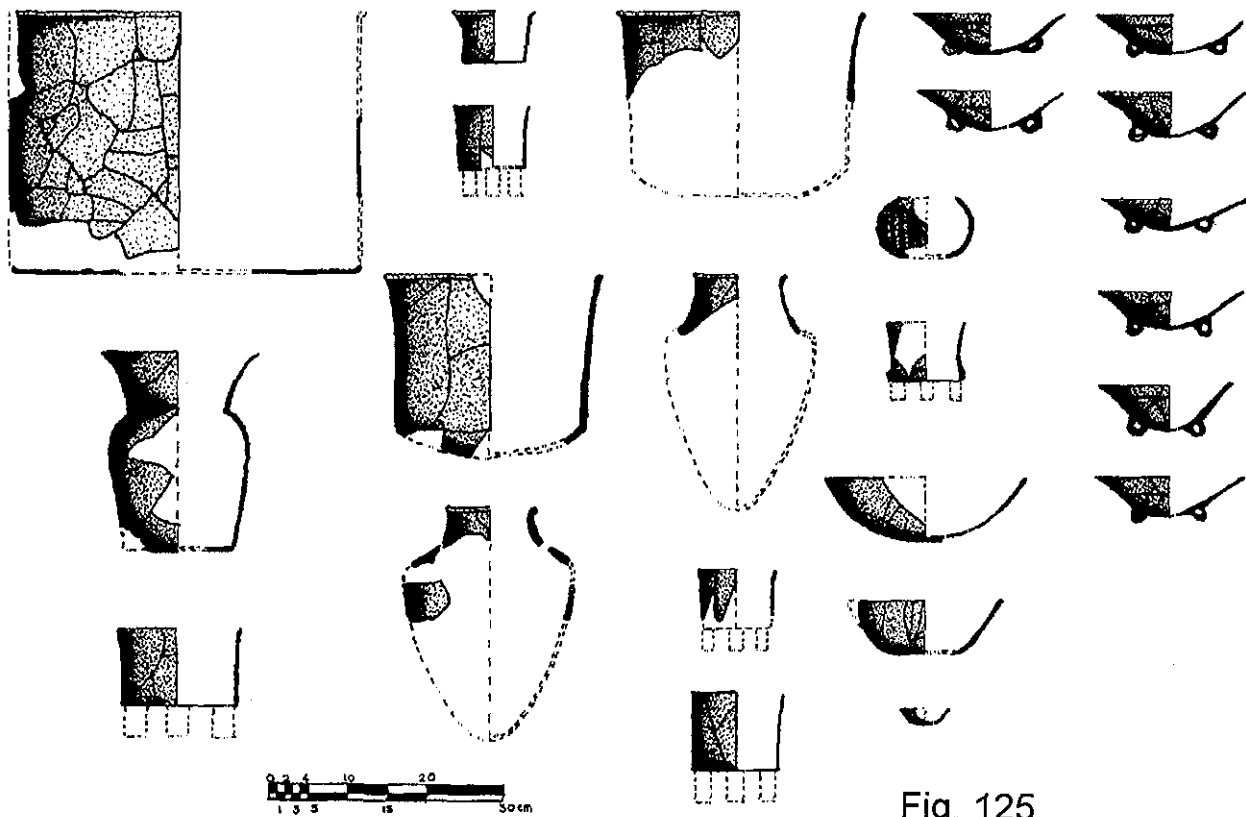


Fig. 125

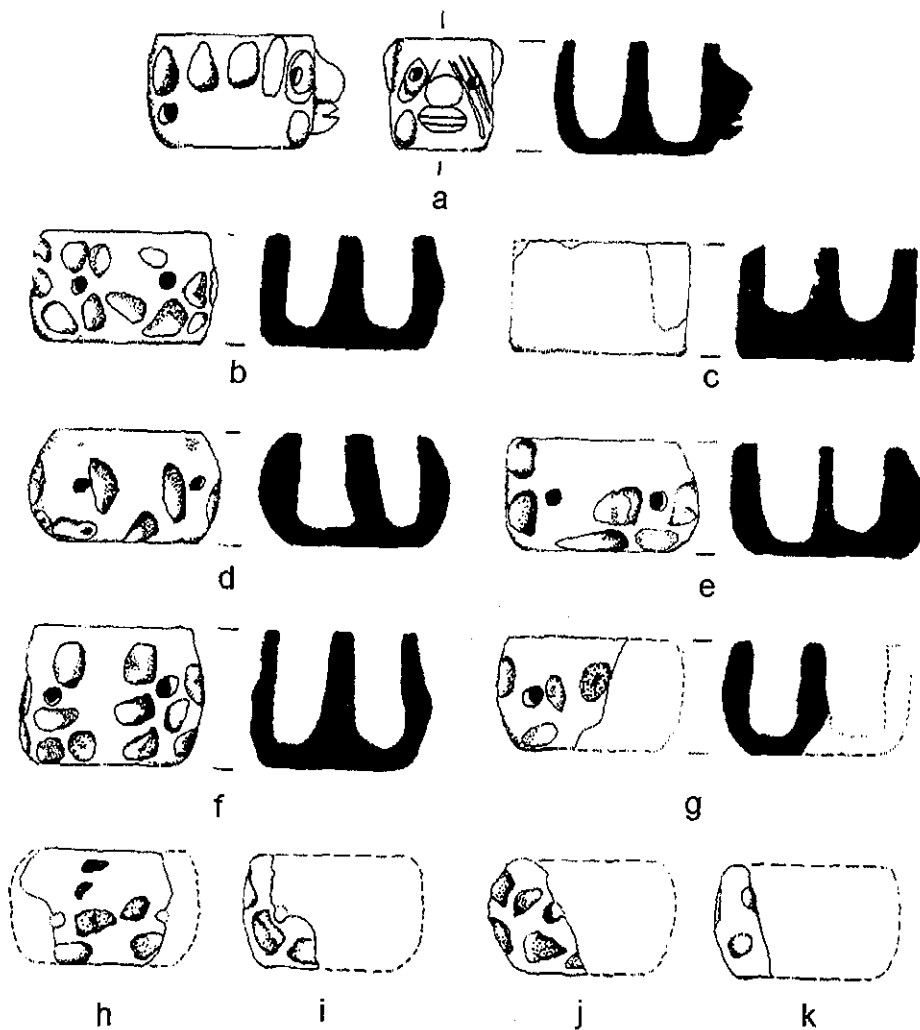


Fig. 126

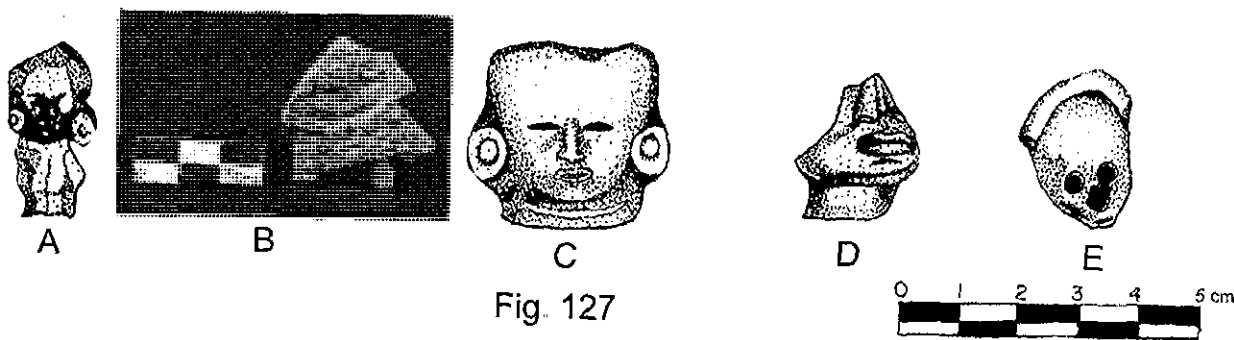


Fig. 127

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

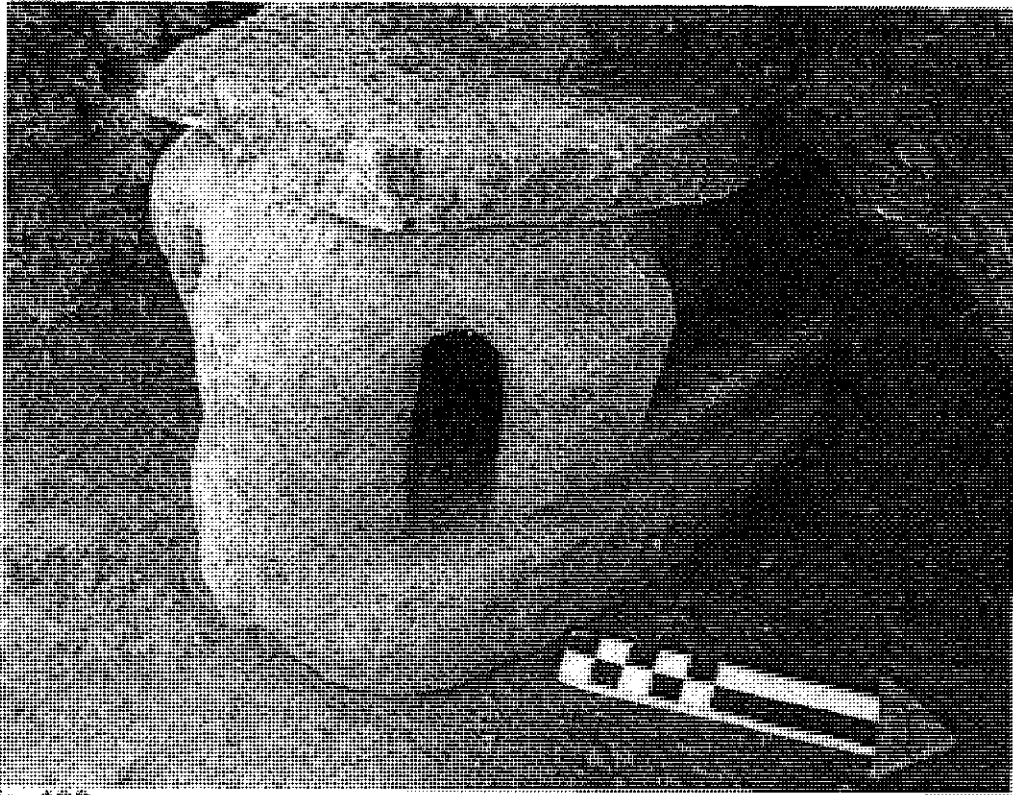


Fig. 128

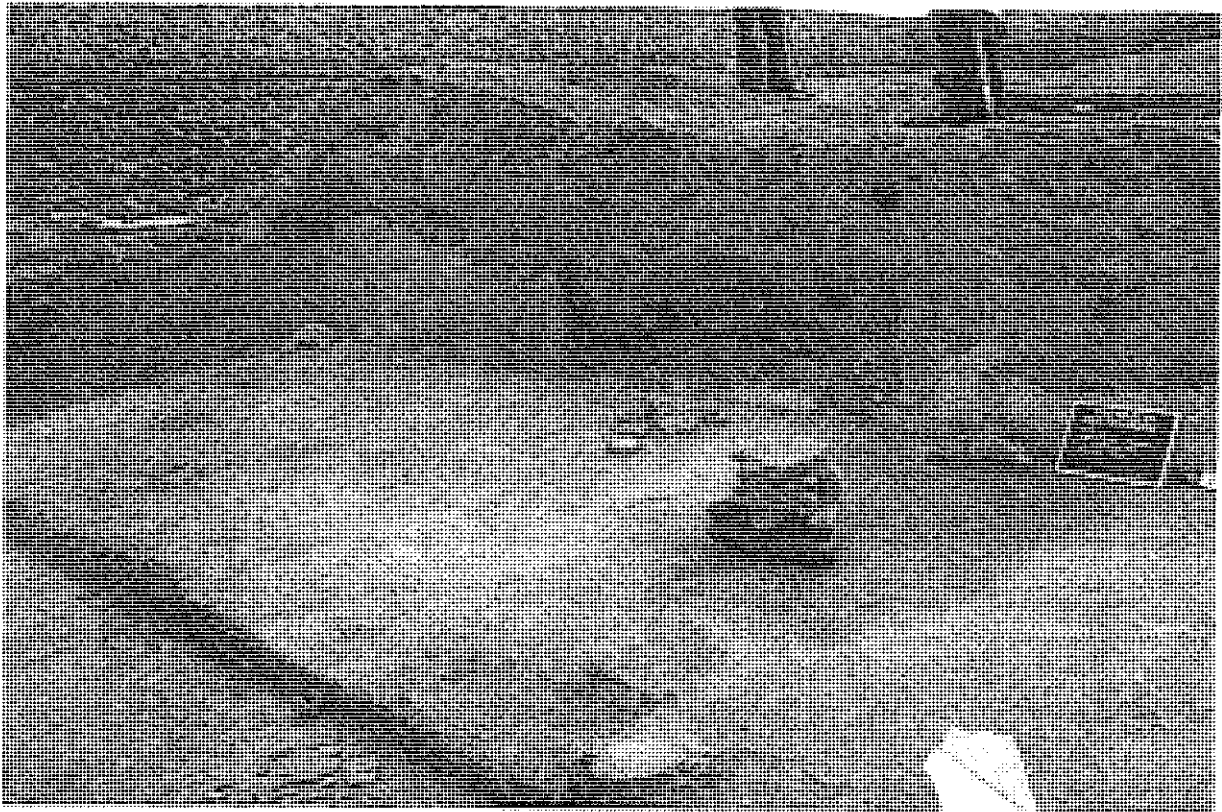


Fig. 129



Fig. 130

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

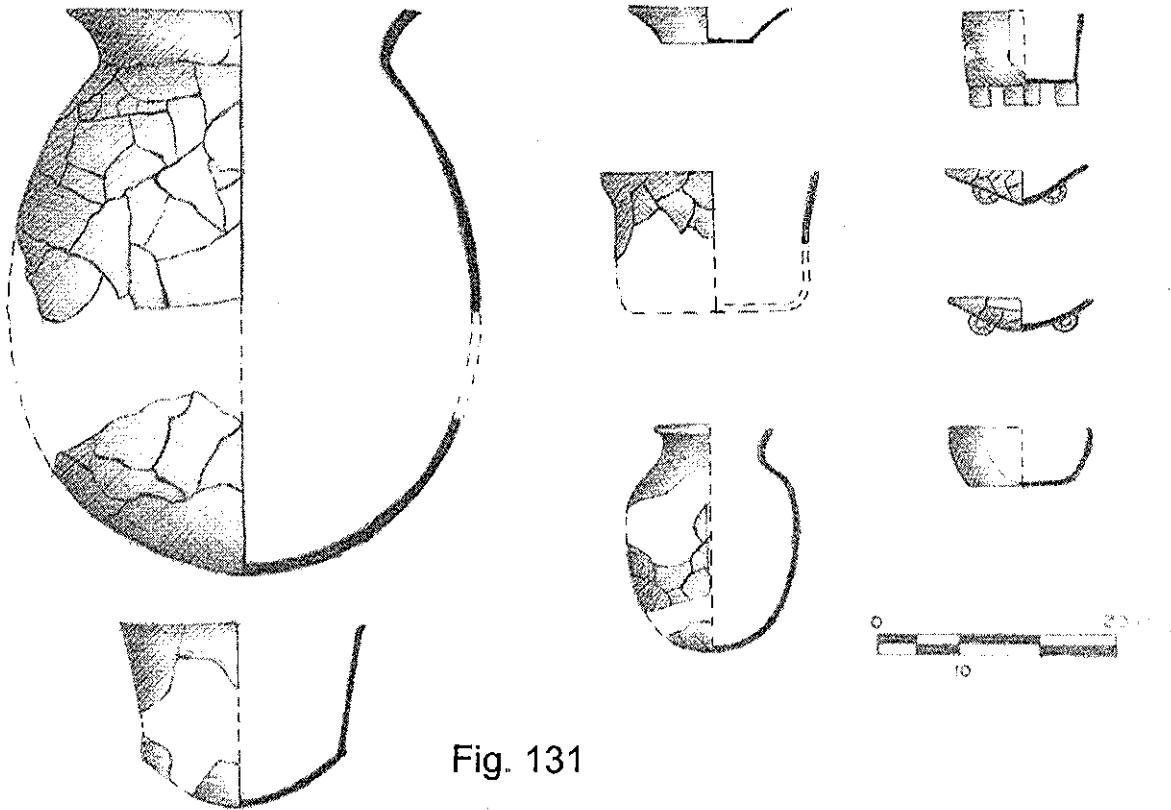
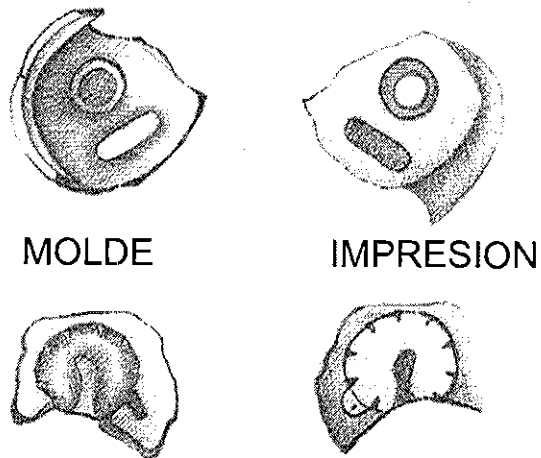


Fig. 131



MOLDE

IMPRESION



Fig. 132

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

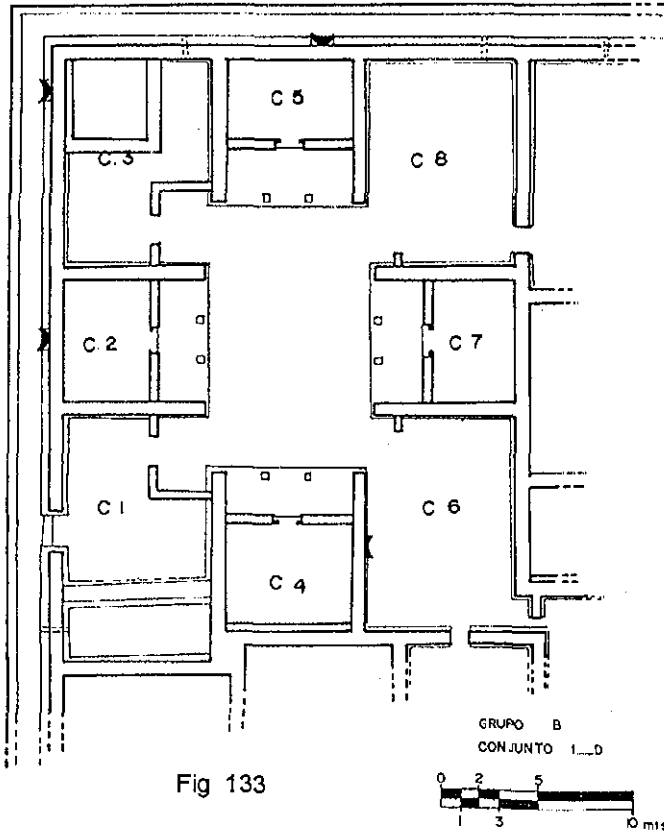


Fig 133

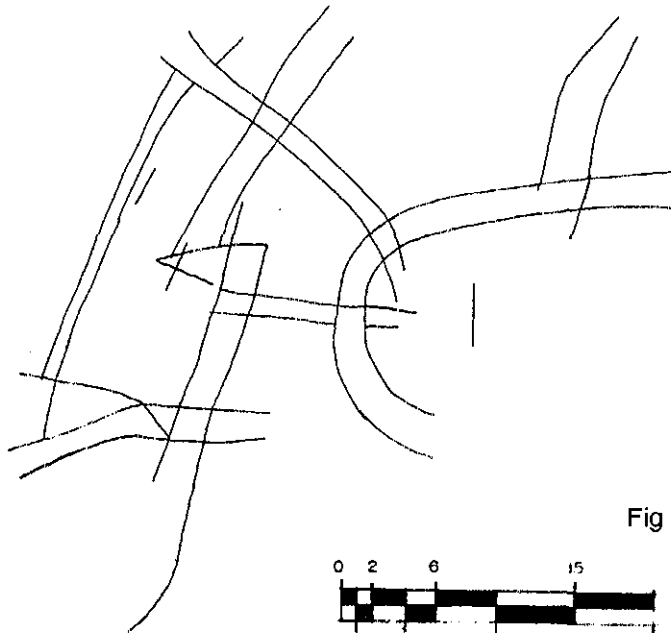


Fig 134

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

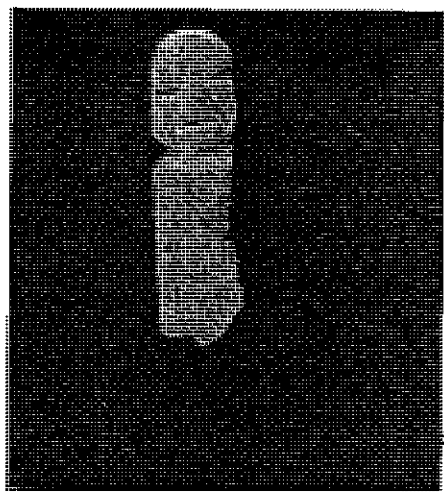


Fig. 135

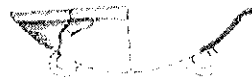
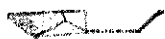
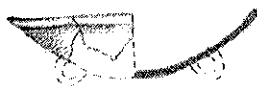
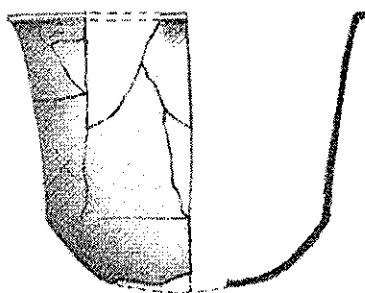
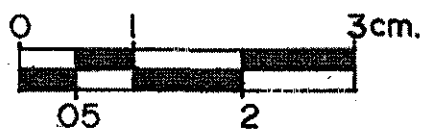
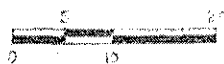


Fig. 136



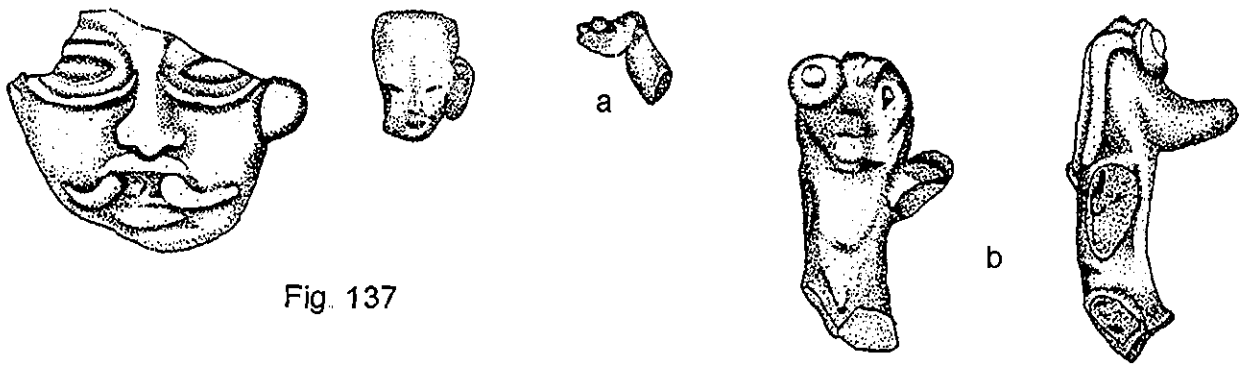


Fig. 137

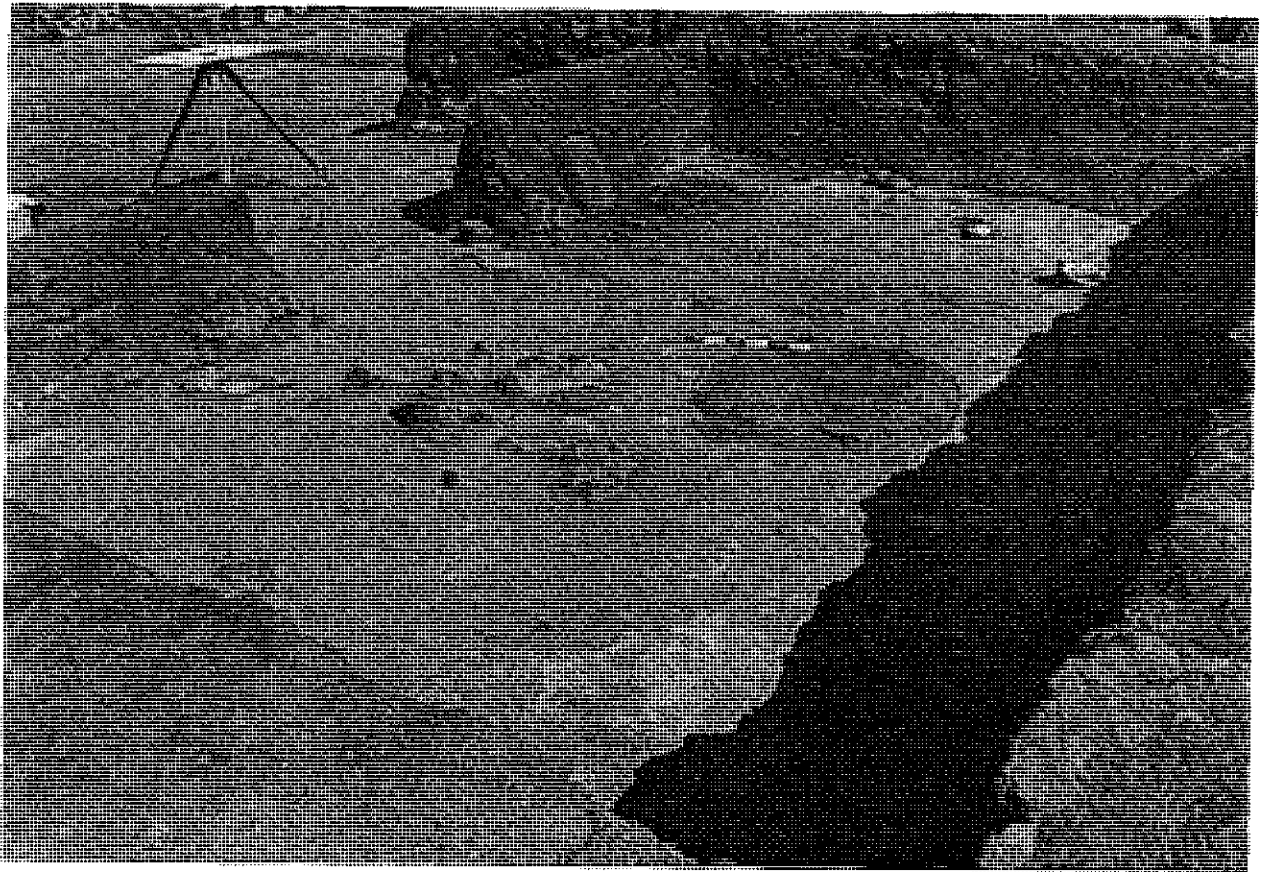


Fig. 138



TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

Fig. 139

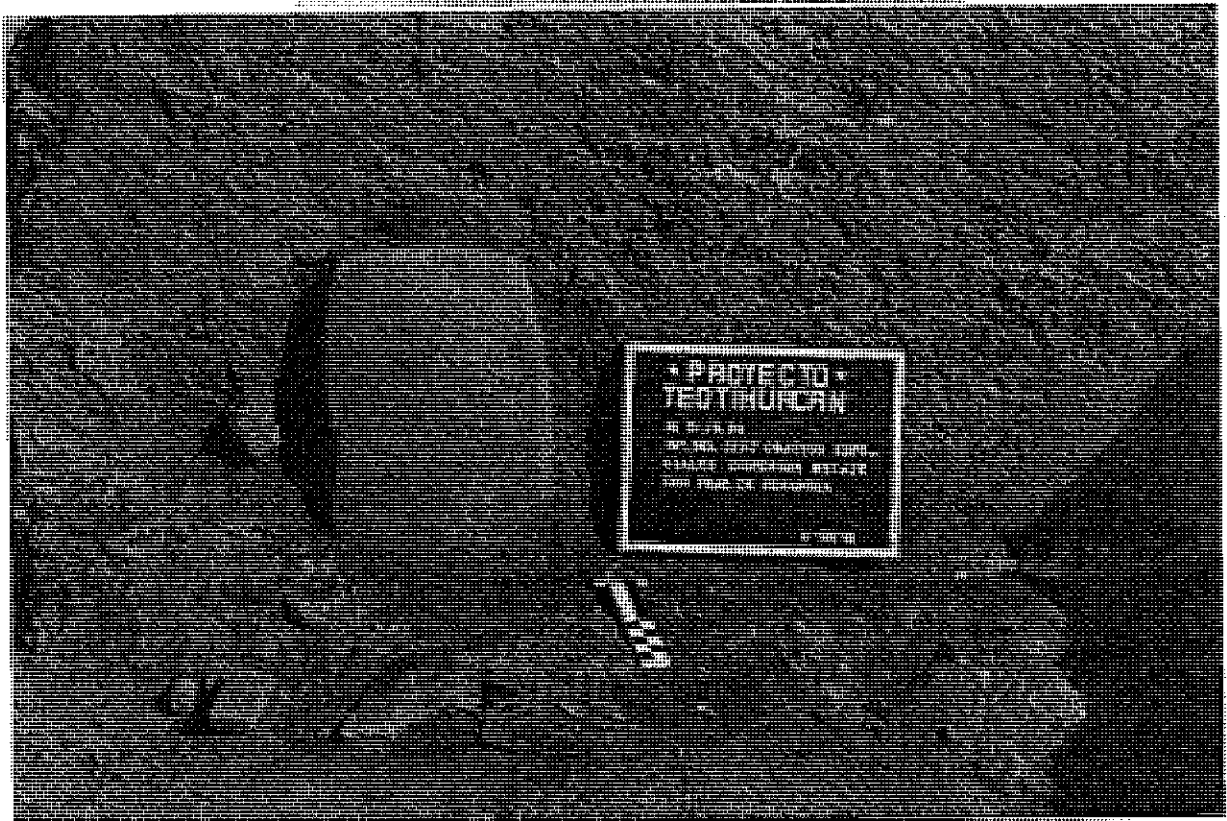


Fig. 140

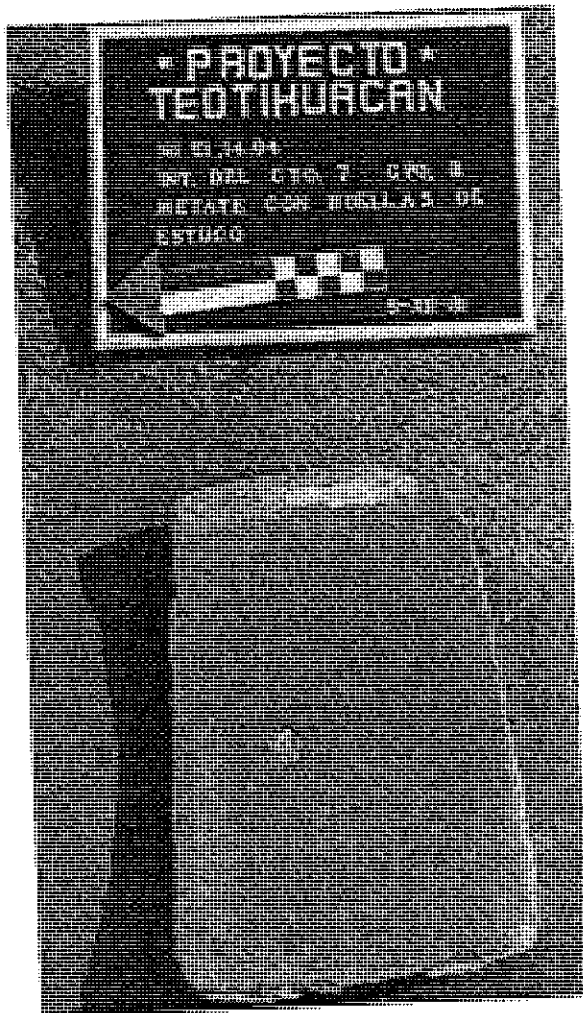


Fig. 141

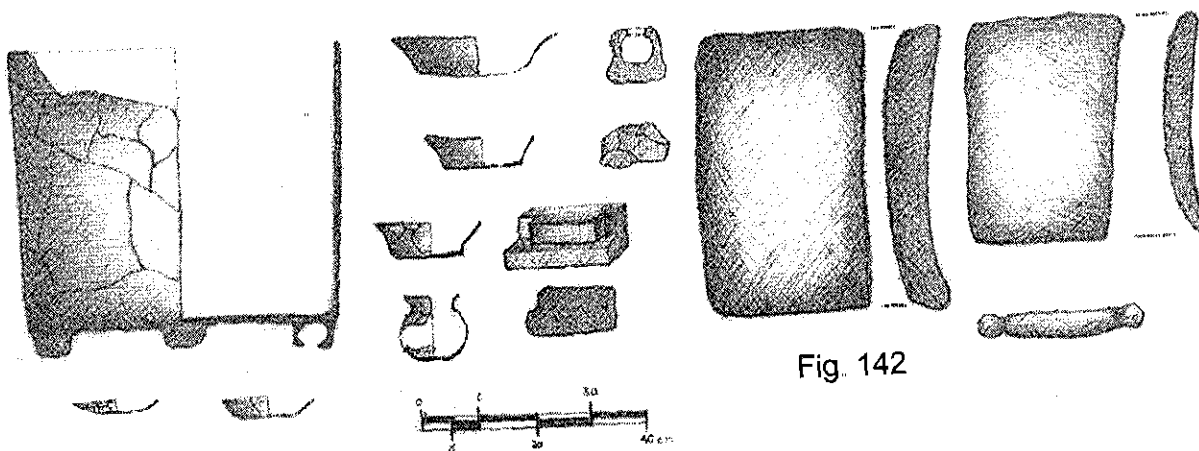


Fig. 142

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

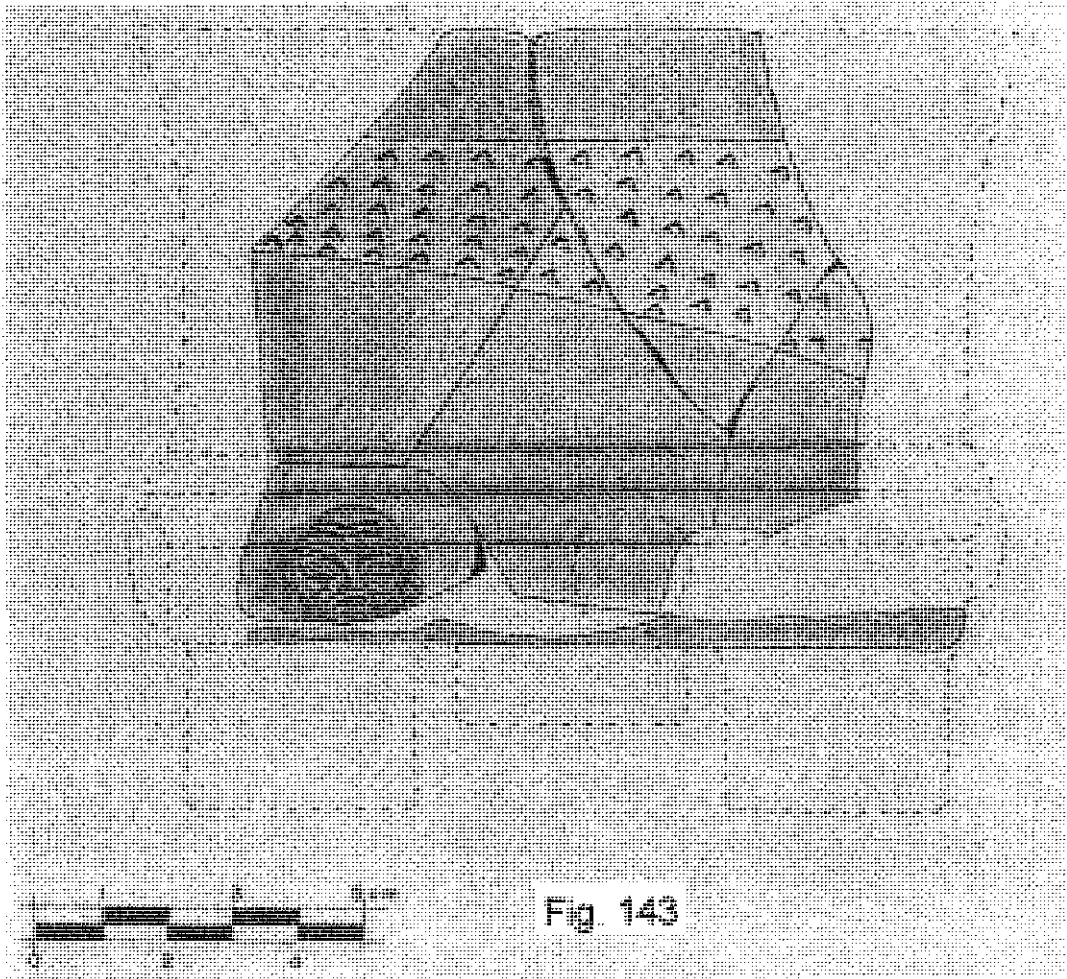


Fig. 143

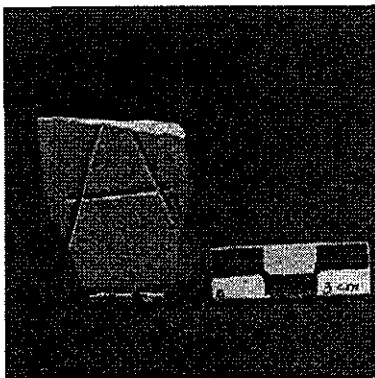


Fig. 144

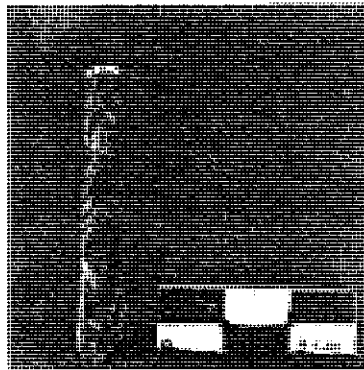


Fig. 144a

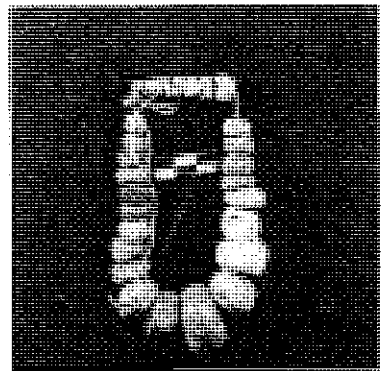


Fig. 145

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 146

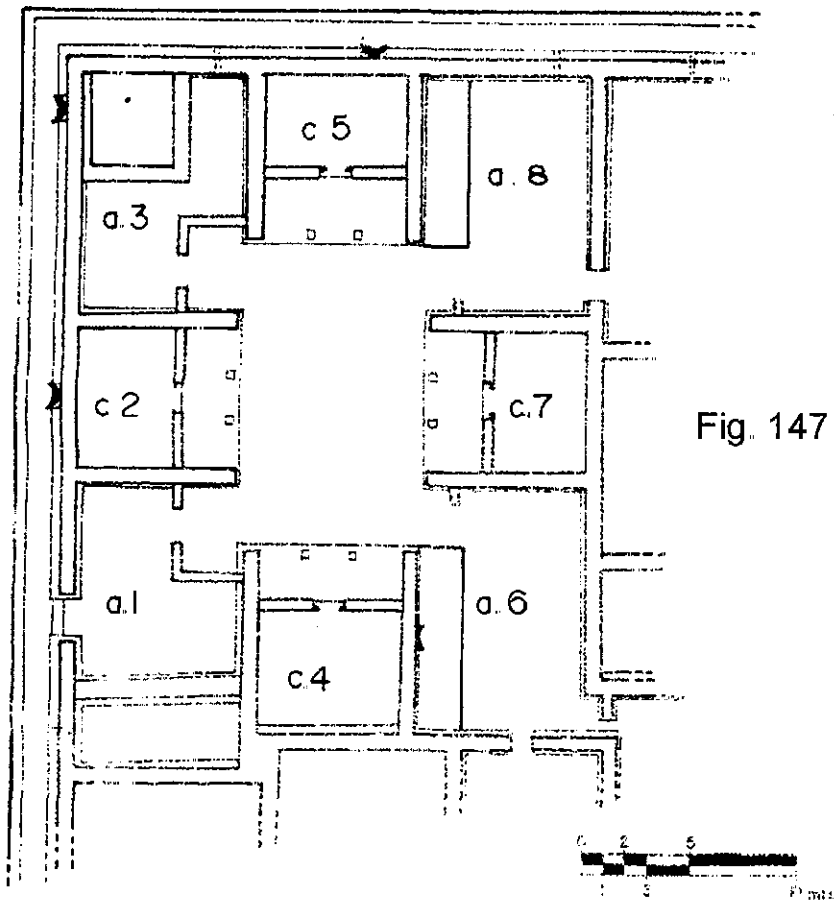


Fig. 147

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

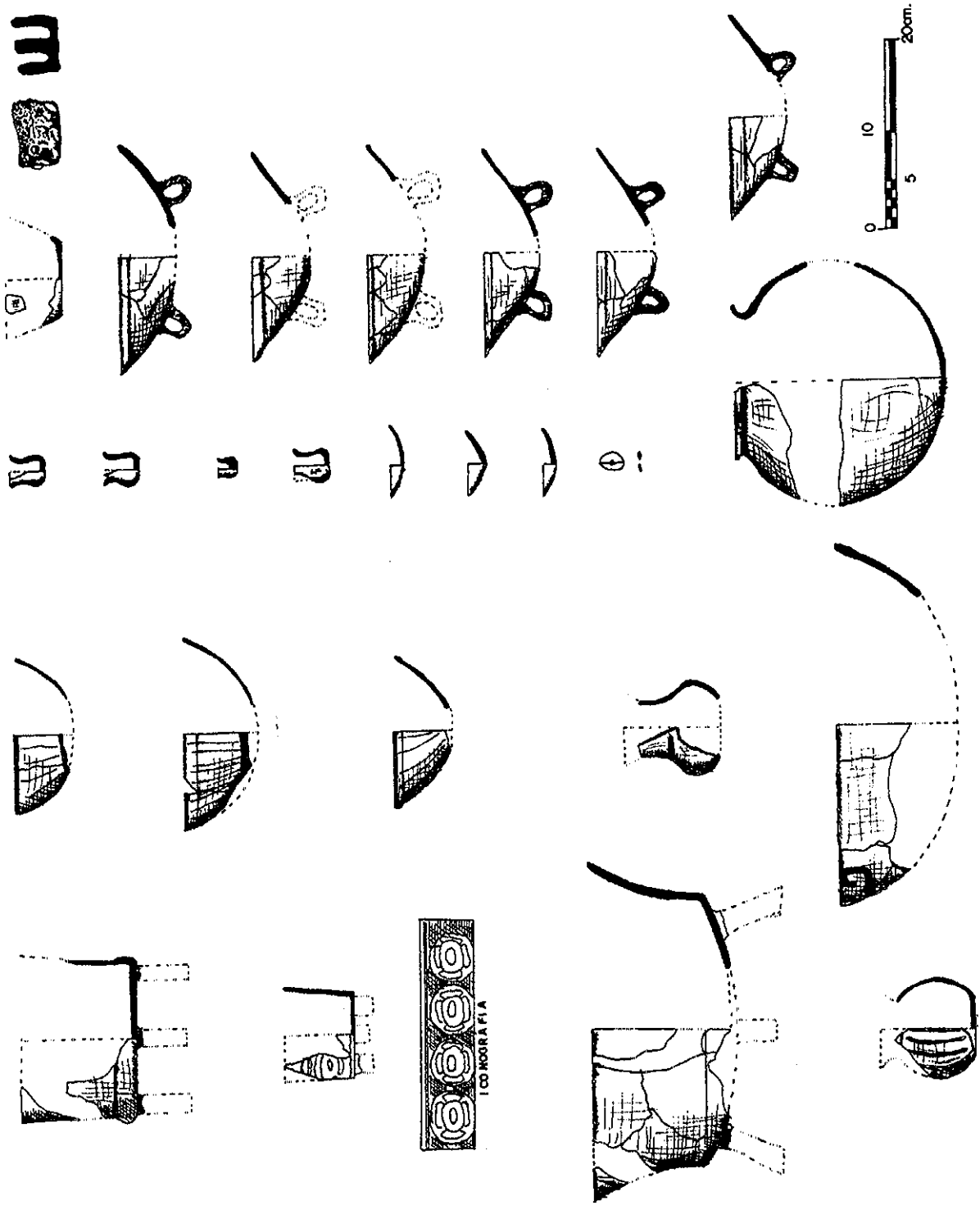


Fig. 148

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

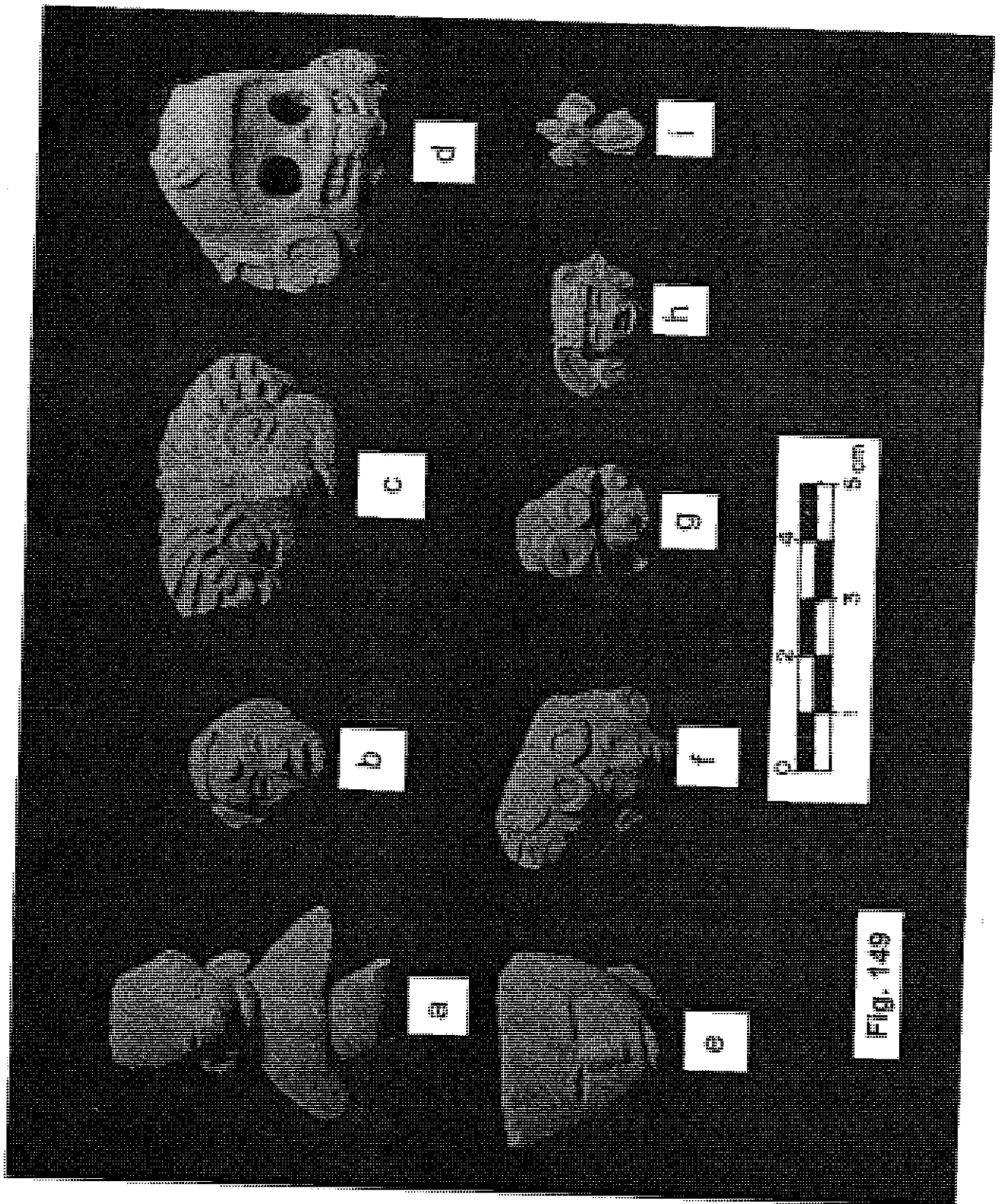


FIG. 149

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

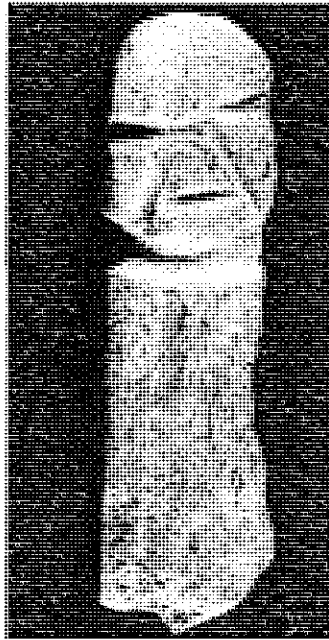


Fig. 150

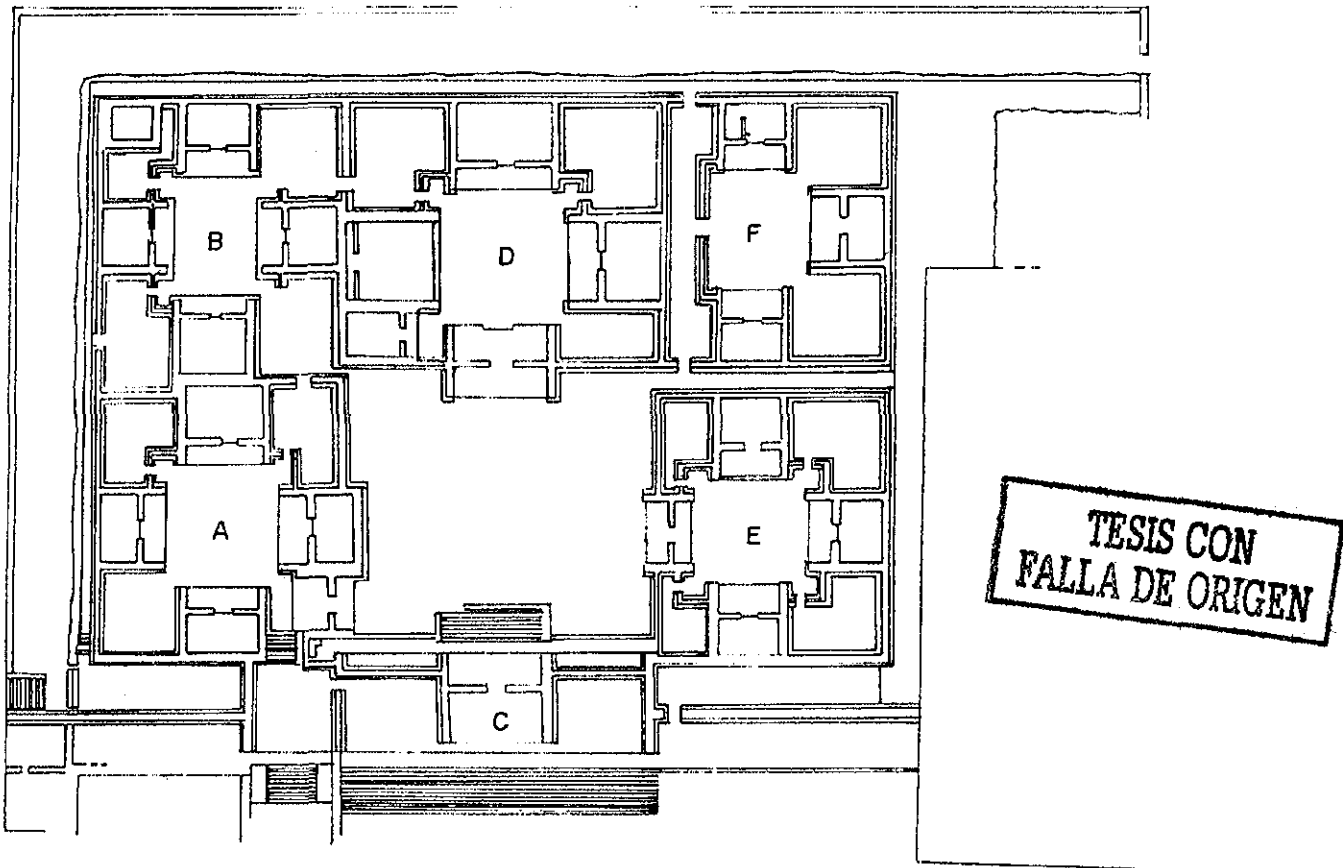
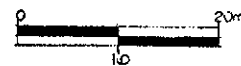


Fig 151



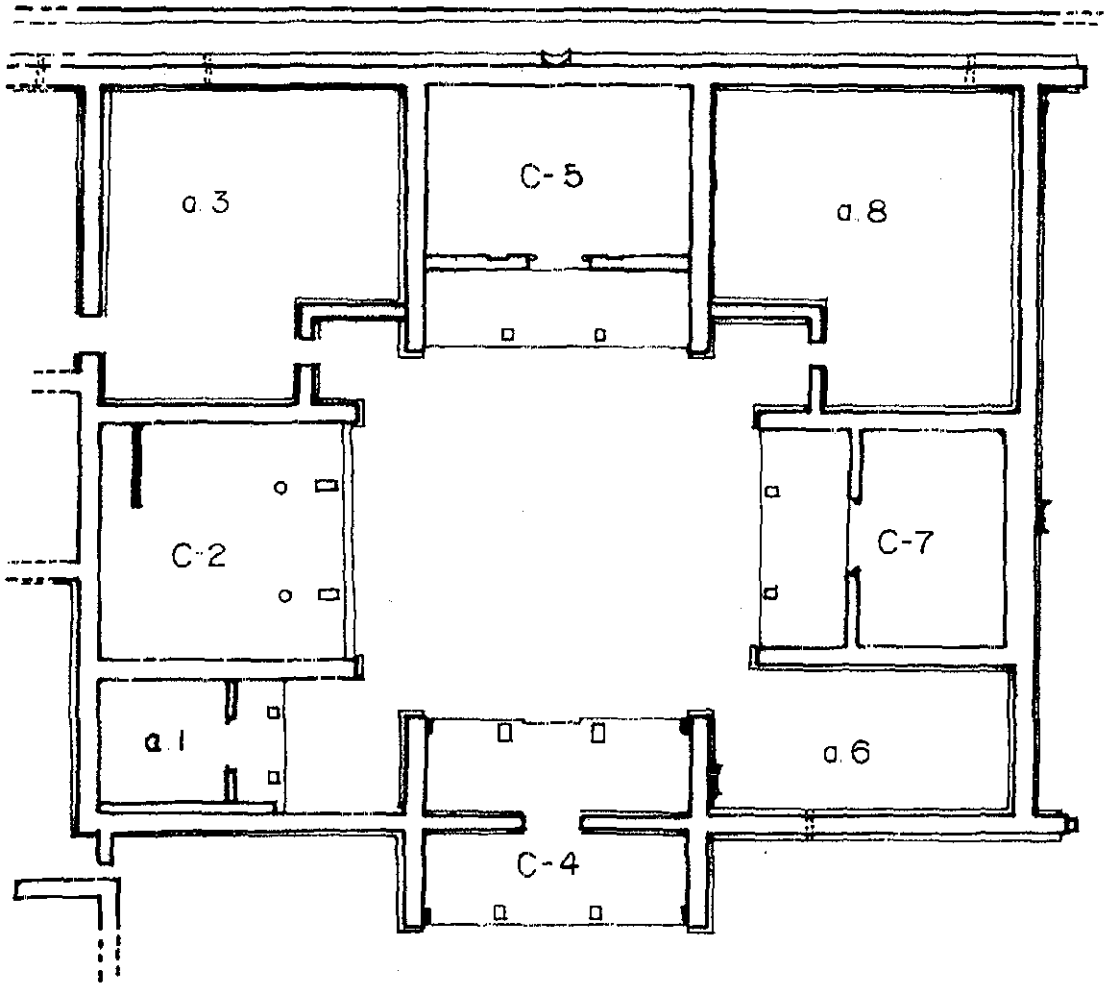
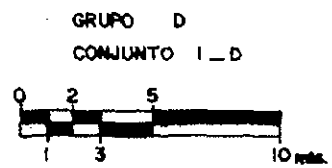


Fig. 151a



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

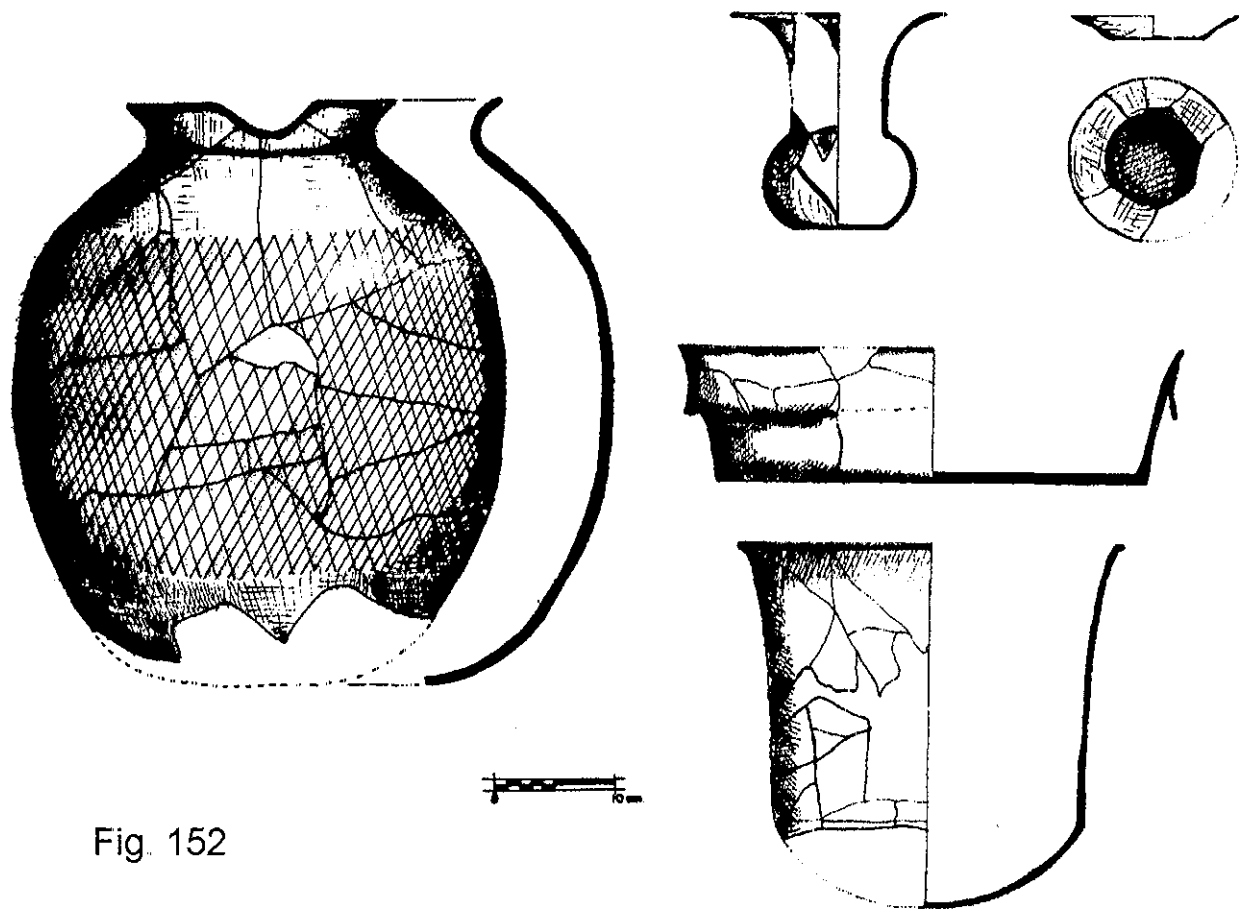


Fig. 152

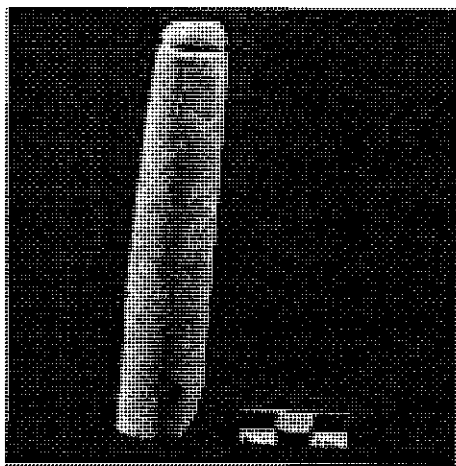


Fig. 153

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 154

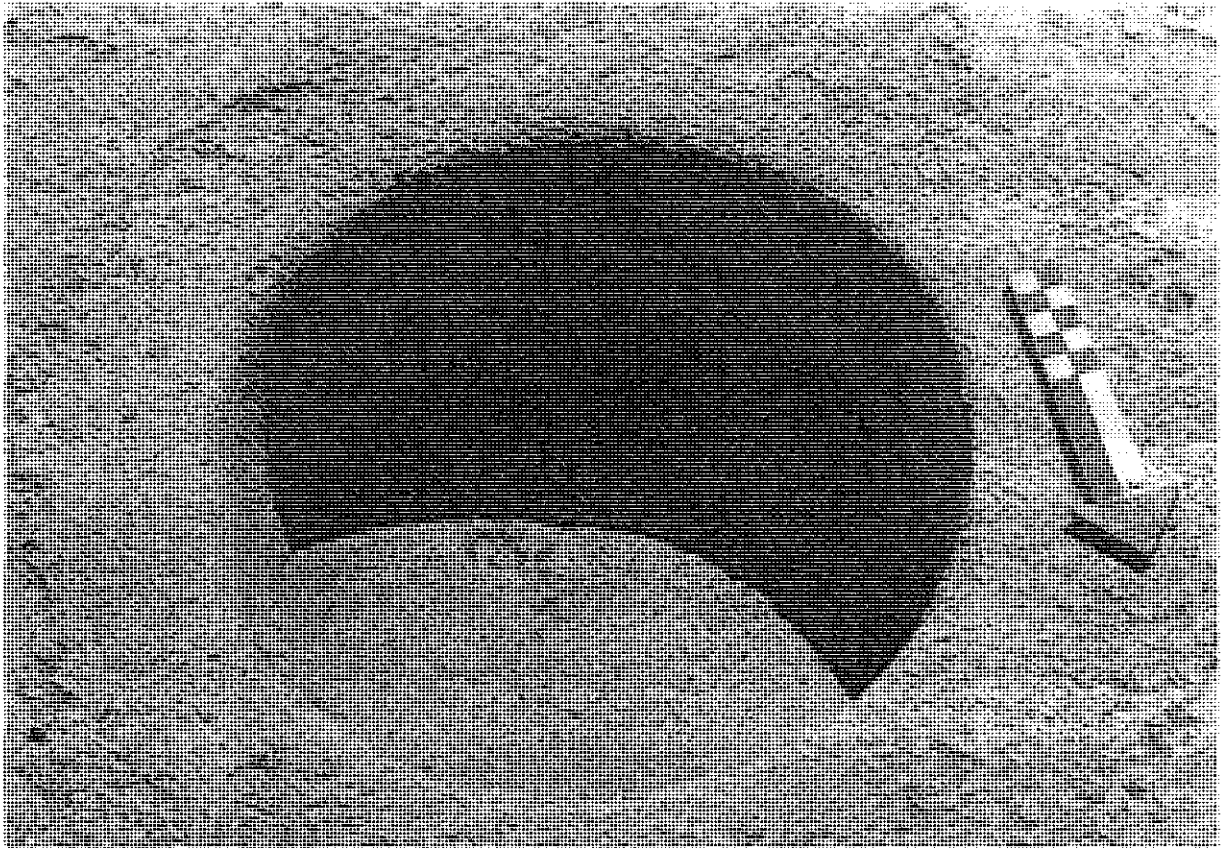
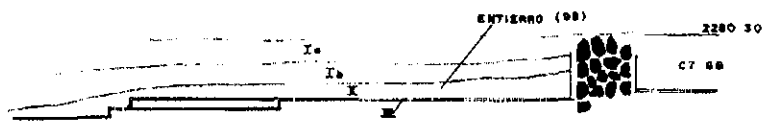
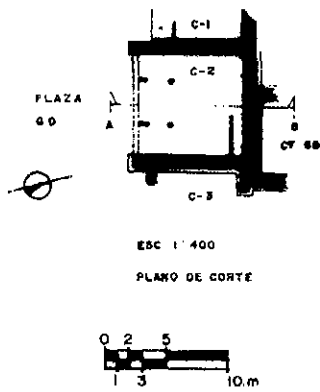
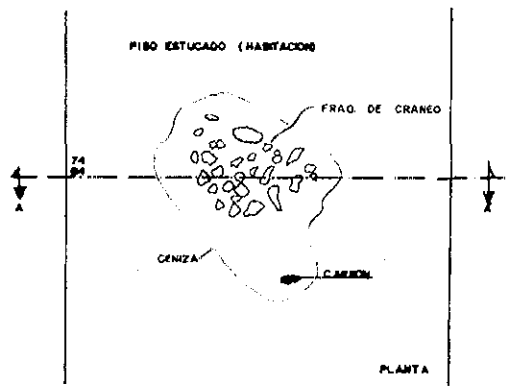
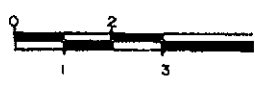


Fig. 155



- CORTE A-B
- I= 240 CAPA DE DEPOSICION
 - II= 147 CAPA DE DEPOSICION
 - III= ESCOMBRO
 - IV= 1° NIVEL DE PISO



ENTIERRO N°85
 CUADRO 84 T4
 CAPA II (CONTACTO PISO)

Fig. 156

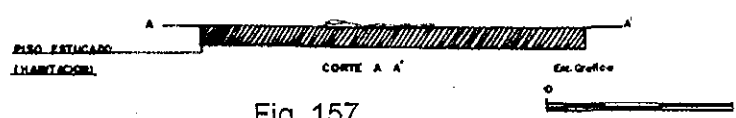


Fig. 157

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

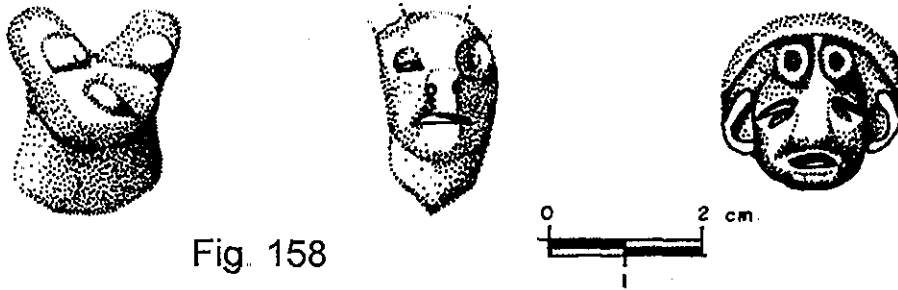


Fig. 158



Iconografía



Reconstrucción de Motivo Iconográfico

Fig. 159

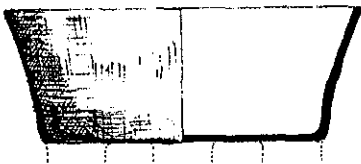
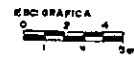


Fig. 160



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

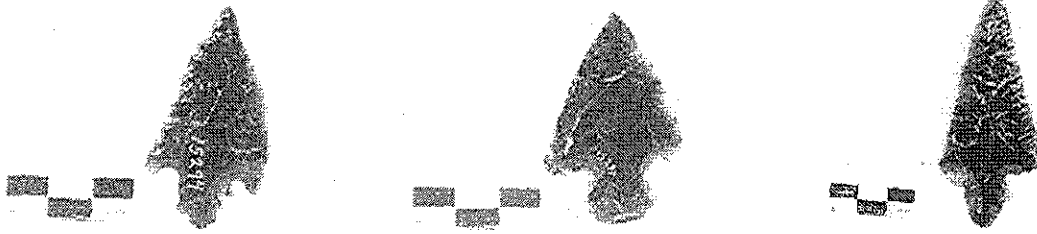


Fig. 161

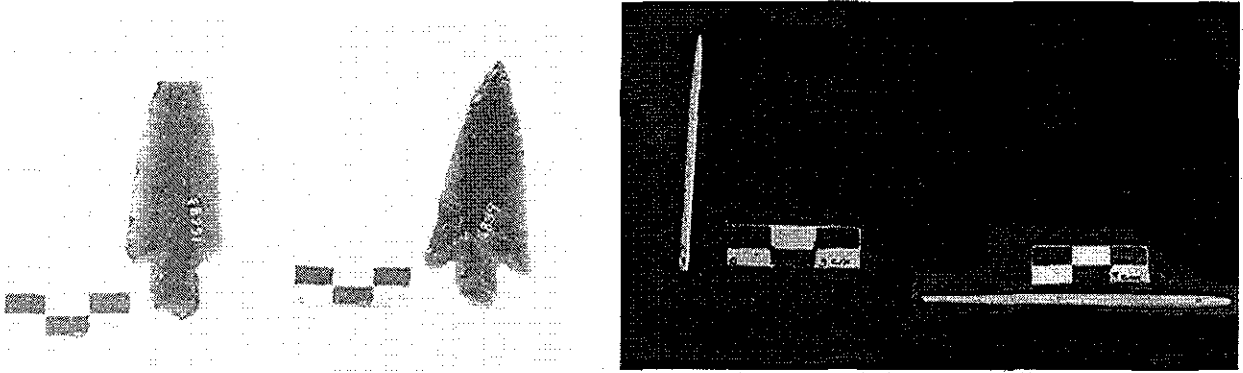
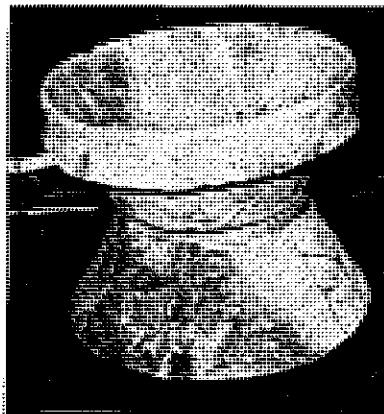
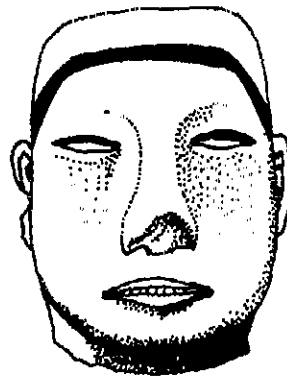
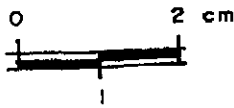


Fig. 162



Fig. 163



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Fig. 164



Fig. 165

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

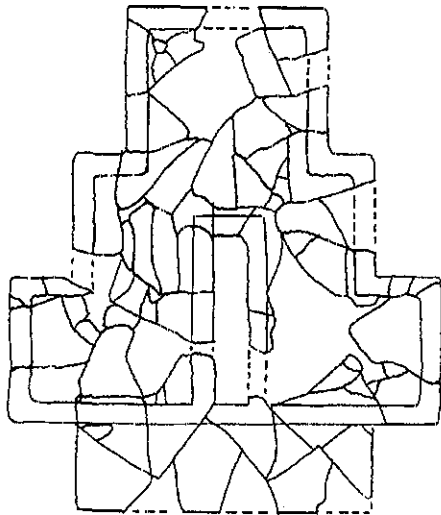
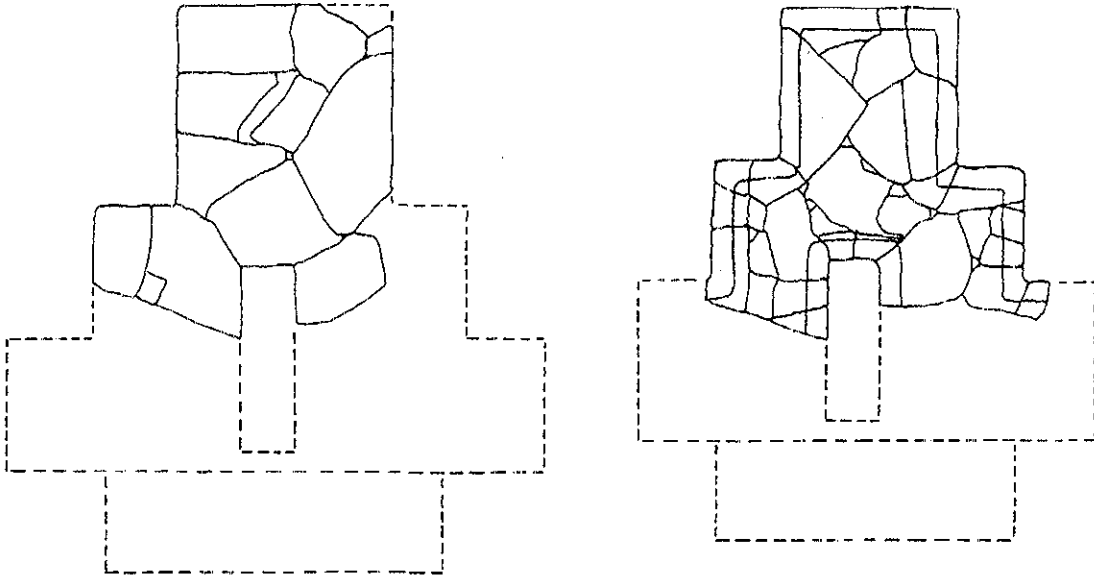
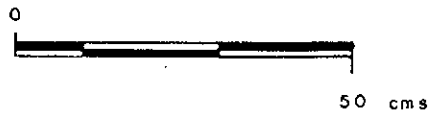


Fig. 166



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



FIG. 80 Tonatiuh, dios solar, Señor del Este.

Fig. 167



Fig. 168

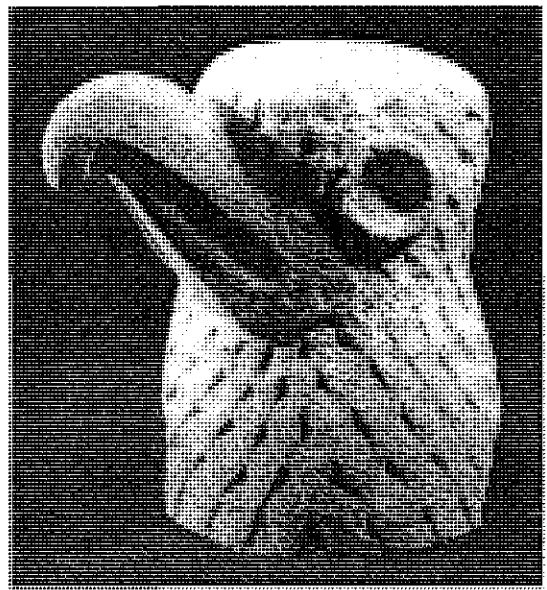


Fig. 168a

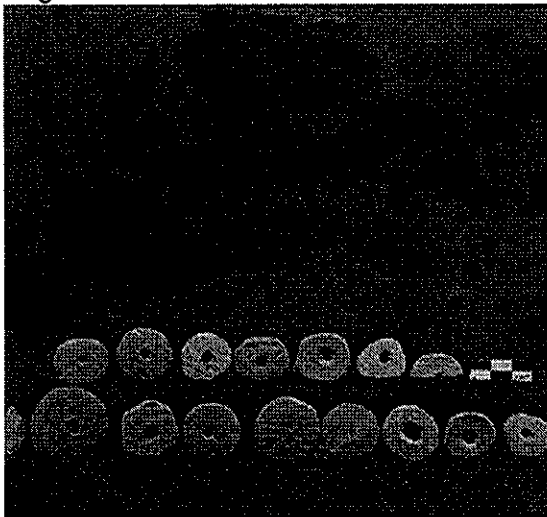


Fig. 169



Fig. 170

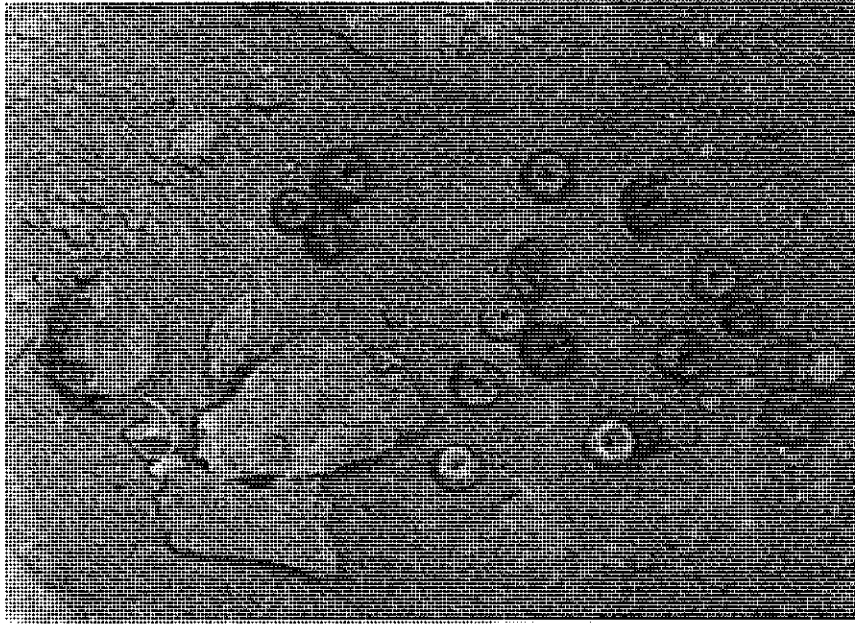
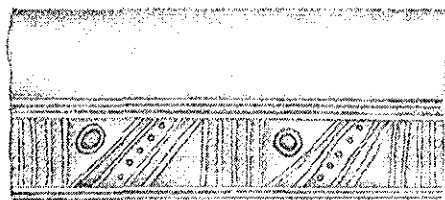
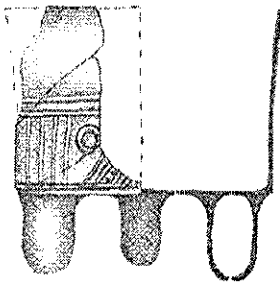
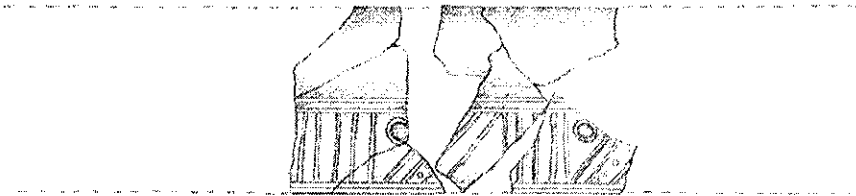
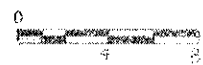


Fig 171



MOTIVO ICONOGRÁFICO

Fig. 172



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

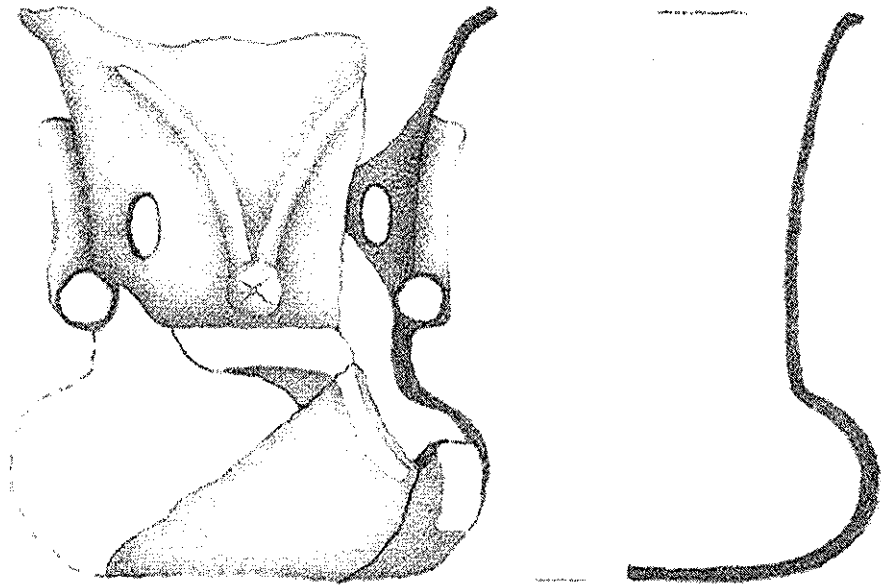
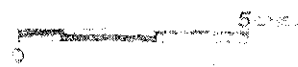


Fig. 173



MOTIVO ICONOGRÁFICO



Fig. 174



MOTIVO ICONOGRÁFICO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

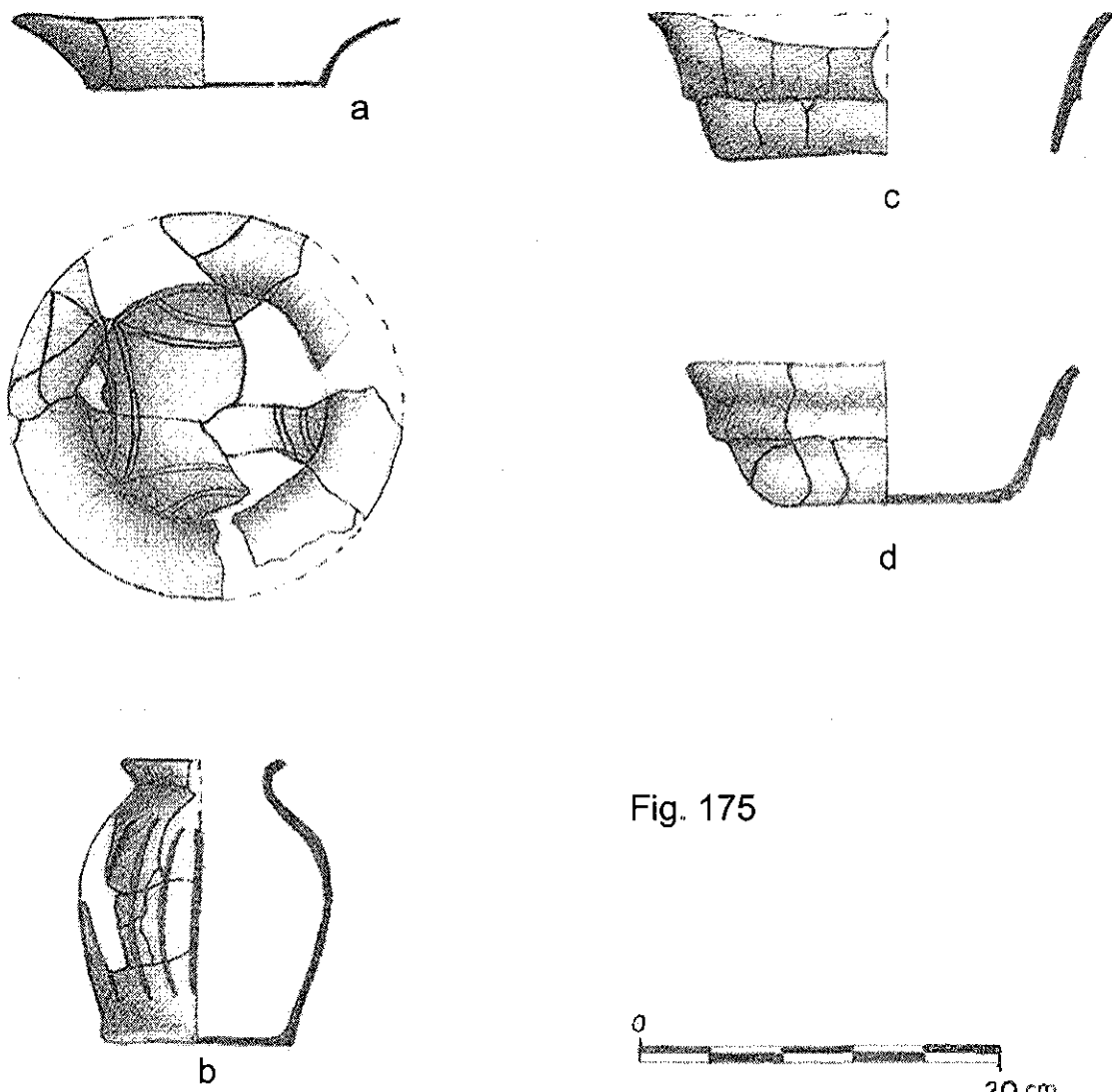
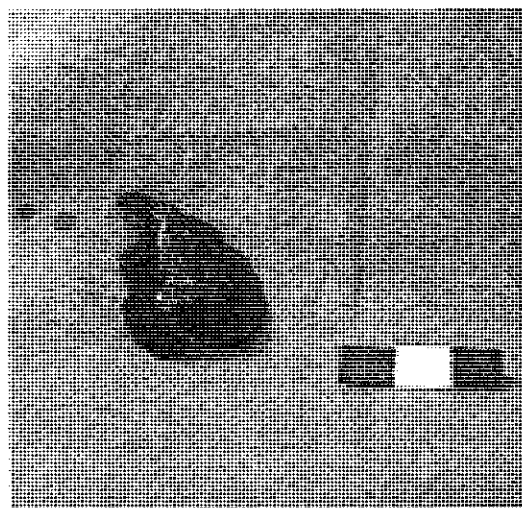
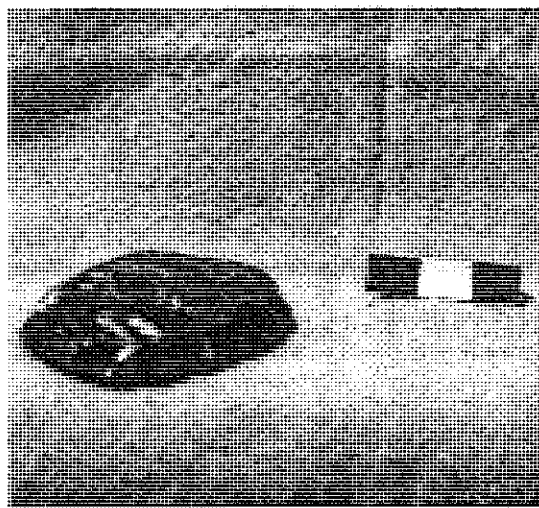


Fig. 175



a



b

Fig. 176

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

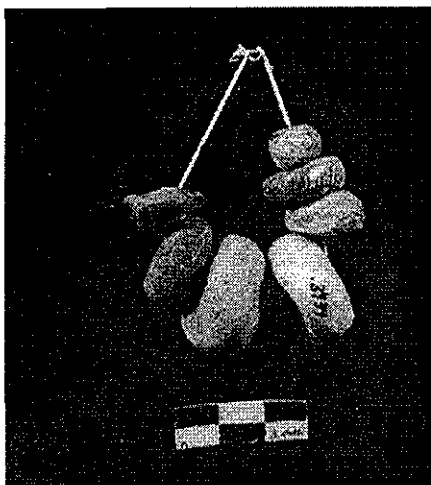


Fig. 177

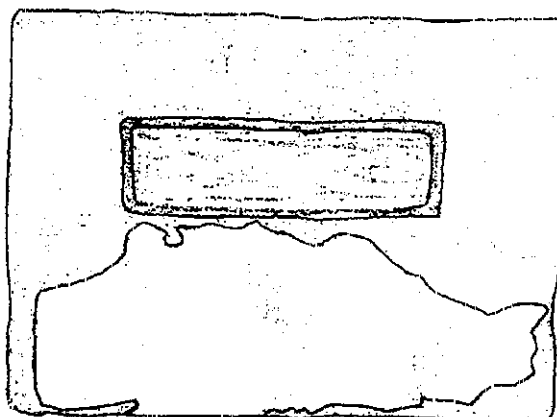


Fig. 179

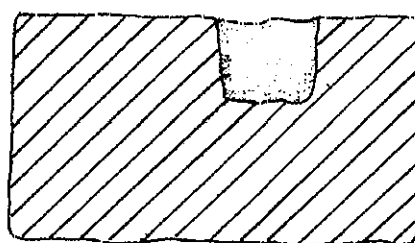


Fig. 178

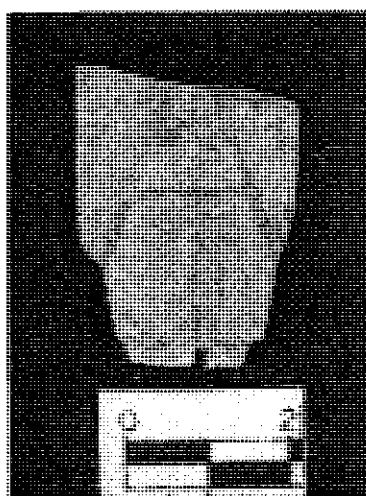


Fig. 180

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

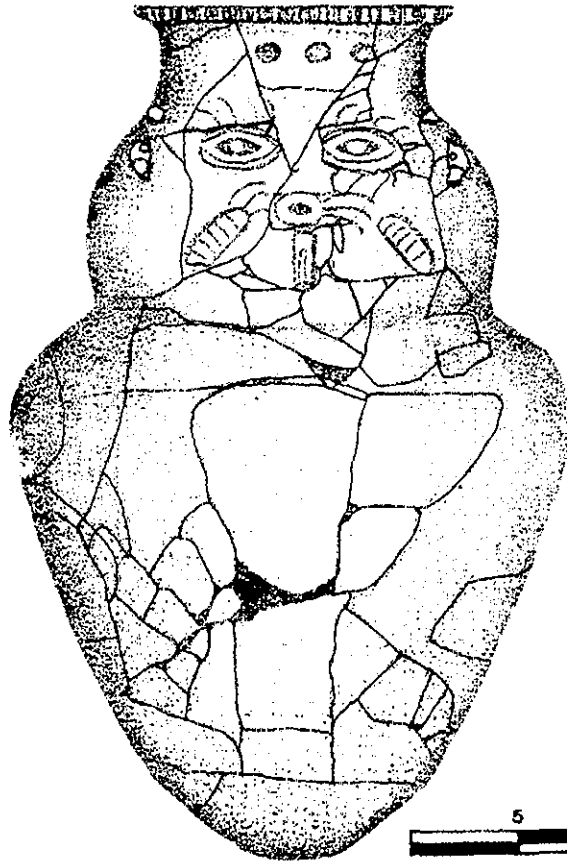
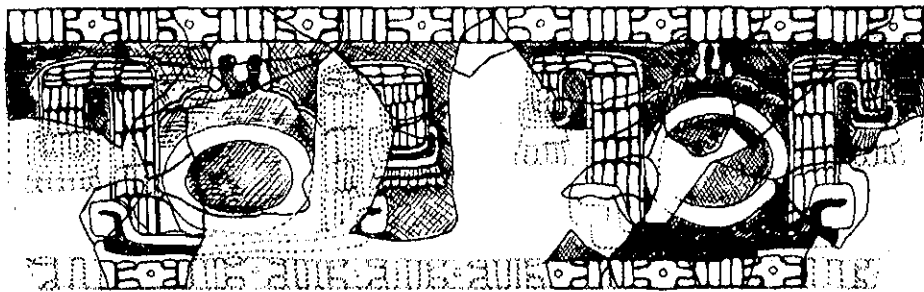
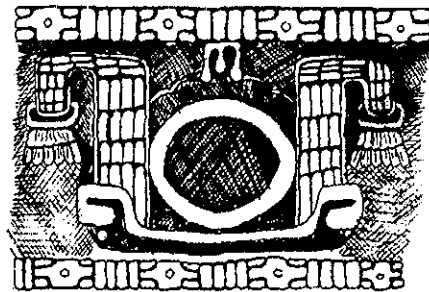
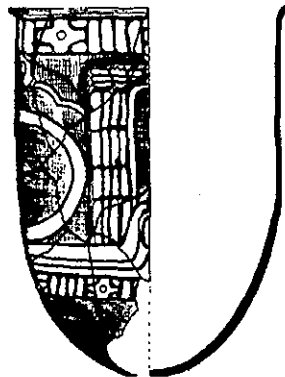


Fig. 181



Motivo Iconográfico



Motivo Iconográfico

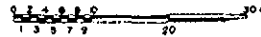


Fig. 182

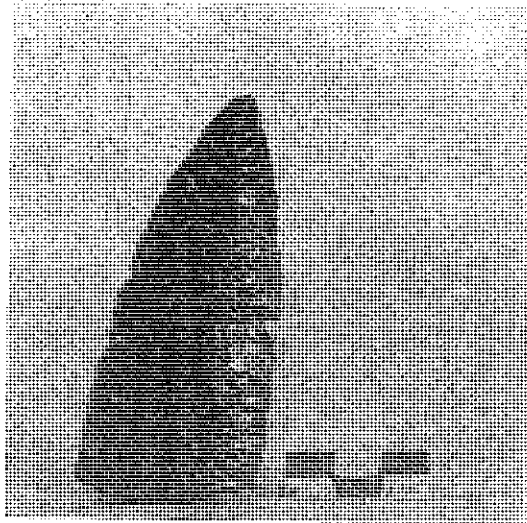
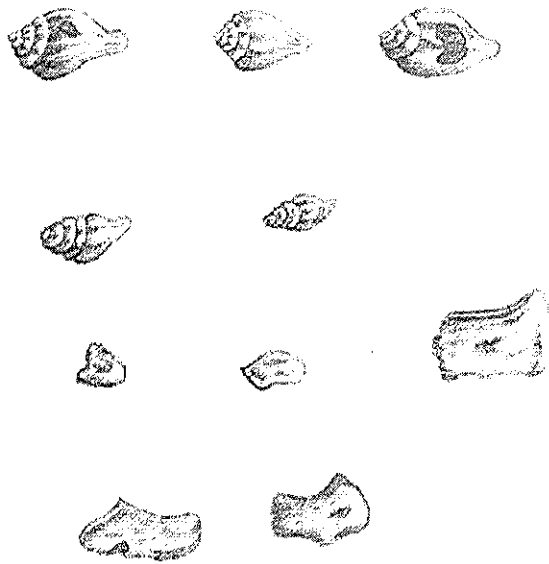
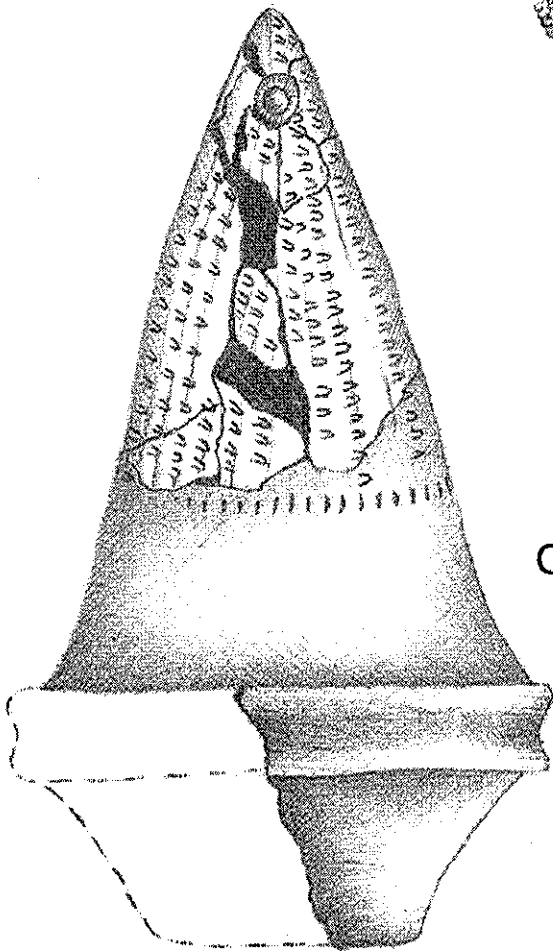
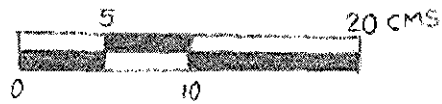


Fig. 183



Caracoles en el interior del brasero

Fig. 184



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

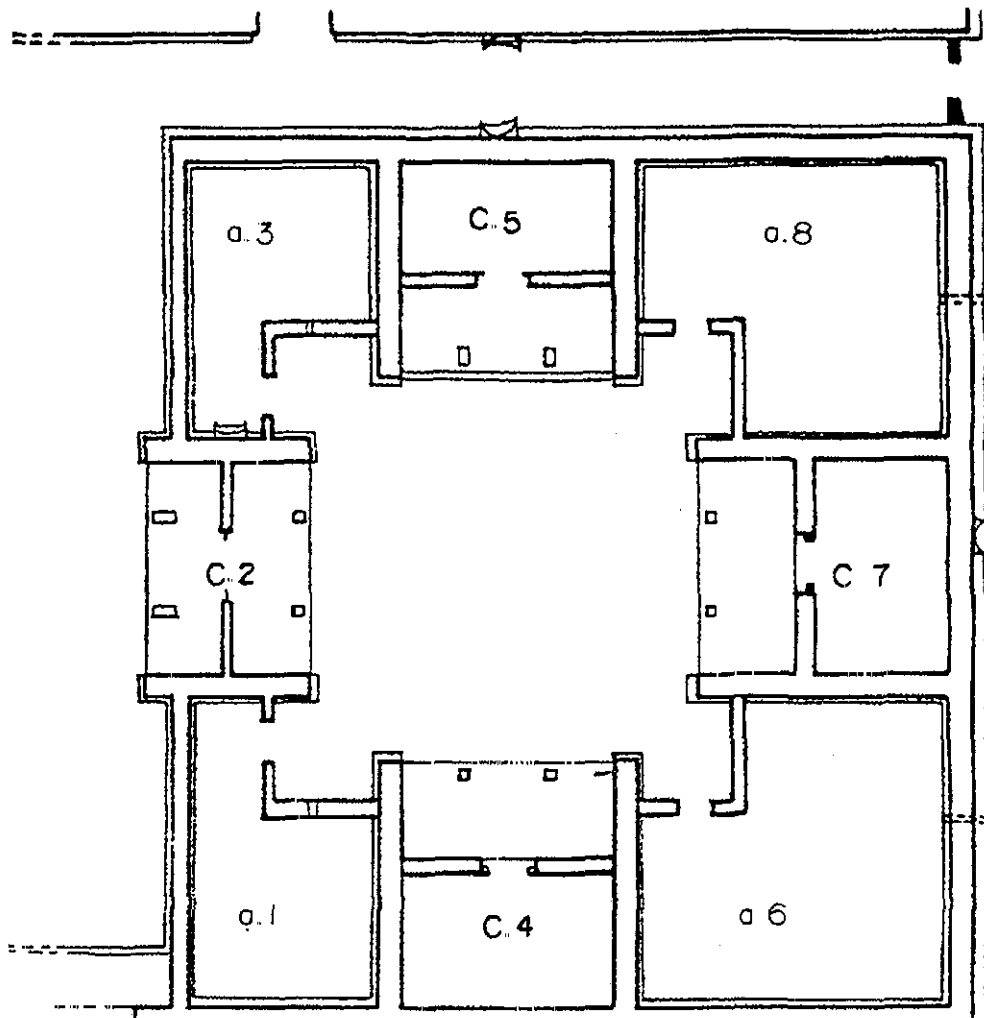
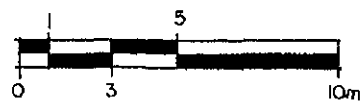


Fig. 185



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

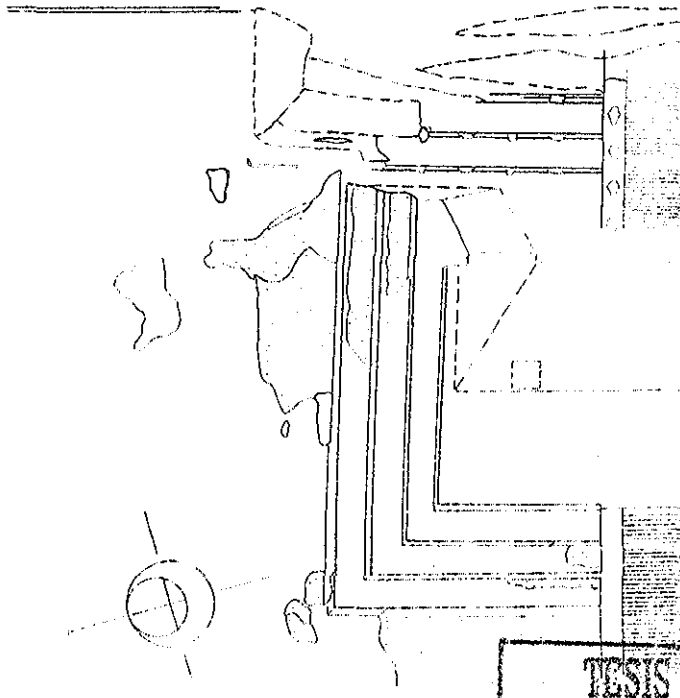
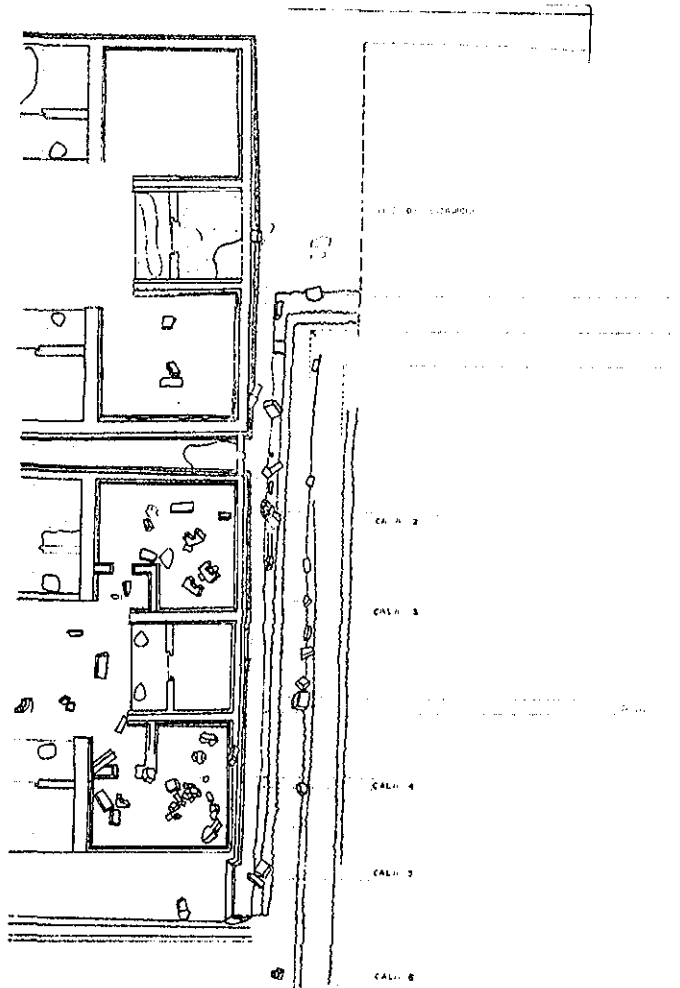
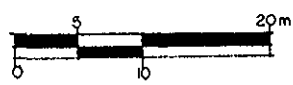


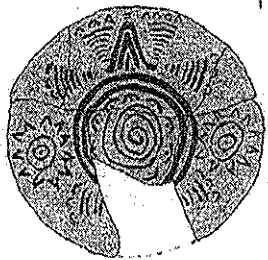
Fig 186



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Motivo Iconográfico Exterior



Motivo Iconográfico Interior

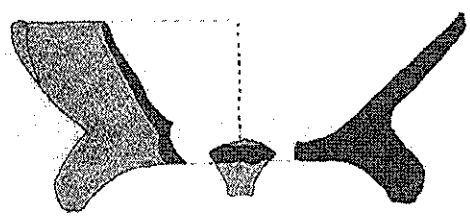
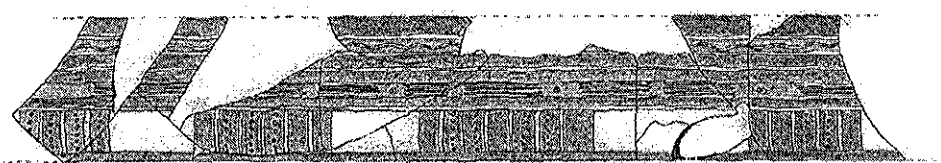


Fig. 187

Cerámica Azteca



Motivo Iconográfico

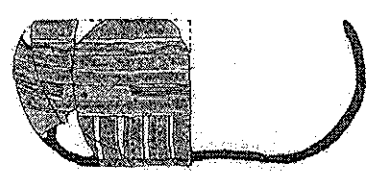
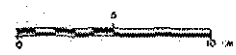


Fig 188



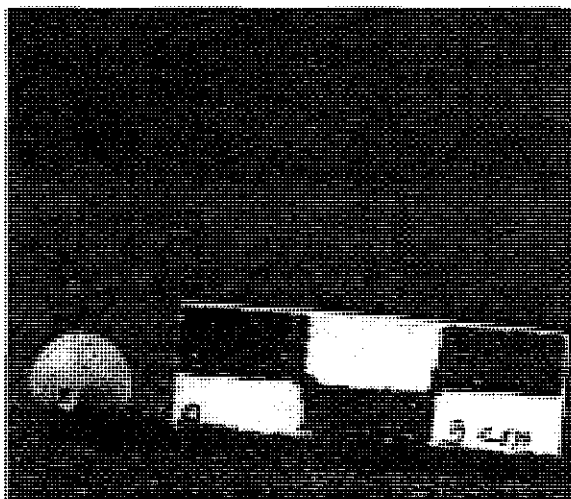


Fig. 189

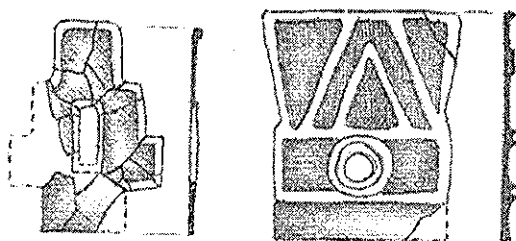


Fig. 190

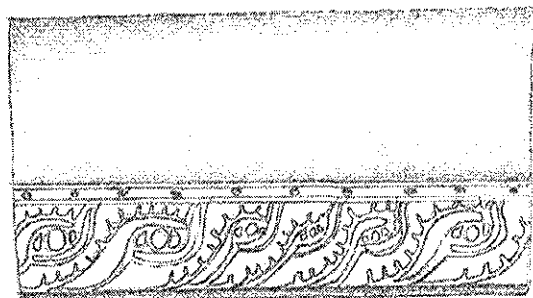
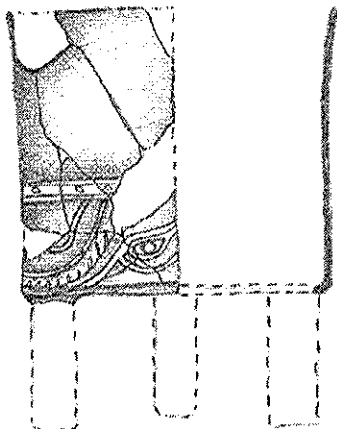
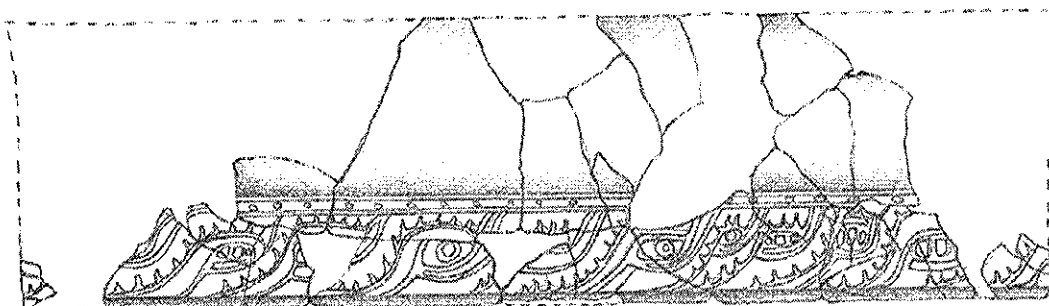
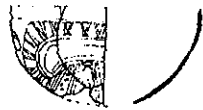
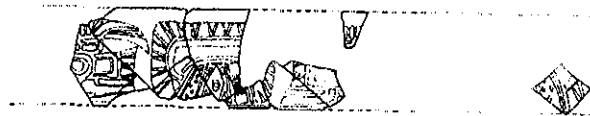


Fig. 191





Motivo iconográfico

Fig 192

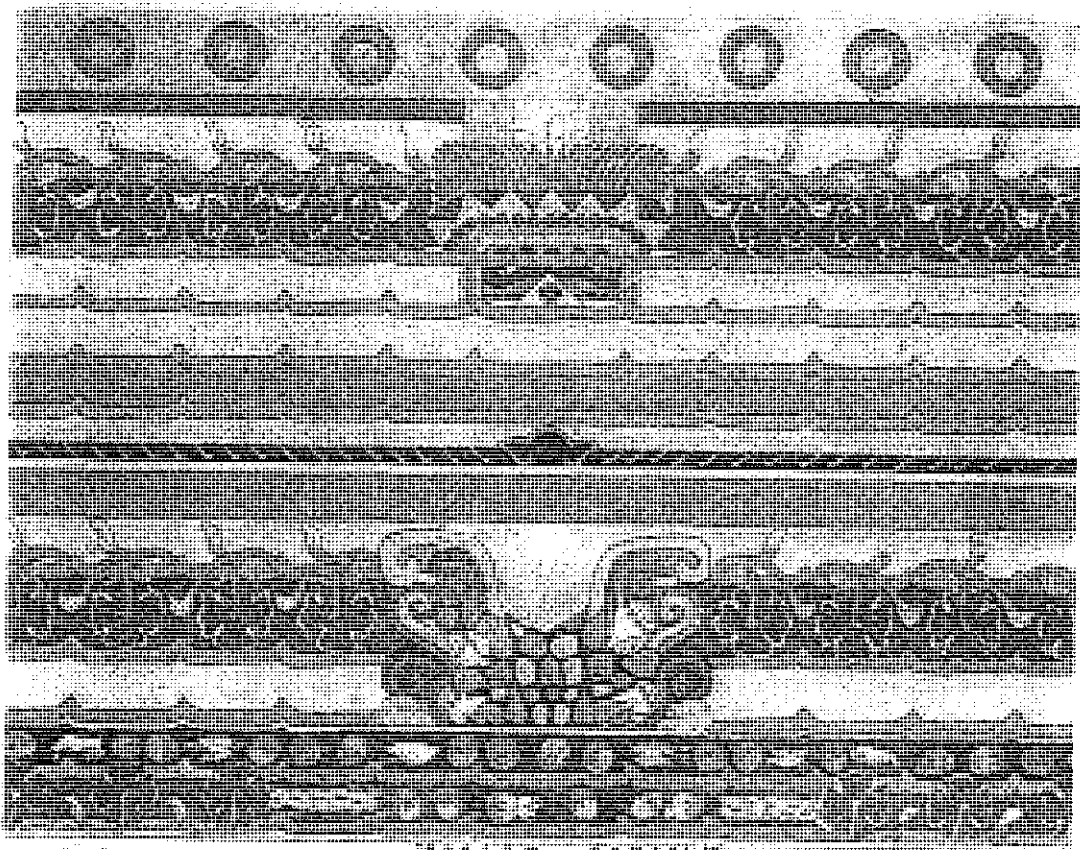
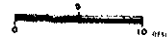


Fig 193

en la parte inferior hay dos inscripciones de gran tamaño

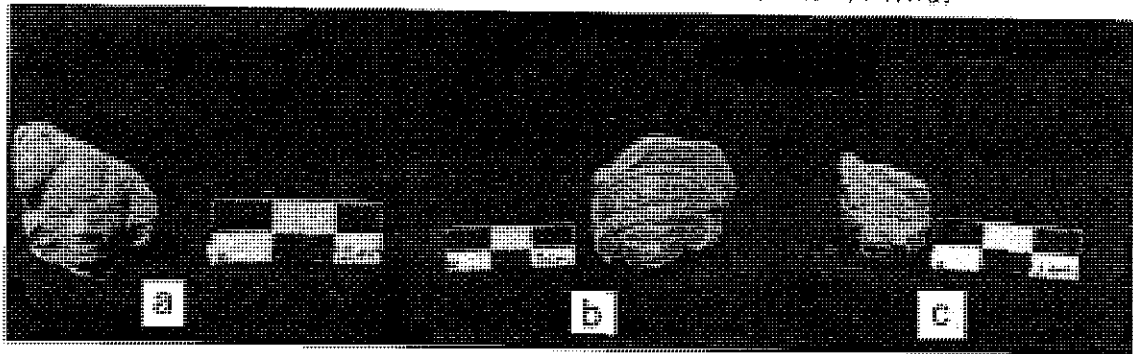


Fig. 194



Fig. 195



Fig. 196

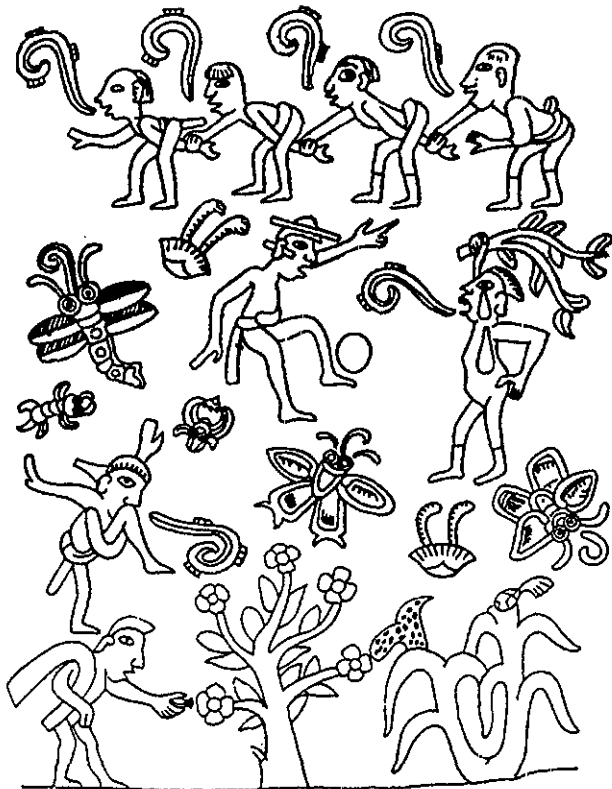


Fig. 197

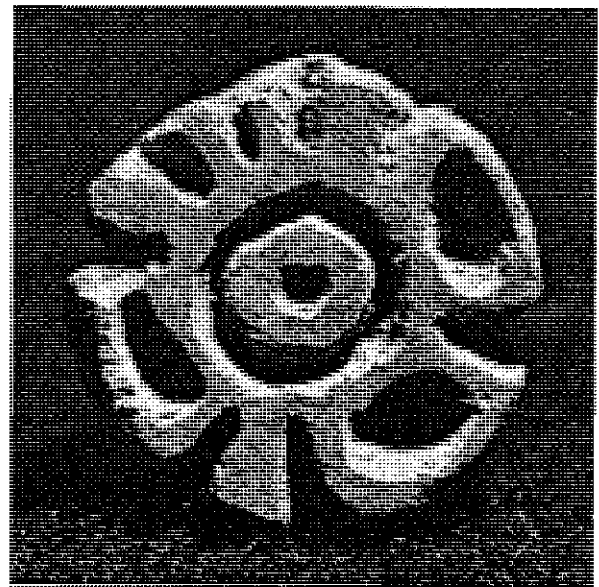


Fig. 198

TESIS CON
FALLA DE JUDICEN

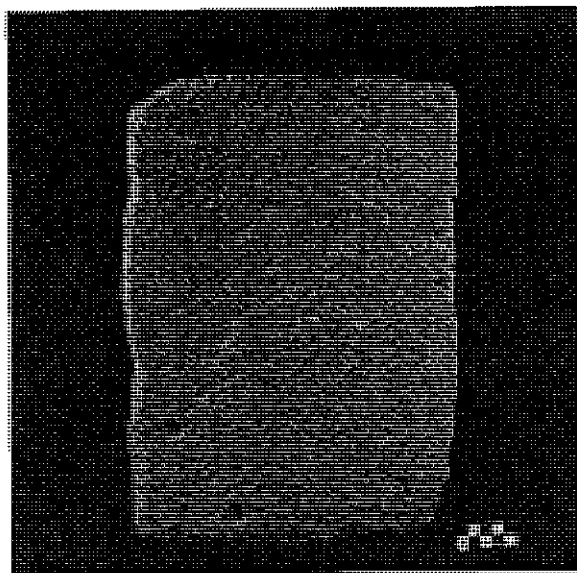


Fig. 199

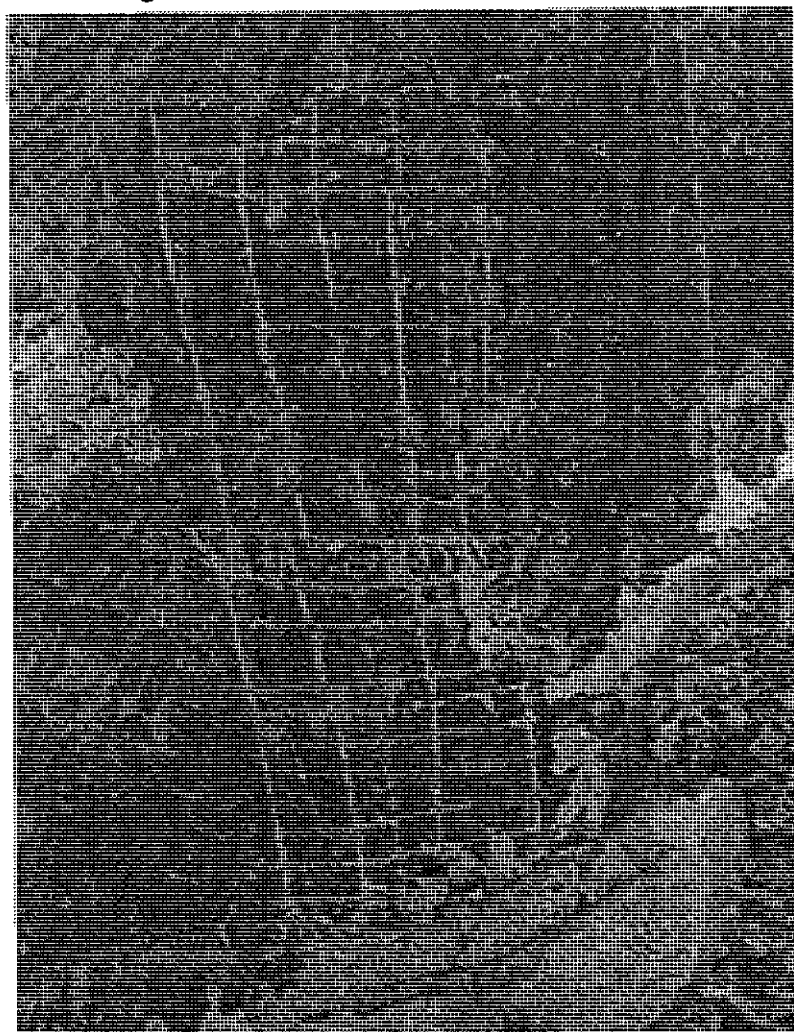
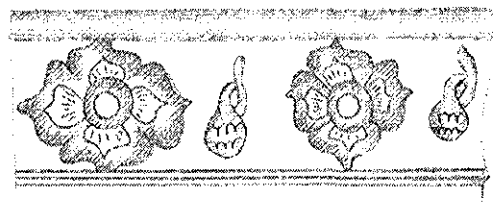
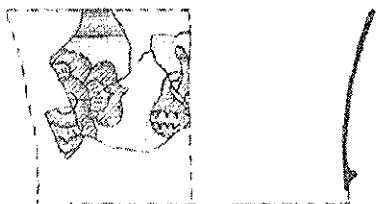
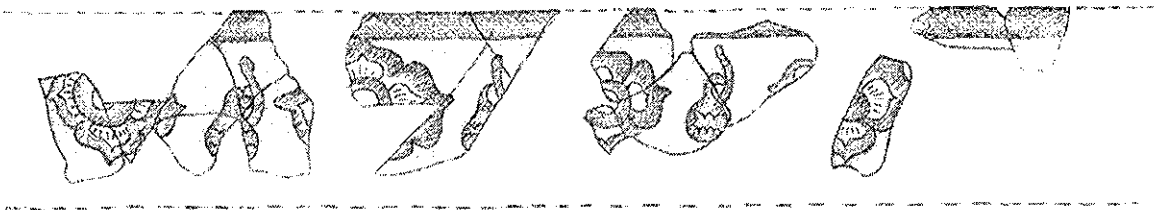


Fig. 200

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



MOTIVO ICONOGRÁFICO

Fig. 201

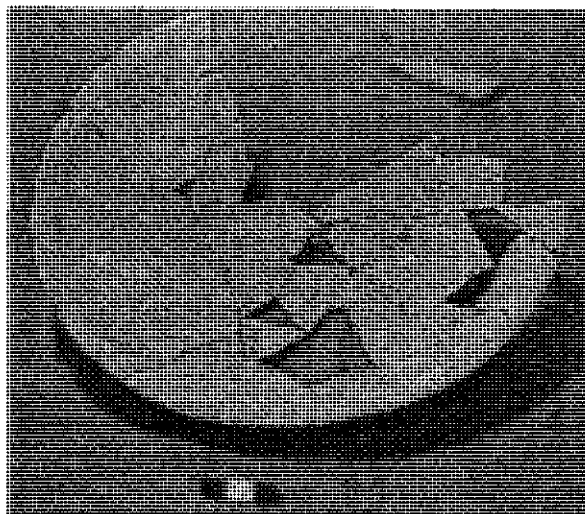


Fig. 202



Fig. 203

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

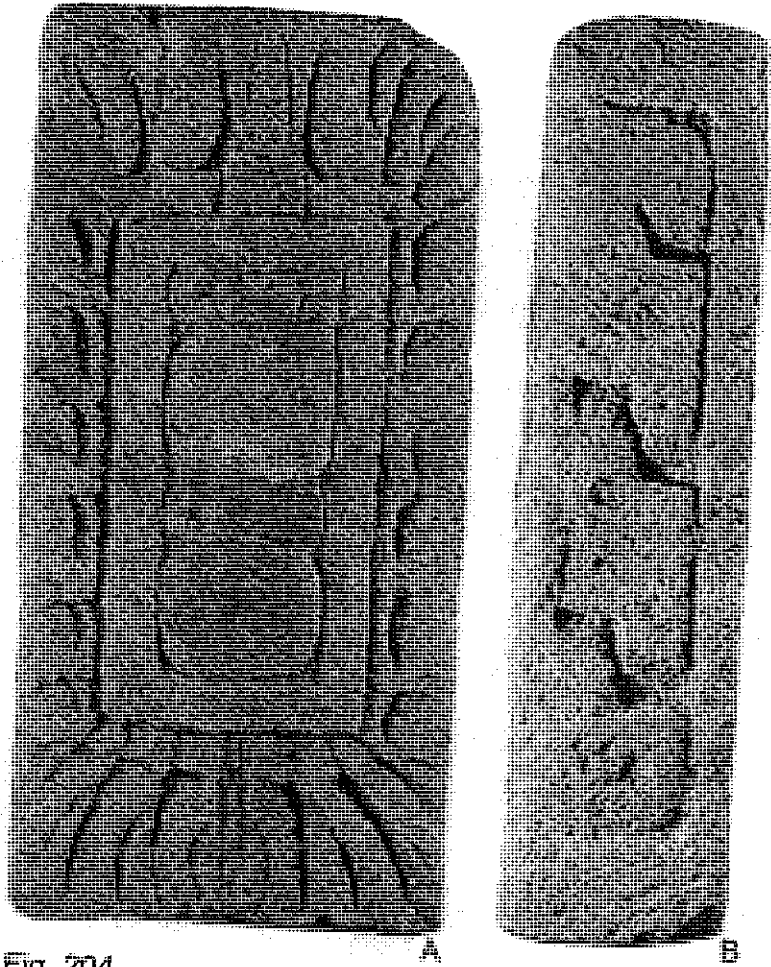


Fig. 204



Fig. 205

TESIS CON
FALTA DE ORIGEN

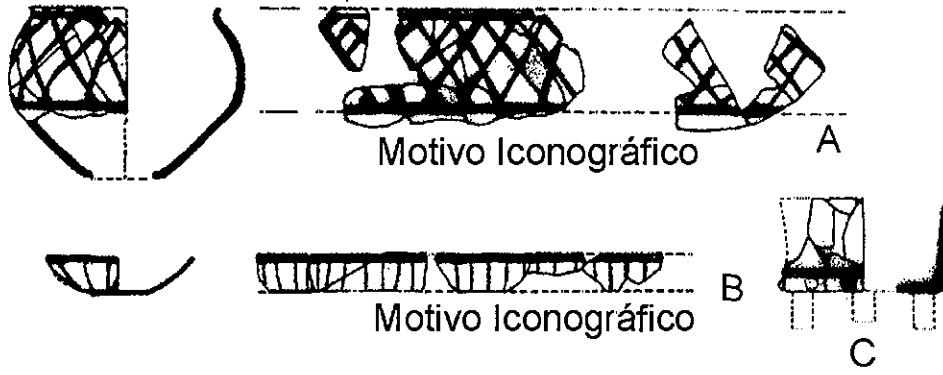


Fig. 206

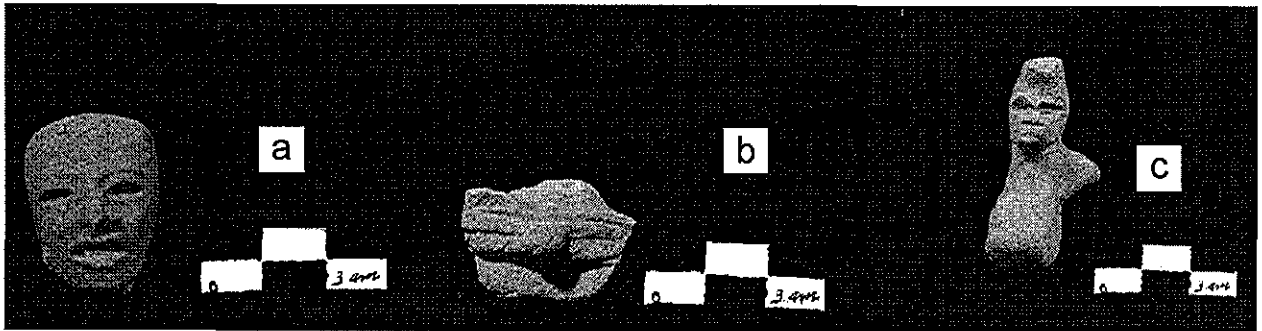


Fig. 207

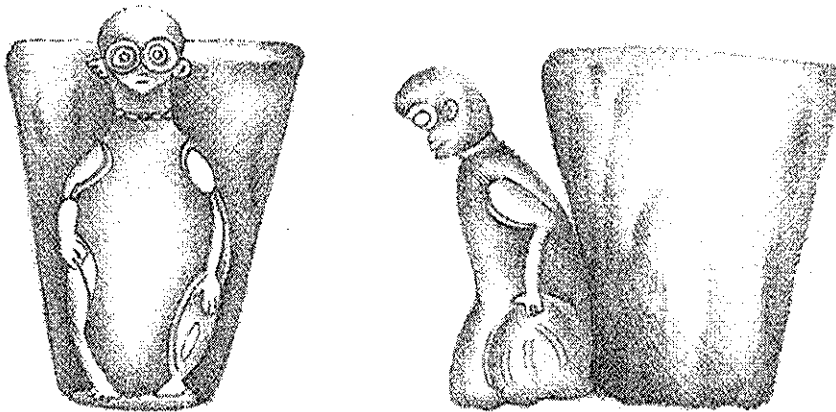


Fig. 208



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

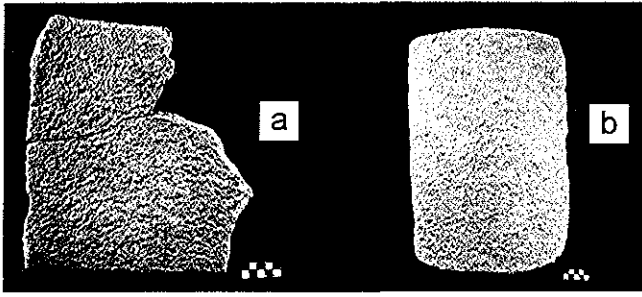


Fig. 209

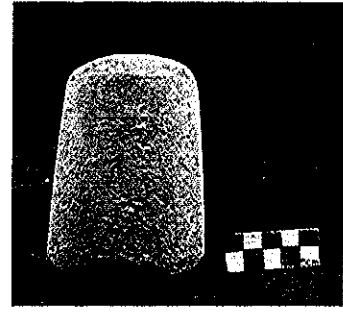


Fig. 210

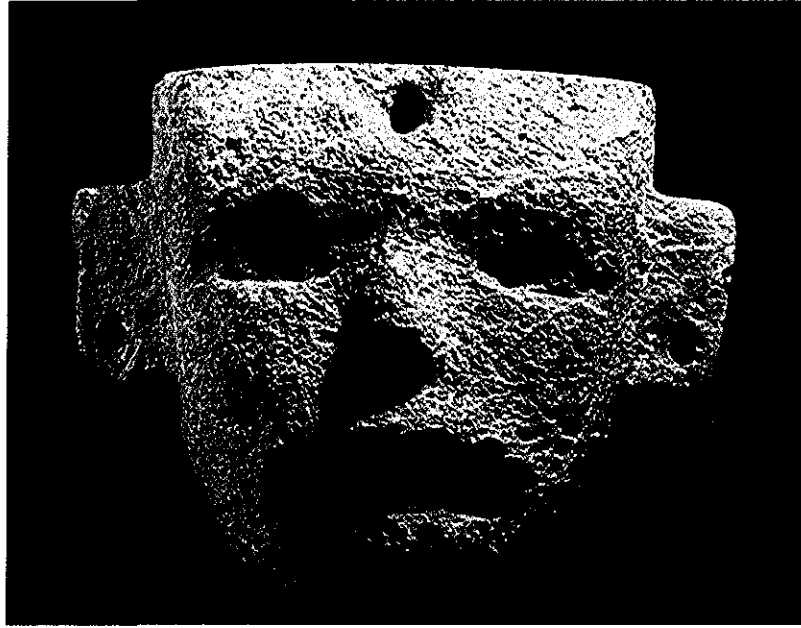
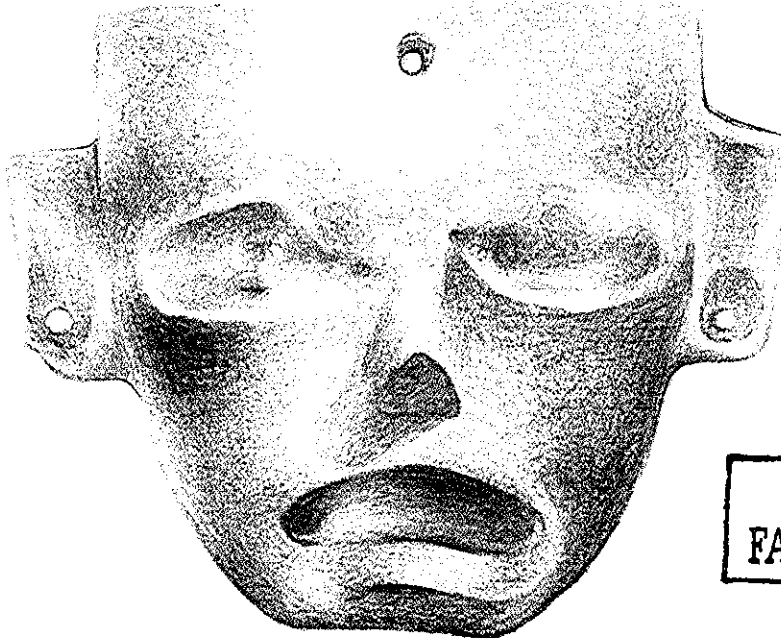


Fig. 211



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Fig. 212



Fig. 213

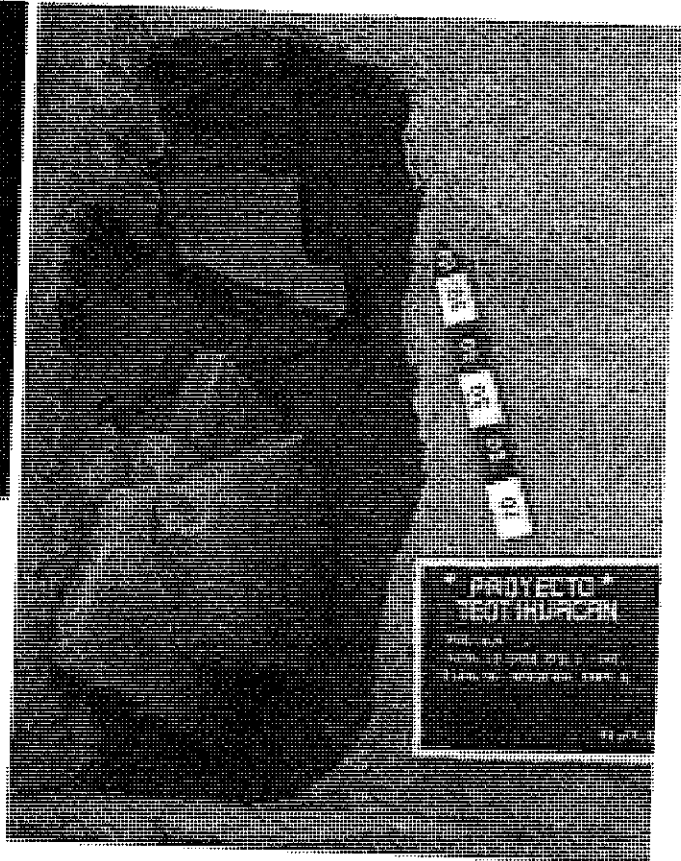


Fig. 214

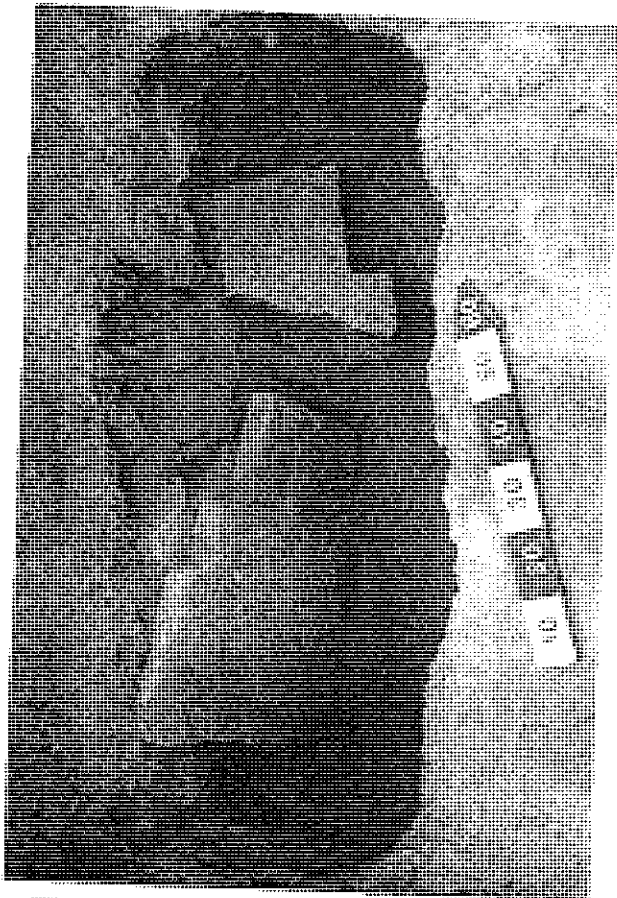


Fig. 215



Fig. 216

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 217



Fig 218

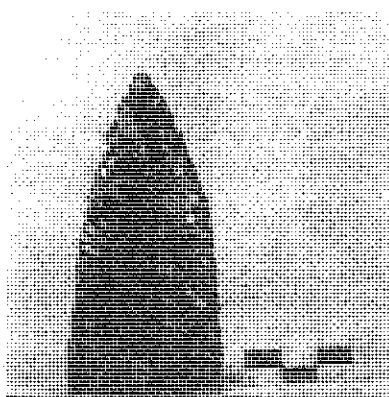
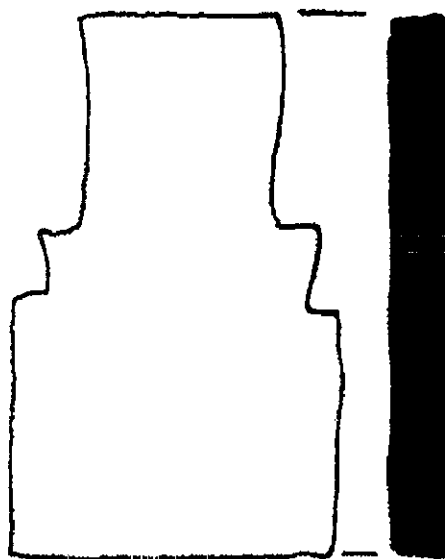


Fig. 219



Fig. 220



80

Fig. 221

107

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

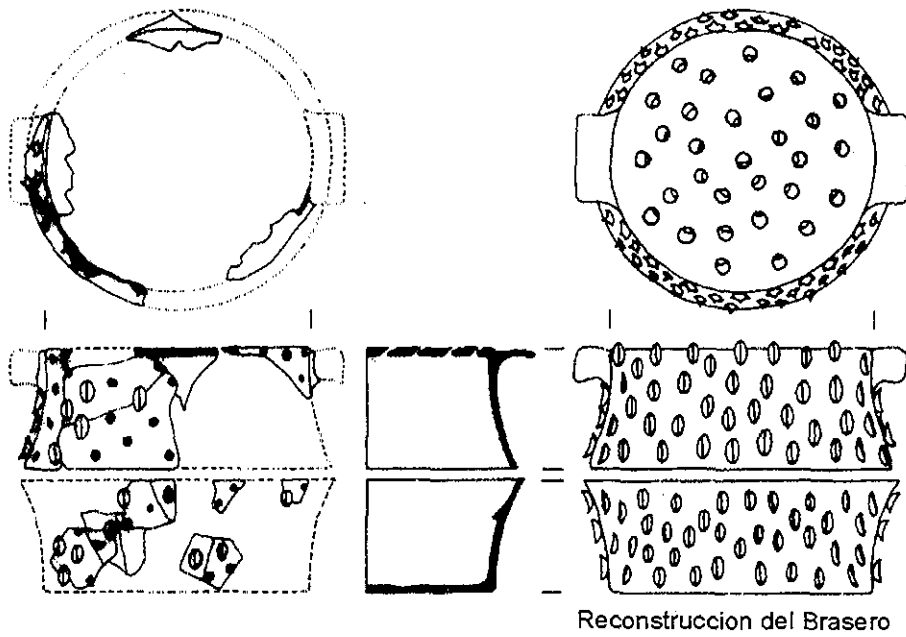
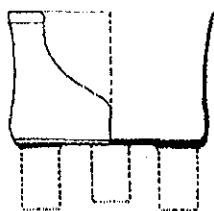


Fig. 222



Motivo Iconográfico

Fig. 223



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

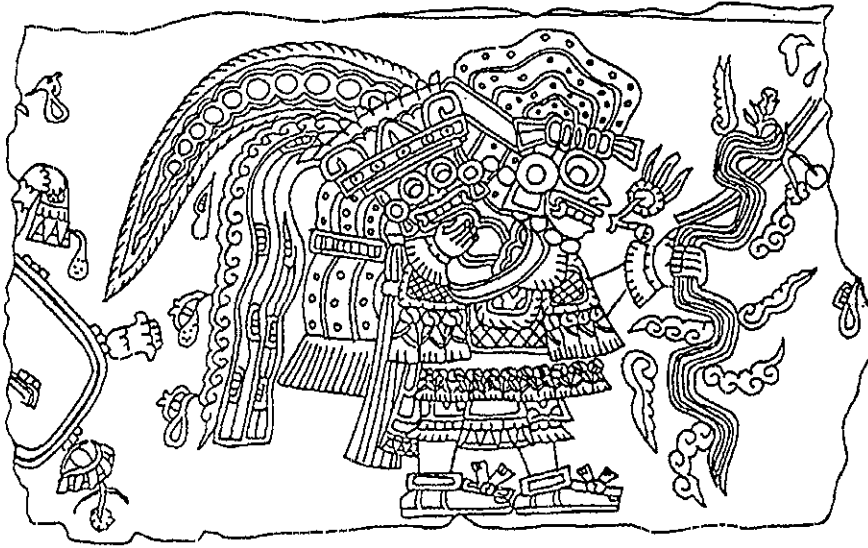


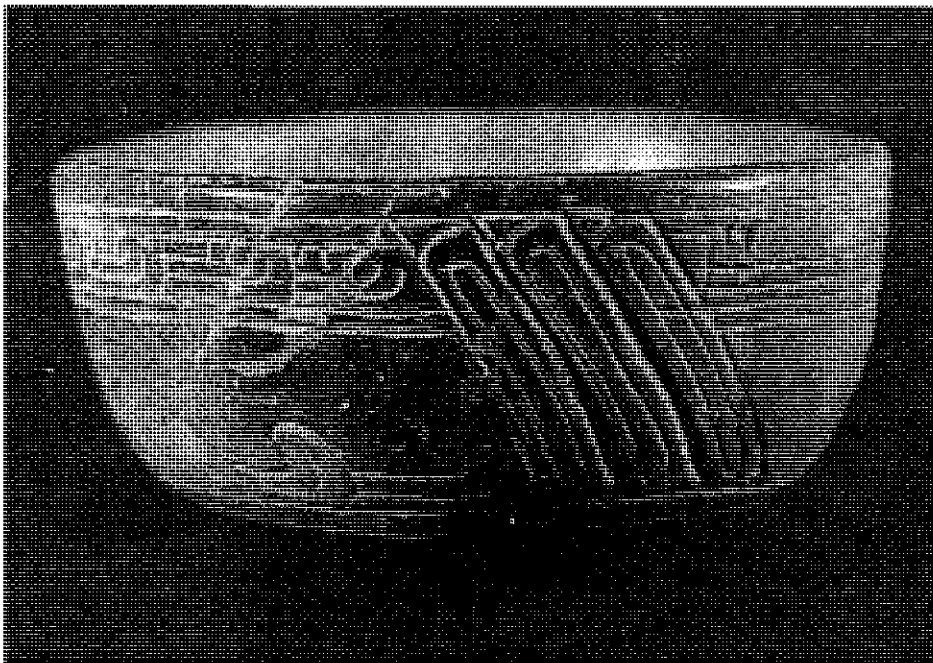
Fig. 224



Fig. 225



Fig. 226



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Fig. 227



Fig. 228

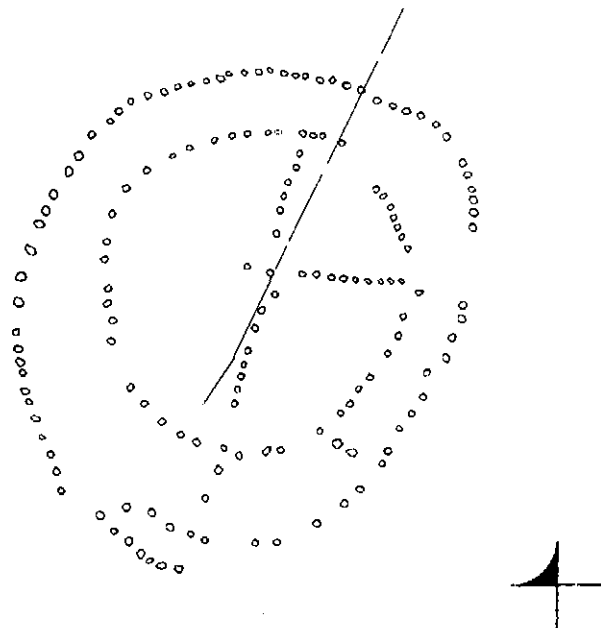


Fig. 228a



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



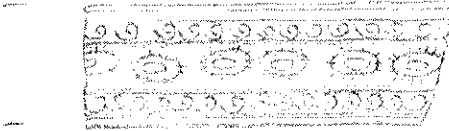


Fig. 229

MOTIVO ICONOGRÁFICO

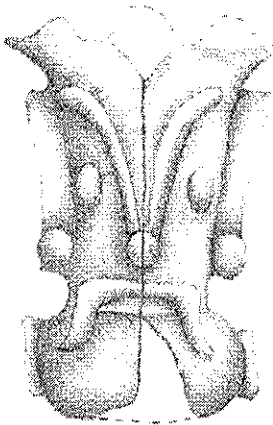


Fig. 230

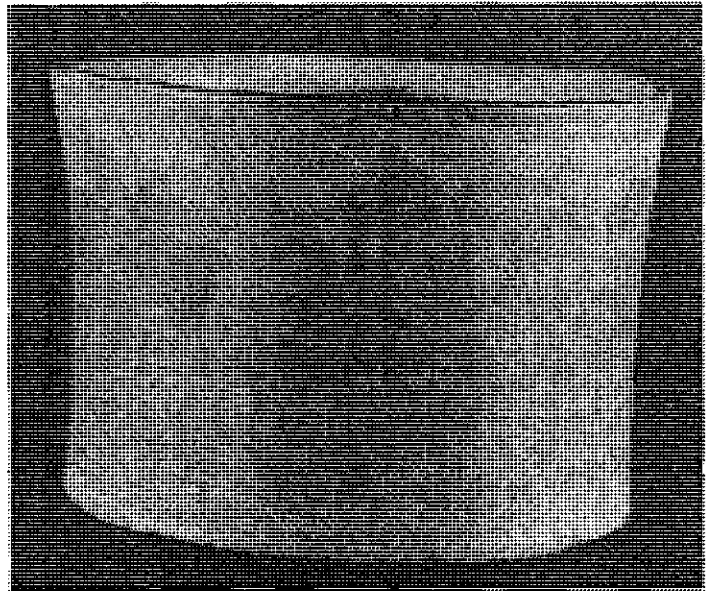
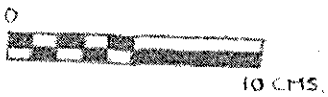


Fig. 231

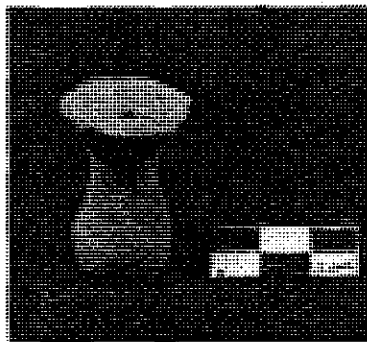


Fig. 232

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

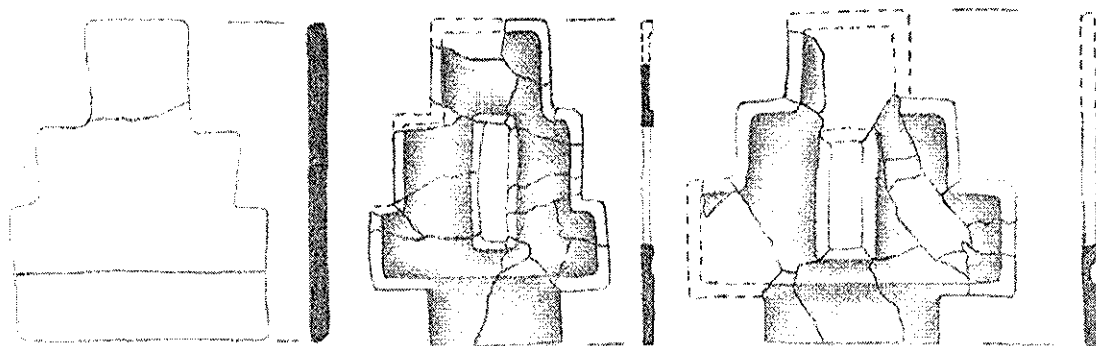


Fig. 233



30 cms.

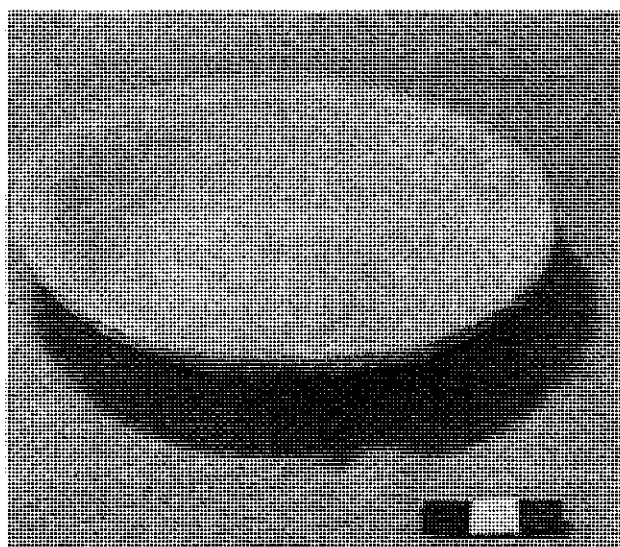


Fig. 234

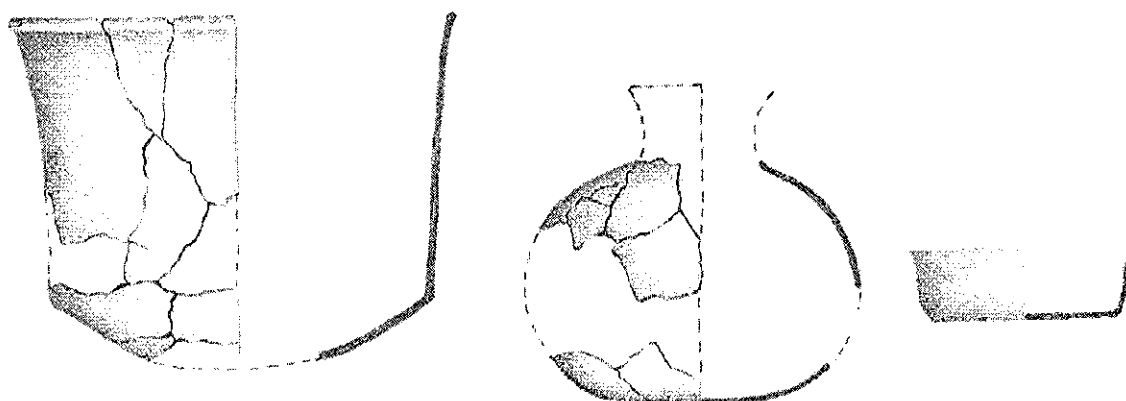


Fig. 235



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

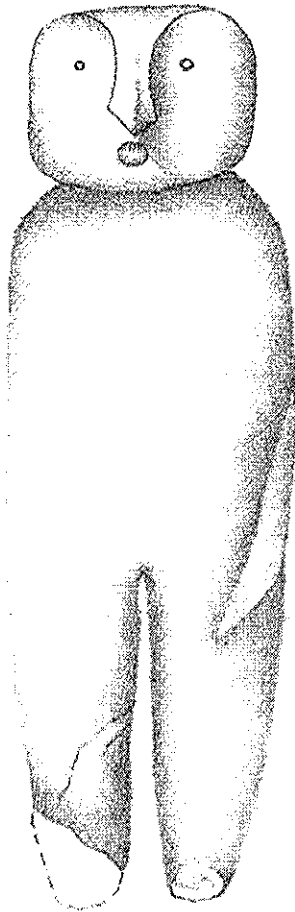


Fig. 236

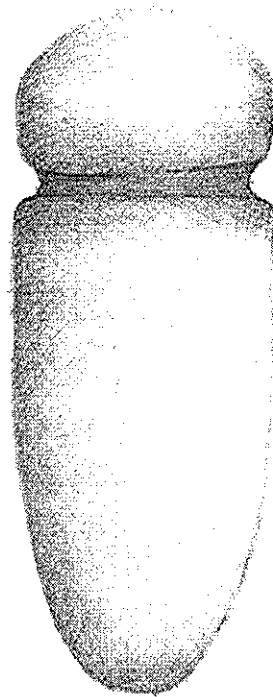


Fig. 237a

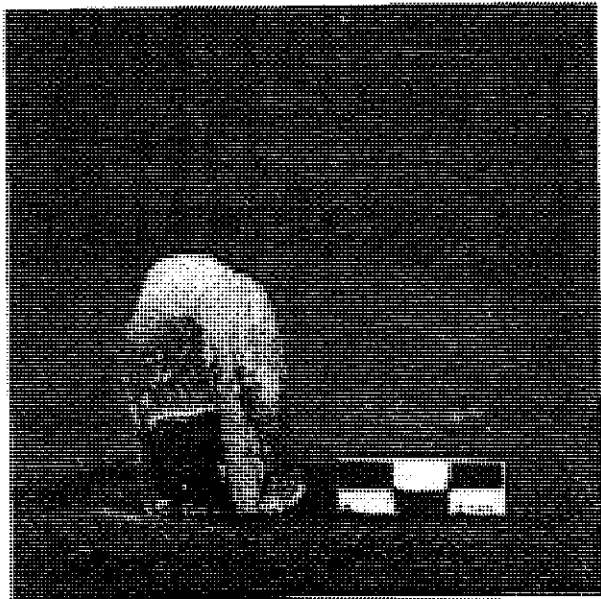


Fig. 237a

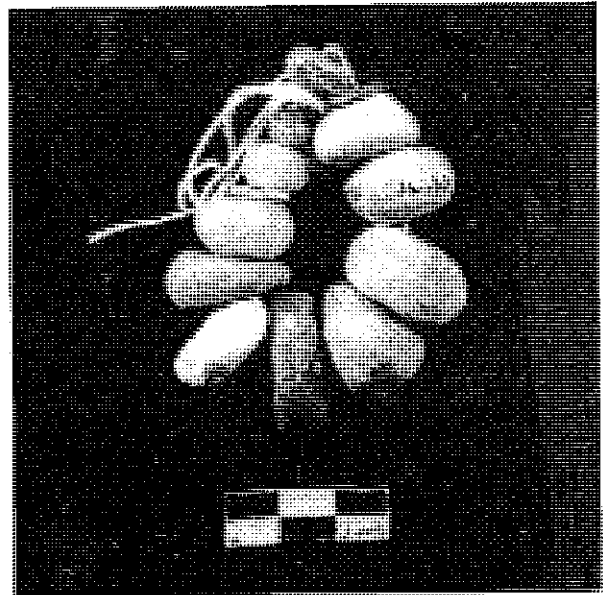


Fig. 238

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

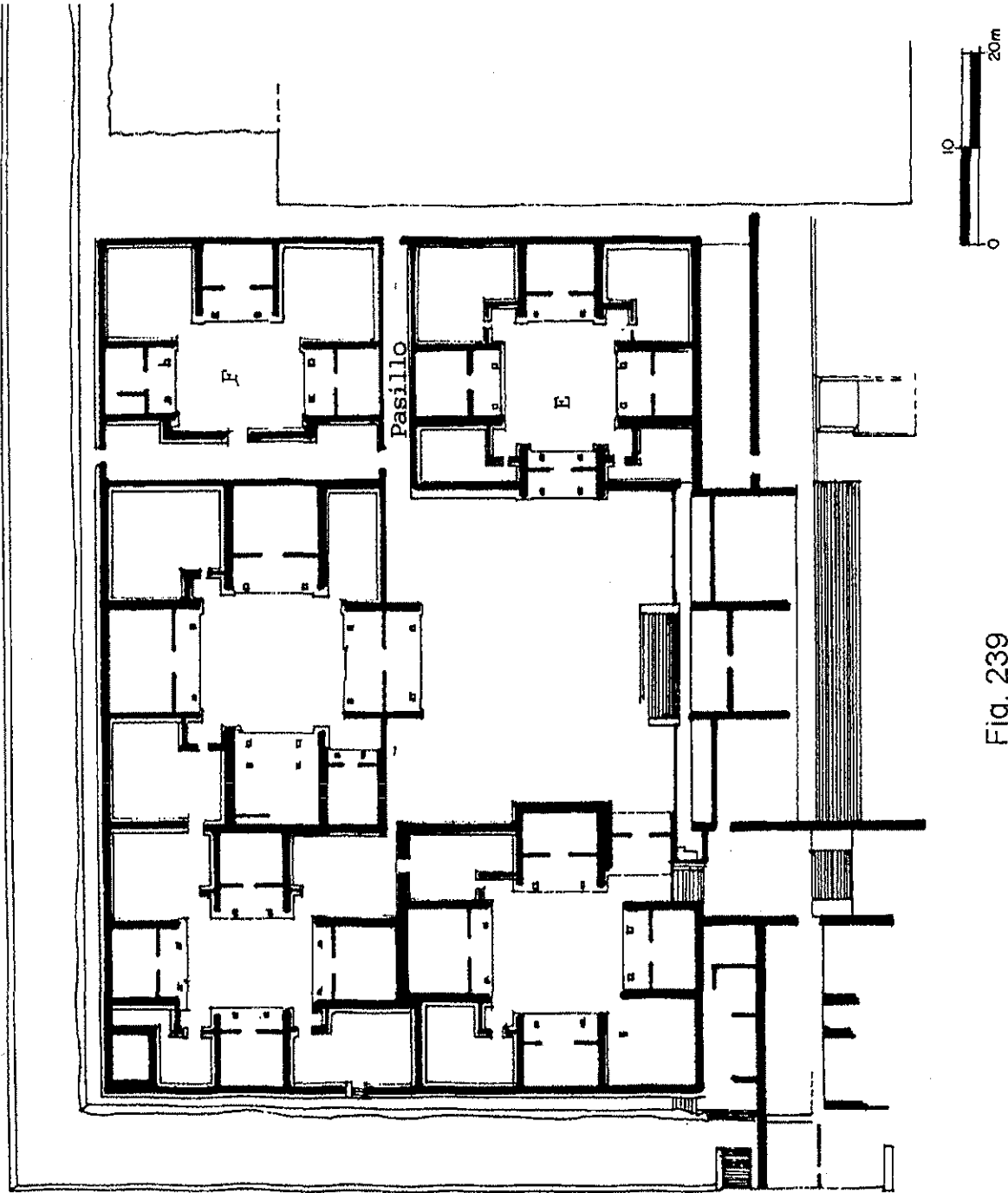


Fig. 239

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

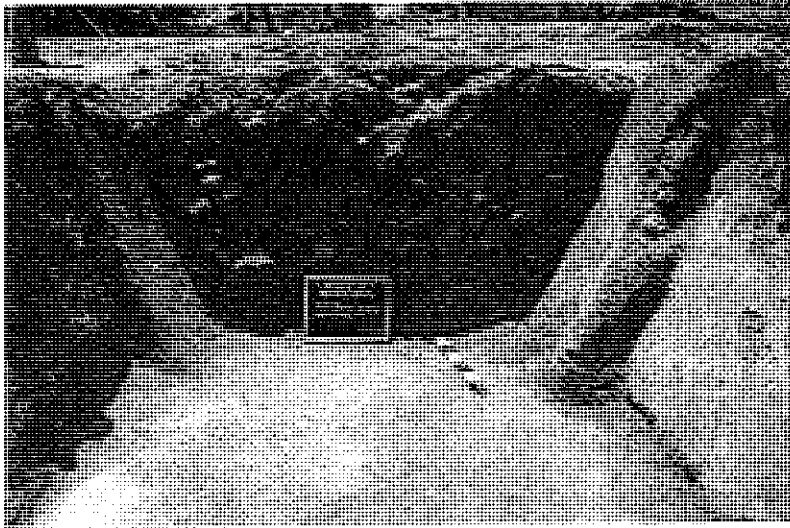


Fig. 240

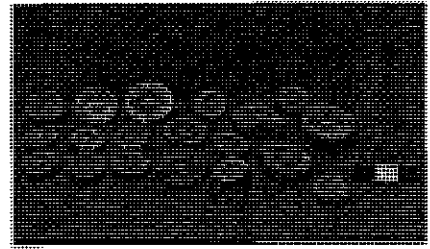


Fig. 241

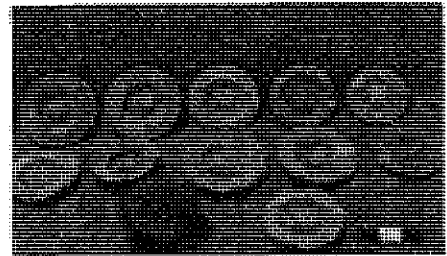


Fig. 242

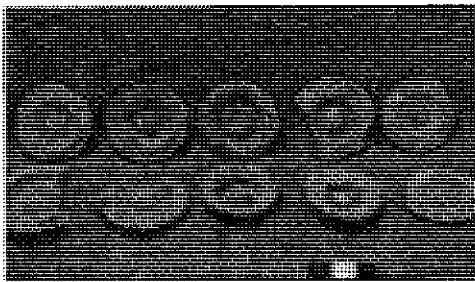


Fig. 243

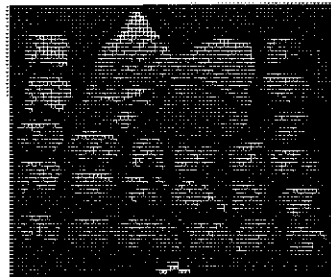


Fig. 244

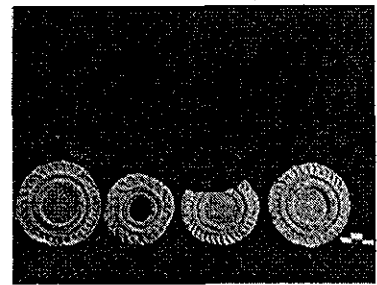


Fig. 245

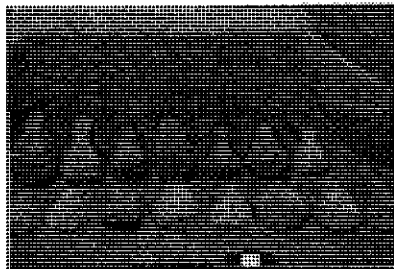


Fig. 246

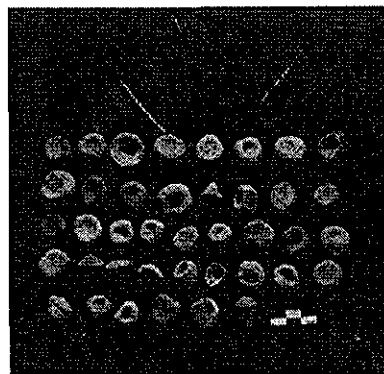


Fig. 247

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

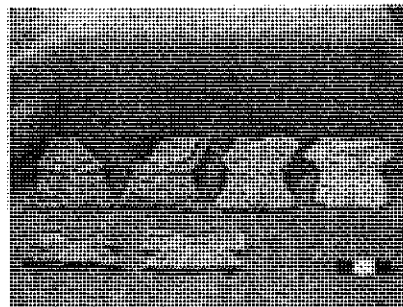
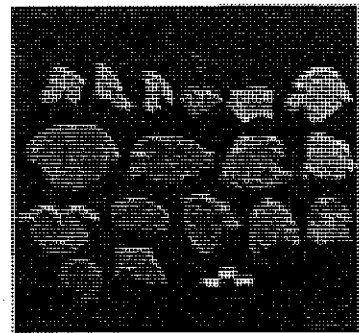


Fig. 248

Fig. 249



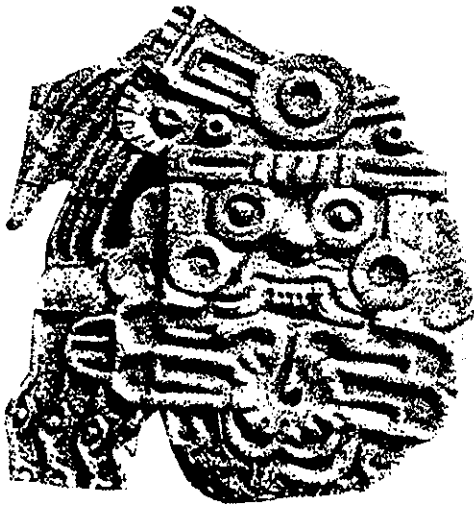


Fig. 250

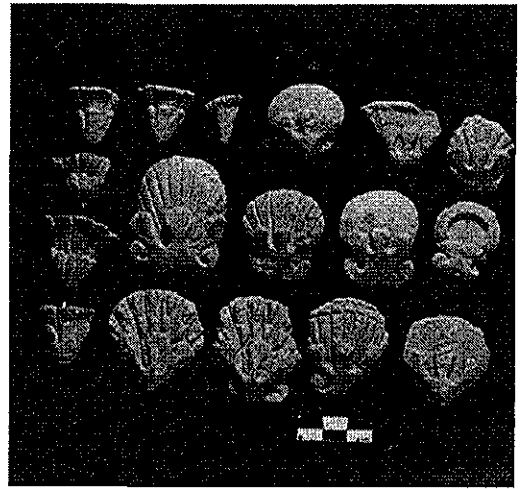


Fig. 251

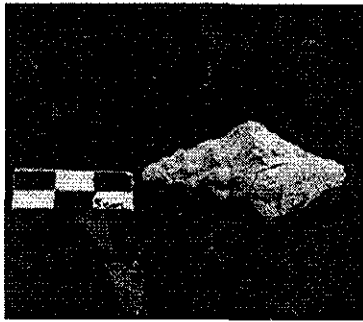


Fig. 251a

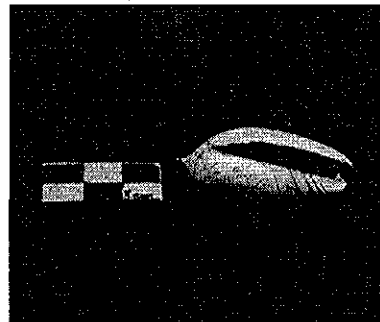


Fig. 251b

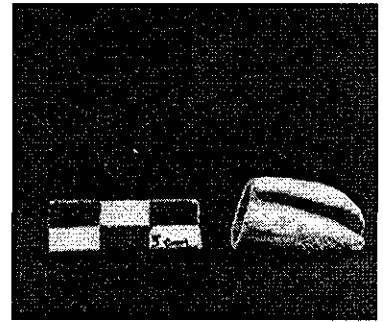


Fig. 251c

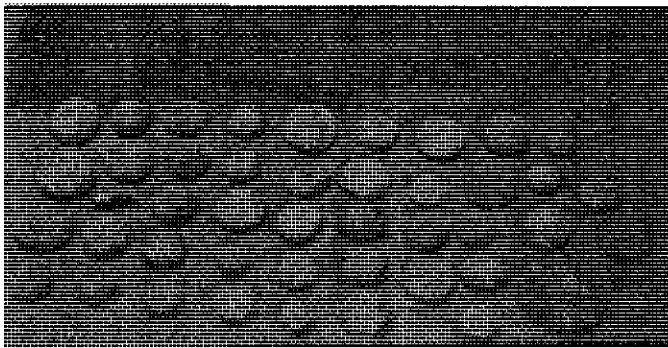


Fig. 252

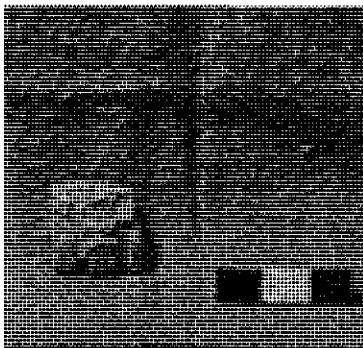


Fig. 253



Fig. 253a

TESIS CON
FALTA DE ORIGEN

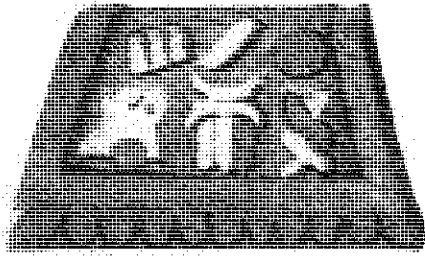


Fig. 254

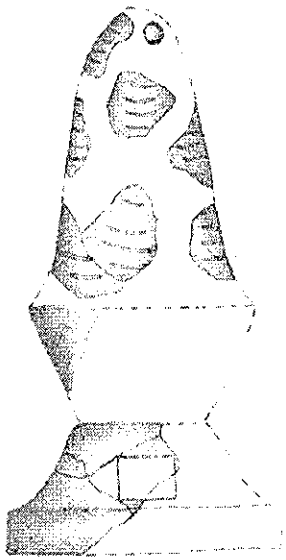


Fig. 255

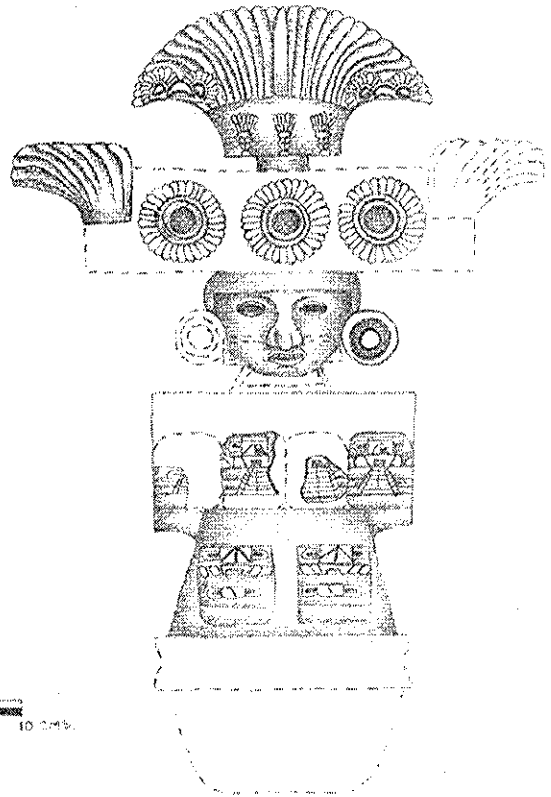


Fig. 256

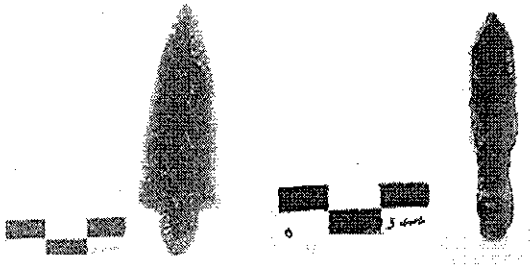


Fig. 257

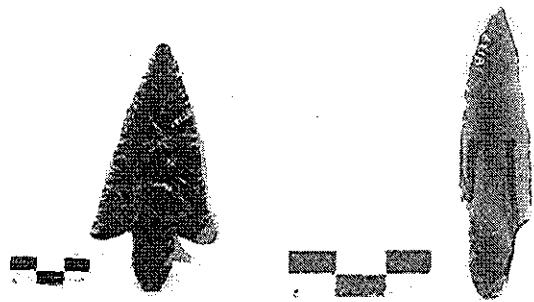
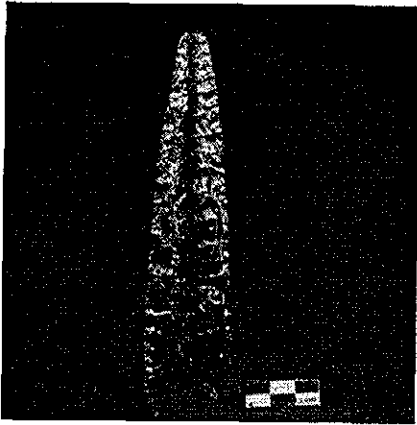
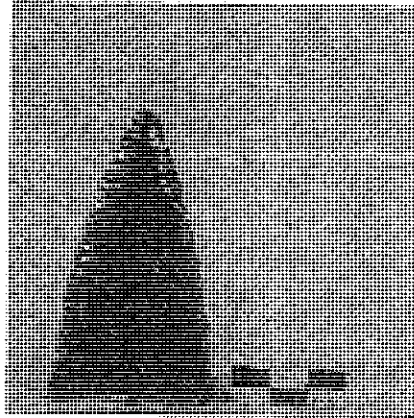


Fig. 258

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



A



B

Fig. 259

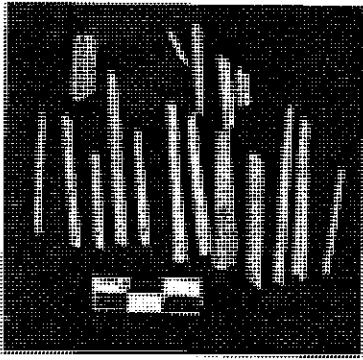


Fig. 260

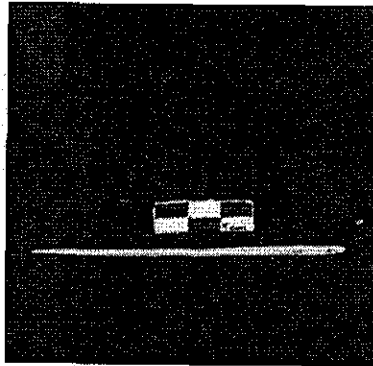


Fig. 261

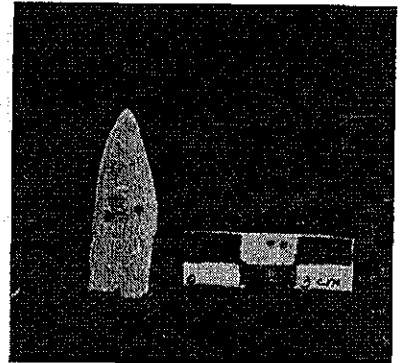


Fig. 262

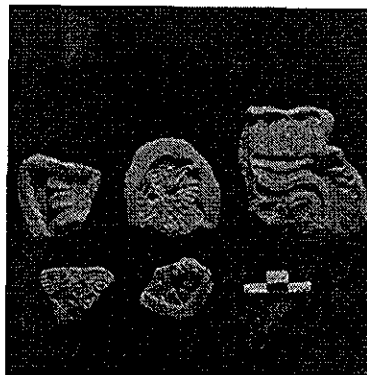


Fig. 263

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 264

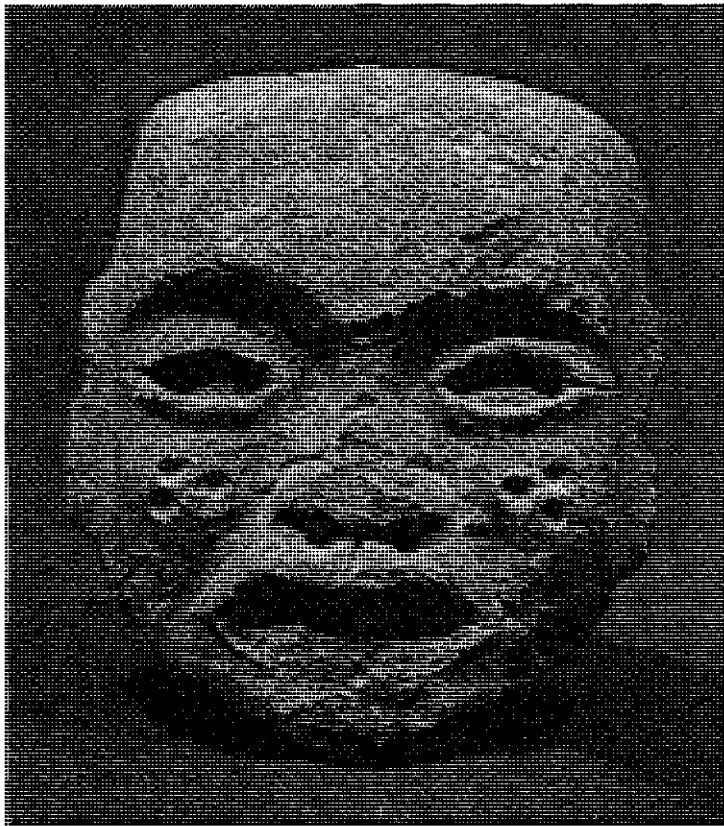


Fig. 264a

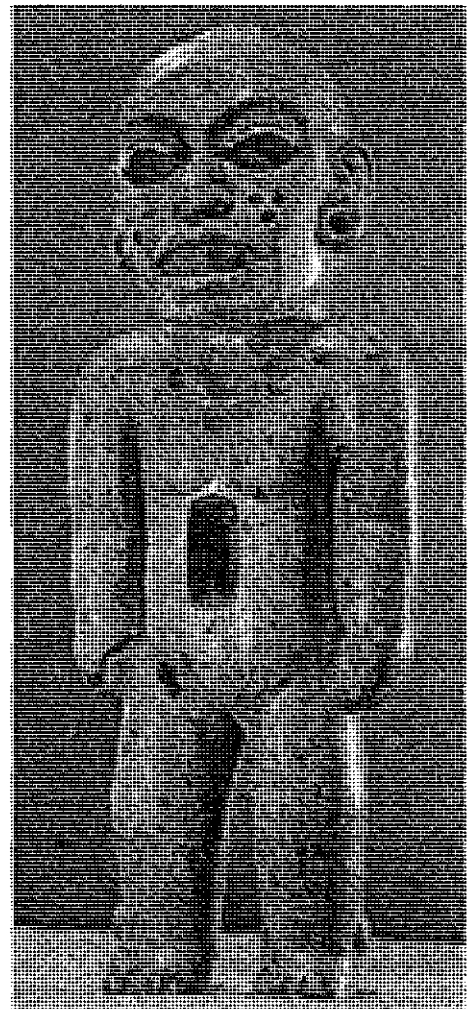


Fig. 265

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

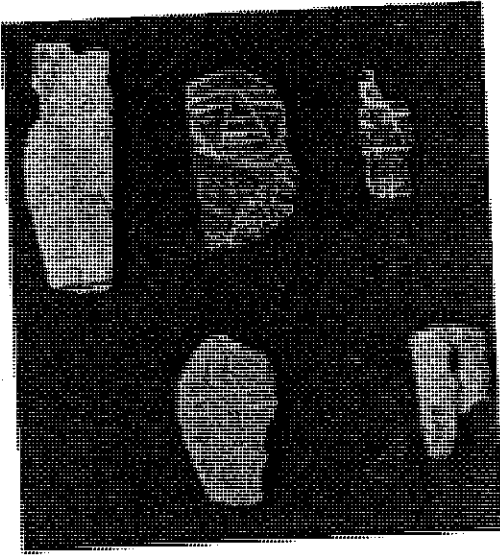


Fig. 266

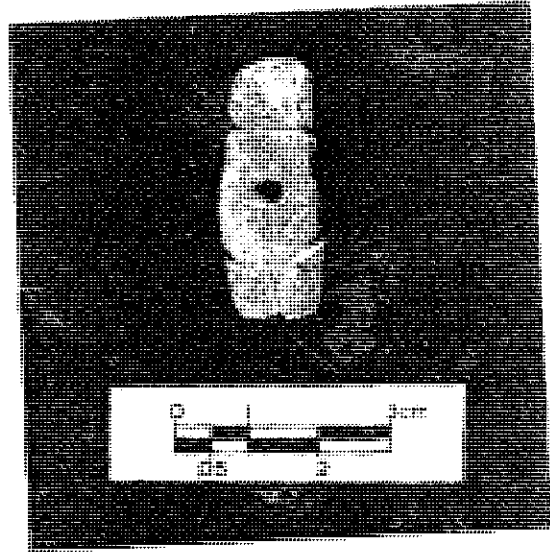


Fig. 267

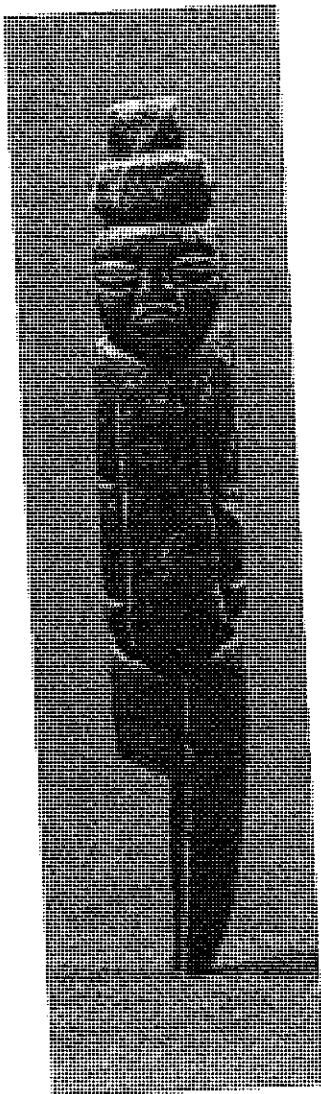
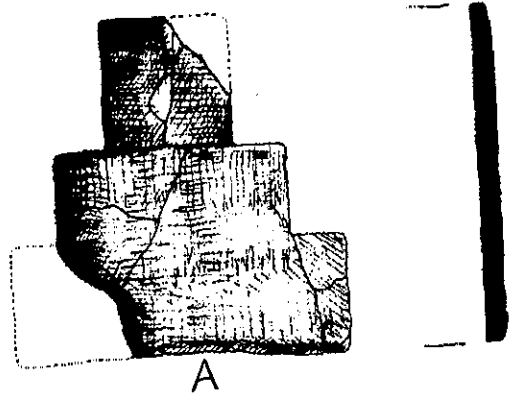
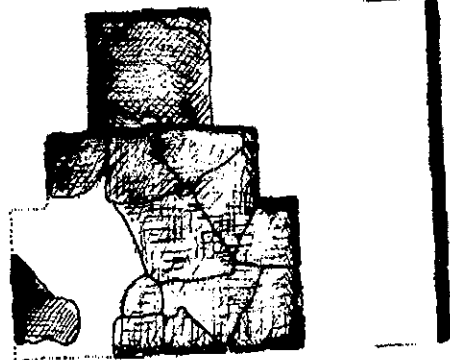


Fig. 268

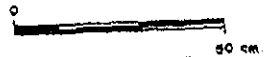


A



B

Fig. 269



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

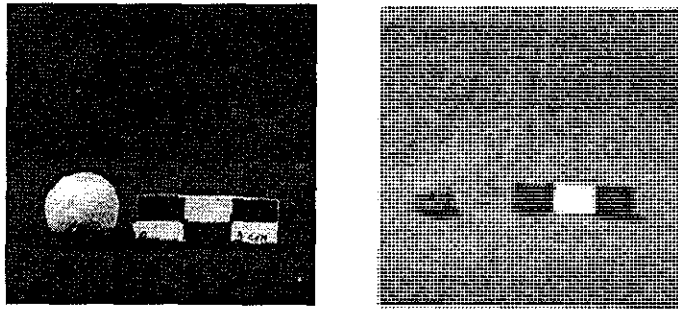


Fig. 270

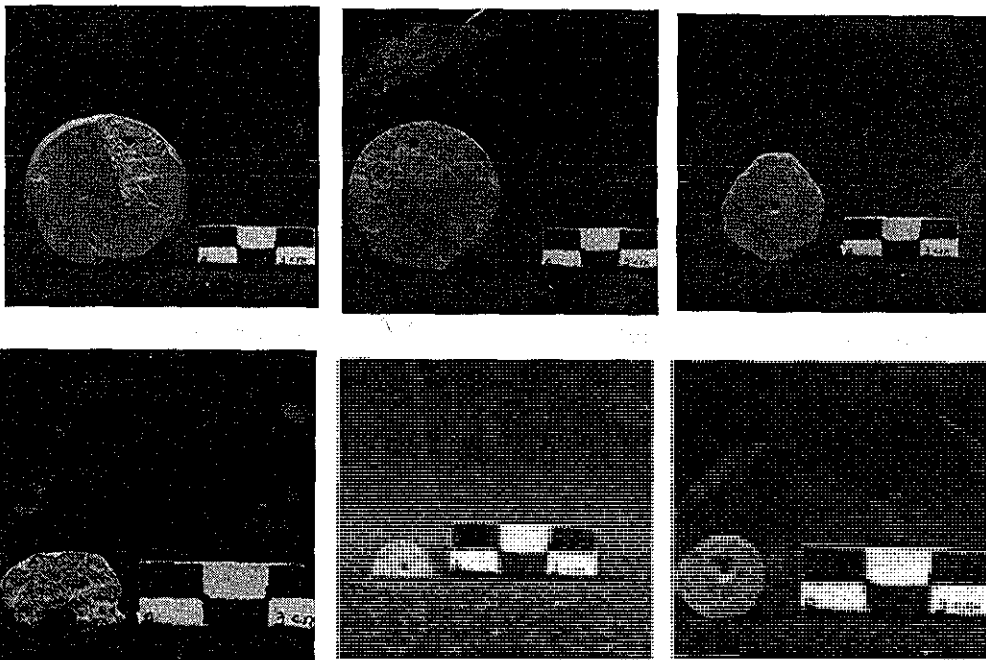
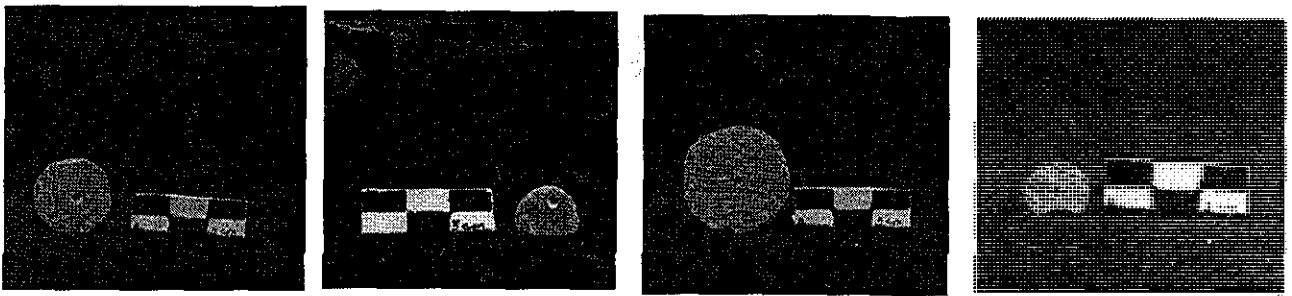


Fig. 271

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

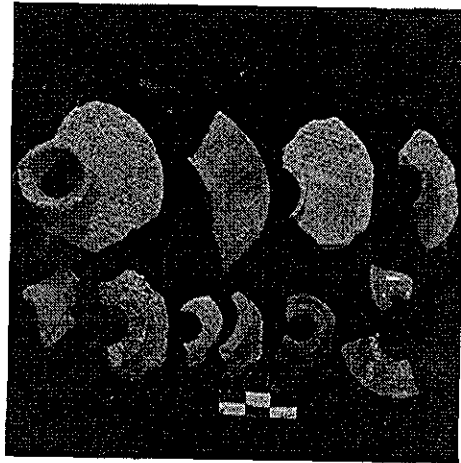


Fig. 272

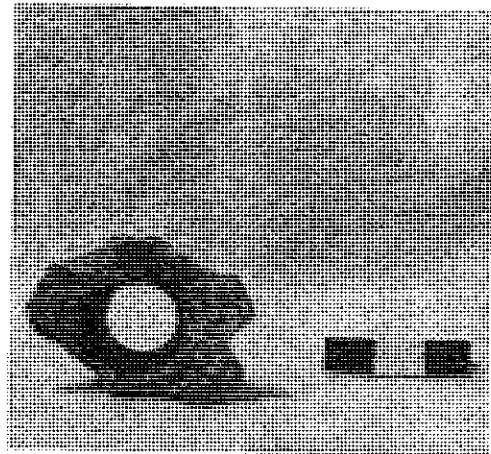
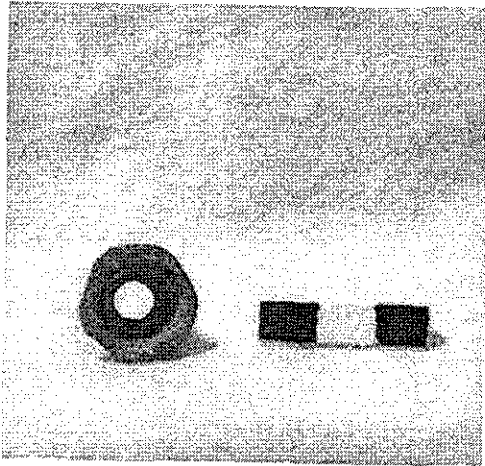


Fig. 273

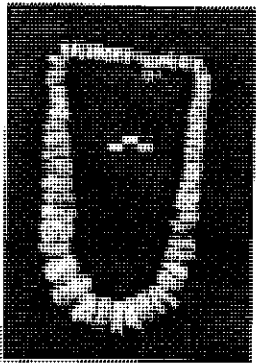
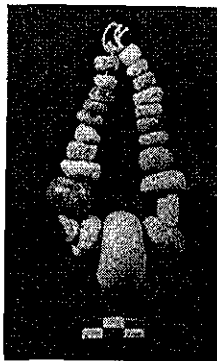


Fig. 274



Fig. 275

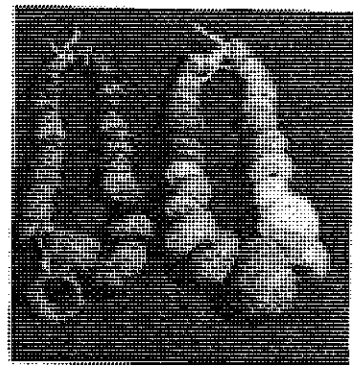
276



a



b



c

Fig. 277

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

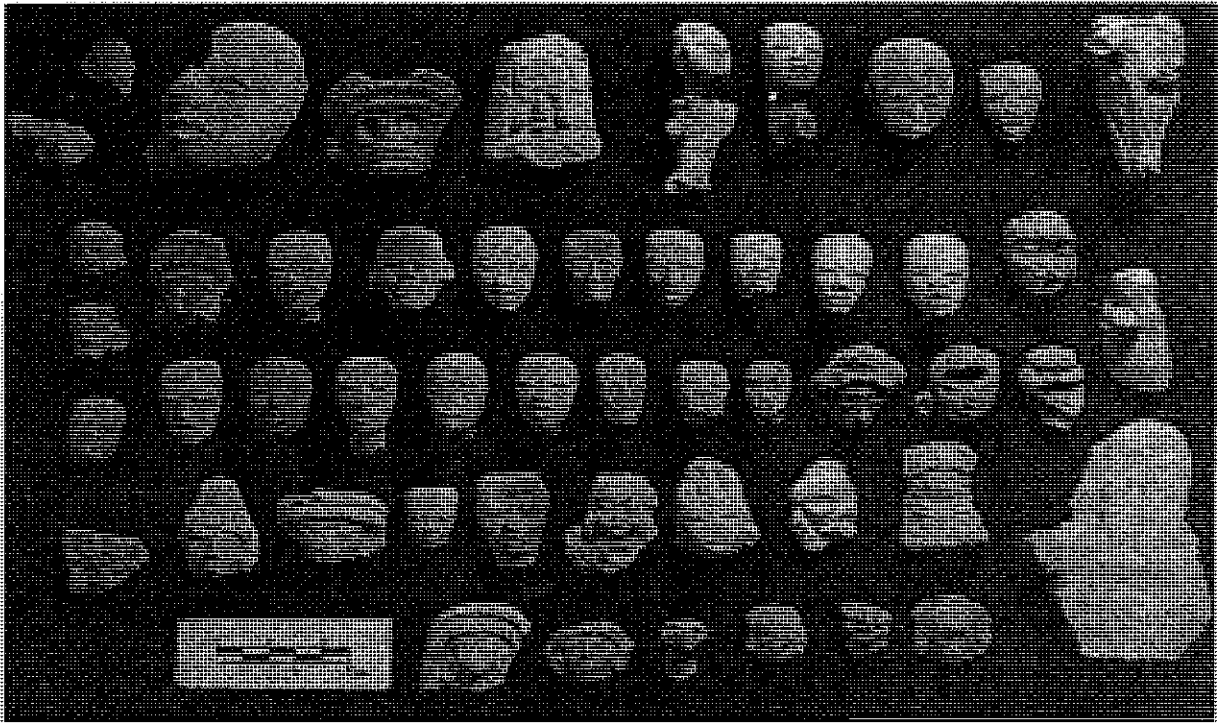


Fig. 278

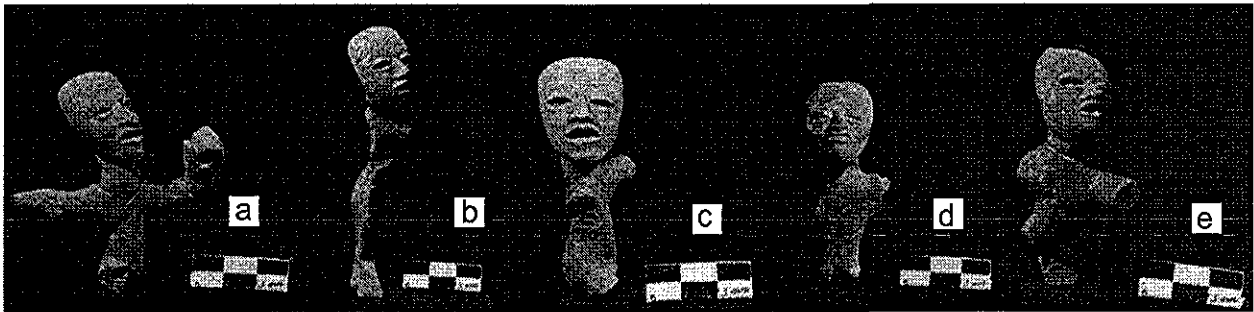
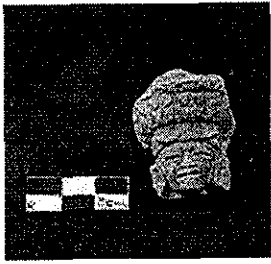


Fig. 279

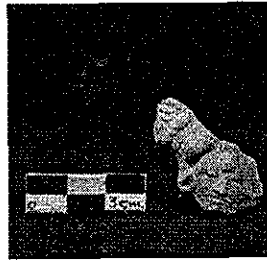


Fig. 280

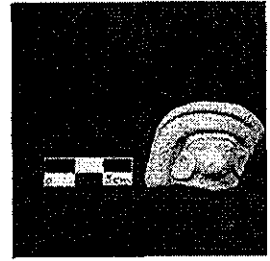
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



A

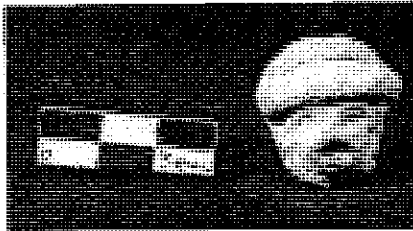


B



C

Fig. 281

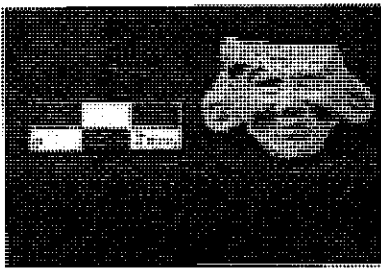


A

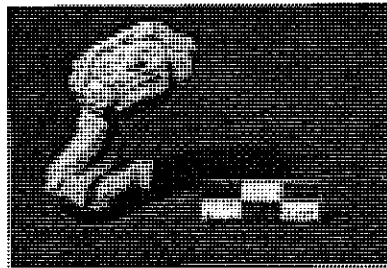


B

Fig. 282

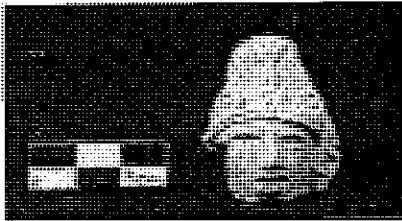


A

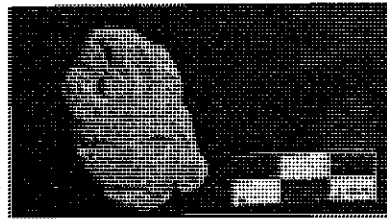


B

Fig. 283

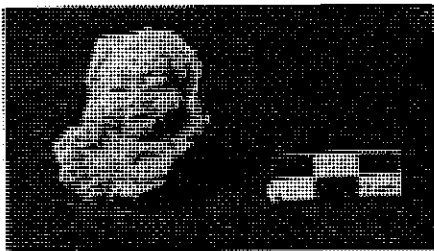


A

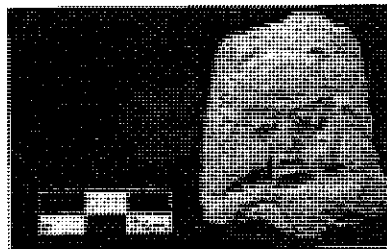


B

Fig. 284



A



B

Fig. 285
124

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 286



Fig. 287



Fig. 288



Fig. 289



Fig. 290a



Fig. 290b

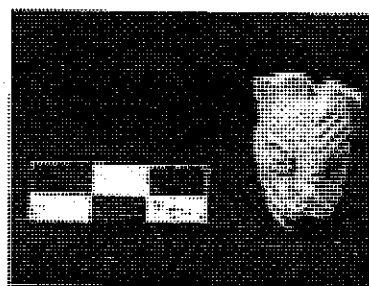
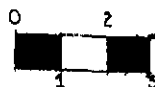


Fig. 291

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

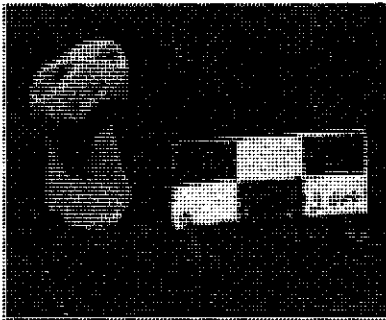


Fig. 292

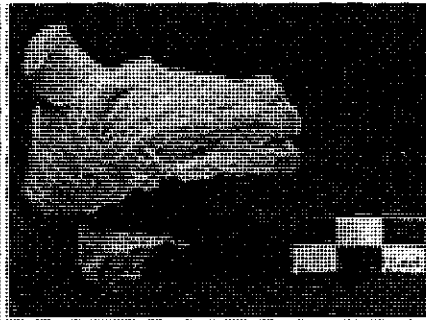


Fig. 293

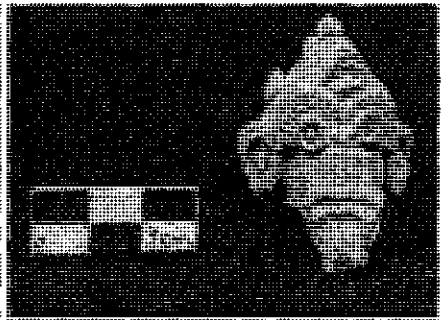


Fig. 294

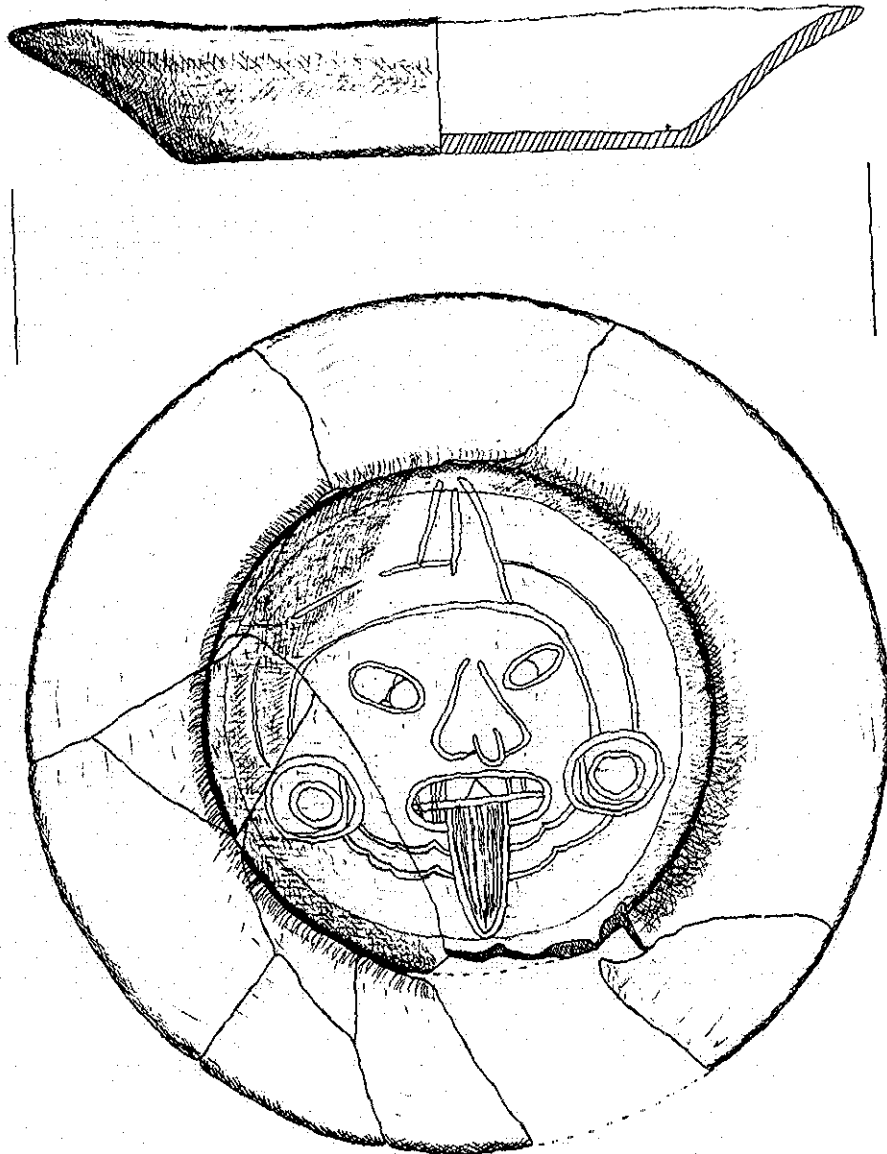
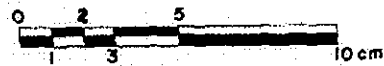


Fig. 295



ESC. GRAFICA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 296

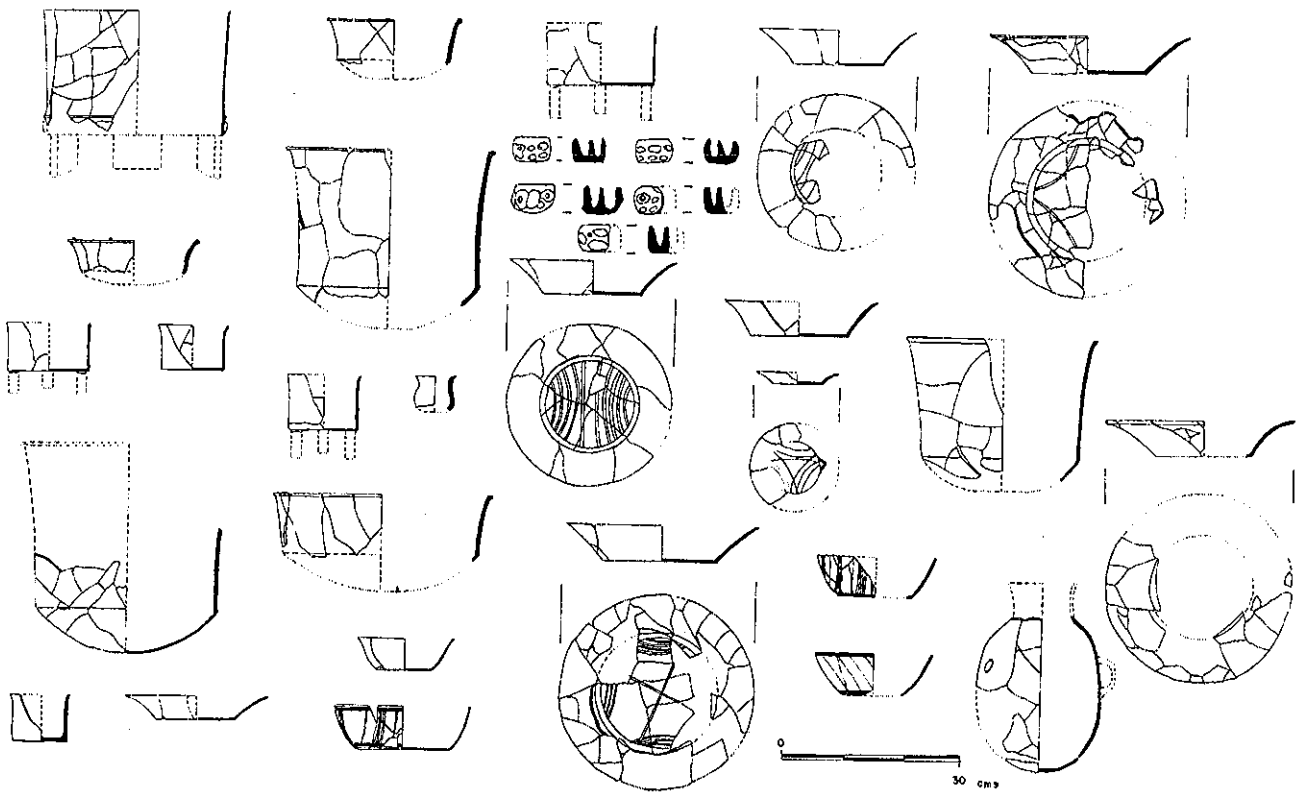


Fig. 297

**TLZIS CON
FALLA DE ORIGEN**

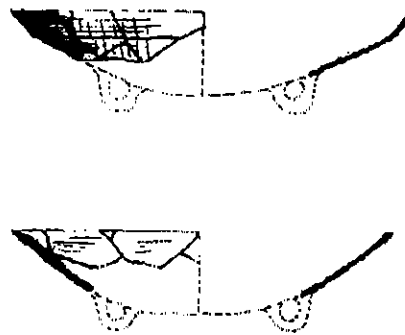
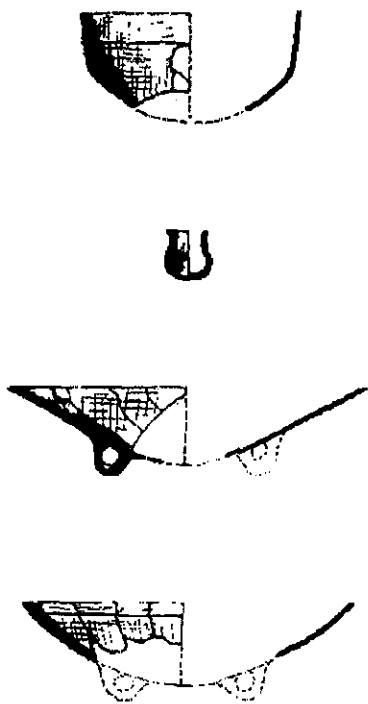


Fig. 297a



ESC: GRAFICA



Fig. 298

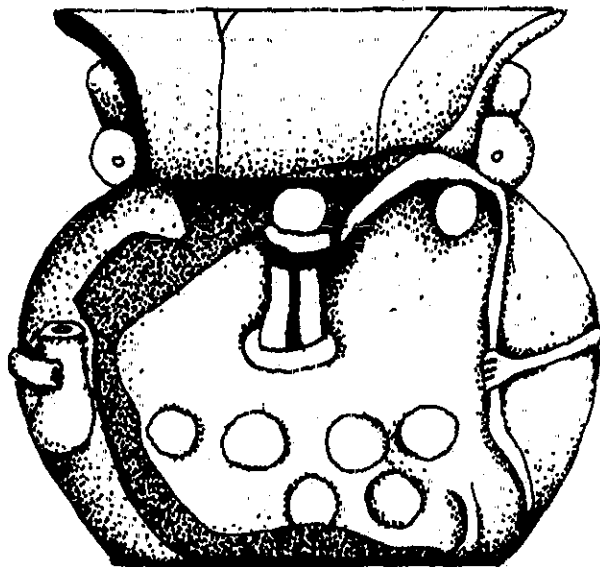
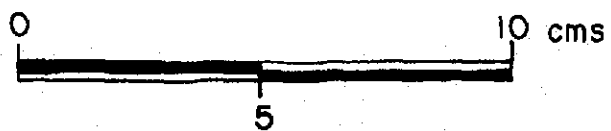


Fig. 298a



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

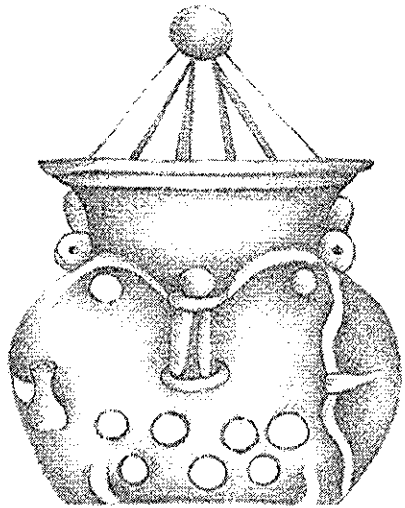


Fig. 299

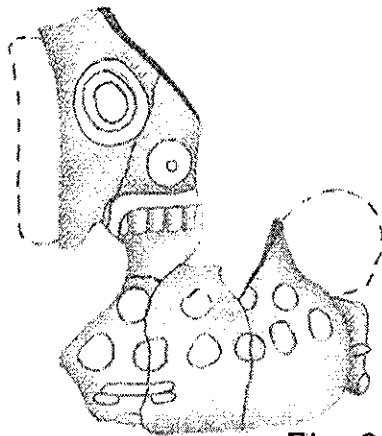
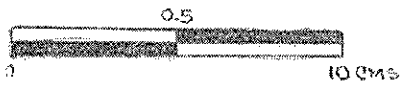


Fig. 300

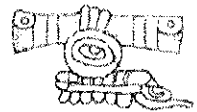
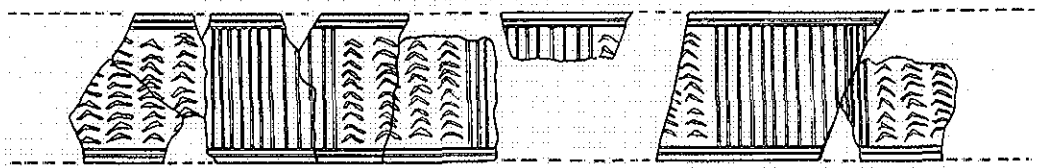


Fig. 301



MOTIVO ICONOGRÁFICO

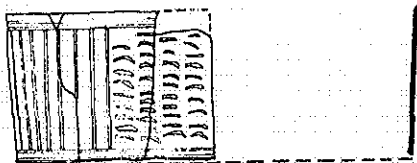
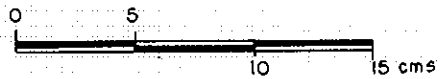


Fig. 301a

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

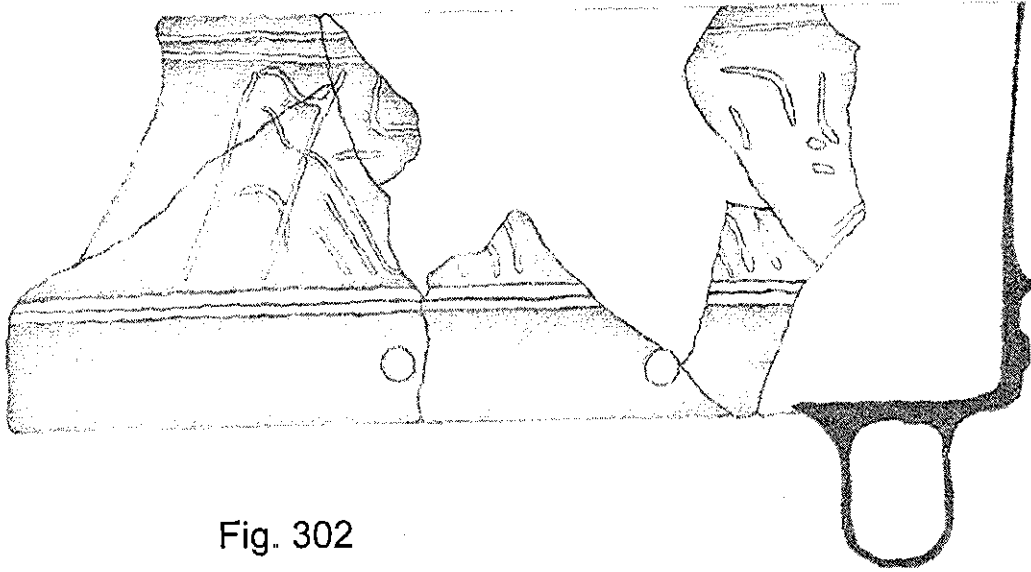
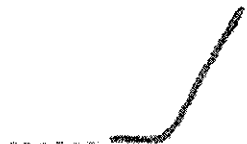
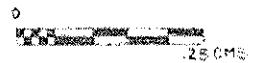


Fig. 302



MOTIVO ICONOGRÁFICO

Fig. 303

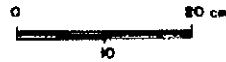


TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Motivo Iconográfico

Fig. 304



Motivo Iconográfico

Fig. 305





Fig. 306



Fig. 307

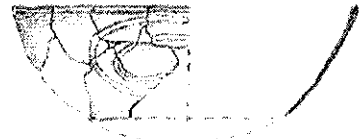


Fig. 308

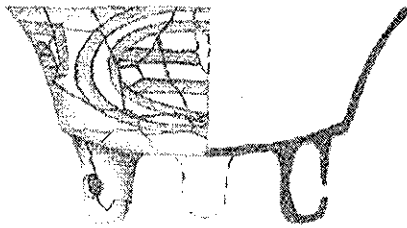


Fig. 309

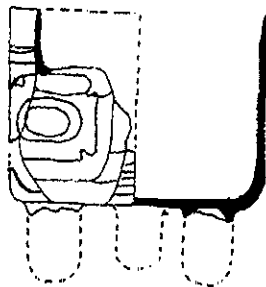
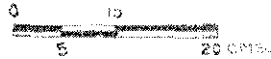


Fig. 310

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

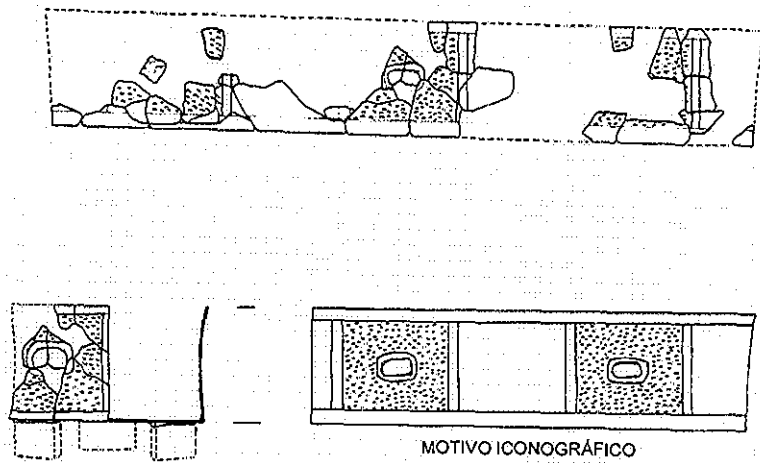


Fig. 311

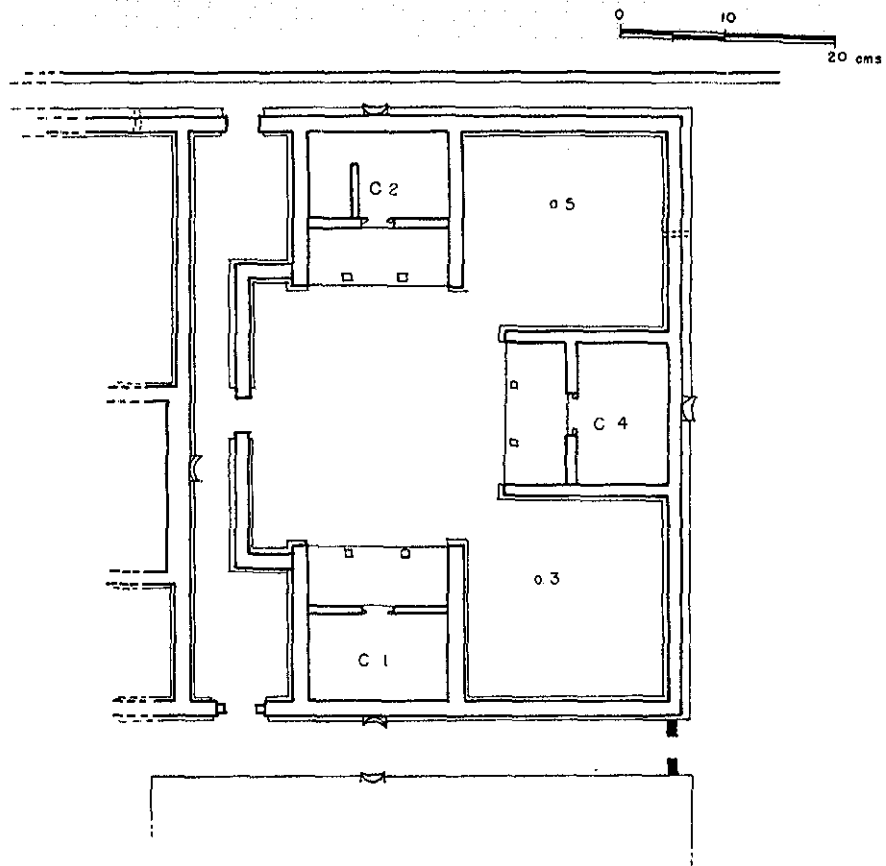
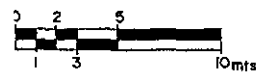


Fig. 312

Conjunto F
Conjunto 1_D



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

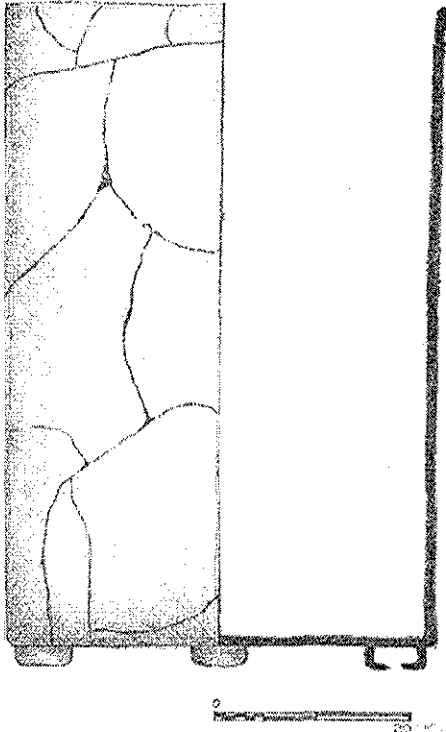


Fig. 313

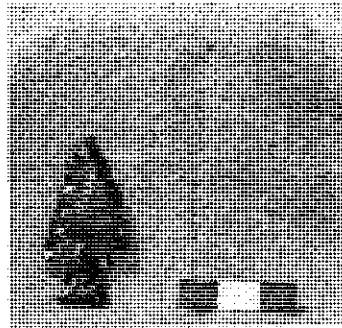


Fig. 314

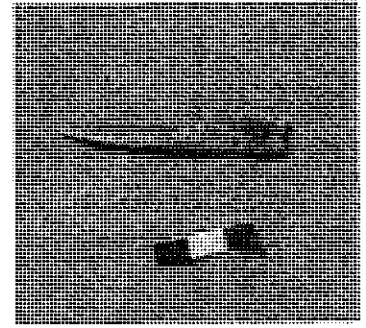


Fig. 315

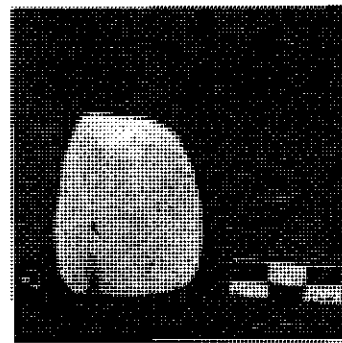


Fig. 316

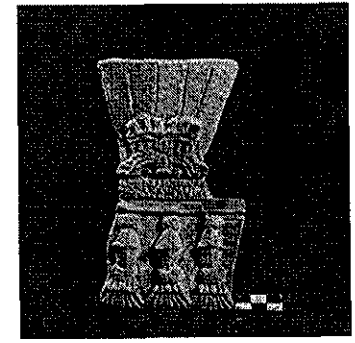


Fig. 317

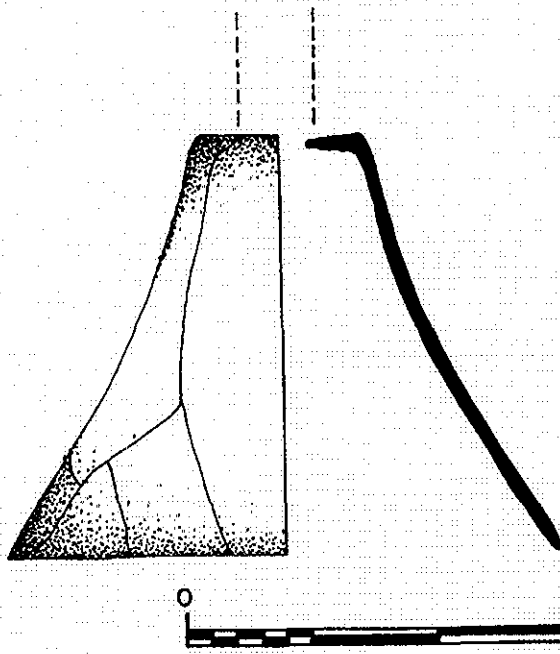


Fig. 318

15 cms.

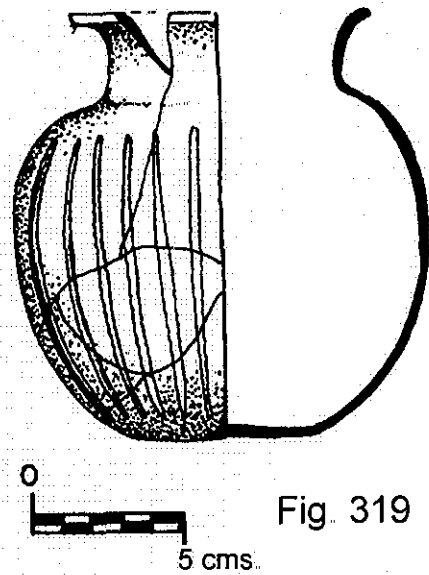


Fig. 319

5 cms.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 320

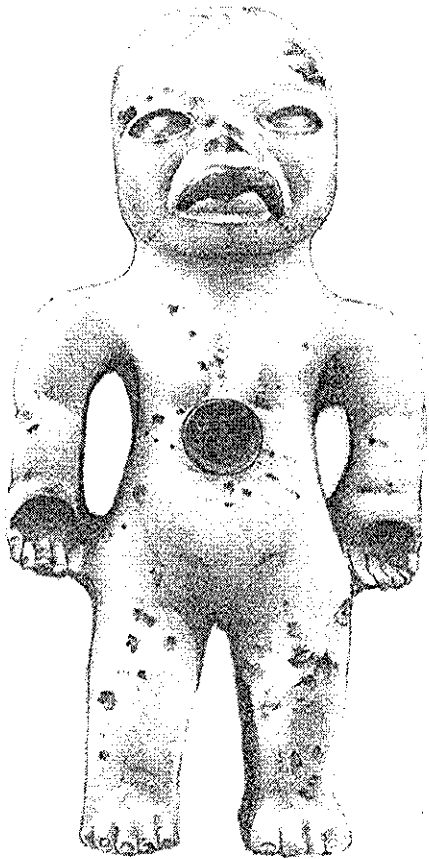


Fig. 321



Fig. 322

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

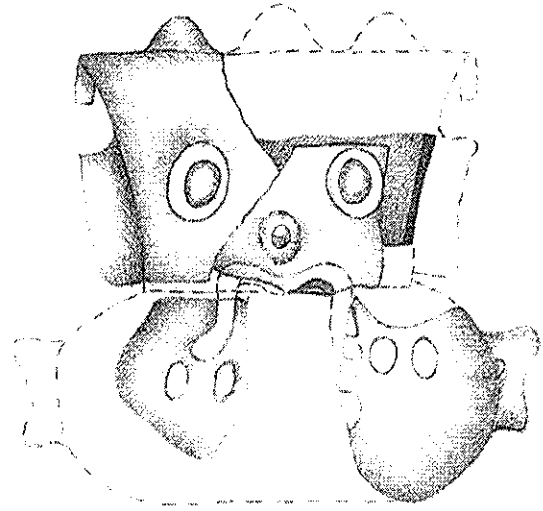


Fig. 324

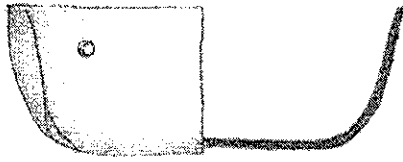


Fig. 325

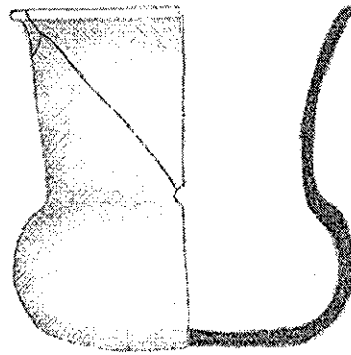


Fig. 328

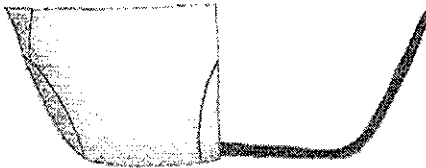


Fig. 326

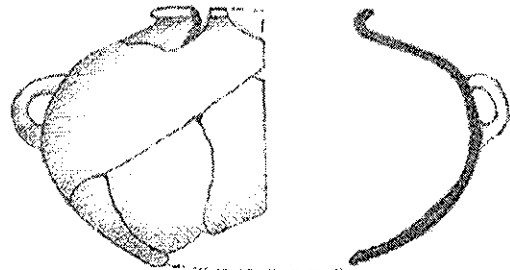


Fig. 329

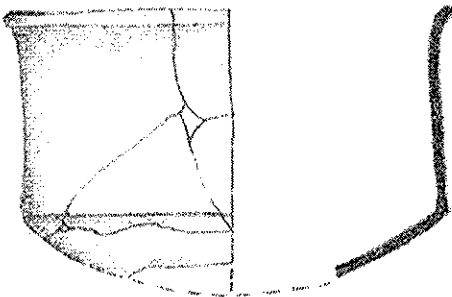


Fig. 327



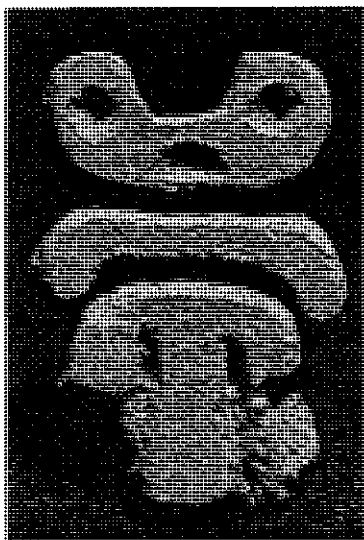


Fig. 330

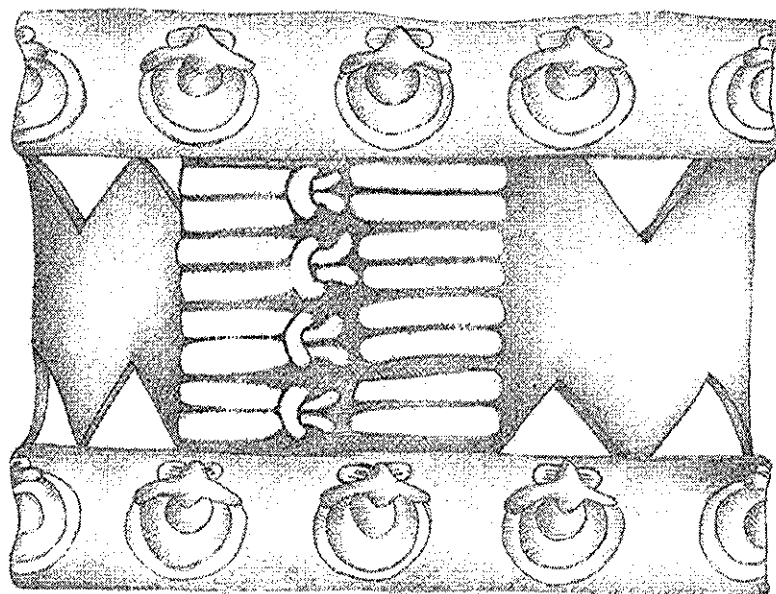
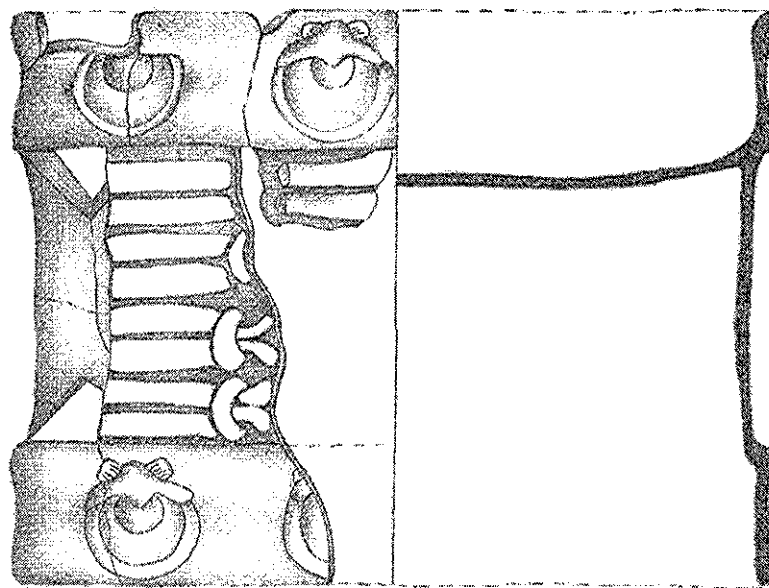


Fig. 331



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

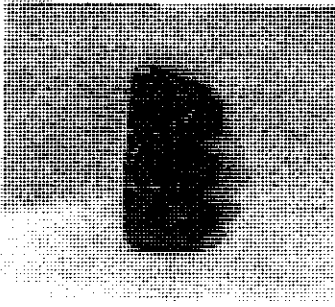


Fig. 331a

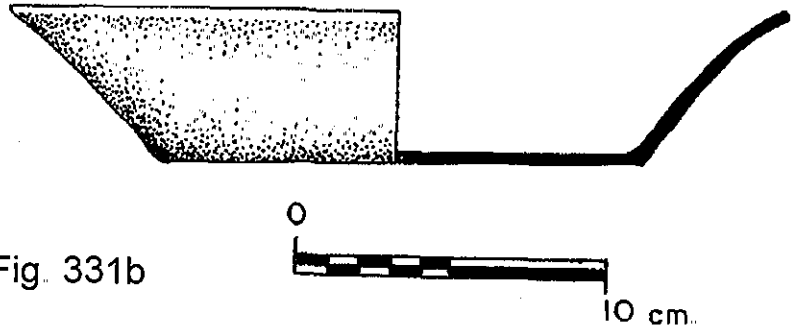


Fig. 331b

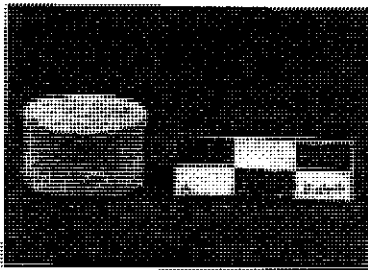


Fig. 332

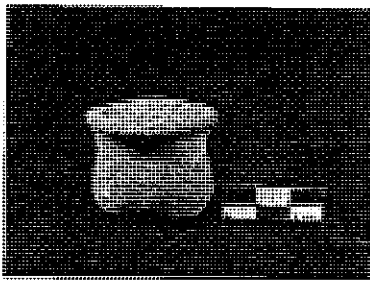


Fig. 333

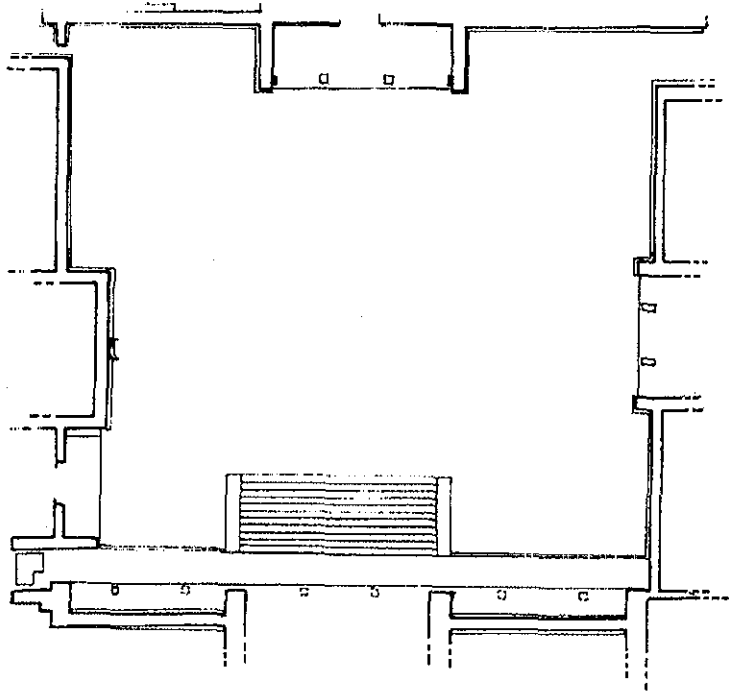
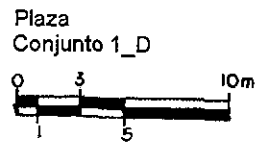
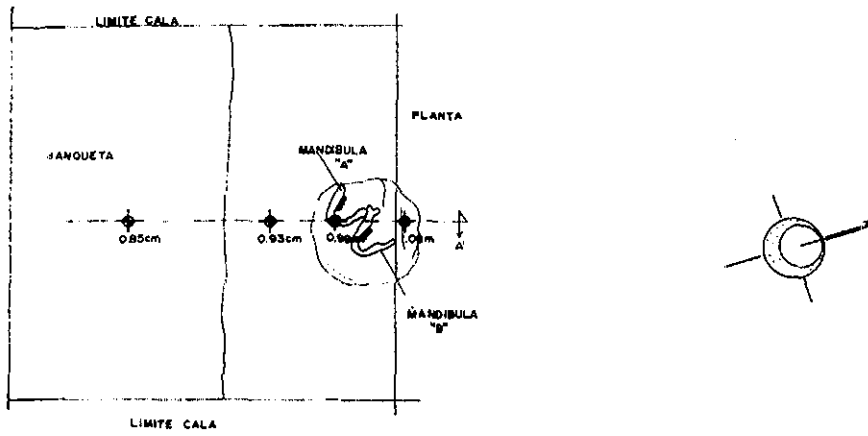


Fig. 334



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



PROYECTO ARQUEOLOGICO TEOYIHUACAN
 ENTIERRO N. 93
 SECTOR: HIE1
 SECCION: 14
 UNIDAD: 01
 CUADRO: 11
 CAPA: INT. EN PISO CAPA III
 COTA: 2.278 78m.s.n.m

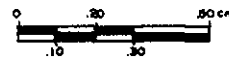


Fig. 334a

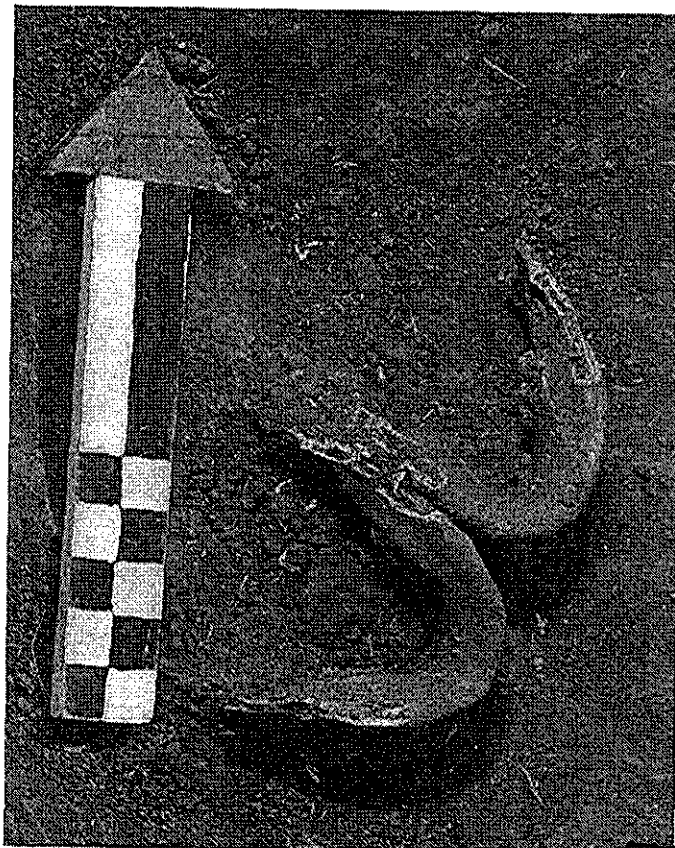


Fig. 335

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

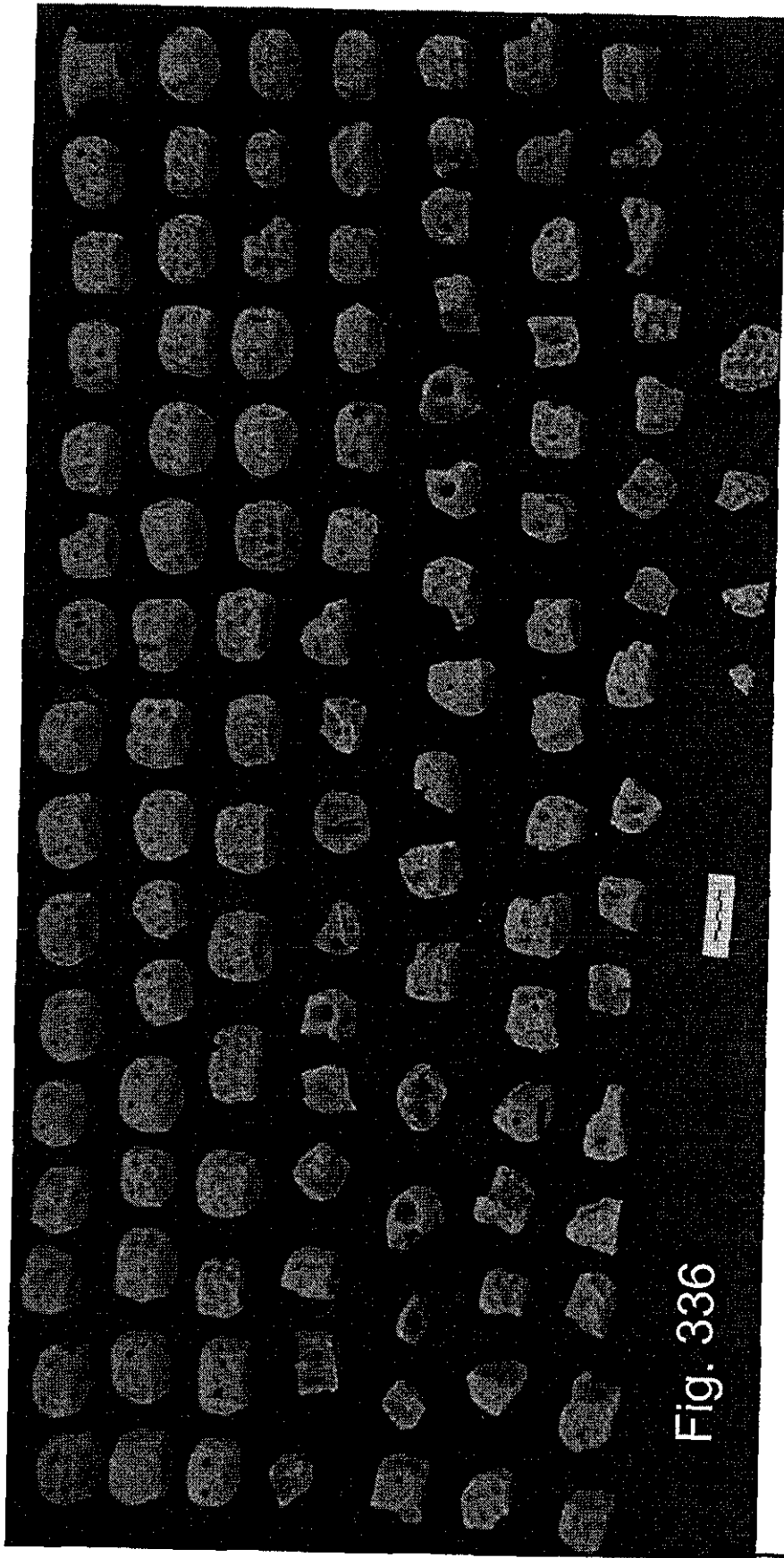
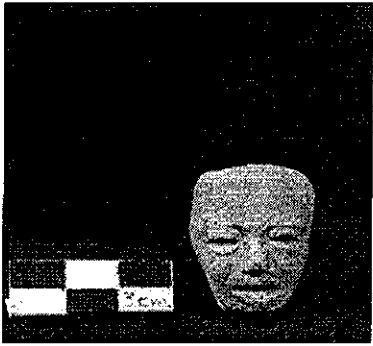
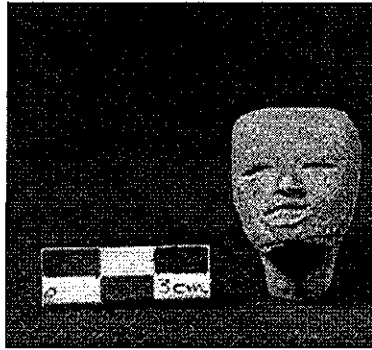


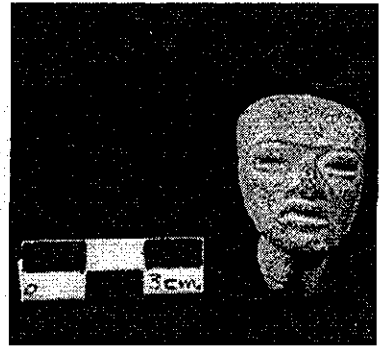
Fig. 336



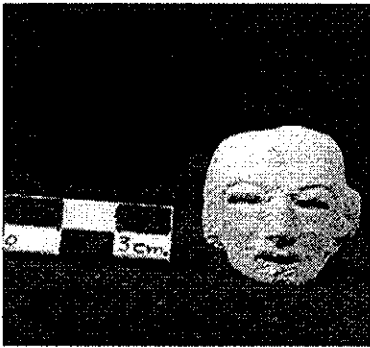
A



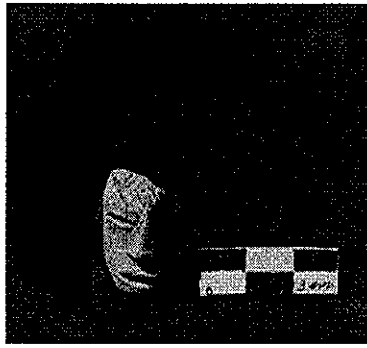
B



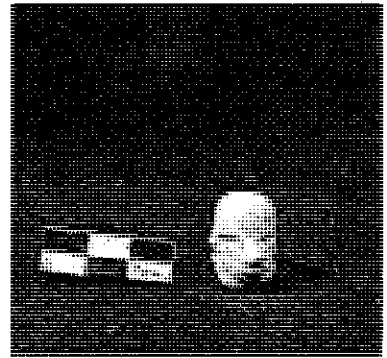
C



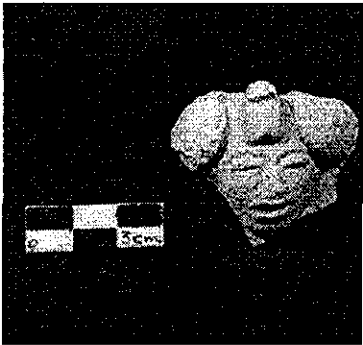
D



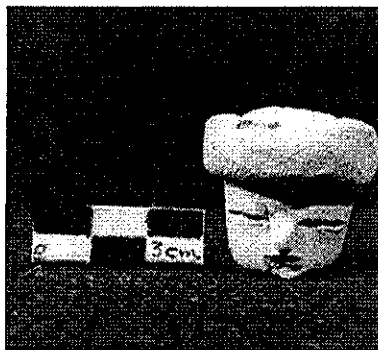
E



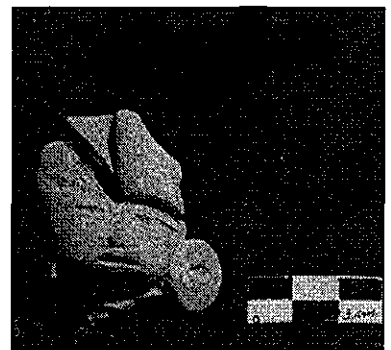
F



G



H



I

Fig. 337

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

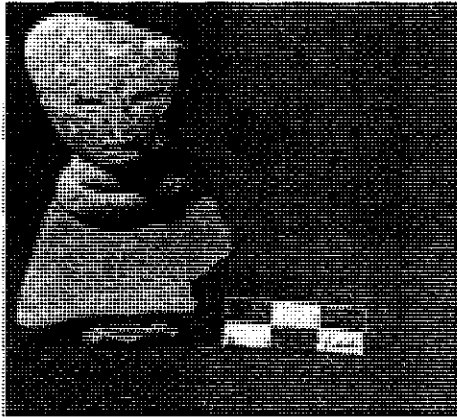


Fig. 338

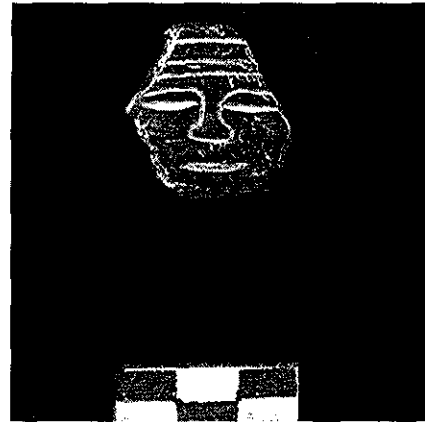


Fig. 339

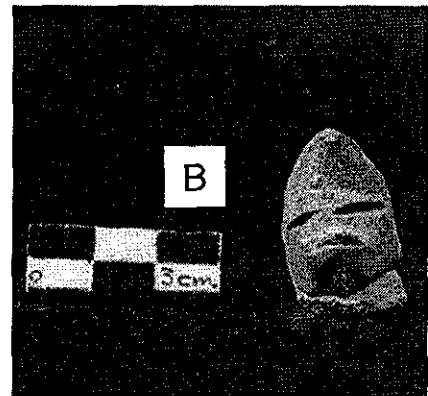
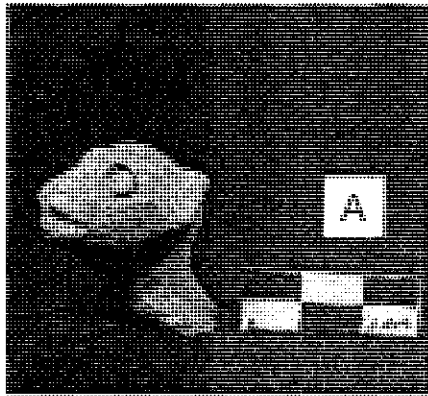


Fig. 340

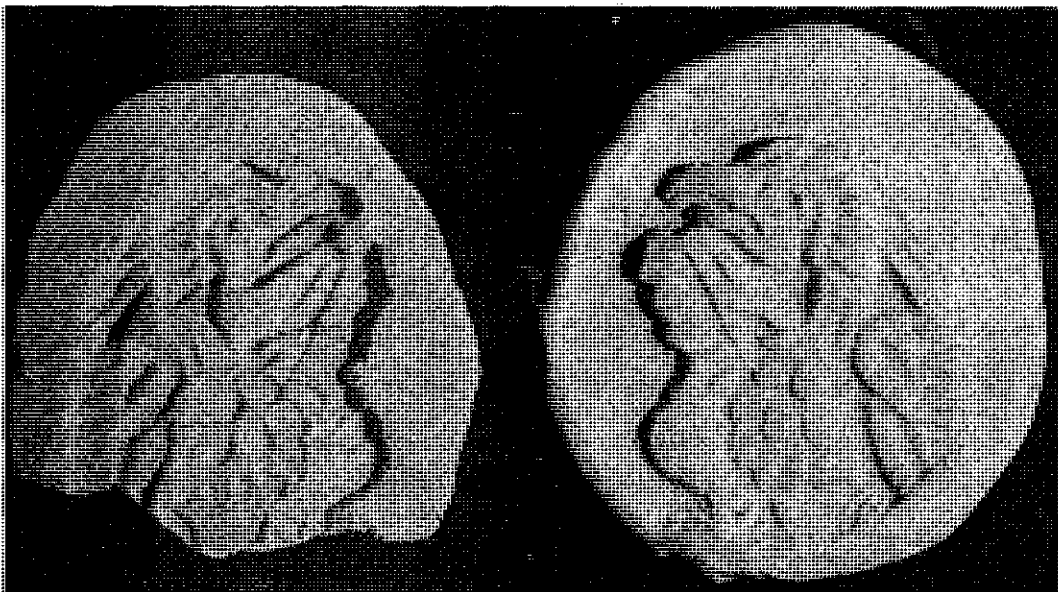


Fig. 341

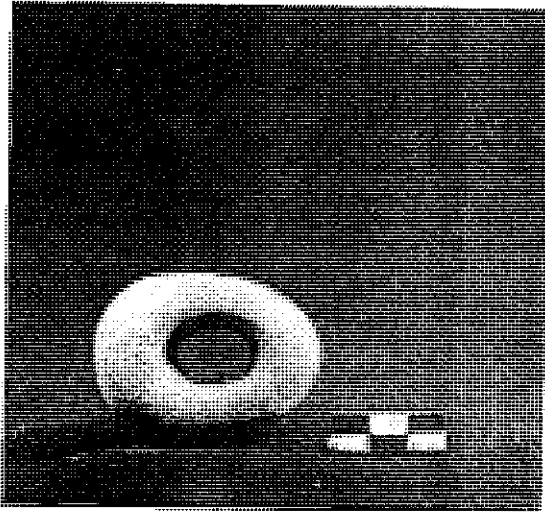


Fig. 342

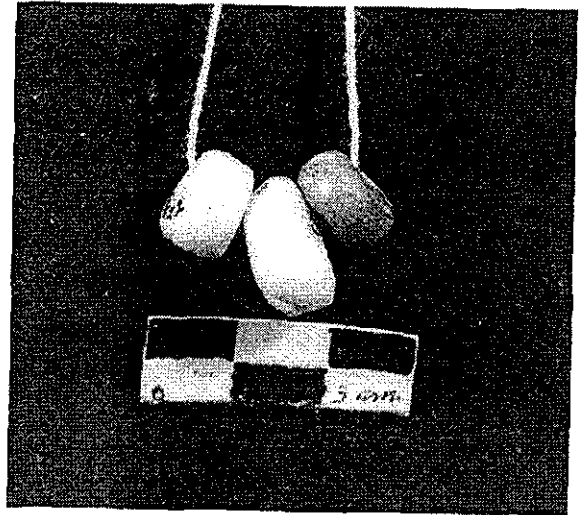


Fig. 343

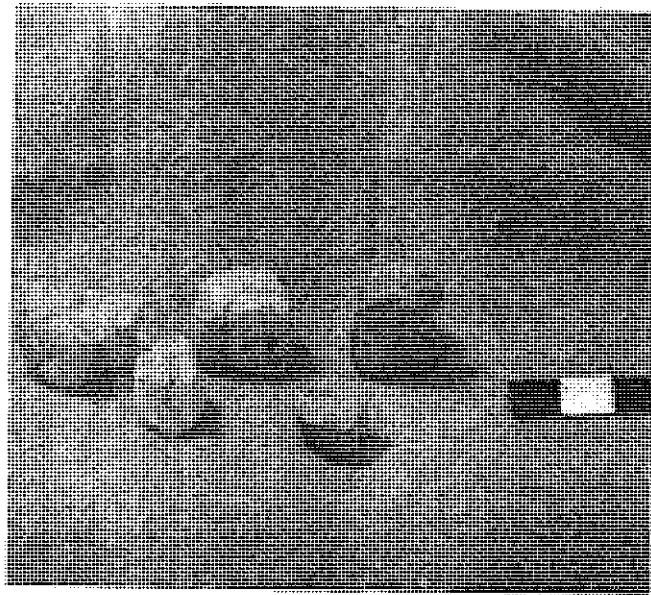
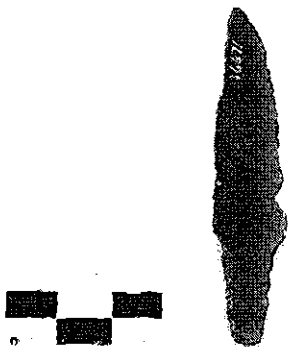
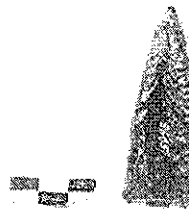


Fig. 344

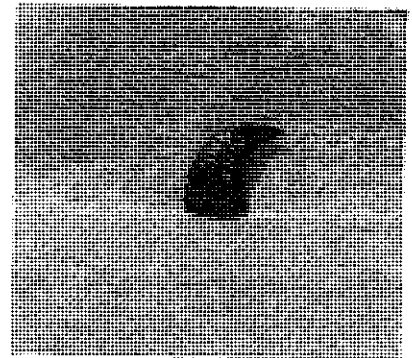


A



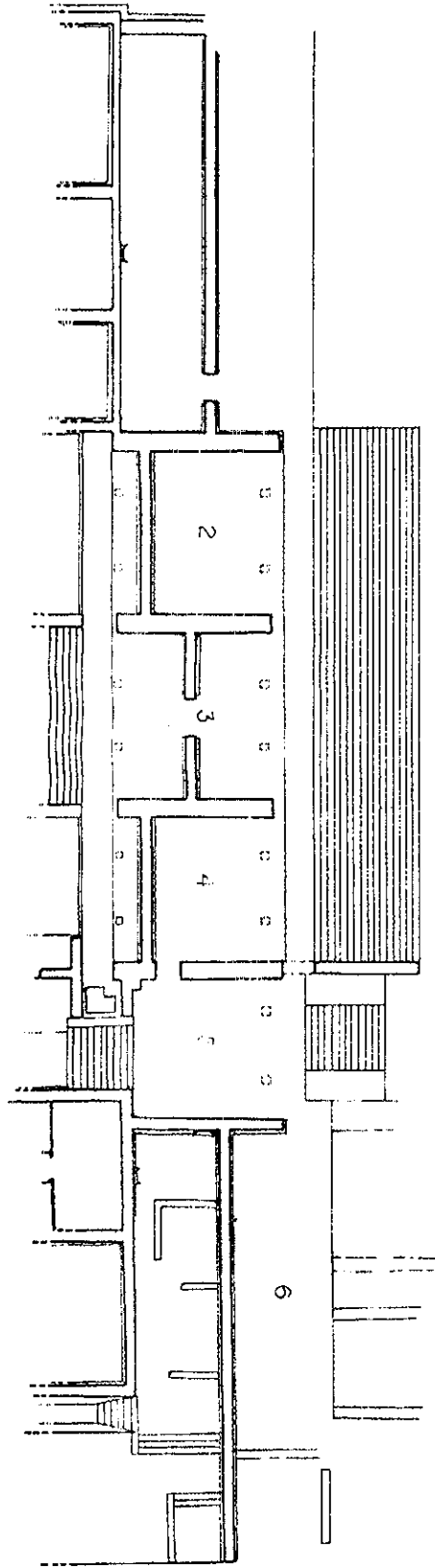
B
Fig. 345

143



C

TESTO CON
FALLA DE ORIGEN



GRUPO C
CONJUNTO 1_D



Fig. 346

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

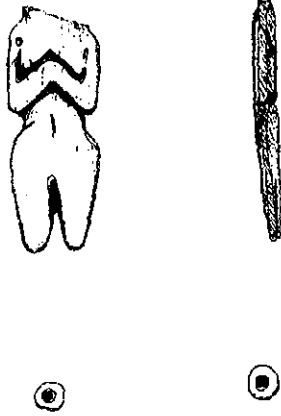
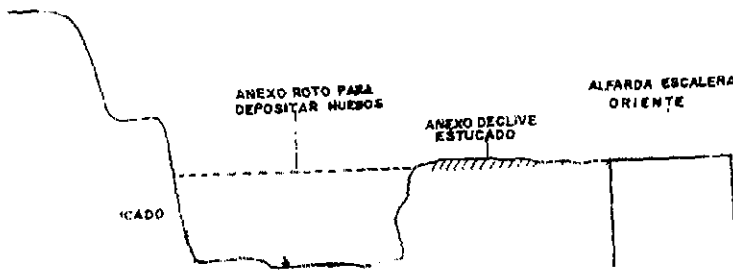
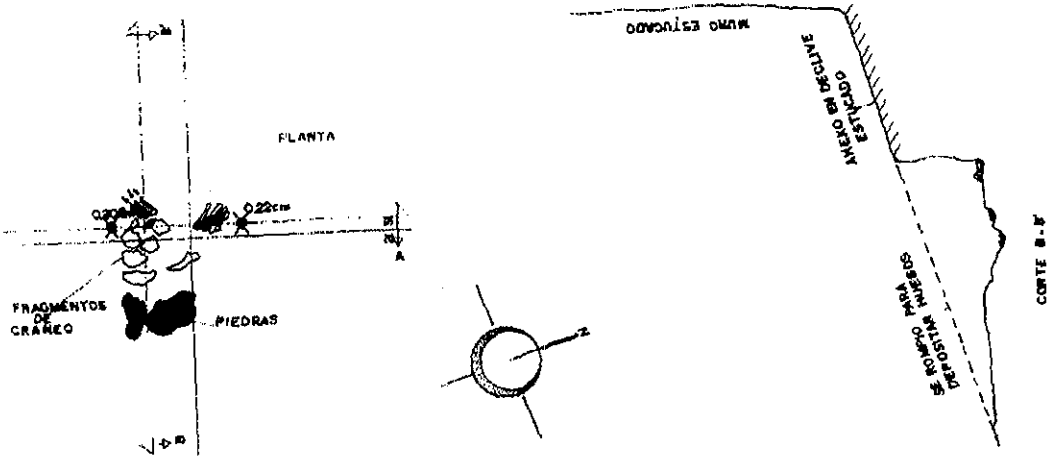


Fig. 347

N. ELEMENTO: 147
 N. ESTRATO: 19709
 SECCION: XI 31
 ACCION: 18
 UNIDAD: 99
 CUADRO: 21, 31
 CAPA: I, II, III
 ESCALA: 1:2



ENTIERRO N. 76
 PROYECTO ARQUEOLOGICO TEOTIHUACAN
 TEMPORADA 80-82

SECCION: NIE I
 UNIDAD: 99
 CUADRO: 21, 31
 CAPA: INT CAPA II

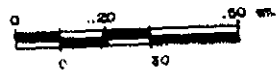


Fig. 347a
 145

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN



Fig. 347b

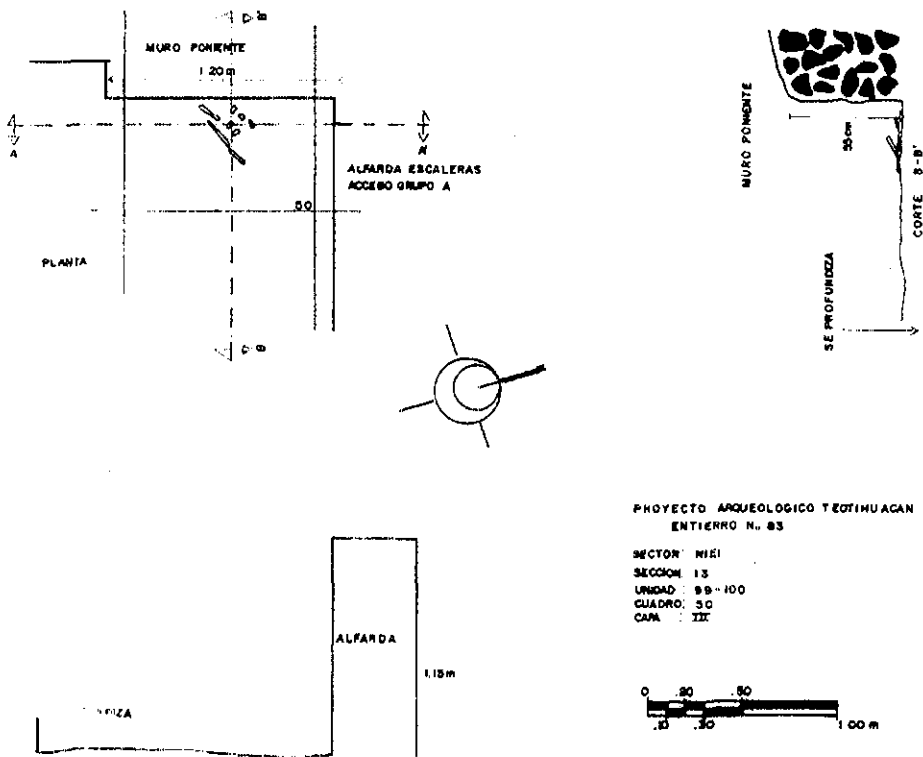


Fig. 347c

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

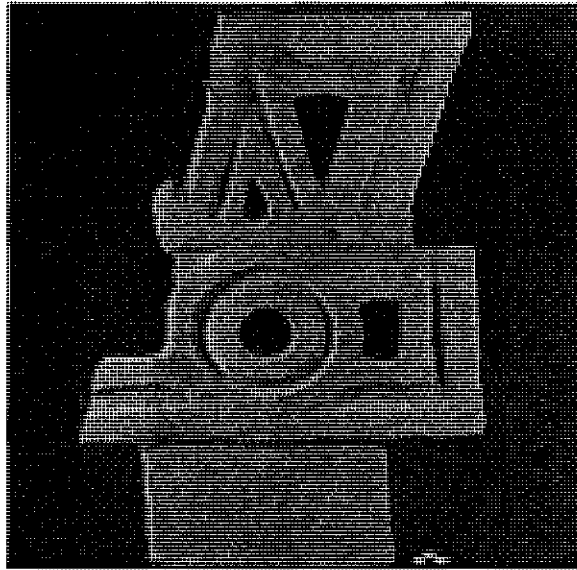


Fig. 349

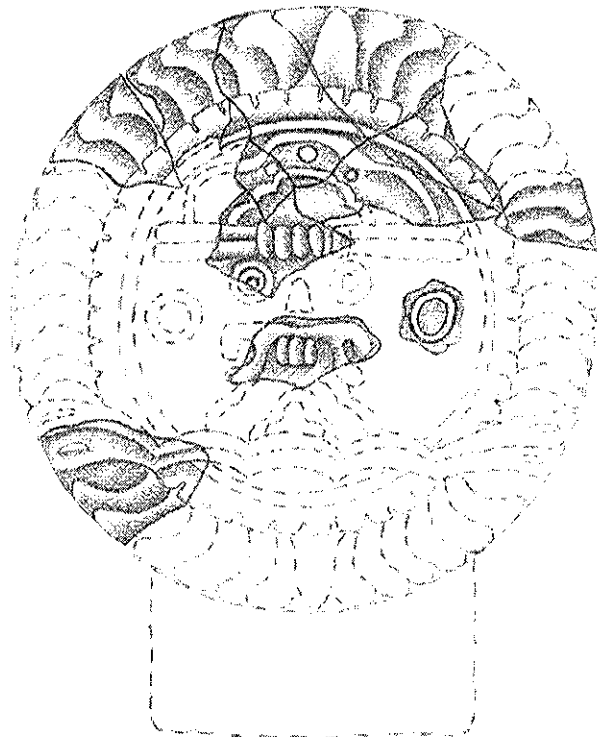
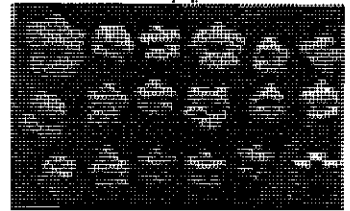
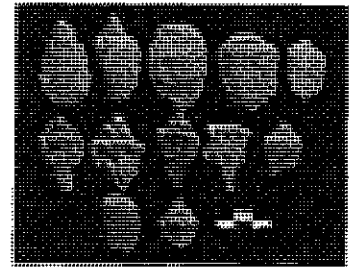
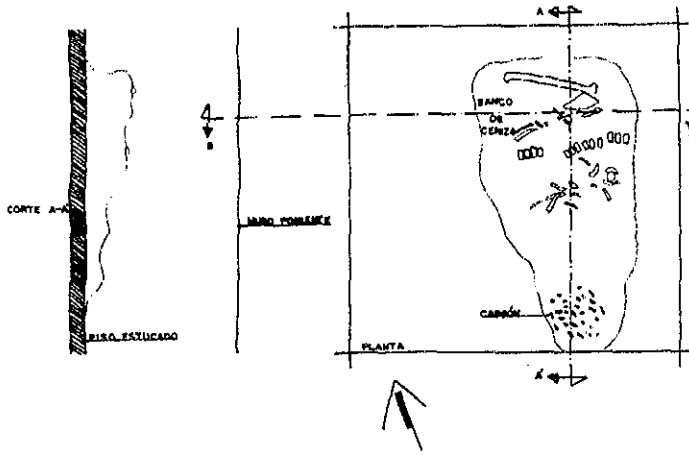
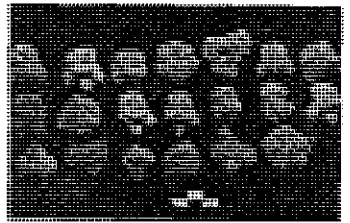


Fig. 350

FESIS CON
FALLA DE ORIGEN



B



C

Fig. 351

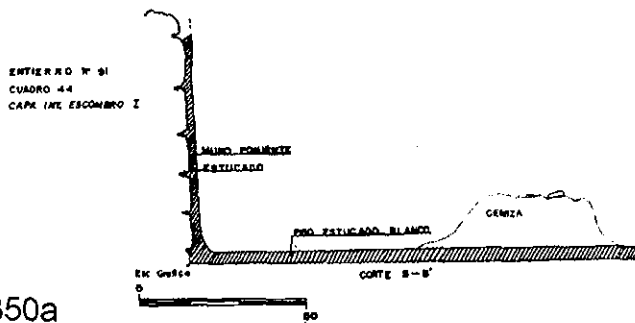


Fig. 350a

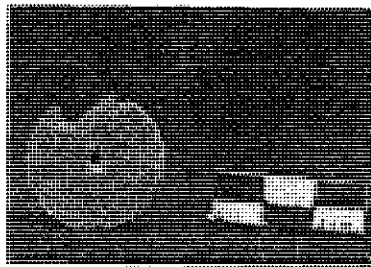


Fig. 352

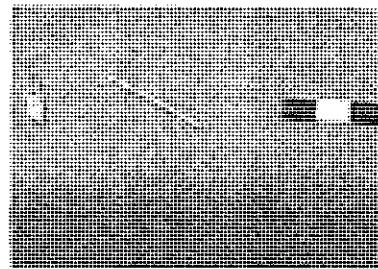
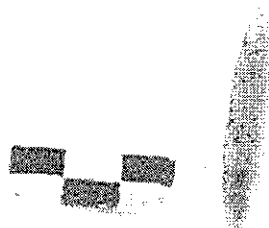


Fig. 353



A



B



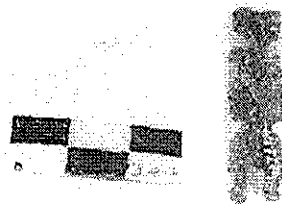
C

Fig. 354

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



A



B

Fig. 355



Fig. 356

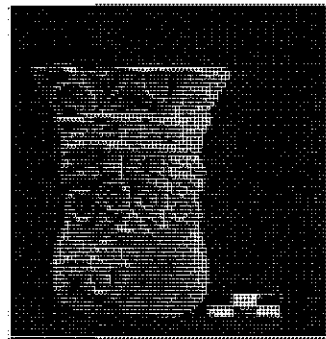


Fig. 357

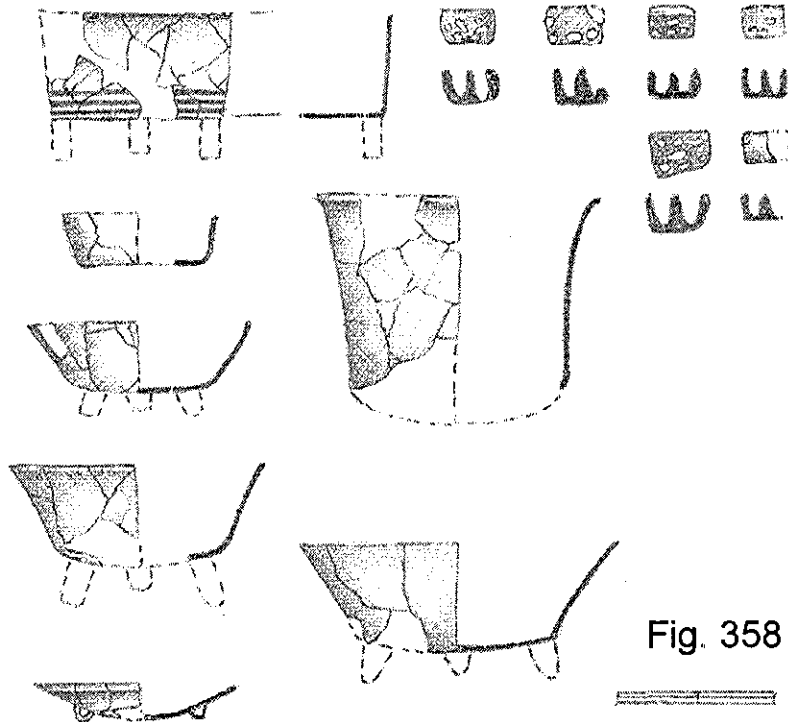


Fig. 358

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

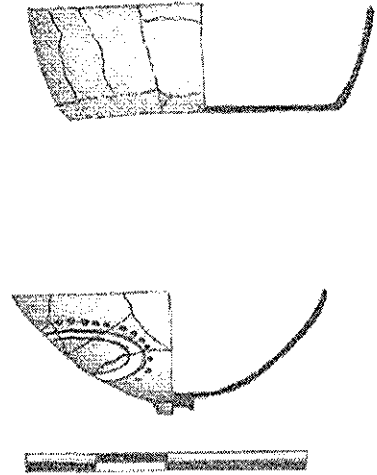
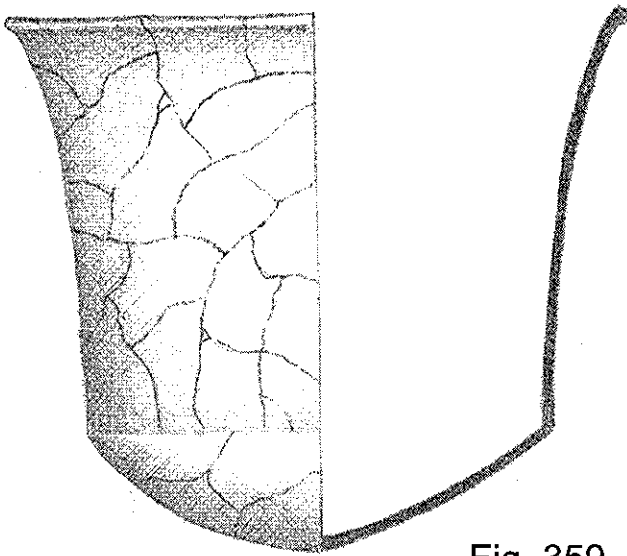


Fig. 359

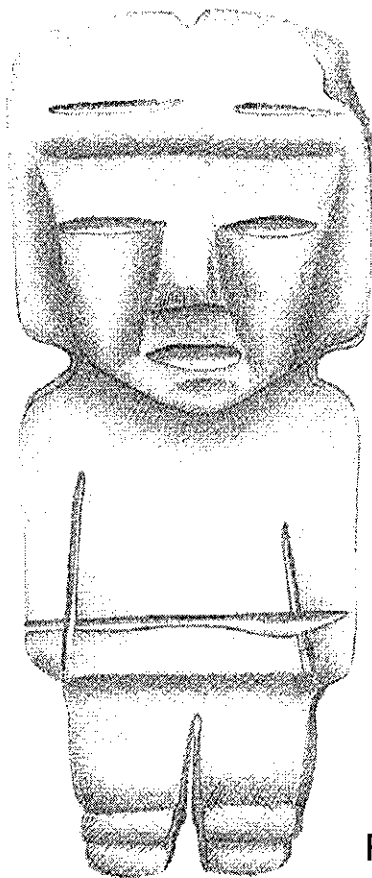
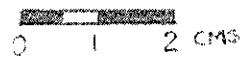


Fig. 360



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

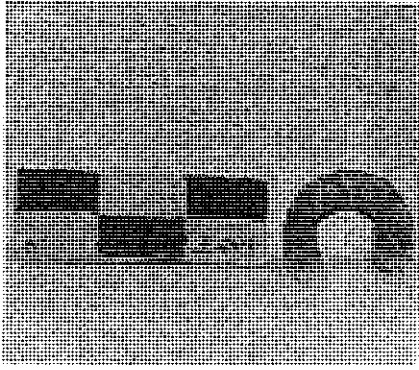


Fig. 361

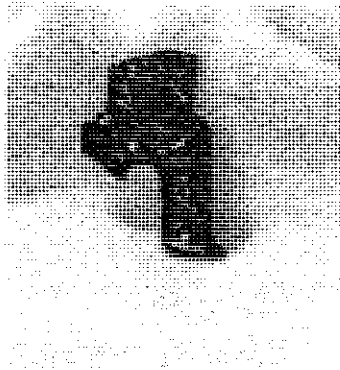


Fig. 362

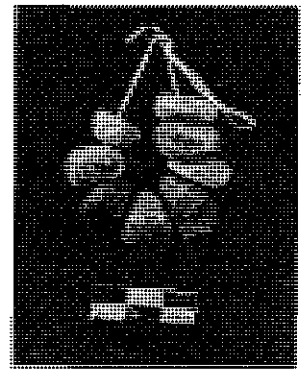


Fig. 363

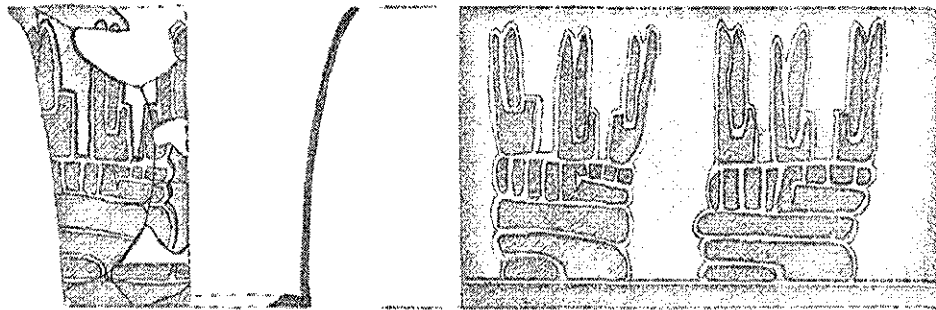
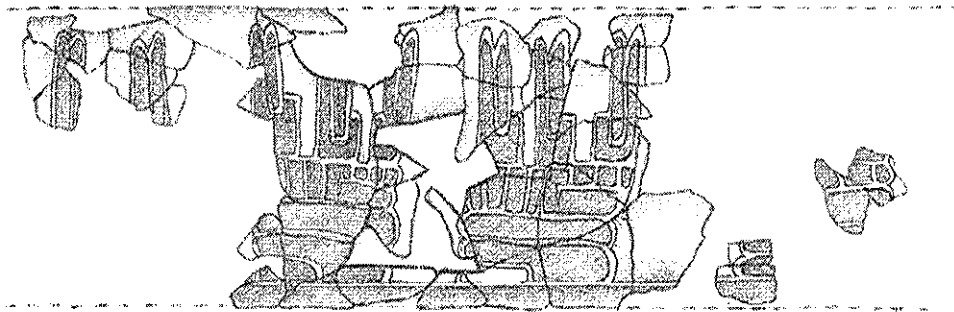


Fig. 364

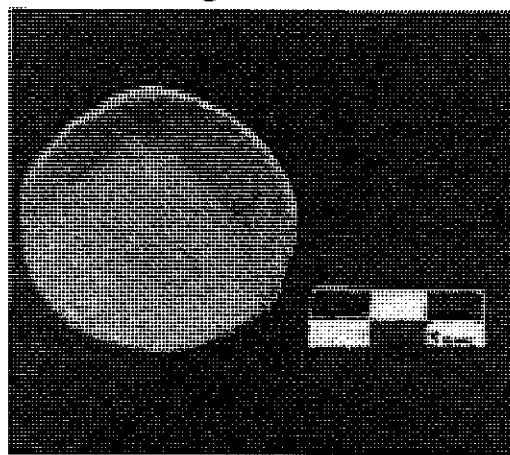


Fig. 365

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

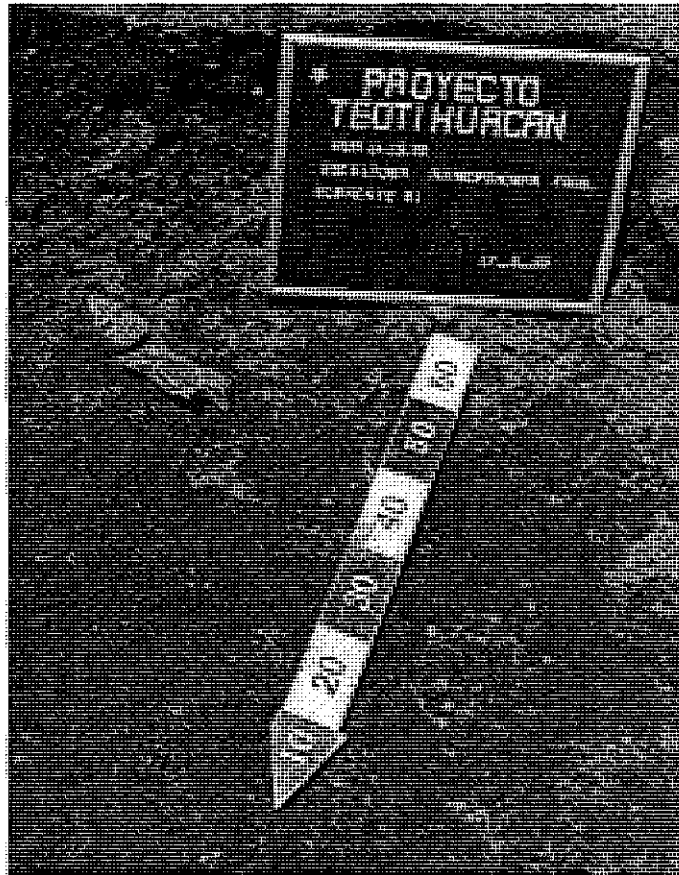


Fig. 366

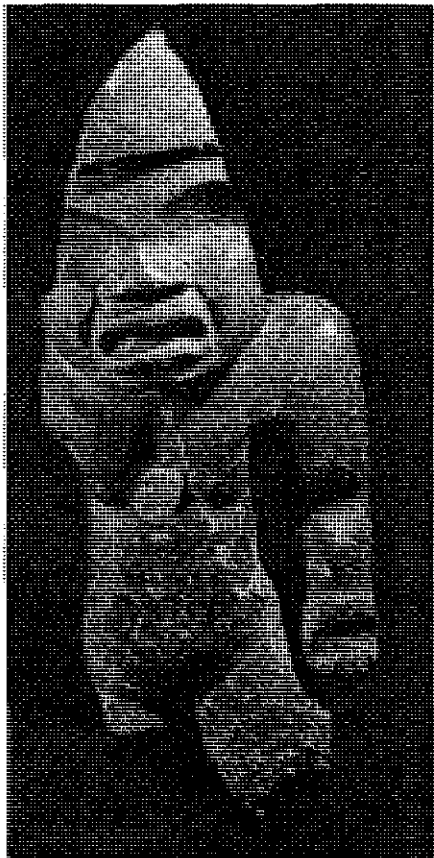


Fig. 367



Fig. 368

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

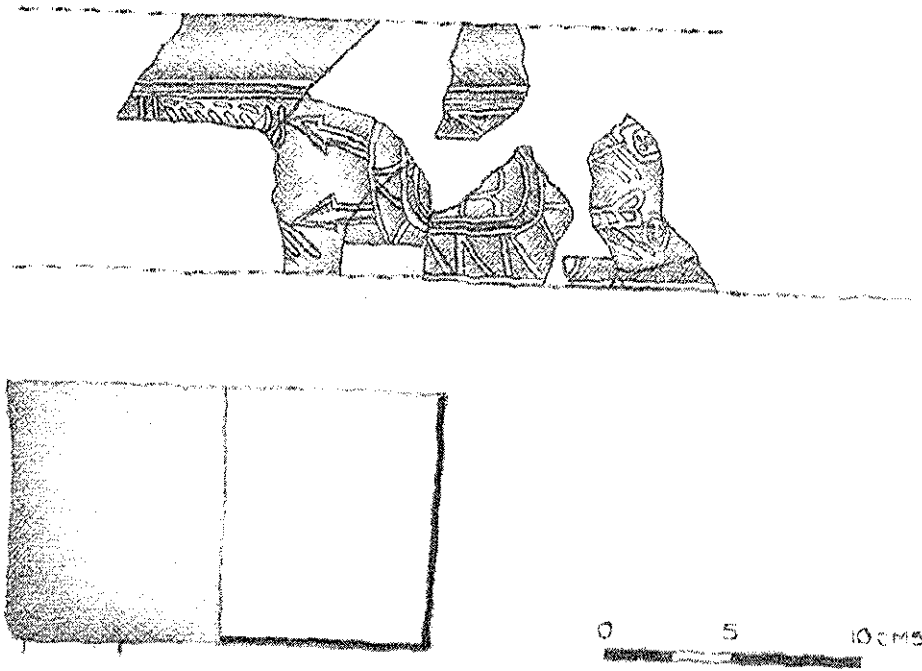


Fig. 369

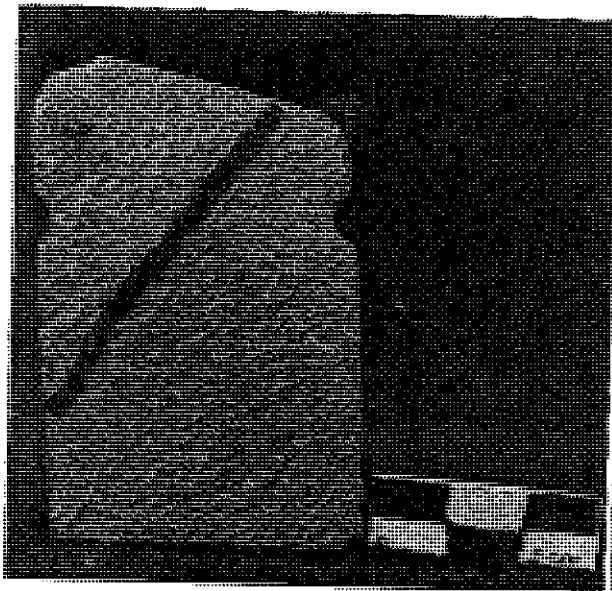


Fig. 370

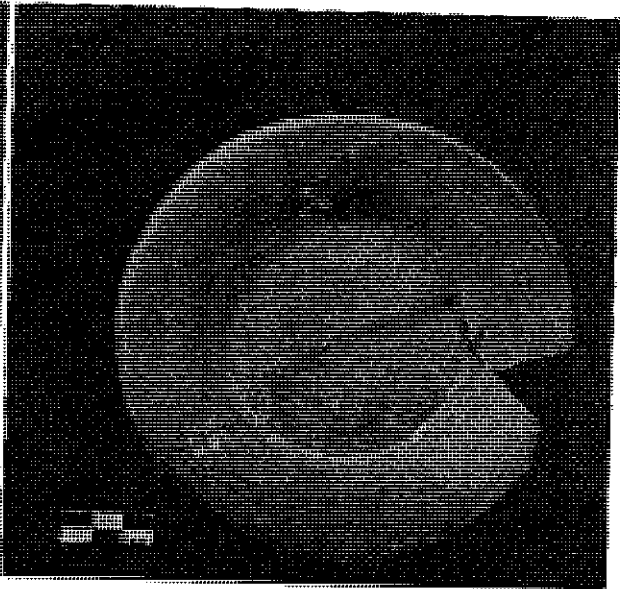
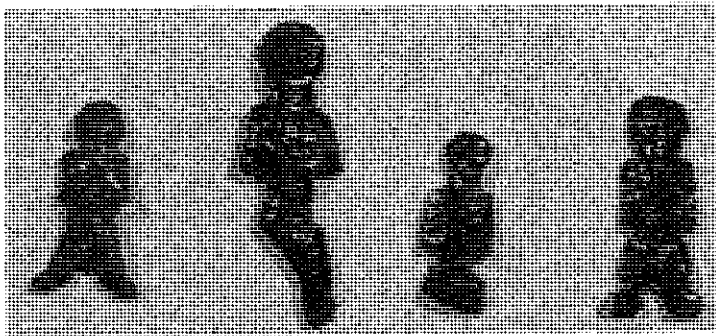


Fig. 371

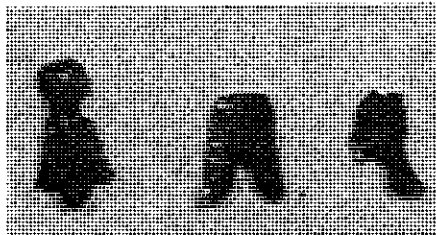
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



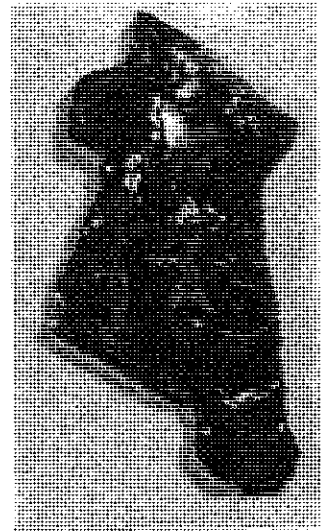
Fig. 371c



A B C D



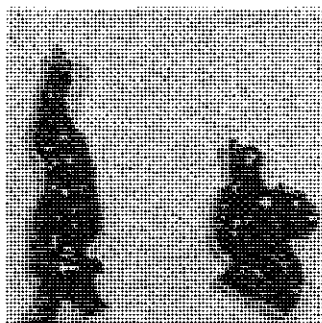
F G H



E

Fig. 372

TESSIS CON
FALLA DE ORIGEN

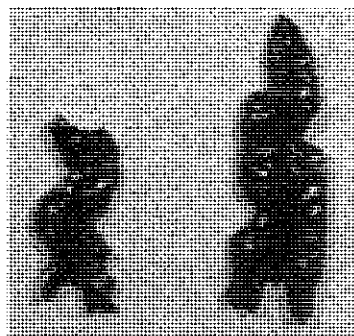


A

B

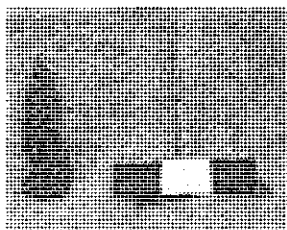


C

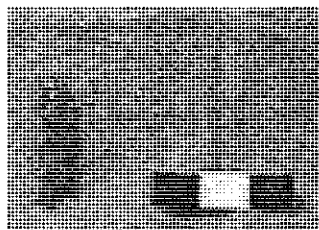


D

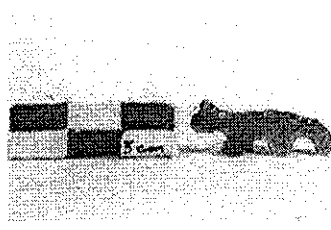
E



F



G



H

Fig. 373

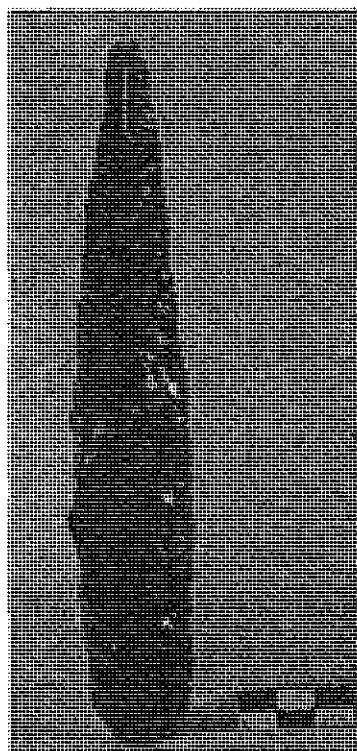


Fig. 373a

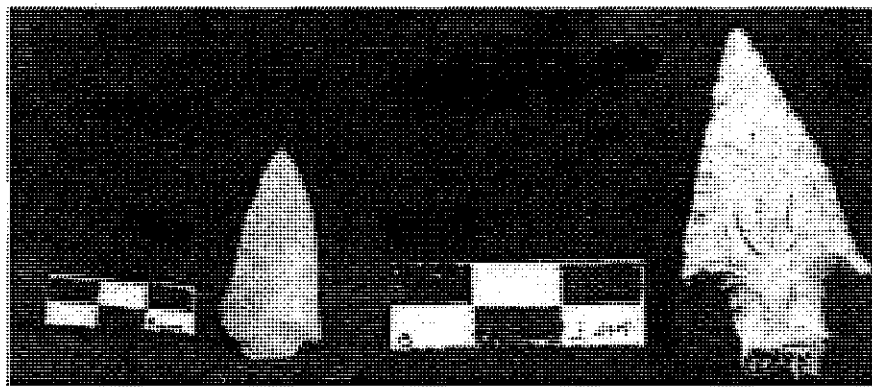


Fig. 374

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

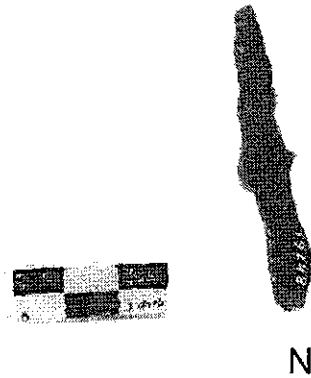
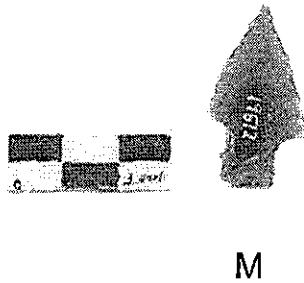
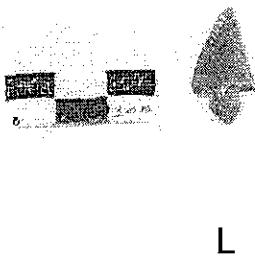
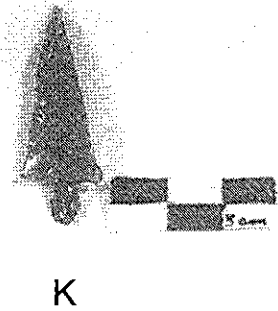
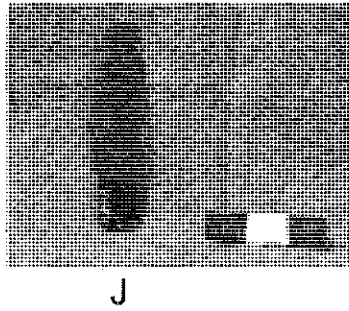
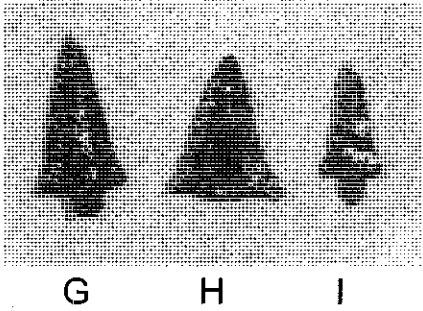
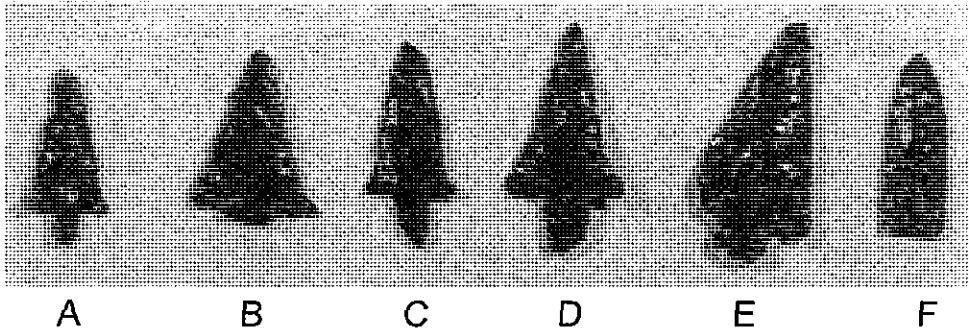


Fig. 374a

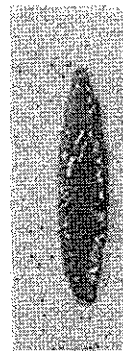
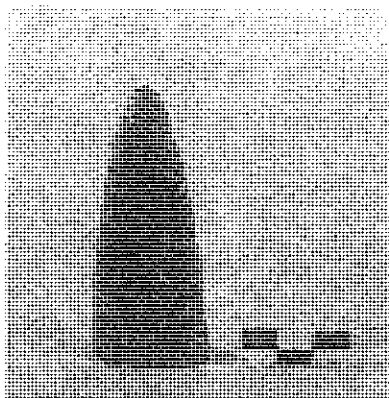


Fig. 375

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

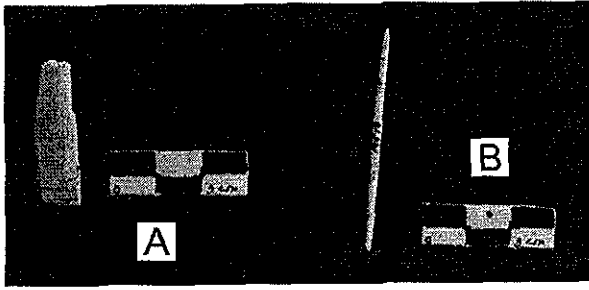


Fig. 376

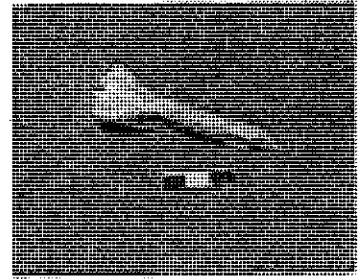
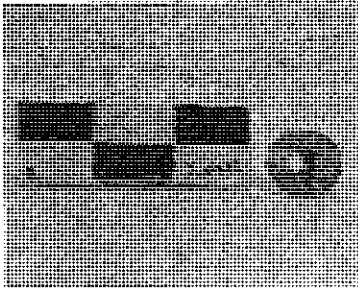
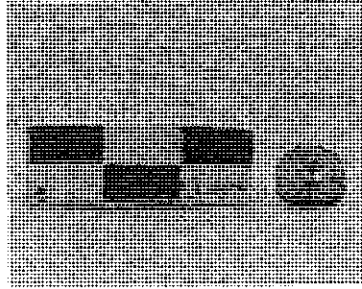


Fig. 376a



A



B

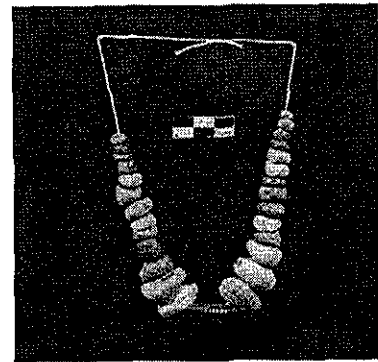
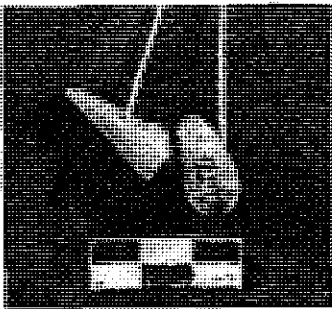
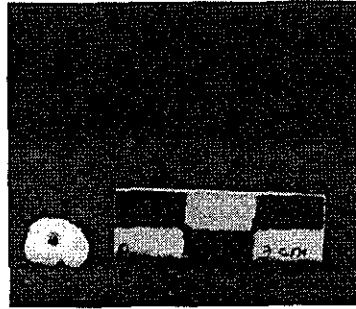


Fig. 377a

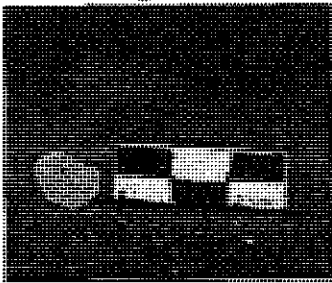


C

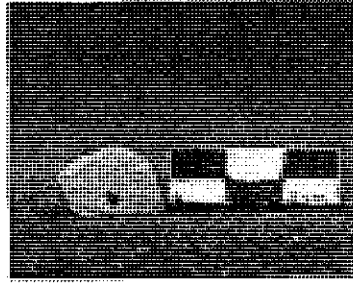


D

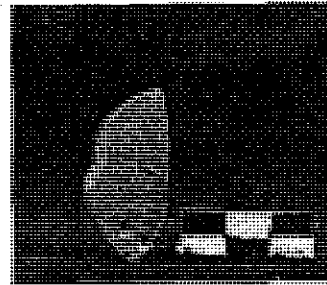
Fig. 377



A



B



C

Fig. 378

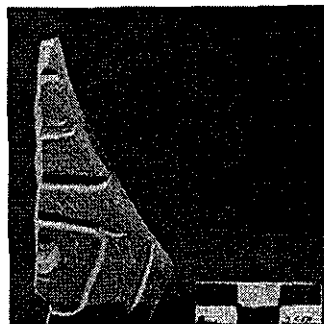


Fig. 379

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

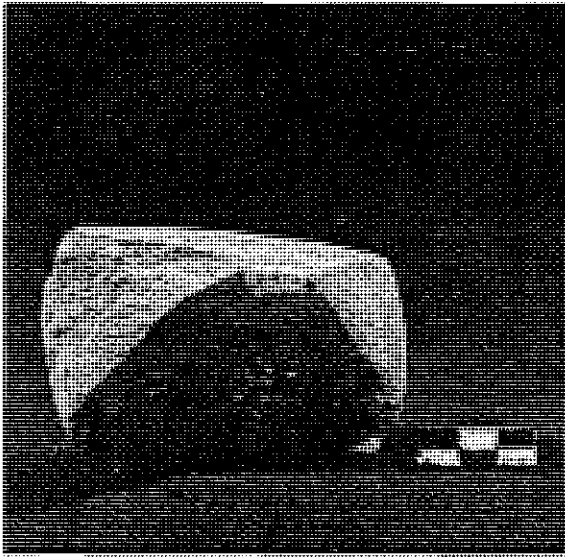


Fig. 380

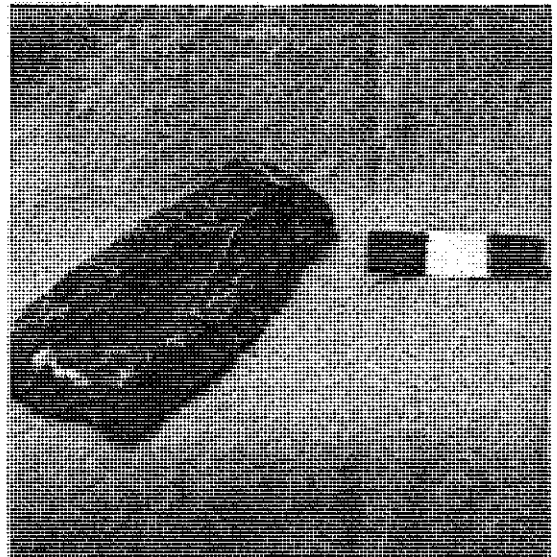
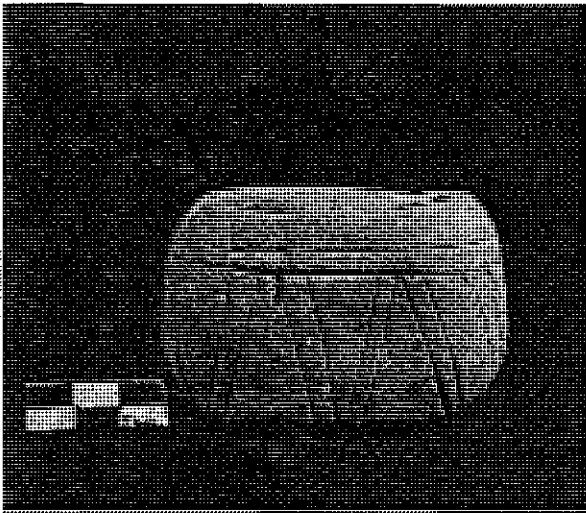
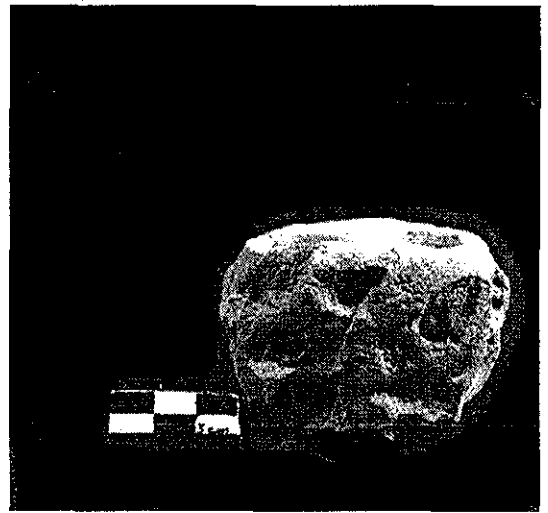


Fig. 381

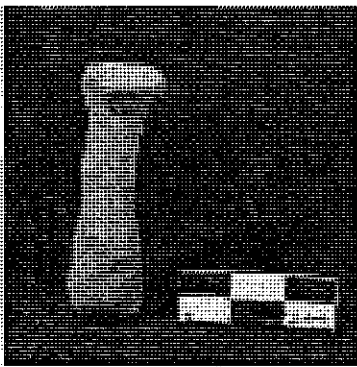


A

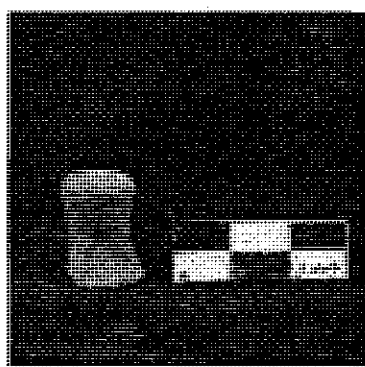


B

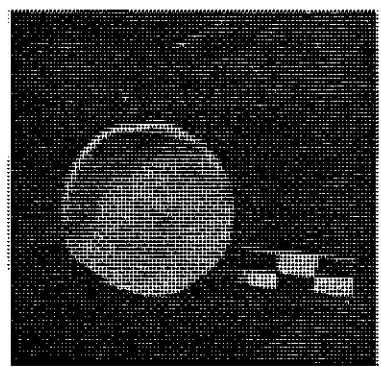
Fig. 382



A



B



C

Fig. 383

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 384

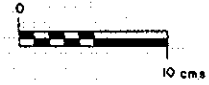
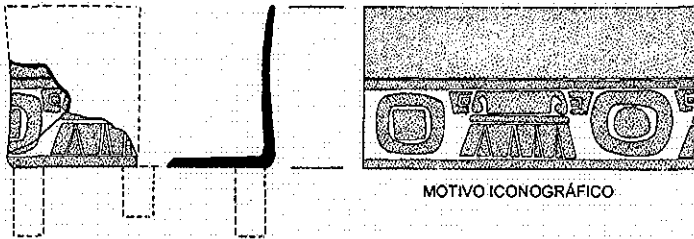
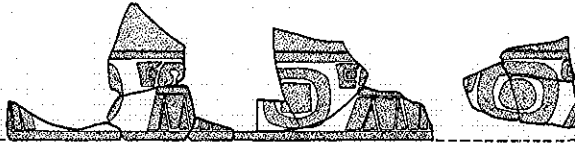


Fig. 385

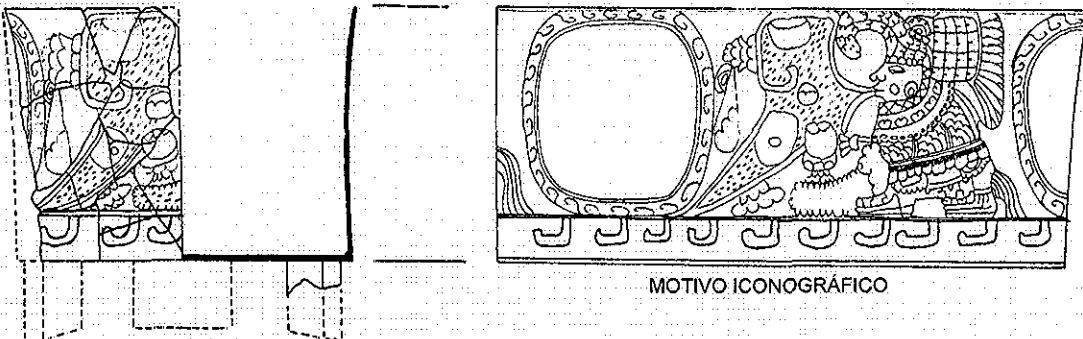
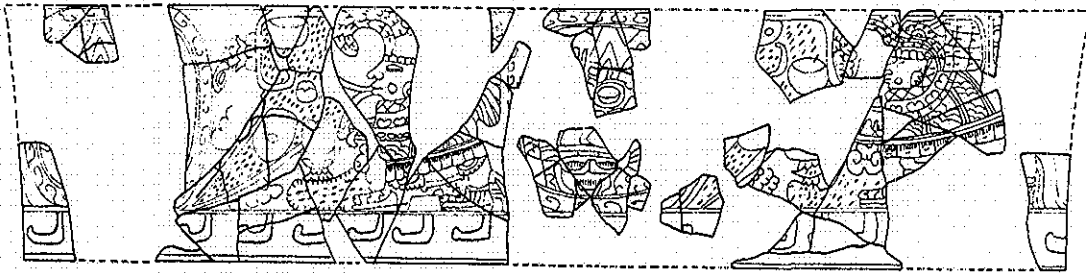


Fig. 386



Fig. 387

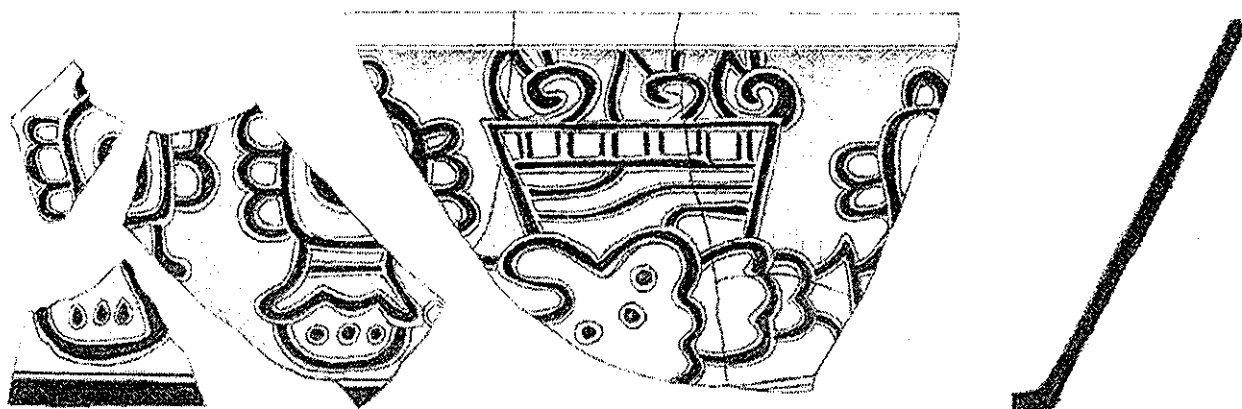


Fig. 388

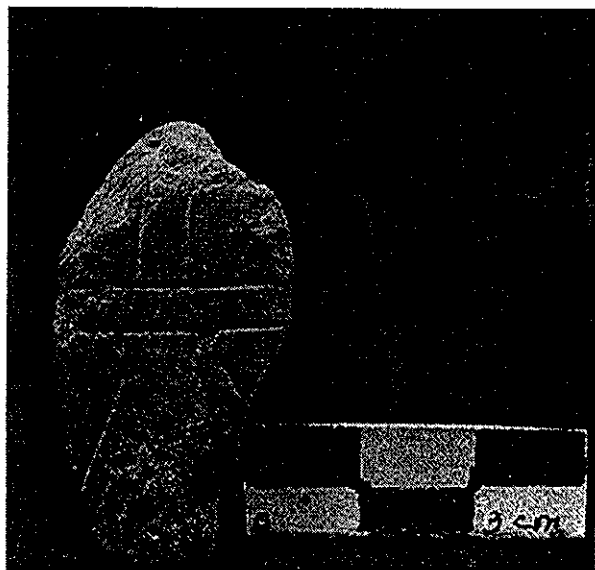


Fig. 389



Fig. 390

TESIS CON
FOLIA DE ORIGEN

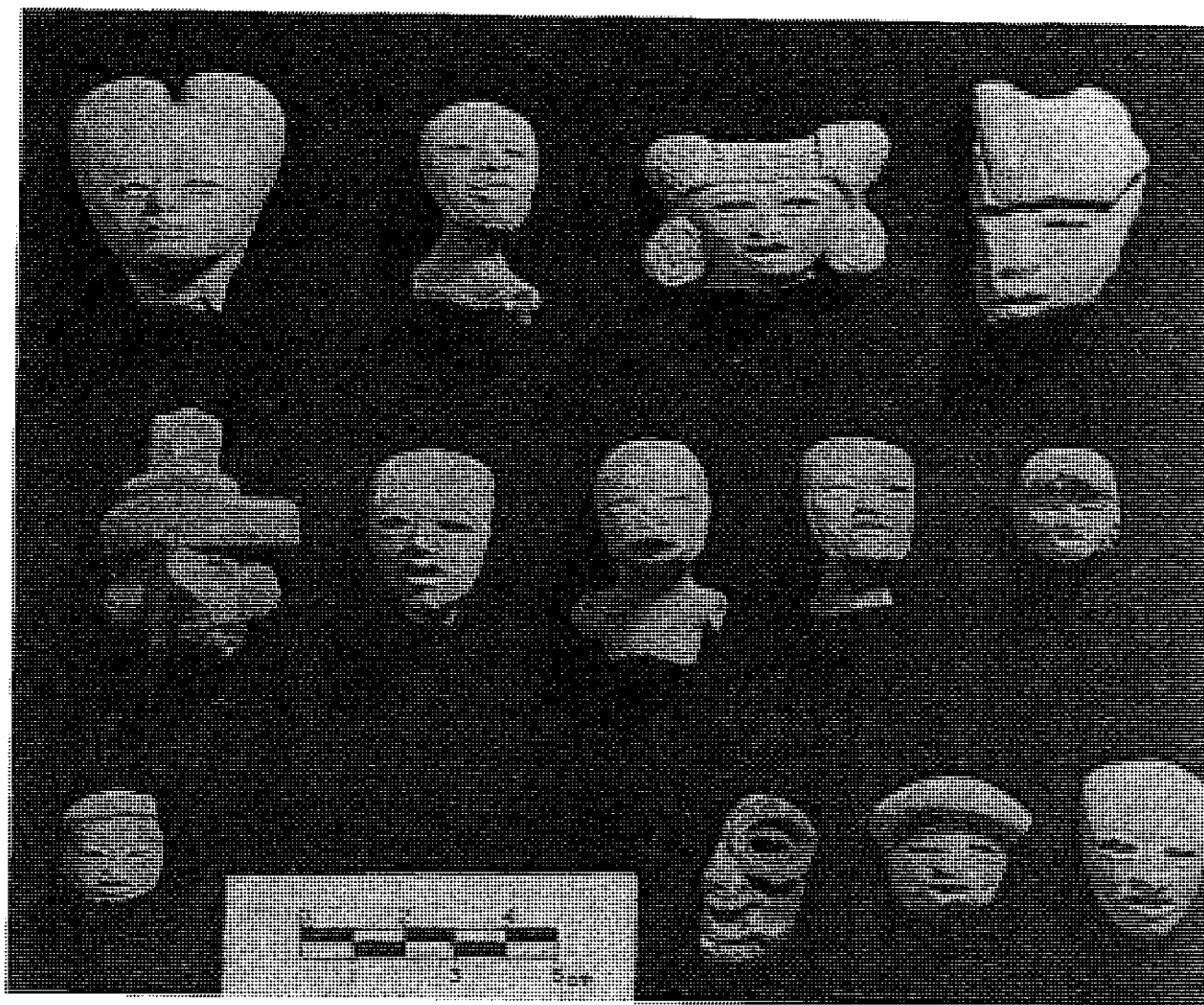


Fig. 391

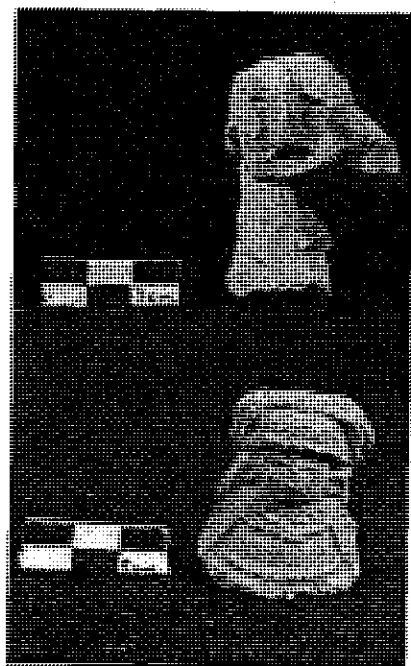


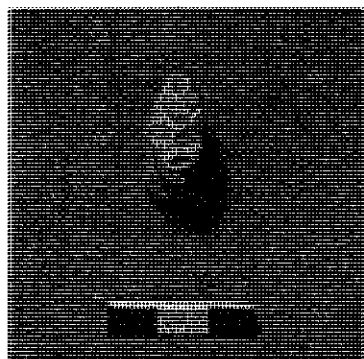
Fig. 392

Fig. 393



Fig. 394

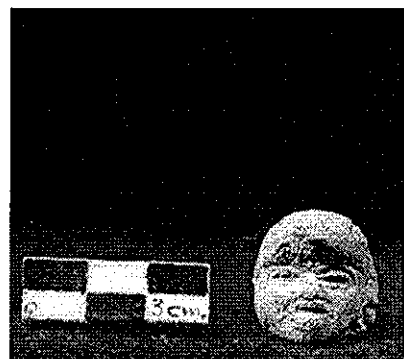
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



a



b



c

Fig. 394

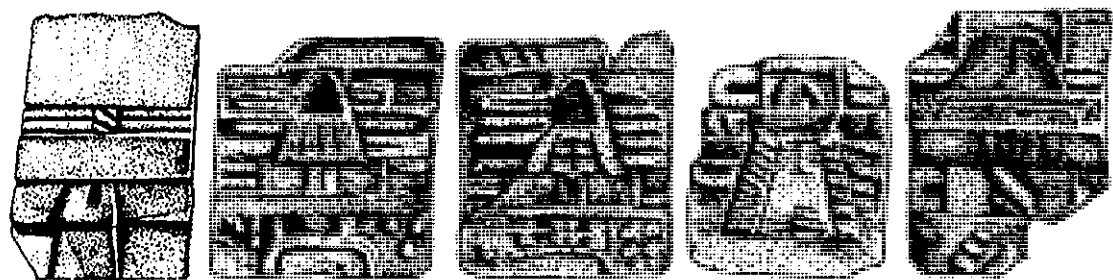


Fig. 395

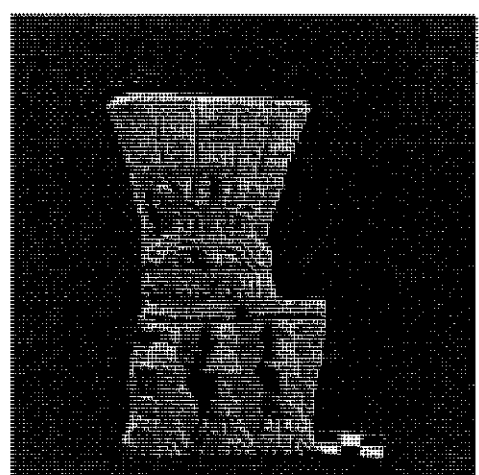


Fig. 396

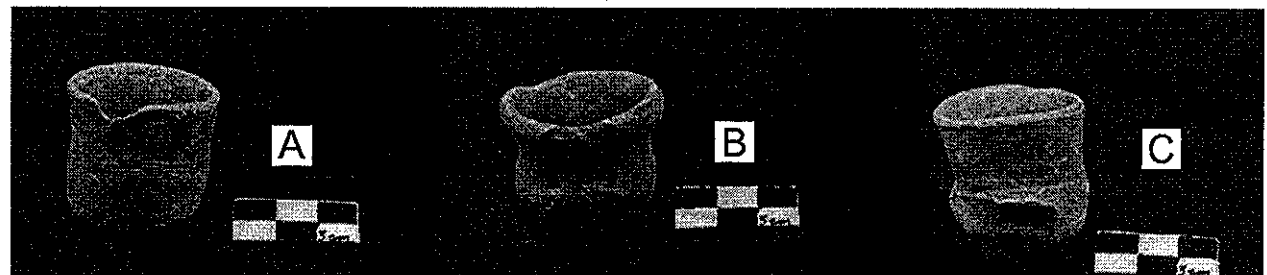
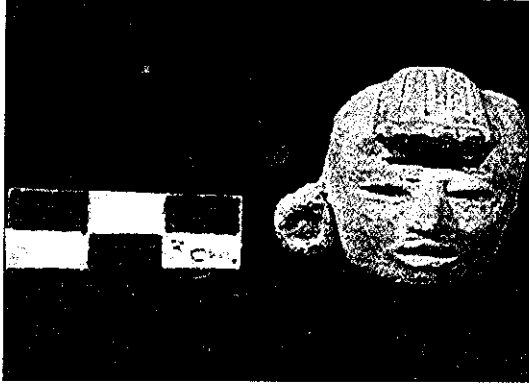


Fig. 397

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



a



b

Fig. 398



Fig. 399

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

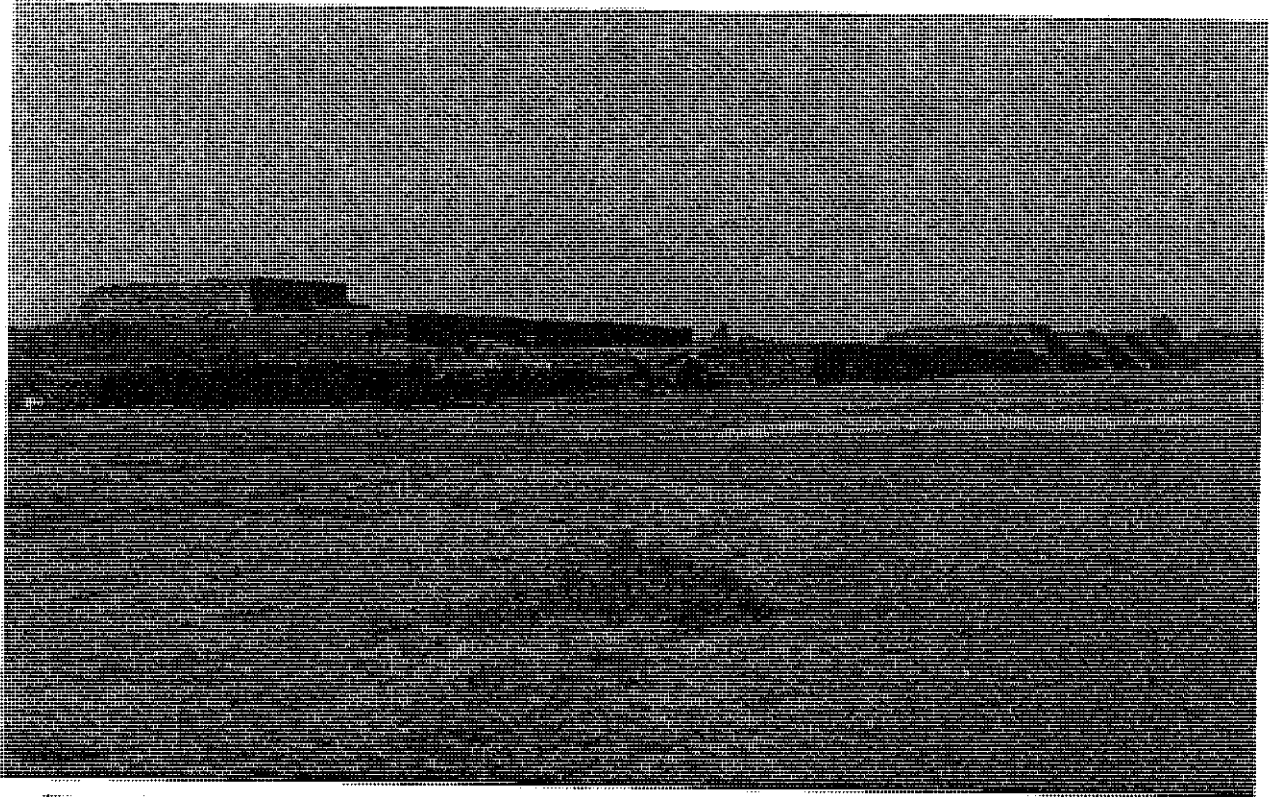


Fig. 400

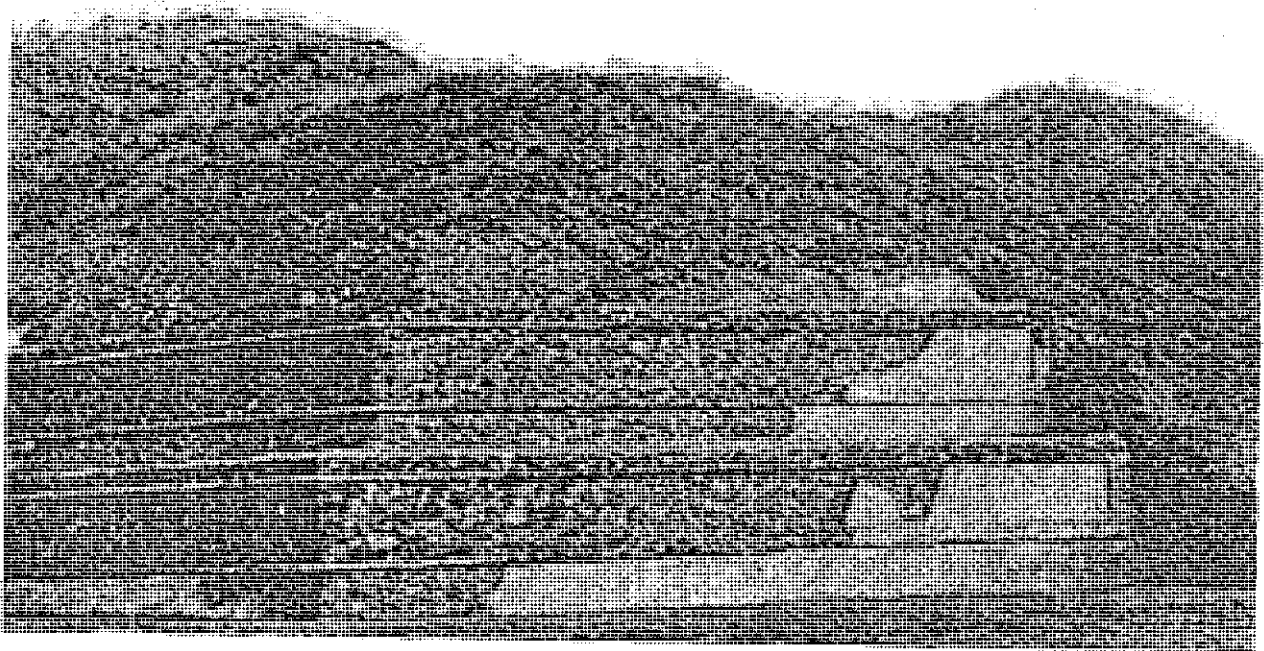


Fig. 401

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

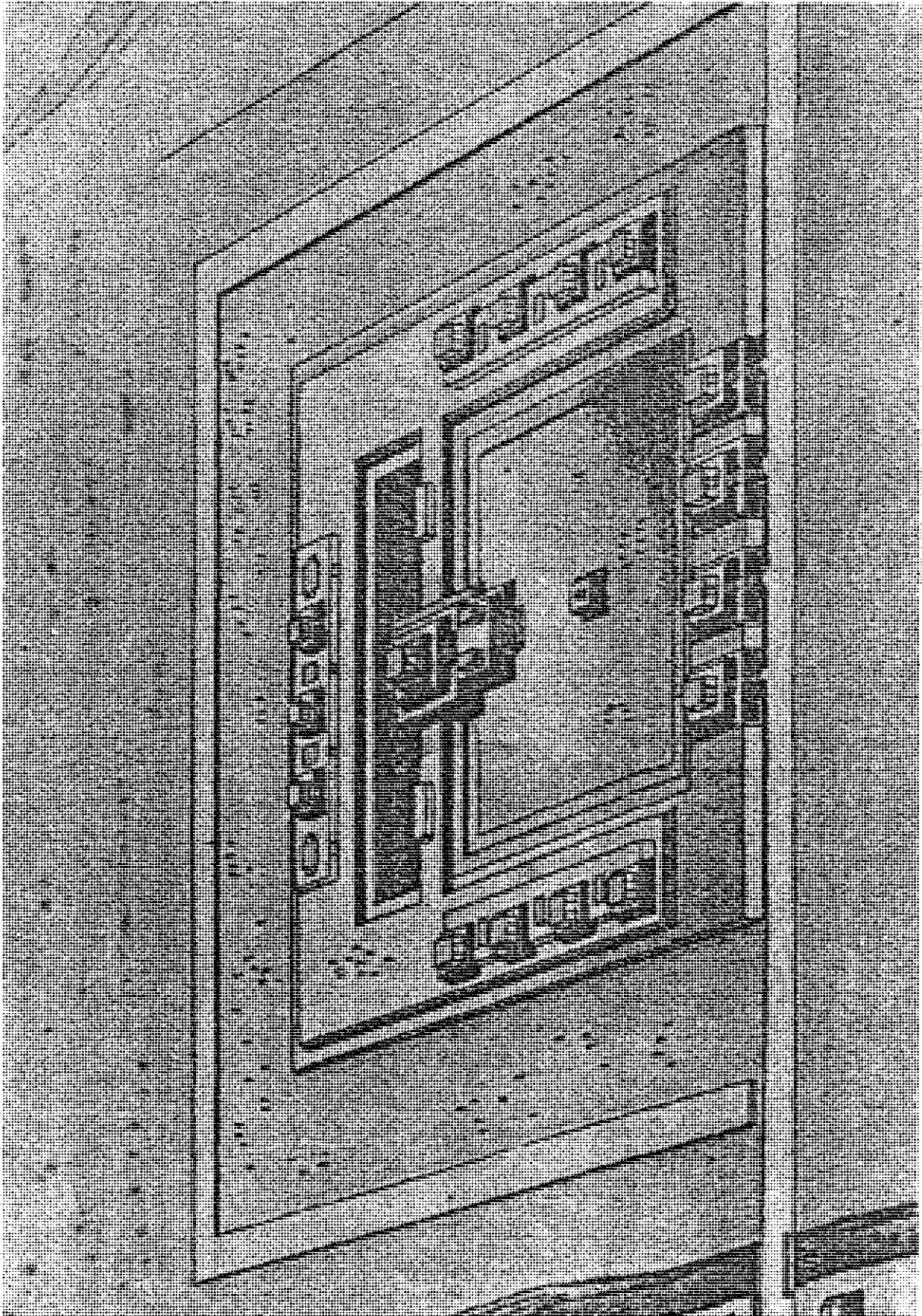


Fig. 401a



A



B

Fig. 402

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

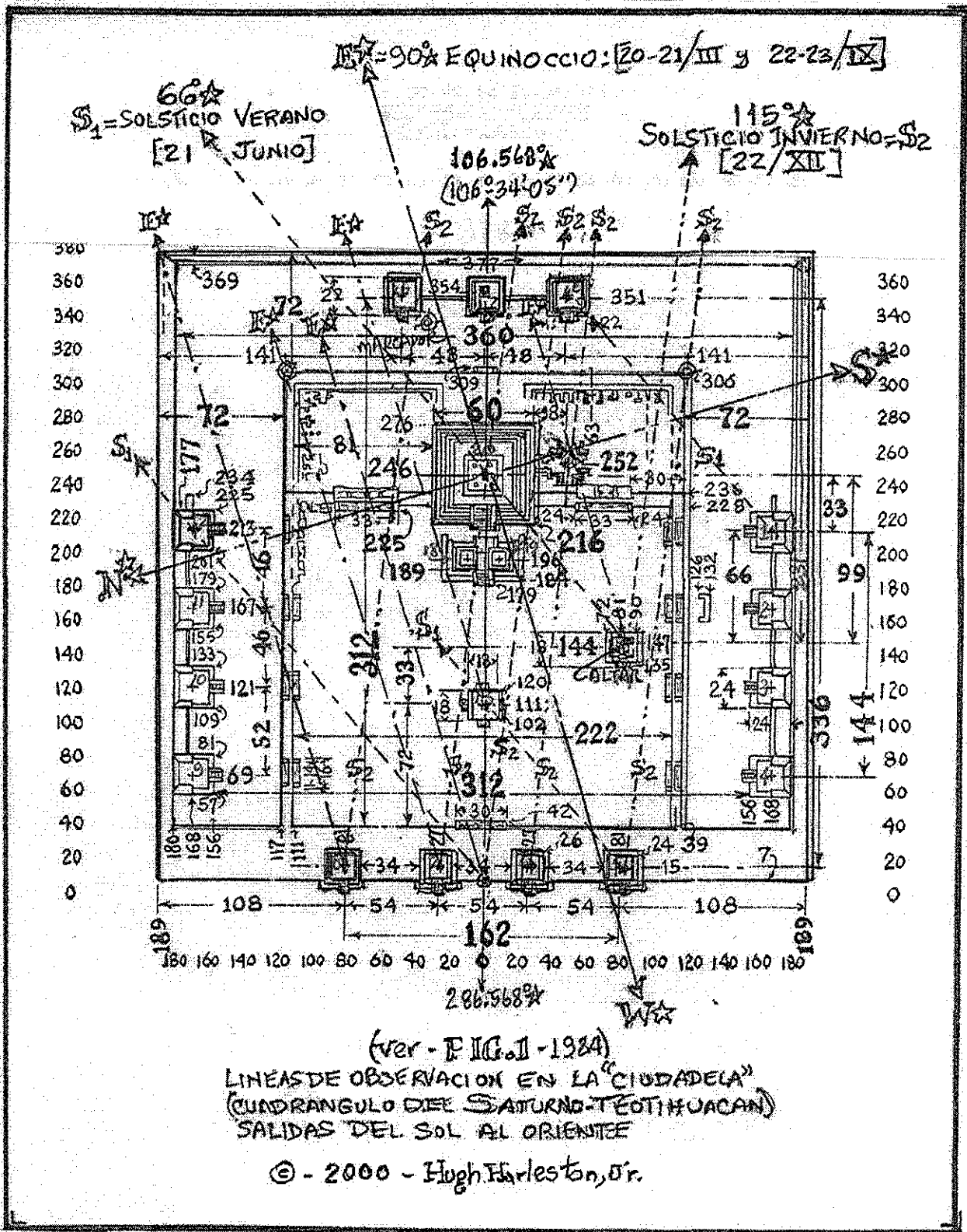


Fig. 403

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN



Fig. 405

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

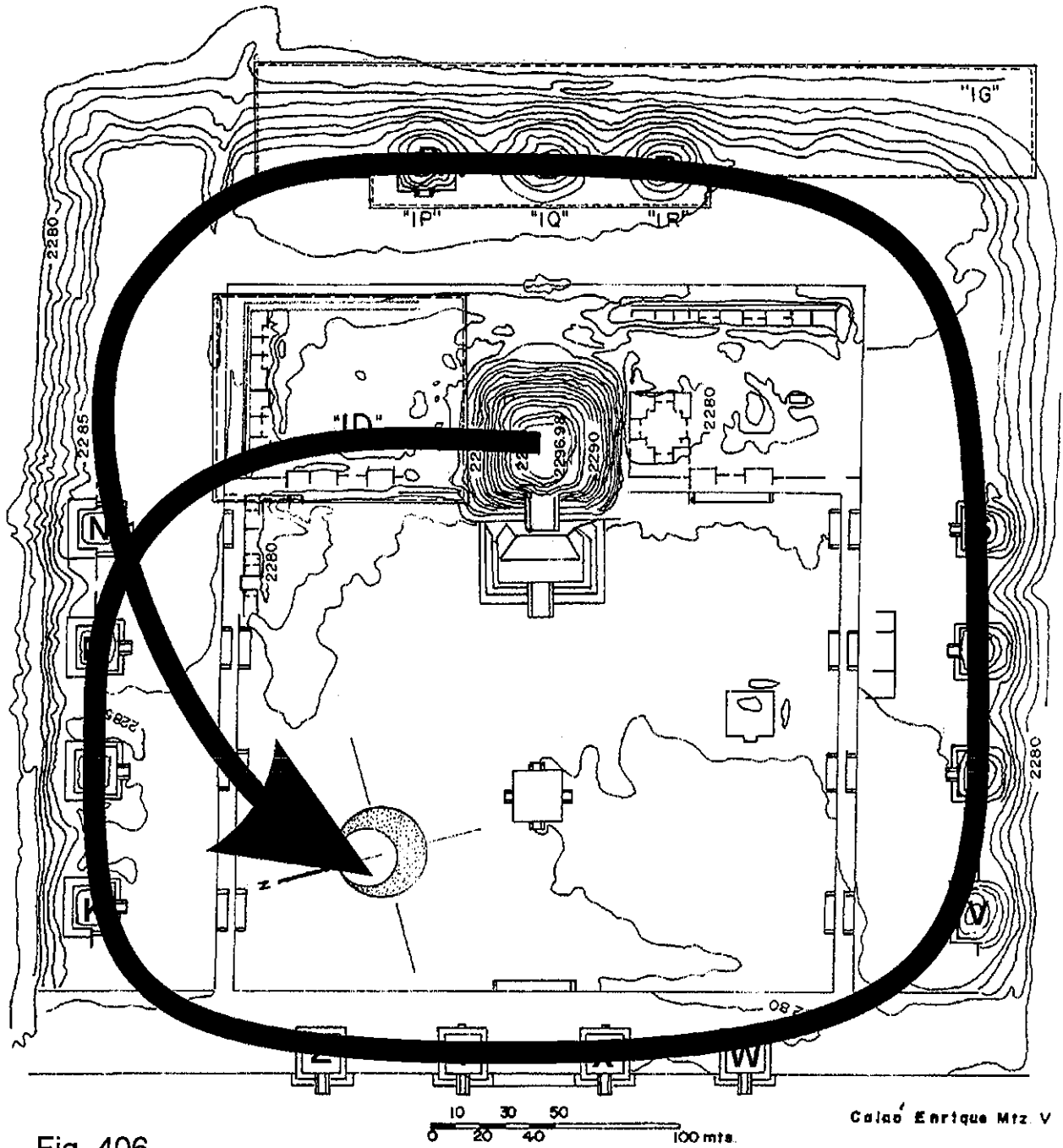


Fig. 406

Calcoé Enrique Mtz. V

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

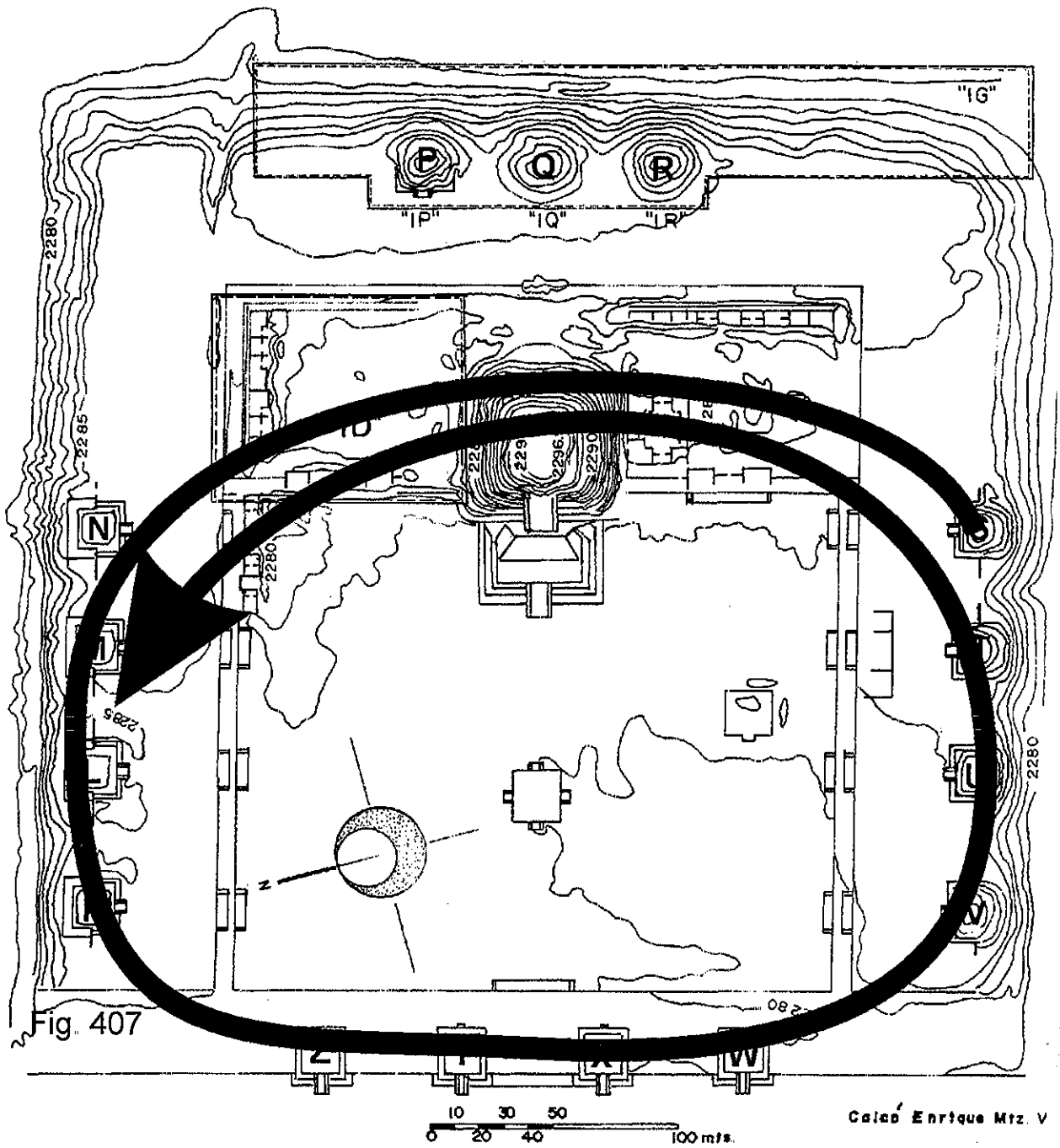
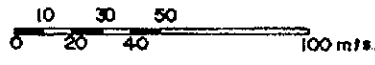
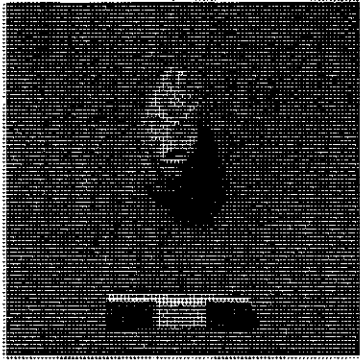


Fig. 407

Calab' Enrique Mtz. V



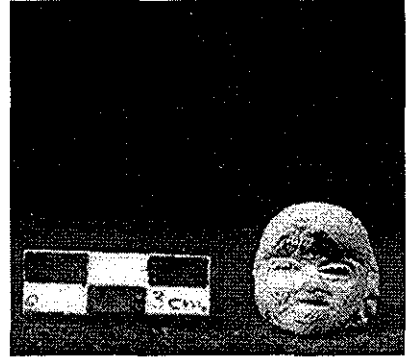
**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



a



b



c

Fig. 394

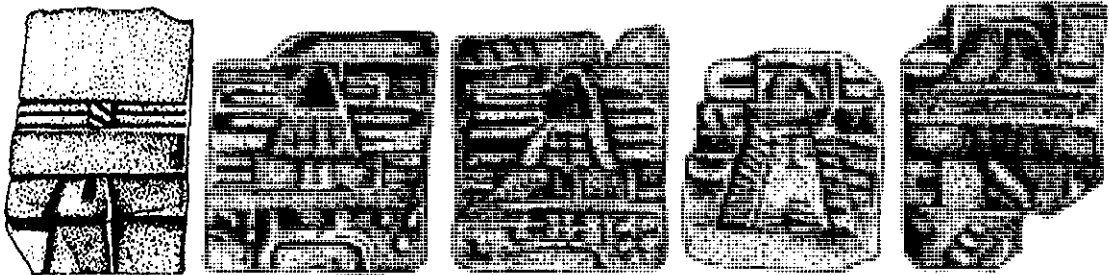


Fig. 395

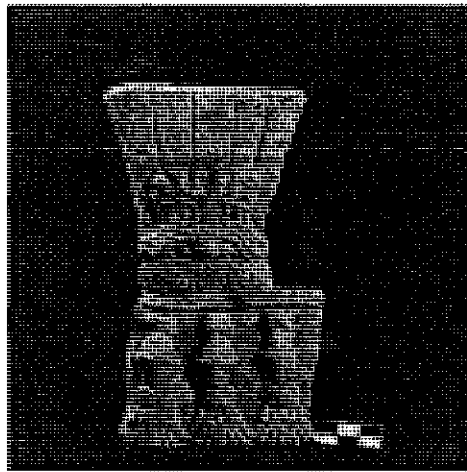


Fig. 396

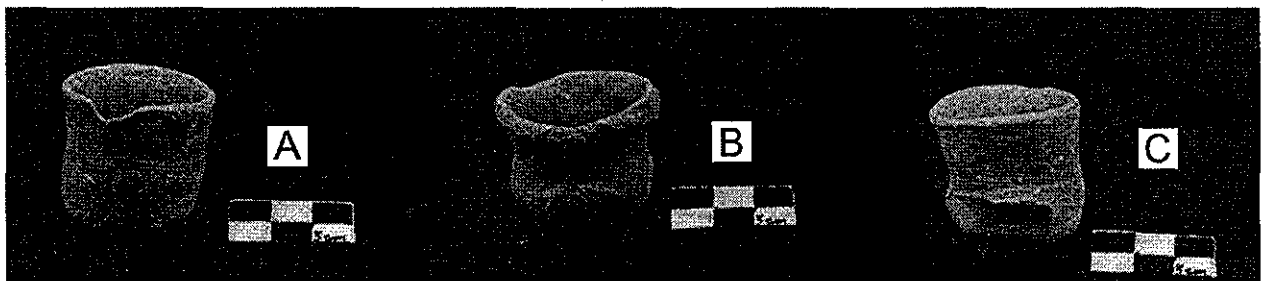
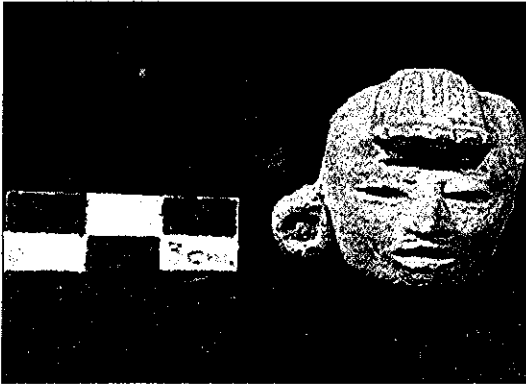


Fig. 397

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



a



b

Fig. 398



Fig. 399

TESIS CON
FALDA DE ORIGEN

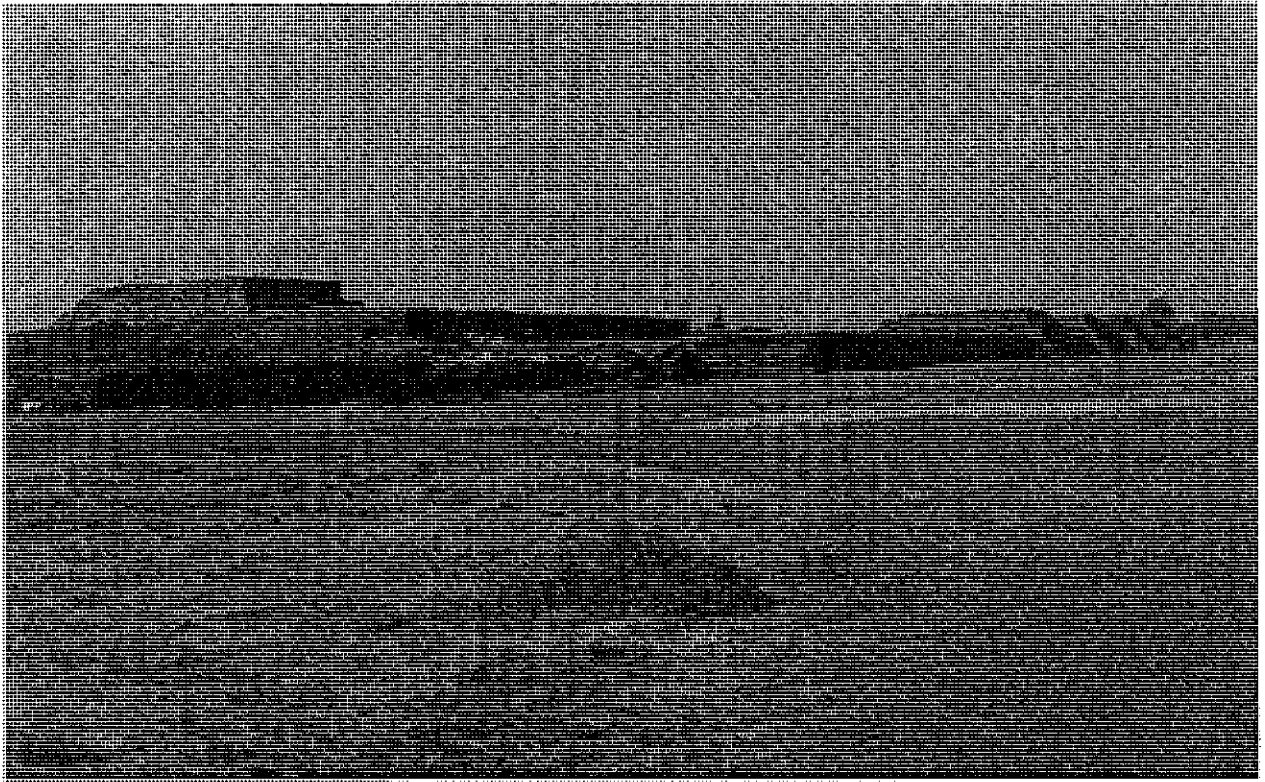


Fig. 400

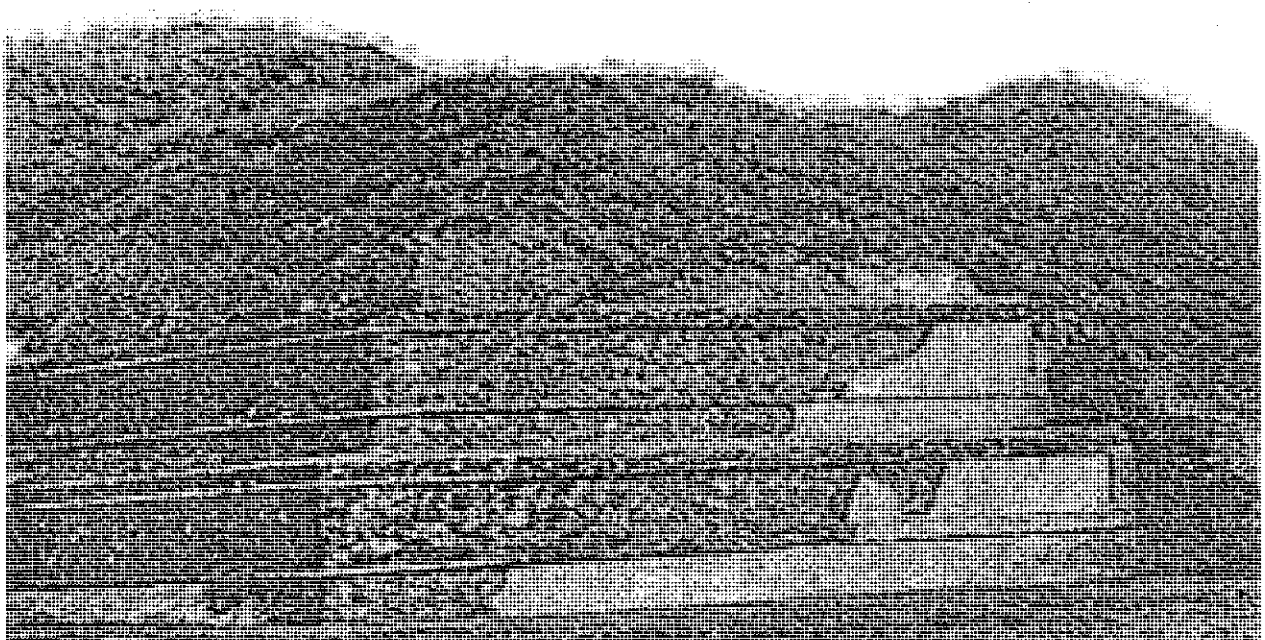


Fig. 401

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

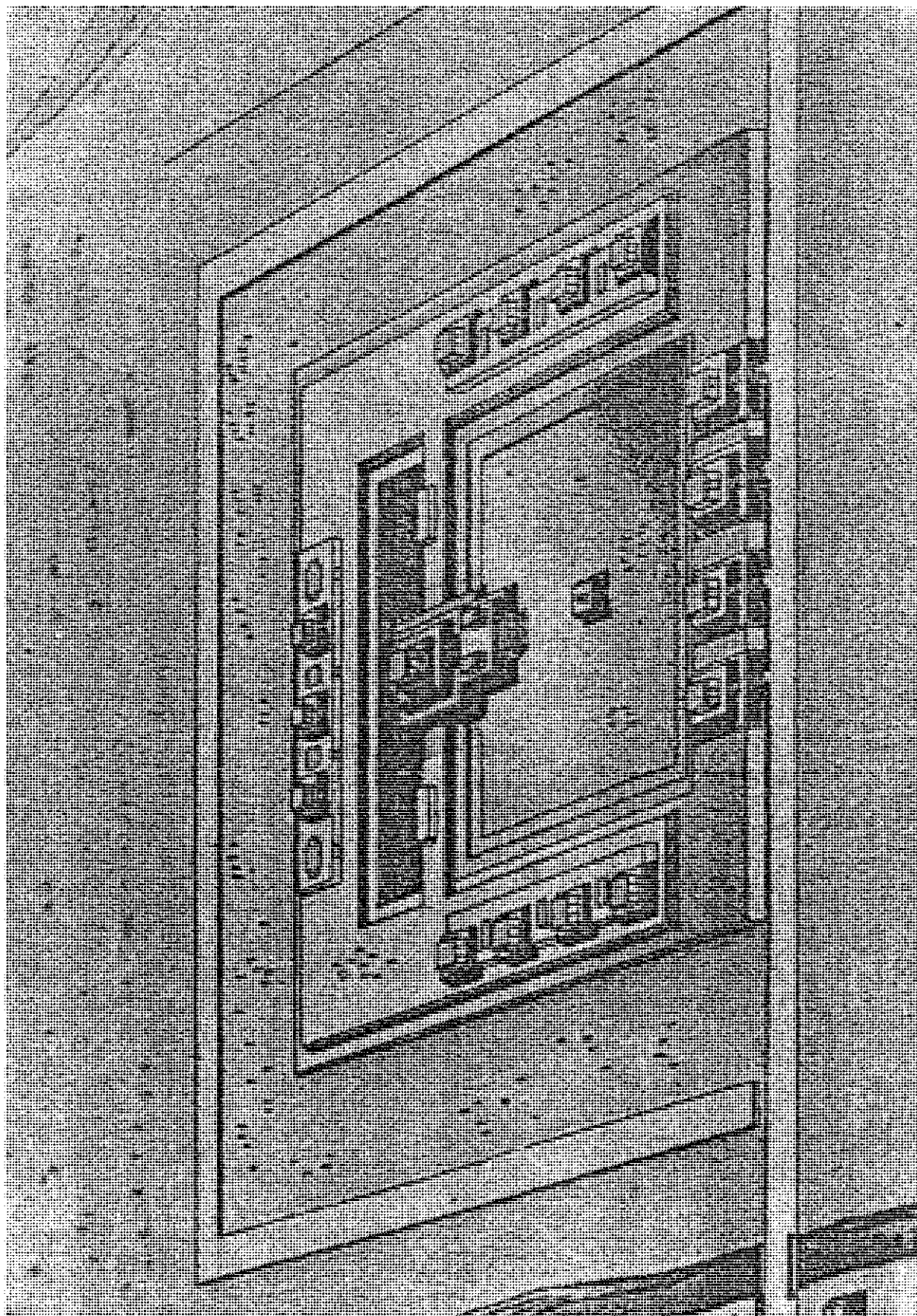
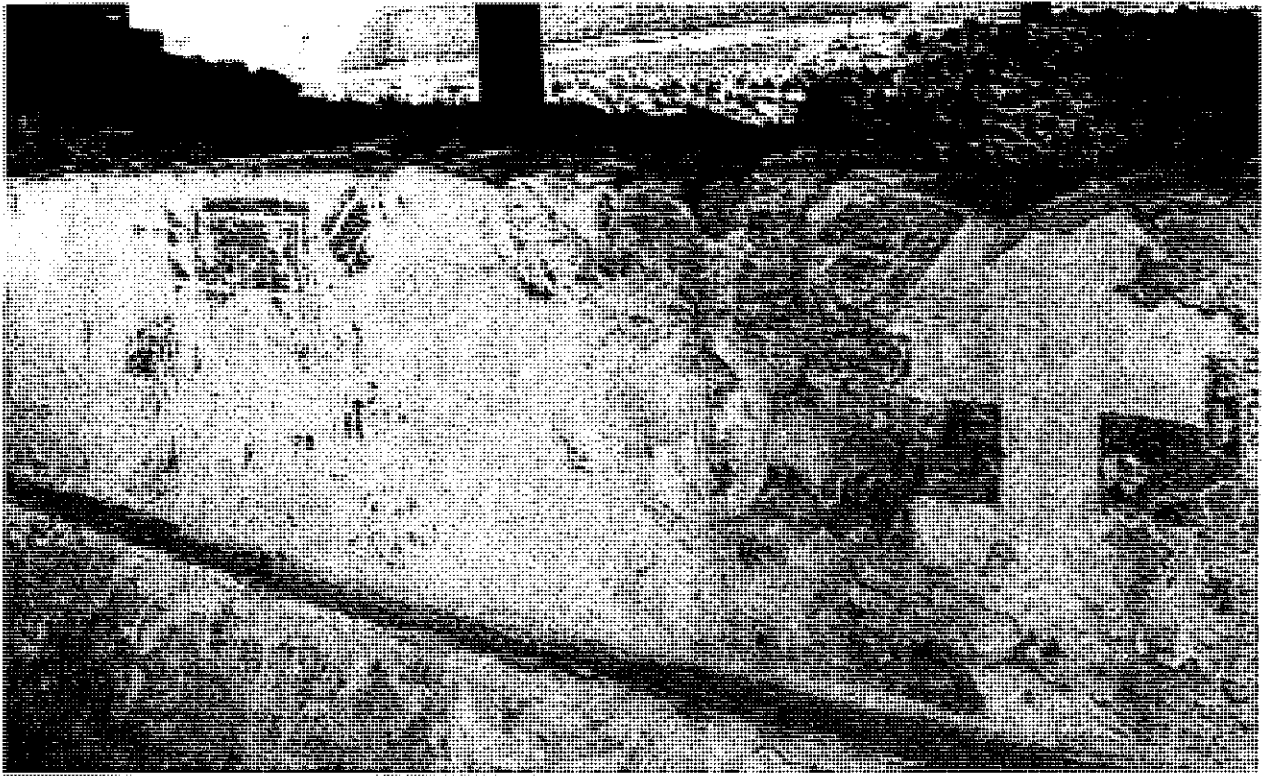
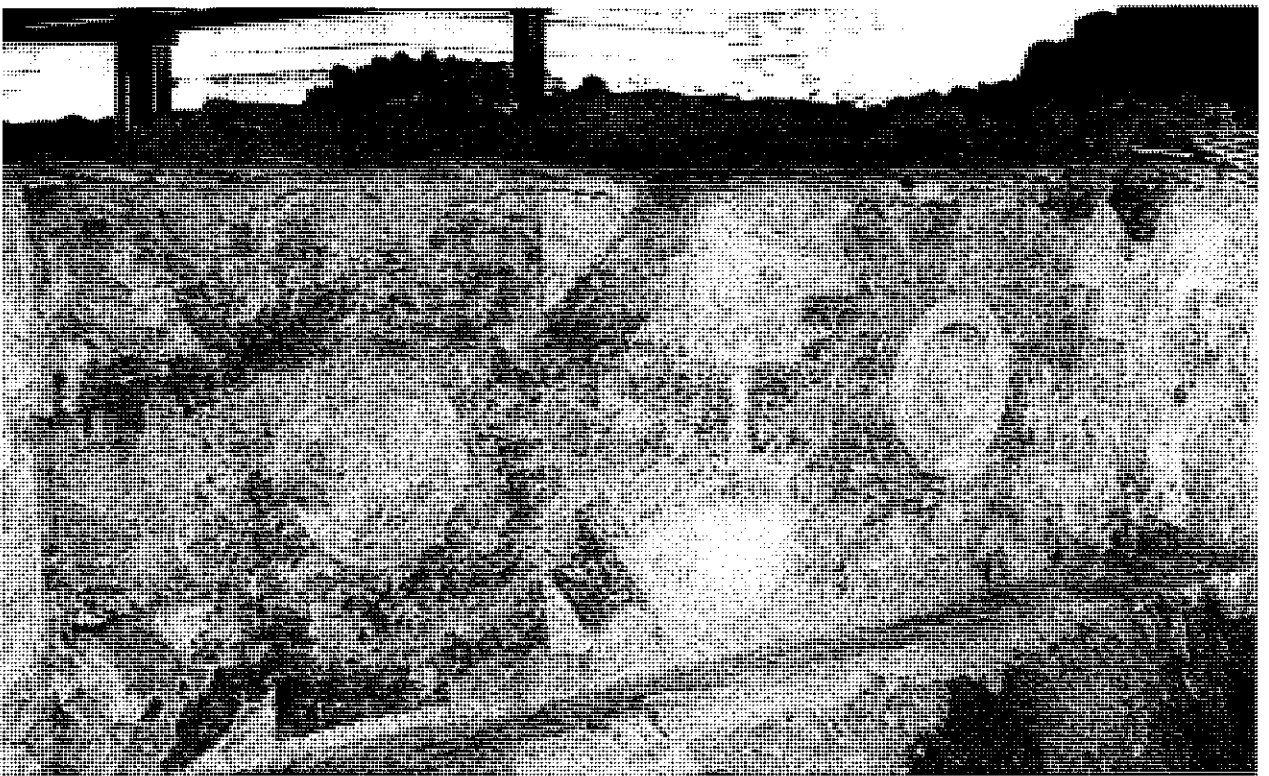


Fig. 401a



A



B

Fig. 402

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

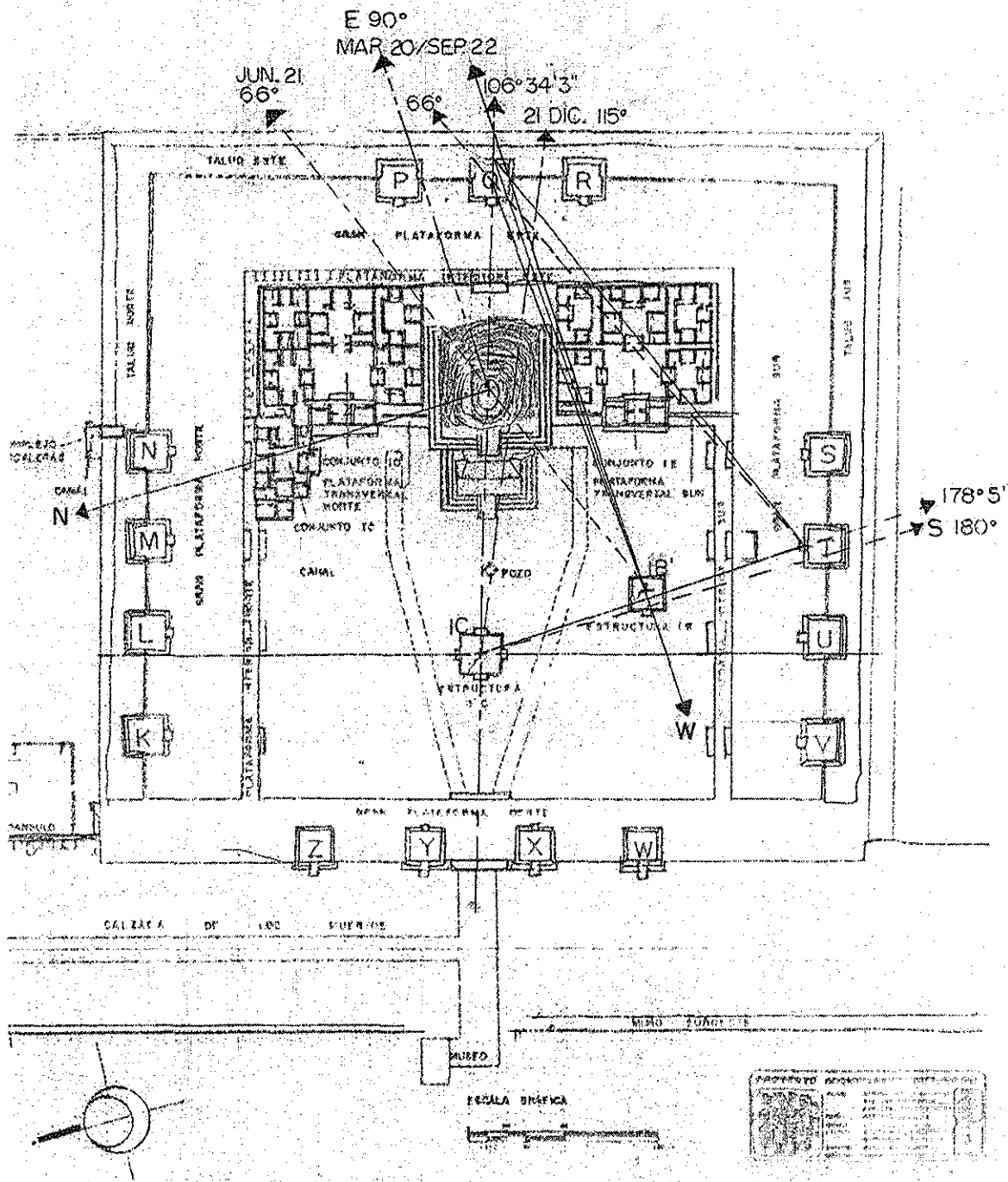


Fig. 404

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

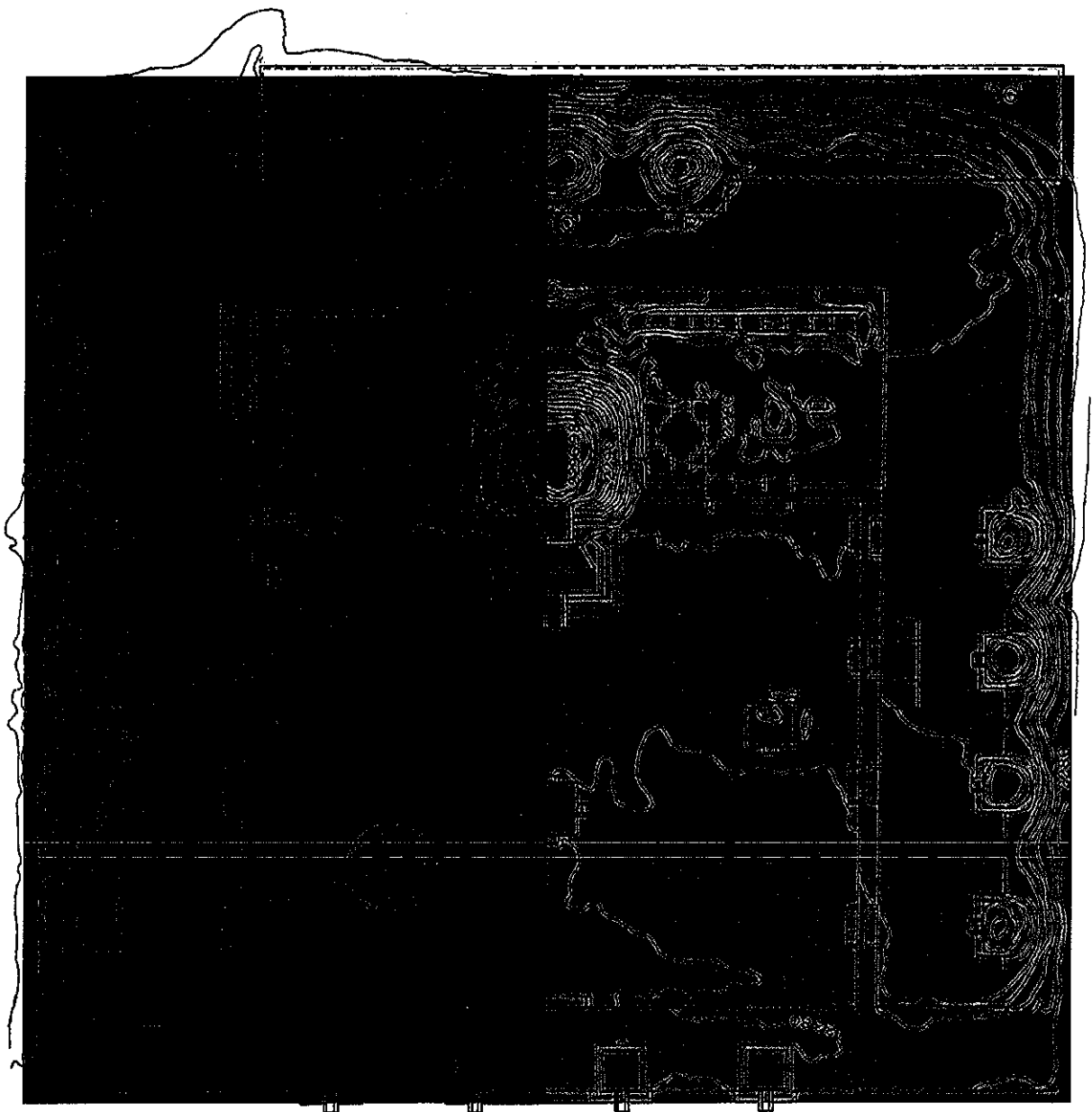


Fig. 405

10 30 50
0 20 40 100 mts.

Calco' Enrique Mtz V

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

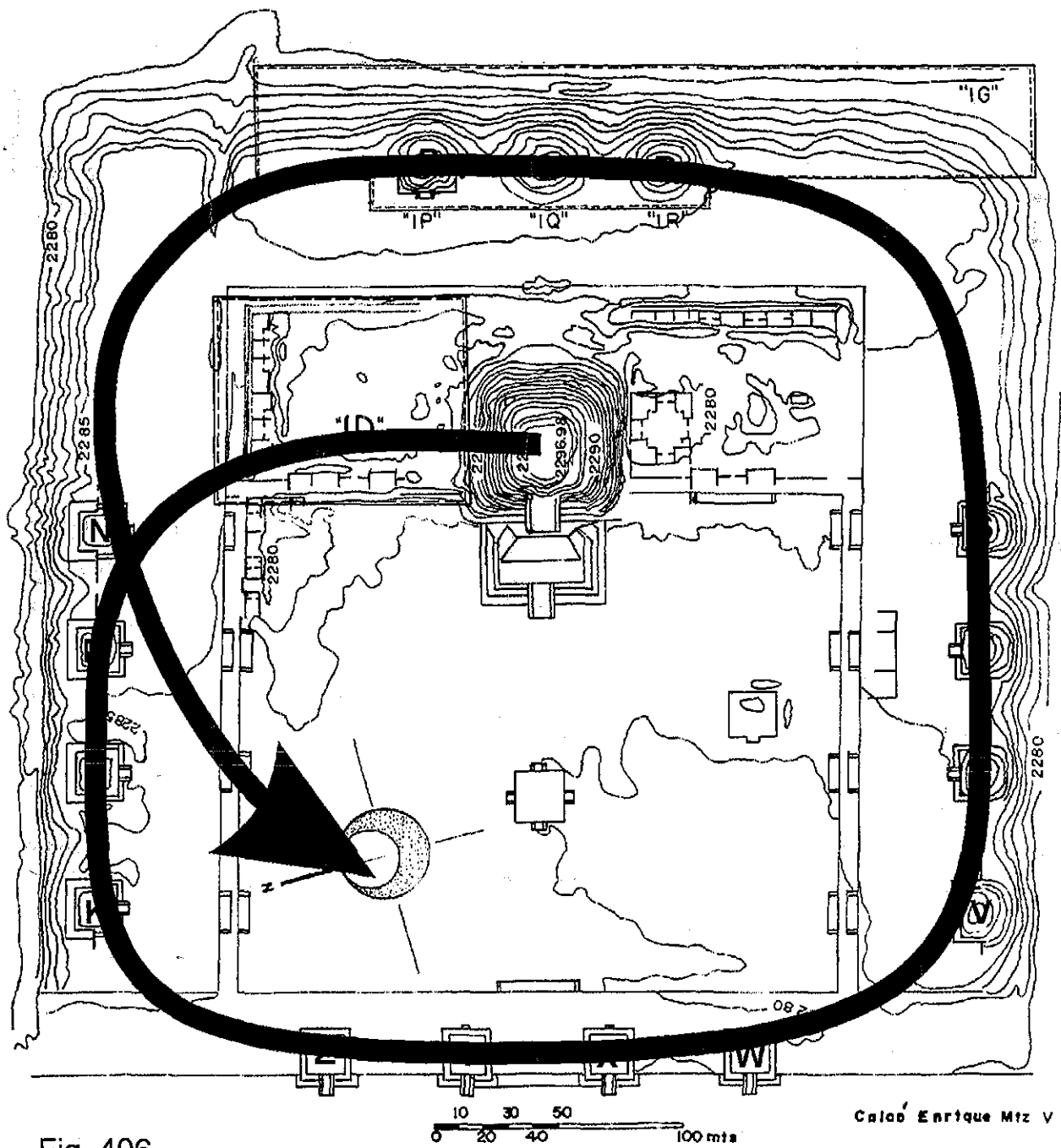


Fig. 406

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

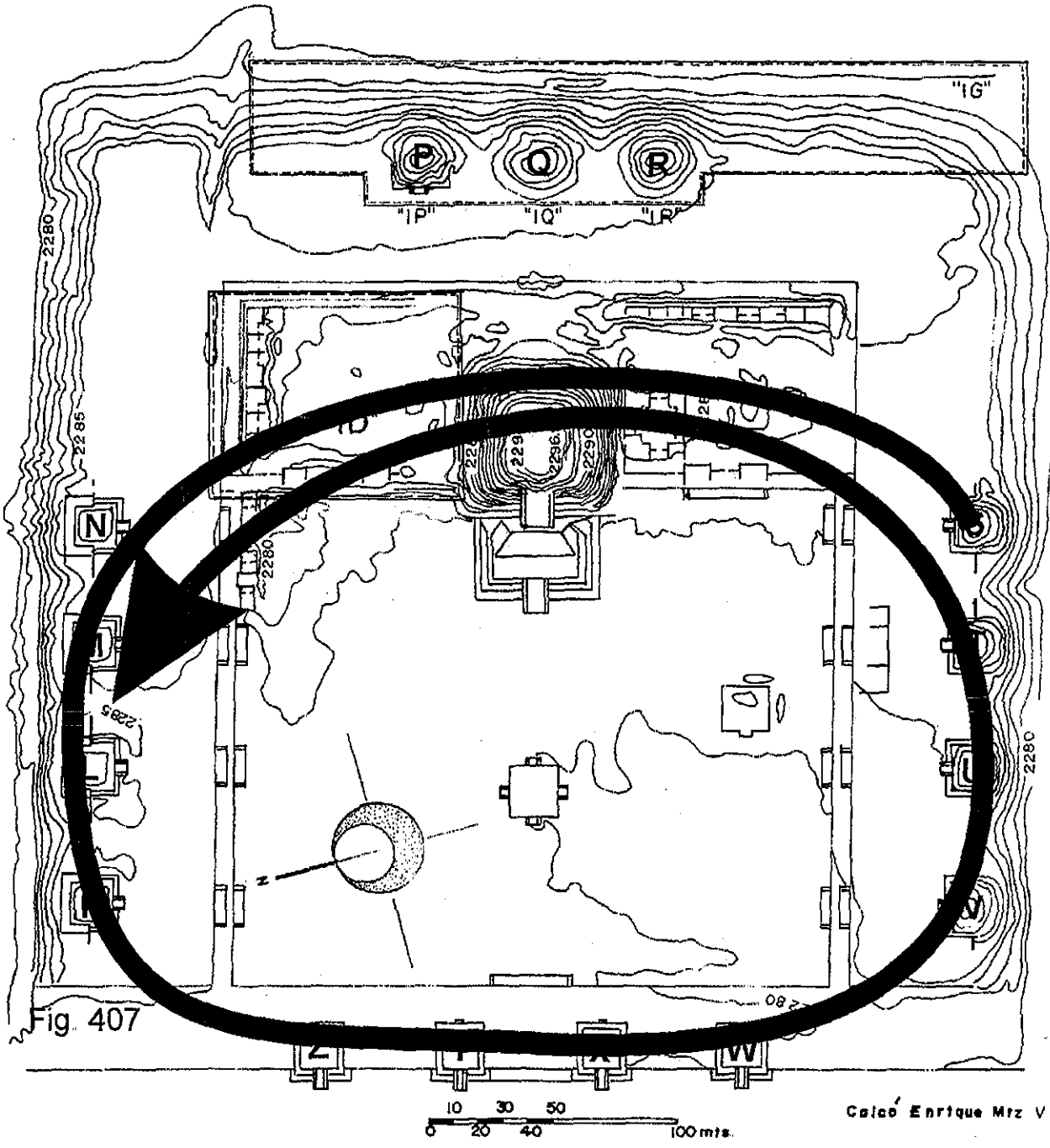


Fig. 407

Calco Enrique Mrz V

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

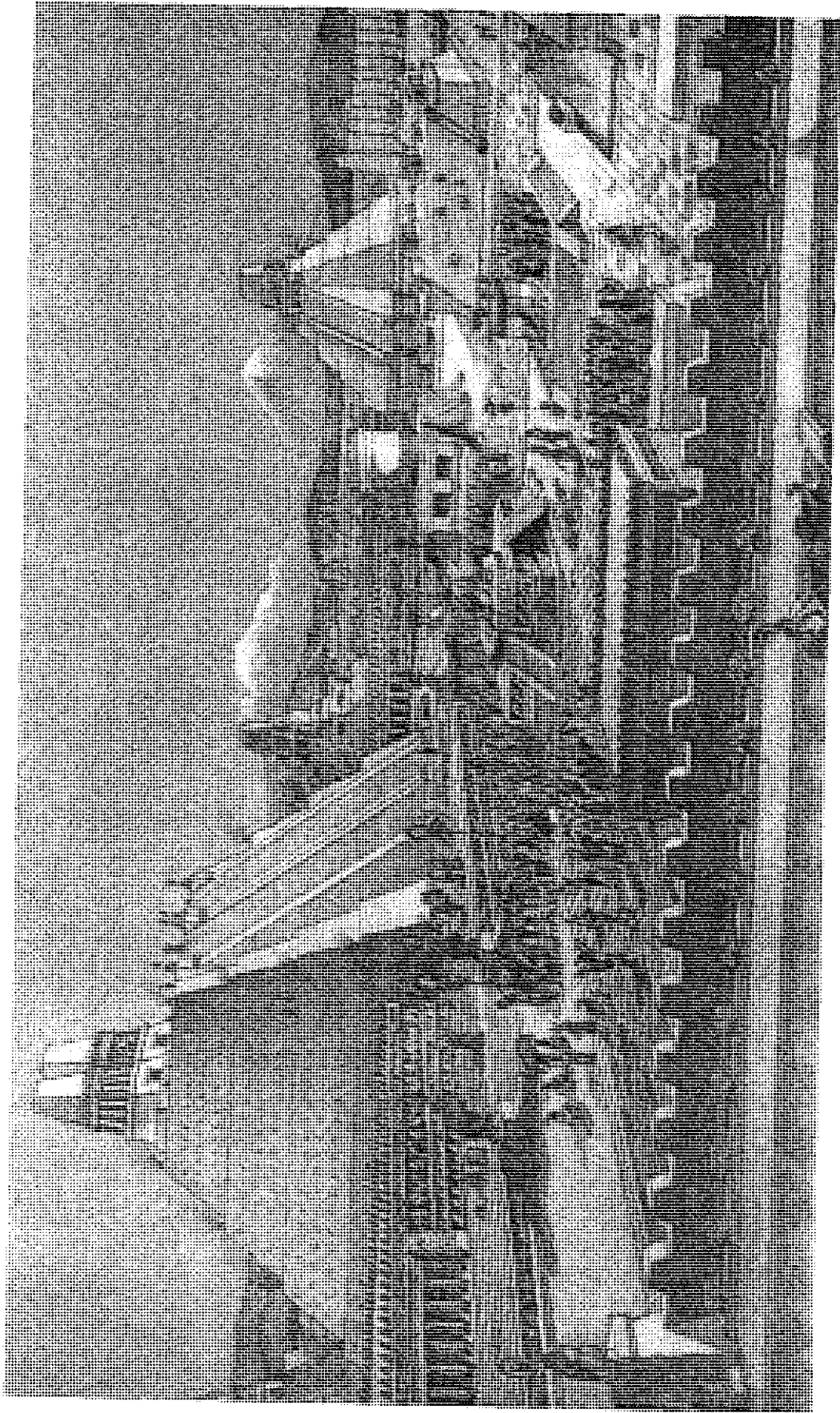


Fig. 408

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN