



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO DE ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**“CAUTIVOS DEL ESPEJO DE AGUA. SIGNOS DE RITUALIDAD ALREDEDOR DEL
MANANTIAL HUEYTLÍLATL, LOS REYES, COYOACÁN”**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
STAN JAN LUCIE JUUL DECLERCQ

TUTOR
DR LEONARDO LÓPEZ LUJÁN
POSGRADO DE ESTUDIOS MESOAMERICANOS

MÉXICO, D. F., agosto, 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Agradecimientos

A lo largo de los tres años que escribí este trabajo, recibí mucho apoyo moral y académico de parte de mis profesores y amigos.

En primer lugar, expreso mi gratitud hacia mi director de tesis, Leonardo López Luján, por la lectura más atenta y sus críticas eruditas y acertadas, y sobre todo, por su confianza incondicional en mi investigación.

Debo dar las gracias a Guilhem Olivier, por su interés en mi proyecto desde un principio, la revisión detallada de mis textos, y sus seminarios en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, que siempre son fuentes de inspiración.

De igual manera, mi gratitud a María del Carmen Valverde, a Laura Rodríguez Cano y a Élodie Dupey García, por sus atinadas observaciones, sus comentarios y recomendaciones.

No puedo olvidar los meses que excavamos en el manantial Hueytlílatl con Juan Cervantes Rosado y Lorena Vázquez. Agradezco a Juan por la posibilidad que él me brindó a realizar este estudio. Al mismo tiempo, tengo que citar a Enrique Rivas Llanos y los miembros de la Comisión de Festejos del Pueblo de Los Reyes, Coyoacán, su amabilidad y la oportunidad para tener acceso a su acervo histórico y arqueológico.

Mil gracias también para Griet Samyn y Cecilia López por sus esfuerzos y el tiempo invertido en ayudar a ordenar mis manuscritos. Agradezco igualmente a Víctor Torres Morales por la fotografía de las esculturas prehispánicas y a Ángel González López por los dibujos de las mismas.

Por último, quiero reiterar mi agradecimiento a mi madre Ria, con la que siempre puedo contar. Agradezco a Lucie, Griet, Mirjana y Luisita por su confianza, cariño y apoyo.

Voor Ria, Rik, Fiel, Lucie en Wonne

Para Luisa

Índice

INTRODUCCIÓN..... ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

**CAPÍTULO I: UNA BREVE HISTORIA DE COYOACÁN, LOS REYES Y SUS
MANANTIALES** **12**

El entorno geográfico **12**

Introducción..... 12

Características geográficas de la Cuenca de México..... 13

La geomorfología de Coyoacán en la región suroeste de la Cuenca de México 14

Los manantiales en el sistema hidrográfico del sur-poniente de la Cuenca de México . **¡Error! Marcador no definido.**

Tipología de manantiales 21

Los manantiales de Coyoacán..... 25

El manantial Hueytlátl..... 29

El sistema hidráulico en la economía local 32

Marco histórico y socio-político del Coyoacán prehispánico **37**

Los datos arqueológicos 37

Coyoacán en las fuentes históricas 41

**CAPÍTULO II: SIGNOS DE RITUALIDAD. ALGUNOS ANTECEDENTES
ARQUEOLÓGICOS E HISTÓRICOS.....** **48**

La evidencia arqueológica..... **48**

Introducción..... 48

El periodo Preclásico 49

El periodo Clásico 53

El periodo Posclásico..... 57

Los datos históricos y etnográficos..... **64**

En el principio..... 64

La fundación del *altépetl*..... 66

Arquitectura religiosa asociada a manantiales 70

La “tierra viva”	77
Manifestaciones de poder en el agua	80
La hidromancia.....	84
Ritos de iniciación	89
Baños de purificación	92
El agua, las enfermedades frías y los ritos terapéuticos	97
CAPÍTULO III: EL CONTEXTO ARQUEOLÓGICO.....	102
Las excavaciones	102
La parte interior del manantial.....	106
La parte exterior del manantial.....	108
Primeros resultados	125
Los restos óseos	127
Los entierros: el análisis osteológico	135
La descripción de los artefactos y ecofactos arqueológicos.....	139
Materiales arqueológicos del hallazgo de 1948.	173
Descripción y análisis de las piezas escultóricas	176
CAPÍTULO IV: TLÍLATL O EL “AGUA NEGRA” COMO ENTRADA AL MUNDO SUBTERRÁNEO.....	204
CAPÍTULO V: CAUTIVOS ENCERRADOS EN EL MONTE SAGRADO	228
Introducción	228
Los entierros a la orilla del agua. Las evidencias arqueológicas	230
Análisis osteobiográfico.....	230
Edad y sexo de los entierros.....	230
Patologías de los restos óseos	233
La sepultura de cuerpos completos y articulados.....	235
Los cuerpos acuáticos y los ayauhcalli como lugares de espacio funerario. Las fuentes históricas y etnográficas.	237

Los espacios acuáticos como lugares de sacrificio humano	241
El sacrificio humano como rito terapéutico	242
El sacrificio humano como rito propiciatorio	246
Análisis de los ritos sacrificiales.....	253
El método sacrificial y el destino de los restos	253
Alimento para los dioses	257
La voluntad divina	259
Cautivos del espejo negro.....	261
Cautivos del espejo de agua	264
PALABRAS FINALES	268
BIBLIOGRAFÍA.....	270
Apéndice 1: Manantial Hueytlílatl. Clasificación cerámica. Cuantificación	308

Introducción

En este trabajo analizamos la importancia de los manantiales dentro de la ritualidad indígena mesoamericana. Tenemos indicios de ofrendas en los manantiales desde el Preclásico medio hasta la actualidad. El núcleo de la exposición deriva de la excavación arqueológica durante los años 2002 y 2003 del manantial Hueytlílatl, ubicado en Los Reyes, Coyoacán. Bajo la coordinación del arqueólogo Juan Cervantes Rosado de la Dirección de Salvamento Arqueológico del INAH, tuve la oportunidad de participar en ese proyecto. Como resultado, salieron a la luz diversos objetos de cerámica y lítica, varios entierros humanos y restos de arquitectura, en su mayoría pertenecientes a los periodos Posclásico tardío y Colonial temprano. Además, integramos un análisis de varias esculturas de piedra, todas ellas encontradas en 1948 dentro del brocal por los vecinos del manantial y guardadas bajo su custodia hasta el día de hoy. En conjunto, los edificios, los artefactos y los ecodatos manifiestan actividades de tipo religioso, asociadas a las deidades acuáticas y terrestres.

En el primer capítulo, nos enfocamos en la formación natural de los veneros de la parte sudoeste de la Cuenca de México y, en particular en los de Coyoacán. Estrechamente vinculado con el paisaje particular del Pedregal de San Ángel, los manantiales resultaban vitales para el abastecimiento de la región. Después, hacemos una breve revista de las diferentes ocupaciones prehispánicas conocidas de la zona e abordamos algunos aspectos socio-políticos del *altépetl* de Coyoacán y el *calpulli* Hueytlílac.

En el segundo capítulo, demostramos a través de varios ejemplos arqueológicos que el caso del manantial Hueytlílatl formó parte de un culto al agua, cuyos inicios están miles de años atrás. En el periodo Preclásico, la importancia del control del agua empieza a manifestarse en la iconografía y la actividad ritual, y encuentra una expresión notable en el diseño arquitectónico religioso (Lucero y Fash, 2006: 4). A finales del Preclásico medio, las pirámides eran construidas sobre manantiales y cuevas (Nichols *et al.*, 2006: 64), lugares sagrados dentro de la ideología mesoamericana, y que

“complementan la figura central del Monte Sagrado” (López Austin y López Luján, 2009: 36).¹

La segunda parte de dicho capítulo, fundamentada en fuentes históricas y etnográficas, analiza dos temas principales. Primero, revisamos la importancia de los pozos de agua para la fundación de los *altepeme*. El conjunto “agua-cerro” fue elegido para fundar el pueblo, asociado a un origen mítico y como “una repetición del instante en que se produjo la separación del agua y el cielo y surgió la tierra” (Brady, 2001: 299).

En directa relación con lo anterior, las comunidades erigieron un altar o templo en la cercanía del agua, con el fin de establecer un espacio de comunicación con el dios patrono de índole acuática (López Austin, 1973: 61). Desde un principio, el dios protector del interior de la montaña aconsejaba a su pueblo, una función primordial de él, que, como veremos, en muchas ocasiones ejercía en los pozos de agua. La importancia del acto fundacional en el ámbito acuático no puede ser subestimada, ya que según Evon Z. Vogt (1966: 290), “la agrupación en torno al manantial es con mucho la base más relevante de la estructura social”.² En simetría con el mundo de los humanos, hay un verdadero universo vivo debajo de la tierra, accesible gracias a las aperturas en la corteza terrestre. En palabras de López Austin (2008: 56), los manantiales son umbrales que comunican la casa del hombre (el ecúmeno) con lo que le es ajeno (el anecúmeno). Eran espacios que fungían como puertas hacia el Tlalocan o las aguas del inframundo, donde se hallan las riquezas, representadas en su máxima expresión por el mar, símbolo de la fertilidad en todo su esplendor (Broda, 1991b: 483).³ Lugares de “separación y unión del inframundo acuático y la superficie terrestre” (García Zambrano, 2006: 23), los umbrales se caracterizan como zonas de transición entre espacios de diferente cualidad, cargados de valores que median su entrada y su salida (Barabas, 2006: 58). Actualmente, colocan cruces al lado de los manantiales para facilitar la comunicación con el señor de la montaña (Pitarch, 1996: 206).

¹ Según Vogt y Stuart (2005: 177), casi todas las cuevas sagradas cuentan con un manantial o flujo de agua en su interior. Véase también los textos de Johanna Broda (1991^a, 1991b) y Doris Heyden (1991).

² Aunque Vogt se refiere al caso específico de los indígenas actuales de Zinacantán, opinamos que se puede ampliar la idea a otros tiempos y espacios de la tradición mesoamericana.

³ Sobre la relación entre el mar y los manantiales, véase Sahagún (2003, IX: 1041). En la opinión de Bassie-Sweet (1996: 69), cualquier cuerpo de agua dentro de una cueva representa al mar mismo.

En la segunda parte del capítulo dos, nos acercamos a los distintos ritos que los pueblos indígenas realizaban en o cerca del agua. Los ejemplos de las cronistas son abundantes. Fray Bernardino Sahagún (2003, XI: 1049) pidió a sus compañeros visitar las fuentes, ya que “convendría requerirlas para ver lo que allí se ofrece”. Arrojan múltiples objetos en el agua, como expresión de un vasto mundo de creencias acerca de los veneros, muchas veces ligadas a obligaciones y prohibiciones en los distintos ámbitos de la vida. Conocemos la variedad de ritos, entre otros, por la especificidad con que los describe fray Diego Durán (1984, I: 174):

en las fuentes y ríos había muchos agüeros sobre el pasar por ellos, y sobre el bañarse en ellos, y en el mirarse en ellos, como nos miramos en un espejo, y en el echar de las suertes en el agua los sortilegios, y en el conocer de las enfermedades en el agua y echar agüeros sobre ello, y en el pasar los niños sobre el agua, cuatro y cinco veces, sin que toquen el agua.

A principios del siglo XVII, fray Matías de Escobar (1970: 187) declaraba: “A todos los ríos y fuentes de que abunda la tierra caliente daban rendidas adoraciones, imitando a los romanos en adorar a Atmon y a Tiberino”.

Nobles, sacerdotes, guerreros, macehuales o esclavos, todos tenían sus razones propias para la inmersión en el agua en algún momento de su vida. Desde un baño sencillo, hasta un rito de purificación o de iniciación, el contacto con el agua siempre implicaba un instante de contacto con lo divino. En el esquema clásico de los ritos de paso de Van Gennep, el lavado o la inmersión se realizaba en las tres fases, con un rango de importancia y fuerza transitiva distinta según el contexto ritual.

Con estos datos previos, nos acercamos a la excavación realizada en el manantial Hueytlílatl, descrita y analizada en el tercer capítulo. Se exploró una parte dentro de una gran tina circular que servía para captar el agua, y otra parte en el exterior de la misma. La tina, con un diámetro de 21 m en la boca (Lizardi Ramos, 1954: 222), fue construida durante la época colonial temprana. Aunque el brocal destruyó una parte considerable del contexto prehispánico, la presencia de objetos arqueológicos pertenecientes al periodo precolombino, encontrados dentro de la tina, sugiere que durante el Posclásico tardío se almacenaba el agua en este mismo espacio. El

descubrimiento de dos estructuras prehispánicas superpuestas afuera de la tina, hacia el oriente, refuerza tal idea. Las características arquitectónicas de la estructura superior indican que el edificio funcionaba como templo. Sus escaleras estaban orientadas hacia la tina circular y probablemente llegaron hasta la orilla del agua en tiempos prehispánicos. En las cercanías y debajo del basamento prehispánico, detectamos nueve cuerpos humanos, depositados en fosas individuales. Su sepultura en el contexto acuático es enigmática y será analizada detalladamente en el capítulo cinco. Dedicamos el resto del capítulo tres a la descripción y el análisis de las esculturas de piedra, encontradas en el año de 1948 por parte de los vecinos del manantial. Se trata de un asombroso hallazgo de representaciones de dioses acuáticos y de la fertilidad del Posclásico tardío de la región central de México. Elaboramos un estudio comparativo con piezas encontradas en contextos similares.

En el capítulo cuarto, analizamos el simbolismo del manantial como umbral entre distintos niveles cósmicos, con base en el nombre del manantial, *Tlilatl* o “agua negra”. Esta denominación es significativa, ya que hace referencia a la relación entre lo negro y el mundo acuático, entendido como un acceso al entorno sobrenatural. En algunos casos, el “agujero negro” representa una zona liminal de la mitología indígena mesoamericana. Los espacios oscuros, potencialmente caóticos y peligrosos, eran lugares de ancestros, regeneración, y curación (Favrot Peterson, 2012: 64).

La imagen de oscuridad que evocan las cuevas y que se asocia con visiones shamánicas era duplicada de forma artificial a través de los colores oscuros aplicados a las deidades acuáticas, como el dios azteca *Tláloc* y los dioses vinculados a él, cuyos rostros, según las descripciones, eran cubiertos con tizne o pintados con hule líquido (Favrot Peterson, 2012: 60).

Finalmente, en el capítulo cinco, buscamos una explicación para el enterramiento de los nueve individuos en el contexto del manantial *tlilatl* como espacio sagrado. Aunque su ubicación parece evidenciar un culto al agua, la tierra, la fertilidad y los mantenimientos, su inhumación no deja de ser enigmática. Brady y Scott (2005: 266) han señalado la urgencia de formular nuevas preguntas de investigación acerca de materiales óseos en y alrededor de cuevas. Tiesler (2005: 343) por su parte, enfatiza la

importancia de una interpretación sintética de las actividades rituales que culminan en el enterramiento de óseos humanos en ambientes acuáticos. Según la información arqueológica, histórica y etnográfica, los cuerpos de agua y las cuevas eran espacios funerarios, pero también de actividades de tipo sacrificial. Dado la ausencia de huellas sacrificiales en la osamenta, buscamos una explicación plausible con argumentos que apoyan las dos posibilidades. El enterramiento de cuerpos (humanos o animales) como parte de un contrato con los espíritus del agua y la tierra obedece a la lógica indígena de una “simetría existencial” entre la comunidad humana y la divina. El contexto acuático parece ser un lugar adecuado para la comunicación entre ambas comunidades, ya que el agua funge como mediador entre cielo y tierra, entre lo social y lo sobrenatural (Lévi-Strauss, 1978: 64). Para muchos grupos mesoamericanos, los espacios fronterizos son el terreno donde se expresa el ciclo de vida y muerte (Pugh, 2005: 50).

Capítulo I: Una breve historia de Coyoacán, Los Reyes y sus manantiales

El objetivo principal de este capítulo consiste en configurar dos “áreas de orientación” para nuestro tema: el entorno geográfico y la historia sociopolítica. No obstante esta denominación, ambos ámbitos penetraban de forma decisiva en la composición ritual de las culturas mesoamericanas. En el apartado sobre la geografía, ponemos énfasis en los aspectos geohidrológicos de la región para tener un mejor entendimiento de la presencia física de los manantiales en la comunidad de Los Reyes. Revisamos brevemente la historia de los ojos de agua y su papel en la economía local, para terminar con una primera descripción del manantial Hueytlílatl. En el segundo apartado, definimos la historia prehispánica y colonial temprana de Coyoacán y Los Reyes con el apoyo de datos arqueológicos y fuentes coloniales.

El entorno geográfico

Introducción

En su ensayo sobre el ambiente del mundo mediterráneo, Fernand Braudel (1953: 1) explica: “Los siguientes capítulos no versan sobre geografía. Son capítulos de historia”, y lo señalo porque, en ocasiones, la orientación geográfica al principio de un trabajo parece estar desvinculada del resto del contenido y aparece como una especie de capítulo obligatorio por trámite. En este trabajo, las condiciones geomorfológicas de la región son sumamente importantes, porque crean espacios de culto que son el objeto central de nuestro análisis. Nos acercamos específicamente a este conjunto de expresiones religiosas que giran alrededor de un fenómeno particular de la naturaleza: “Actividades rituales que conciernen a Tláloc se orientaban hacia rasgos específicos del paisaje local, considerados como lugares significativos para interactuar con Tláloc y su reino, el Tlalocan” (Arnold, 1999: 2; véase también Broda, 1971, 1997).⁴ La evaporación

⁴ La traducción de las citas es mía, a menos que se especifique lo contrario.

de fuentes, la condensación y la precipitación no pasaban inadvertidas para los indígenas; por tales razones estos sitios se convertían en espacios ceremoniales y lugares de ofrenda para los dioses, dispensadores de la lluvia (Girard, 1995: 25). Si hemos introducido algunos comentarios sociohistóricos, es para poner énfasis en la relación entre el ser humano y la naturaleza.

Características geográficas de la Cuenca de México

La Cuenca de México es una planicie elevada que se ubica en la zona meridional del Altiplano Central, extendiéndose aproximadamente 110 km de norte a sur y 80 km de este a oeste (Becerril, 1961: 12) (lámina 1). Ubicada dentro del Eje Neovolcánico Transversal, entre los 18° y los 22° de latitud norte, hace cinco millones de años un ciclo de fallamiento local y actividad volcánica configuraron este paisaje. Hace unos 700,000 años, el surgimiento de la Sierra Chichinauhtzin impidió el desagüe hacia el exterior. Este represamiento de los ríos resultó en la formación de una cuenca lacustre endorreica (Bellia *et al.*, 1992: 19; Niederberger, 1987: 46).

Mientras las zonas lacustres más bajas se ubican a unos 2,240 msnm, las elevaciones más destacadas se ubican en el sureste de la cuenca: los majestuosos volcanes Iztaccíhuatl de 5,200 msnm y el Popocatepetl de 5,440 msnm; hacia el norte se extiende el macizo de Pachuca; en el oriente destaca el cerro Tláloc de 4,120 msnm, ubicado en la Sierra Nevada; al suroeste, con sus 3,952 msnm, el Pico del Águila domina la Sierra del Ajusco que colinda con la Sierra de las Cruces (Bellia *et al.*, 1992: 19-20). Encerrada dentro de varias sierras volcánicas, la Cuenca de México cuenta con barrancas abruptas que separan lomerías aluviales, dejando sus pequeñas partículas de tierra erosionada en los lechos lacustres. Alteraciones climatológicas e hidrológicas cegaron el área hídrica y generaron pequeñas islas, formando un paisaje de seis lagos, interconectados: en el sur se ubicaban los antiguos lagos dulces de Xochimilco y Chalco; en la parte central, el de Texcoco que es salado y amargo; al norte, los lagos

de Zumpango, Xaltocan y San Cristóbal, menos salados que el anterior (Niederberger, 1987: 78; Espinosa, 1996: 58). En la época prehispánica tardía las lluvias estacionales podían elevar el nivel de los lagos, formando uno solo con una extensión aproximada de 2,000 km² con una profundidad variable entre los 15 y 20 m (Bellia *et al.*, 1992: 25). En un sentido hidrológico, el encierro que divide el escurrimiento del agua hacia su interior abarca unos 9,600 km² (Niederberger, 1987: 46).

La geomorfología de Coyoacán en la región suroeste de la Cuenca de México

La región occidental y suroeste de la Cuenca de México se divide básicamente en tres zonas geomorfológicas que caracterizan también el paisaje de Coyoacán: una zona montañosa hacia el sur y suroeste, una zona lacustre hacia el este y el noreste, y una zona intermedia de lomeríos y cañadas (lámina 2).

Hacia la zona sur se ubican las estribaciones de la Sierra del Ajusco y, hacia el oeste, la Sierra de Las Cruces. Se define a esta zona como un “relieve endógeno volcánico acumulativo de colada lávica basáltica” (Gómez Ávila, 2000: 13). La Sierra de las Cruces pertenece al grupo de sierras mayores formadas durante el Terciario Superior. Debe su origen a efusiones andesíticas y dacíticas arrojadas por estratovolcanes, cuya actividad también formó los extensos abanicos volcánicos que se localizan al pie de la sierra y que se manifiestan en un amplio sistema de lomeríos. La formación Tarango, que aflora en gran parte de la zona oeste y suroeste de la Cuenca de México, está constituida por los depósitos piroclásticos producidos por estas erupciones (Mooser, 1975: 24, 29).

La Sierra del Ajusco, constituida por materiales basálticos y andesíticos, se formó durante la última fase de vulcanismo ocurrida en el Cuaternario Superior y resultó en el cierre de la Cuenca de México (Mooser, 1975: 30). La actividad volcánica terminó con los derrames de lava del volcán Xitle en el primer siglo antes de nuestra era.

Gómez Ávila (2000: 15) define la parte llana de Coyoacán como “relieve exógeno acumulativo de planicie de tipo aluvial y tipo lacustre”. Se subdivide en tres zonas: el

alta montaña, el somonte (en el caso de Coyoacán, esa zona abarca los flujos de lava del volcán Xitle) y la zona lacustre. Describimos las zonas con énfasis en sus aspectos crenológicos.

Los manantiales en el sistema hidrográfico del sur-poniente de la Cuenca de México

De estas montañas bajan arroyos y ríos, y en sus laderas y en contorno nacen muchas y muy grandes fuentes.

Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*.

La formación del sistema hidrográfico de Coyoacán es básicamente el resultado directo de la erupción del volcán Xitle, que dio origen a la mancha de lava que hoy en día conocemos como el Pedregal de San Ángel. La hidrología de la región está conformada por una amplia red de corrientes y numerosos manantiales, que se alimentan precisamente de las lluvias captadas en las partes altas y el somonte de las sierras. Las efusiones del Xitle desviaron el curso de varias de las corrientes que descendían de las montañas circundantes, al mismo tiempo que crearon nuevos cauces subterráneos. Como veremos, los manantiales al borde del Pedregal son el resultado de esta evolución geomorfológica.⁵

Los terrenos formados por las erupciones volcánicas antiguas y recientes, especialmente aquellos en franjas basálticas y andesíticas son los más propicios para la infiltración del agua y, por lo mismo, muestran condiciones favorables para la recarga natural de acuíferos subterráneos (lámina 3) (Becerril, 1961: 14; Bellia *et al.*, 1992: 37; Tomaszewski *et al.*, 1989: 225).

⁵ Según algunas cifras del Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, a mediados del siglo pasado, la precipitación anual en la Cuenca de México en promedio era de 6, 717, 000, 000 m³. El 70% de esta cantidad se filtraba en el suelo, de la cual el 7.3% regresaba hacia la superficie a través de los manantiales (Sanders *et al.*, 1979: 389). De hecho, la obtención del agua de los recursos subterráneos es mucho mayor que los recursos hidrológicos superficiales (Becerril, 1961: 18,19).

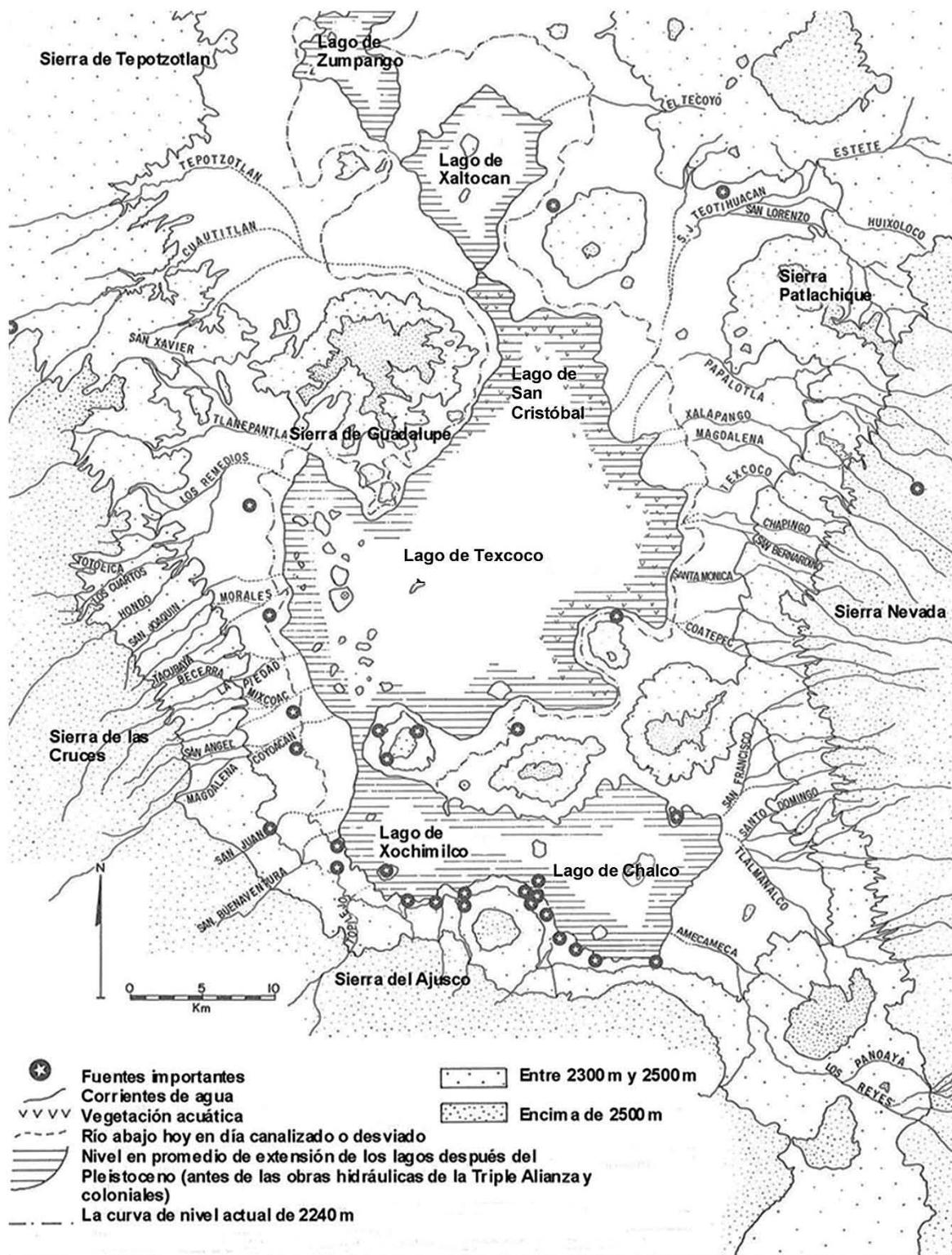


Lámina 1: Paleohidrografía de la Cuenca de México, incluyendo la ubicación de varios manantiales. Niederberger, 1987, l: 134 (modificado).

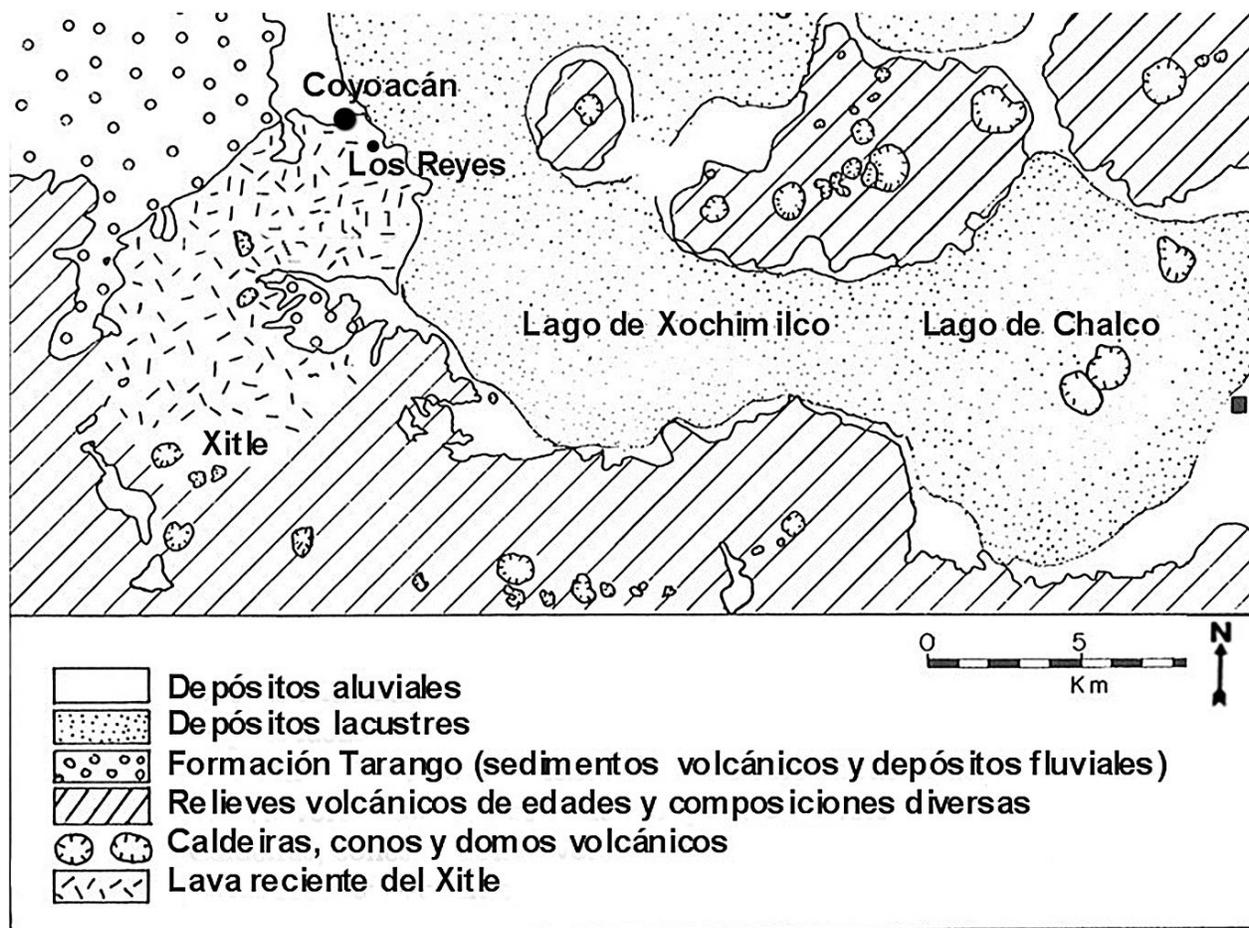


Lámina 2: Geología de las zonas sur y suroeste de la Cuenca de México. Niederberger, 1987, I: 69 (modificado).

La potencialidad de filtración aumenta considerablemente cuando se trata de rocas que originalmente son bastante impermeables pero que muestran fisuras o fracturas por fenómenos de contracción y enfriamiento o por procesos tectónicos, como es el caso de la mayoría de las rocas en la Cuenca de México (Bellia *et al.*, 1992: 36). Estas formaciones volcánicas son un conjunto de abundantes cuevas y tubos subterráneos producidos por grandes emisiones de gases en lava: “Si esas cavidades o túneles quedan conectados entre sí, constituyen buenos conductos para que el agua circule y la roca se convierte en excelente acuífero” (Secretaría de Recursos Hidráulicos, 1964: 6-19). Por todos lados brotan chorros de agua a la superficie,

algunos en las zonas frías montañosas, otros en el somonte, en la orilla de los lagos o en su interior.

La cúspide de estas montañas, en términos hidrogeológicos, se denomina “zona de alimentación”, básicamente por la lluvia y en algunos casos por la nieve. Los bosques densos en estas áreas pueden facilitar la filtración. En esta zona alta y en las laderas de la sierra, denominada “zona de drenaje crenológico”, surgen los primeros manantiales, que por lo regular son perennes.⁶

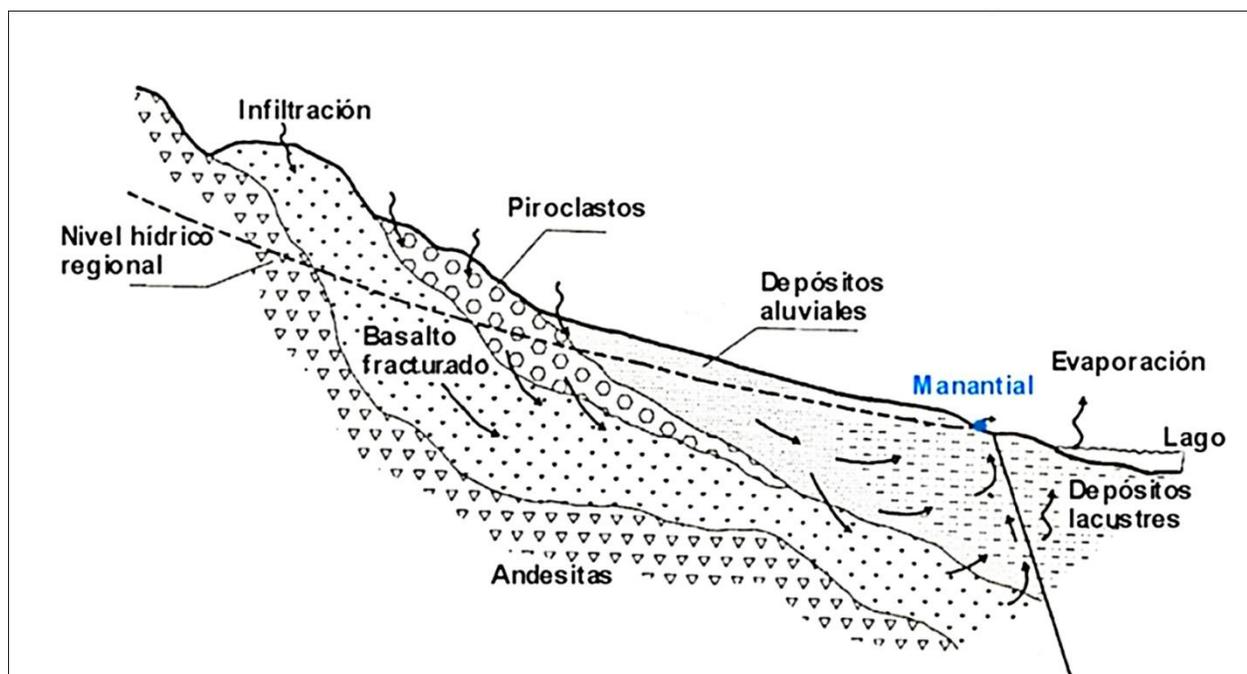


Lámina 3: Estructura hidrogeológica en la Cuenca de México. Bellia *et al.*, 1992: 42 (modificado).

En Monte Alegre, ubicado en la Sierra del Ajusco se forman múltiples veneros en estas condiciones (Tomaszewski *et al.*, 1989: 225, 232).⁷ Ahí surgió el río de San Juan

⁶ En las zonas más occidentales brotan manantiales en el Desierto de los Leones y Santa Fé, que antiguamente entraban a la Ciudad de México por el acueducto de San Cosme. Peñafiel calificaba el agua de esta zona como de mayor pureza en comparación con la de la ciudad (Peñafiel, 1884: 17).

⁷ Correa Ortiz (2007: 170, 173) descompone la etimología de ‘ajusco’ de la siguiente manera: *axochco* (lugar donde brota el agua), *a[t]*, agua; *xoch(ja)*: florecer, brotar; *co* (locativo). En Molina (1977, II: 10v°; I: 63v°), nosotros encontramos *Axoxouilli*, “abismo de agua profunda” y “florecer”: *Xotla*. En cambio, González Aparicio traduce *Axochco* (Ajusco) simplemente como “en la flor del agua” (1973, Nómima de los sitios, s/p). Acuña habla de “en las flores del agua o del río” (en *Relaciones geográficas del siglo XVI* -en adelante RG- de Tlaxcala (5), 1985: 99).

de Dios, que fluye hacia el lago de Xochimilco, también conocido como el lago de Mexicaltzinco (Orozco y Berra, 1978: 116).⁸

Otro flujo importante en Coyoacán era el sistema del río Magdalena, como lo atestigua un informe de 1863:

El caudal principal consiste en unos ojos de agua que nacen en la montaña, en los puntos llamados Cieneguillas, el Barbecho, Chichicaspa y San Nicolás, que reunidos forman el hermoso río de la Magdalena que corre entre huertas sembradas y bosques de árboles frutales. Y surte a los pueblos de San Ángel, Tizapán, San Gerónimo, la Magdalena, San Nicolás Contreras y Chimalistac (AHCM, Fondo Tlalpan, en Pérez Rosales, 1992: 90).⁹

Las alturas intermedias son llamadas “áreas de transición” con pendientes hidráulicos fuertes (Tomaszewski *et al.*, 1989: 225, 232). En Coyoacán, el paisaje central está formado casi en su totalidad por el Pedregal de San Ángel. Este malpaís abarca toda la zona sudoeste de la delegación de Coyoacán, donde encierra el cerro andesítico de Zacatépetl a 2,420 msnm, la elevación principal del actual municipio. Esta petrificación forma un ecosistema muy particular de unos 80 km² y es el resultado directo de la erupción, entre 100-1 a. C., del volcán Xitle (Carrillo Trueba, 1995: 43).¹⁰

La formación de este derrame de lava alteró considerablemente el sistema hidrológico en la zona. En la zona geológica de contacto se presentan dos fenómenos distintos. En algunos casos, los ríos que descienden de los montes se desvían en el momento de chocar con las rocas más jóvenes. Tal es el caso del río Magdalena, cuyo cauce hoy día sigue el contorno del límite del Pedregal. De hecho, Aculco, ‘donde da

⁸ Otros manantiales que circundan el cerro del Ajusco, aparte de Monte Alegre, son Viborillas y Barranca Honda, los manantiales de Agua Grande y Agua Chica y los de la zona llamada Ojo de Agua, estos últimos dando nacimiento al río San Buenaventura (Orozco y Berra, 1978: 116).

⁹ Actualmente la zona hidrológica de Churubusco (con los aportes de los ríos Eslava y Magdalena) está entre las más ricas en cuestiones de recursos hídricos superficiales (Bellia *et al.*, 1992: 23).

¹⁰ El flujo de lava más grande, que corresponde probablemente a la primera corriente, se acercó hacia el noreste a la zona lacustre. Las diferencias de enfriamiento antes de consolidarse como región rocosa y la intemperie confeccionaron una superficie heterogénea de partes lisas, alternando con grietas mínimas, fracturas profundas y hoyas de textura burbujosa de varios metros de diámetro (Carrillo Trueba, 1995: 44).

vuelta el agua', era otro nombre de San Jerónimo y podría referirse justamente a este fenómeno (González Aparicio, 1973: s/p; Fernández del Castillo, 1913: 149).¹¹

El otro fenómeno es la presencia de sumideros en esta zona de contacto. La combinación de lava porosa, de escoria volcánica, los huecos que dejaron los gases y el alto grado de fracturación han constituido las condiciones favorables para un nivel considerable de infiltración de agua, alimentando los acuíferos de alta permeabilidad (Carrillo Trueba, 1995: 46-53; Bellia *et al.*, 1992: 37). El choque del agua con la formación pétreo resultó en la “desaparición” del agua, como relata este testimonio etnográfico: “cuando la presa de Anzaldo se reventaba, el agua venía a dar a los manantiales de Los Reyes” (informante de campo, en Robles García, 1995: 100).

Los conductos lávicos subterráneos llevan el agua hacia la planicie de la cuenca con sus depósitos fluviales y lacustres, donde brota el agua hacia la superficie: “En esta región, los acuíferos volcánicos generan manantiales a lo largo de los flancos o en la base de los relieves, con caudales variables de una decena de litros a algunos metros cúbicos por segundo” (Bellia *et al.*, 1992: 42).¹² El estudio del notable investigador Manuel Orozco y Berra (1978: 116) demuestra que a finales del siglo XIX el paisaje hídrico estaba todavía poco alterado:

Donde se considera que termina el lago de Xochimilco, entra en el canal el río de San Juan de Dios, que trae su origen de la cordillera de Axusco, y recoge los canales de las haciendas de Coapan y San Antonio, que reúnen la multitud de los pequeños manantiales que brotan junto al Pedregal de San Ángel, cercano por aquella parte al camino de Tlalpan (lámina 4).

El cuadro V del *Mapa de Uppsala* representa los manantiales al sureste de Coyoacán y sus afluentes hacia el lago (Linné, 1988: s/p) (lámina 5). Es cierto que falta un estudio crenológico de los manantiales en Los Reyes. Por el momento, nosotros los clasificamos como “veneros de contacto”, al borde del Pedregal de San Ángel (lámina

¹¹ En su diccionario, Molina (1977, II: 27v°) menciona '*Cultic*. Cosa tuerta o torcida'. Peñafiel (1885: 41, 43) concluye con decir que torcida o encorvada significa *coltic*, y el signo *atl* significaría “en el lugar en que tuerce el agua”. Incluye el topónimo 'Acocolco', siendo un flujo de agua curvado.

¹² El límite de los depósitos lacustres destaca por su alta cantidad de manantiales y escurrimientos. Se le denomina “mixta”, porque justamente consiste en una zona de contacto entre los acuíferos de las montañas y los acuíferos fluvio-lacustres (Tomaszewski *et al.*, 1989: 225-226, 234).

6), pero antes de acercarnos con detalle a estos ojos de agua locales, presentamos una tipología crenológica.

Tipología de manantiales

Si el fuego tiene elevados montes por donde desahogar el fuego de sus senos, ¿por qué el elemento del agua no ha de tener por donde respirar?

Fray Matías de Escobar, *Americana Thebaida*, 1729.

Según Kresic (2010: 32), los manantiales se pueden dividir en dos grandes grupos, con base en el tipo de presión de agua en el punto de descarga del acuífero subterráneo:

-Manantial de gravedad: aparece donde el nivel del agua entra en contacto con la superficie terrestre en condiciones no restringidas. Se le denomina también *manantial descendente*.

-Manantial artesiano: descarga bajo presión debido a condiciones confinadas en el acuífero subterráneo. Se le denomina también “manantial ascendente” (acuífero confinado).

En estratos geológicos complejos pueden surgir manantiales de distintos tipos en el mismo lugar. En la mayoría de los casos se presentan diversos orificios en la zona de descarga que pueden ubicarse a distancias muy cortas o muy dispersas. No hay un consenso para definir el espacio donde brota el agua como “un conjunto de manantiales” o “un manantial con diferentes puntos de salida” (Kresic, 2010: 32).

Las condiciones geomorfológicas y geológicas son determinantes para la aparición de manantiales y forman otro criterio de clasificación (Kresic, 2010: 32-44):



Lámina 4: Parte del "Mapa de las lagunas, ríos y lugares que circundan a México para mayor inteligencia de la historia y conquista de México, que escribió Solís, por Don Tomás López Madrid año de 1783" (Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito federal, 1975) (modificado). Se puede apreciar algunos manantiales de Los Reyes.



Lámina 5: Los manantiales en la parte sudeste de Coyoacán (*Mapa de Uppsala*, Linné: 1958).

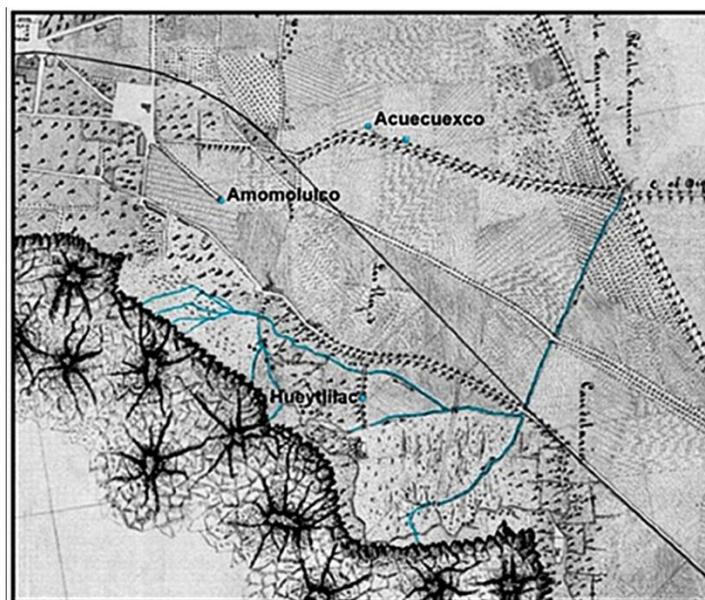


Lámina 6: Manantiales y canales del pueblo de Los Reyes y la zona sureste de Coyoacán hacia mediados del siglo XIX. Mapa de Méndez, 1866 (tomado de Cervantes, 2010).

-Manantiales de contacto: se presentan cuando el estrato que guarda el agua y la capa impermeable que subyace descienden en la dirección del flujo. Se le denomina “manantial descendente de contacto”. En cambio, cuando la superficie impermeable se dirige en dirección opuesta al flujo de agua, se le denomina “manantial de contacto desbordado”.

-Manantiales de depresión: se presentan en acuíferos libres cuando la topografía del terreno se empalma con el nivel del agua, debido a una “incisión” en el flujo del agua. Este tipo de manantiales son frecuentes en terrazas fluviales erosionadas o en cualquier fractura de la roca o depresión erosionada que invade un estrato acuático. De hecho, los manantiales pequeños de depresión en acuíferos de rocas fracturadas han sido aprovechados a lo largo de la historia de la humanidad.

-Manantiales de barrera: se refiere a manantiales que surgen debido a un contacto lateral entre el acuífero y un sedimento o estrato poco permeable. A veces su formación es el resultado de procesos deposicionales o por movimientos tectónicos. Cuando el agua asciende desde una profundidad considerable debido a presión hidrostática, se le llama “manantial ascendente” o “artesiano”. En estos manantiales, la temperatura puede elevarse encima de la del aire circundante, a este caso se le denomina “manantial termal”.

-Manantiales intermitentes o periódicos: se refiere a manantiales que descargan temporalmente o con intervalos cíclicos. Son frecuentes en los acuíferos en sedimentos tipo *karst*, aunque se presentan en todo tipo de rocas.¹³

-Manantiales subacuáticos: se caracterizan por una descarga en cuerpos de agua como lagos o mares.

¹³ También en el siglo XVI, estos fenómenos naturales despertaban el deseo de entenderlos: En un pueblo que se llamaba “San Josepe Atla, q[ue] quiere decir ‘del agua’” había una fuente “tan notable y que dará bien en qué entender, a los que profesan Filosofía Natural, en investigar lo que la naturaleza aquí obra. Es, pues, una fuente de buen agua y q[ue] corre, cuatro años arreo, más que un muslo de agua, y luego, otros cuatro sucesivos, no corre PENITUS ni una gota, y, acabados estos cuatro años, luego torna a correr. Y junto a la dicha fuente, en distancia de cincuenta pasos comunes, poco más o menos, está otra fuente que, todo el año, perpetuamente corre della muy gran golpe de agua.[...] Y me he informado de indios muy viejos, y dicen que, de todo el tiempo que se saben acordar acá, nunca ha faltado esta regla” (*RG de Michoacán* (9), 1987: 241).

Existe otra clasificación con base en la calidad del agua y su temperatura. El agua de estos manantiales es más caliente que la temperatura en la zona de descarga. Un ejemplo son los “geysers” o “fumaroles” que emergen en rocas ígneas relativamente jóvenes. Un incremento ligero de presión o temperatura puede causar erupciones de vapor de agua hirviendo.¹⁴ En cambio, la calidad del agua se asocia con la presencia de distintos minerales.

Finalmente se puede establecer una clasificación con base en la cantidad media del agua descargada. Dentro del sistema métrico se mide la descarga por metros, litros o centímetros cúbicos por segundo. Sin embargo, los resultados pueden dar conclusiones sesgadas, ya que un manantial que está seco casi todo el año puede tener un promedio muy alto de descarga. Normalmente, se toman las medidas durante varios años hidrológicos o ciclos anuales. En todo caso, se incluye una medida de variabilidad de descarga.

Otras categorías taxonómicas se basan en distintos factores geológicos de los acuíferos. En este caso, los niveles de permeabilidad y transmisibilidad forman los parámetros para la tipología, expresando su valor con base en la granulometría.¹⁵ A grandes rasgos, se diferencia entre materiales que presentan permeabilidad por fisuración o por porosidad, con todo un rango de contextos particulares intermedios. La porosidad, a su vez, depende de la compactación de las partículas (Bellia *et al.*, 1992: 36-42; Secretaría de Recursos Hidráulicos, 1964: 16-18).

Los manantiales de Coyoacán

Acuecuéxatl es una fuente que está cerca de Coyoacan.

Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*.

¹⁴ Así por ejemplo, el proyecto arqueológico de la Línea 5 del metro de la Ciudad de México reveló la existencia en Pantitlán, Peñón de los Baños (Tepetzinco), de una vasta serie de fuentes termales en esta zona (Carballal Staedtler y Flores Hernández, 2006: 163).

¹⁵ Las rocas que no permiten ningún tipo de almacenamiento o transmisión de agua se llaman acuífugas, mientras las acuíferas presentan las condiciones contrarias. Las arcillas, por su parte, son denominadas acuícludas. Esto quiere decir que sí son capaces de almacenar agua, pero su transmisión es nula. Por último, están las rocas acuífugas que guardan bien, pero son lentas para transmitir (Secretaría de Recursos Hidráulicos, 1964: 17).

El accidentado suelo rocoso del Pedregal amuralla en su espalda oeste y sur los antiguos pueblos ribereños Los Reyes, Santa Úrsula Coapa, San Pablo Tepetlapa, La Candelaria, el barrio de Niño Jesús, el barrio de San Francisco y Copilco el Alto (Romero Tovar, 2007: 212).

Los testimonios indican que estas comunidades, al menos hasta la mitad del siglo pasado, vivían en un vasto mundo acuático.¹⁶ Sahagún (2003, VIII: 636) nos habla de la existencia de por lo menos cinco veneros en “Coyoacan y Uitzilopuchco. Y las fuentes tienen estos nombres: Acuecuéxatl, Tlílatl, Uitzílatl, Xochcáatl, Cóatl”. Alvarado Tezozómoc (1975: 562, 564) menciona, aparte de Acuecuéxatl, a “Xochca atlitlilatl”.

Cuatro siglos después, Antonio Peñafiel visita decenas de manantiales en la Cuenca de México con el objetivo de investigar la salubridad que ejercen las aguas para los habitantes. En ocasiones, sus datos son sumamente detallados: describe el color y el olor, mide su temperatura a una hora exacta del día y analiza su composición físico-química.¹⁷ Desafortunadamente, no se concentra en restos culturales prehispánicos adentro o alrededor de los ojos de agua, pero en algunos casos, sí describe algo de la arquitectura hidráulica colonial. Peñafiel (1884: 32) se orienta en la crónica de Alvarado Tezozómoc para encontrar los pozos: “No sin dificultad dimos con este lugar en que sólo el manantial conserva su antiguo nombre de Acuecuexco; pero ninguna huella encontramos de los otros dos, Xuchcáatl y Tlílatl, tan grandes como el primero, y que cercanos á él estuvieron situados”. Acaso unas décadas antes, Orozco y Berra señala la existencia del “río de Los Reyes, que acarrea las aguas de los

¹⁶ “En tiempos no muy lejanos la comarca estaba materialmente metida en agua” (Lizardi, 1954: 223).

¹⁷ Las plantas y animales que observa en el agua son sanguijuelas, víboras (serpientes de agua), pescado blanco (un pez que los aztecas llamaron *tentzonmichi*: pescado de manantial), ranas, *xohuiles* o *juiles*, *ajolotes* y *atecuculli* o caracoles de agua. Además, se presentan moluscos, “un signo de la renovación frecuente de esas aguas [...] que en el Valle de México caracterizan las buenas aguas potables”, como son el *Physa mexicana*, el *Planorbis fontinalis*, el *juil* o *Cyprinus americanus*, el *Cambarus moctezumae* y una larva perteneciente a los Phryganideos, conocido con el nombre de cargabasura. Las plantas que anota “en la parte interior del brocal del manantial son el lantén, *Plantago galeottiana*, la lengua de vaca, *Rumex obtusifolius*, y una Adiantea, muy común en los lugares sombríos y cavernosos de la falda del Ajusco; el *Adiantum convolutum*, de Fournier”. Más adelante, clasifica también la rana halecina en aguas pantanosas; una tortuga, *Cinosternon integrum*, y dos tipos de tules: *Cyperus triangularis* y *Cyperus thyrsoiflorus*. En la cercanía de los pozos crece el *Taxodium mucronatum*, “el ahuehuate que anuncia la duración y abundancia de los manantiales; tal vez por encontrarse a orillas de los grandes ríos y de perennes manantiales, los aztecas le llamaban ‘el viejo del agua’” (Peñafiel, 1884: 8, 11, 32, 33, 66).

manantiales situados junto al pueblo del mismo nombre, y las de Coyoacán y alberca de San Mateo” (1978: 116).

Ya plenamente en el siglo veinte, con motivo del traslado de una pieza prehispánica, la “Piedra de Acuecuexco” o “Monolito de Ahuítzotl”, César Lizardi Ramos (1954) decide realizar un estudio de los manantiales en Coyoacán (lámina 7). En Los Reyes Quiáhuac llega a contar nueve pozos, que para aquella época ya se han convertido principalmente en basureros: Atliliquecan; Mixconco; Temomuxco; Xoxicaxapa; Coaxumulco, Tlatipilolco; Amomolulco, Los Camilos y Acuecuexco.¹⁸

Hoy en día, los habitantes más ancianos del área recuerdan detalladamente la presencia de veneros a lo largo del borde del Pedregal, en Santa Úrsula y en San Pablo Tepetlapa.

Existía un “ojito” de agua cerca de Tlalpan y División del Norte, otro entre la calle anterior y la avenida Hidalgo, otro llamado “tocho” donde había una mojonera que dividía a San Pablo y Santa Úrsula. También existía un manantial enfrente del terreno del Museo Diego Rivera (Informante de campo de San Pablo Tepetlapa, citado en Robles García, 1995: 92).

En la *Memoria de Santa Úrsula Coapa*, los informantes de campo recuerdan vivamente la fauna acuática de la zona:

¹⁸ Otros manantiales a la orilla del Pedregal son Tetepiloya, Nostoquatitla, Tequiquilco, Quamachalco, Chochiguapa, que producían aproximadamente doce surcos y eran muy solicitados por los hacendados de las haciendas de Coapa en 1725 (Gómez Ávila, 2000: 22).

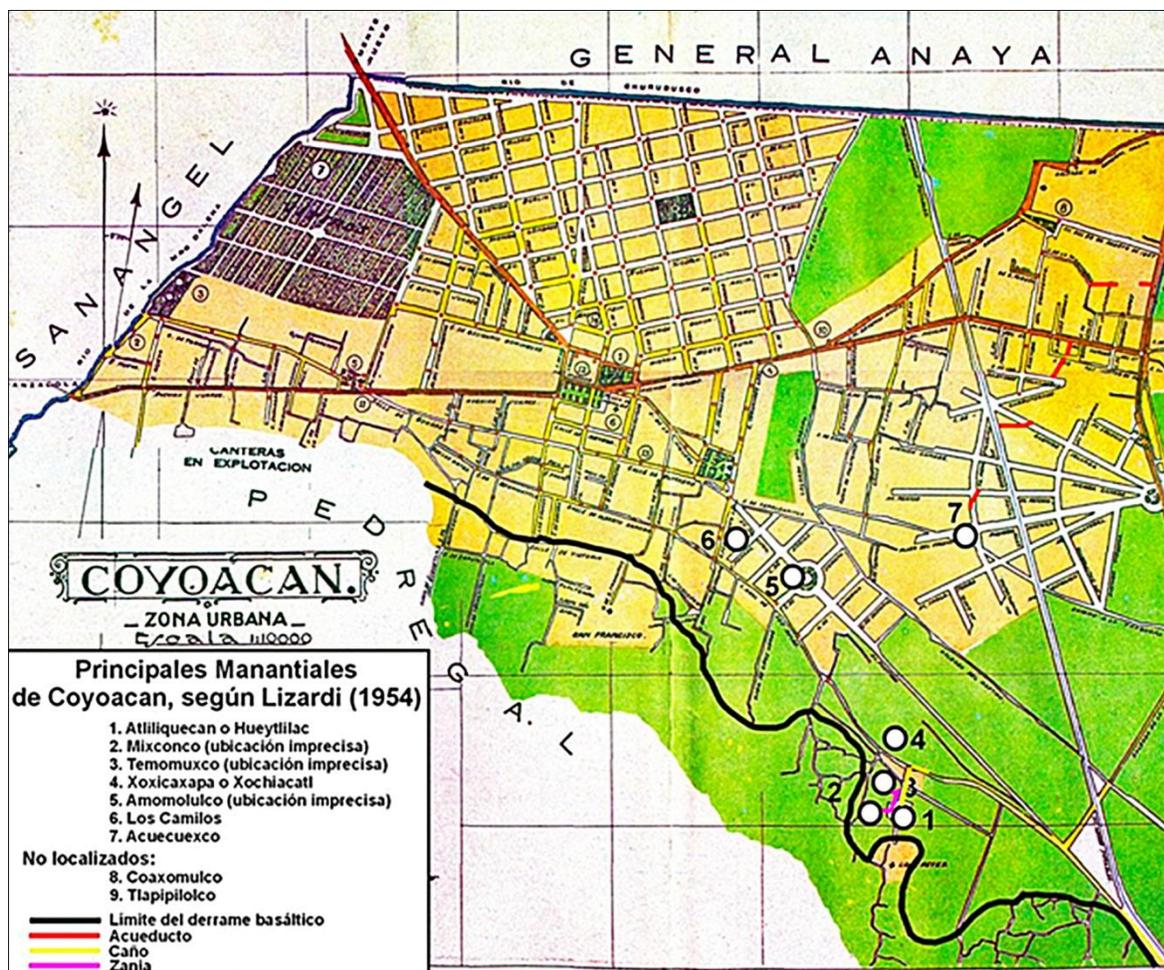


Lámina 7: Ubicación de siete de los nueve manantiales mencionados por Lizardi en 1954 (tomado de Cervantes, 2010).

A los de la Candelaria, les decían los Candeleros, Los Reyes, los Reyenos, a los de Huipulco, les decían los Canta Ranas, porque había muchas ranas, aquí también [Santa Úrsula Coapa] había muchas ranas, muchísimas, junto con las culebras, había un montón de ranas, por el agua pos había un montón de agua, todo limpiecito, en el agua había sanguijuelas, había un montón (entrevista con el señor Álvaro Torres, en Gómez Pérez, 1999: 55).

A partir de 1930 se inició el proceso de extracción del agua de los abundantes manantiales de la zona con la creación del pozo profundo de Xotepingo, que acopiaba y dirigía el agua hacia la ciudad, provocando la total desecación de los canales y acequias y la inutilidad de las tierras cultivables. “Las viejas acequias y canales con sus

chinampas hoy forman las avenidas y retorcidos callejones del pueblo” (Romero Tovar, 2007: 213, 235).¹⁹

El trabajo más detallado de las últimas décadas sobre los manantiales de Coyoacán es de tipo etnohistórico. La tesis de Enrique Rivas Llanos consiste en una presentación bibliográfica de los documentos históricos disponibles sobre el tema: fuentes documentales del AGN (Archivo General de la Nación) y del AHCCCH (Archivo Histórico del Convento de Churubusco y material pictográfico). El estudio muestra un interés particular en el desarrollo sociológico de los barrios de la zona y la pérdida de las tradiciones culturales, con base en la historia de los manantiales. Este autor denomina los distintos espacios donde brota el agua “El Sistema Hidráulico Acuecuexco”.

Una fuente muy importante en Coyoacán fue el Acuecuéxatl (Alvarado Tezozómoc 2001: 349), “Agua de Cuecuex” (Santamarina, 2005: 309). Ahora, Cuecuex era uno de los dioses más importantes de los tepanecas, alterónimo de Otontecuhtli, pero también era usado como nombre de consejero –a modo de *cihuacóatl*– de Maxtla, *tlatoani* de Coyoacán (Alvarado Tezozómoc, 2001: 92; Santamarina, 2005: 308, 309). En este caso, es interesante que el nombre del manantial se vincula con la parte femenina del poder.

El manantial Hueytlílatl

El manantial que es nuestro objeto de estudio ha sido conocido con nombres distintos a lo largo del tiempo. Sahagún (2003, I: 76; VIII: 636) menciona dos veces el manantial Tlílatl y lo traduce como ‘agua negra’, Durán solamente nombra una vez el manantial, sin ofrecer una traducción (1984, II: 370), al igual que Alvarado Tezozómoc (2001: 351). Molina, en su diccionario, traduce *tlílatl* como ‘hondura o abismo de agua profunda’

¹⁹ También Suárez Sarabia (1961: 27) acentúa las reminiscencias de un paisaje acuático: “los arroyos que corren a los lados de las calles del citado pueblo de Los Reyes, hacen que tengan una fisonomía distinta de los otros pueblos de los alrededores de la cabecera. En el mismo pueblo abundan los huejotes y el chichicastle”.

(1977, II: 147v). En el estudio de Lizardi Ramos (1954: 220), aparece el mismo manantial con el nombre de Atliliquecan, ubicado a “138.30 metros al norte de la barda septentrional del atrio del templo de Los Reyes” (lámina 8).

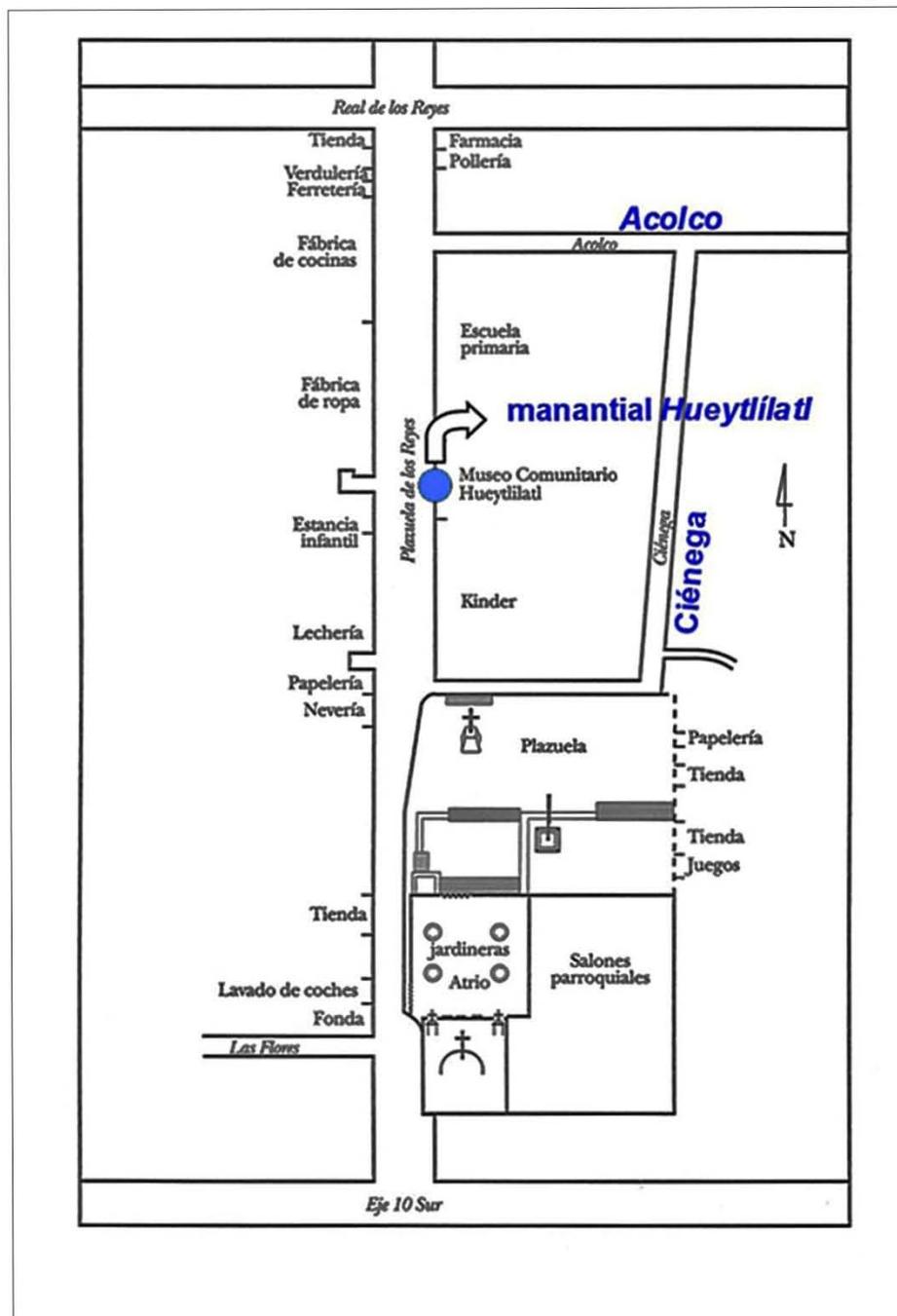


Lámina 8: Ubicación del manantial Hueytlilatl en el centro actual de Los Reyes. Plan original: Romero Tovar, 2007: 216 (modificado).

Probablemente llegó a nombrarlo así, debido a la información de Suárez Belmont, quien en 1948 (o poco después) le dejó un texto sobre la zona del Pedregal: “pues bien, el lugar Acolco todavía se puede identificar con ese nombre, al oriente, como a cien metros del manantial llamado Atlilequecan” (en Navarrete, 1991: 81).²⁰

El análisis de Rébsamen (2009: 44) sobre cuerpos de agua aclara que estas denominaciones posiblemente tienen que ver con una característica física del agua (en este caso, el color del agua), un estado del agua, un aspecto formal y análogo a un objeto o sujeto (el agua ‘como un abismo’), o una referencia al espacio que alberga o localiza el agua. Sin embargo, consideramos que podrían ser nombres meramente simbólicos.

Definitivamente, había más espacios acuáticos en la región que recibían el mismo nombre o alguno parecido. Por ejemplo, cerca del cerro de Zempoala, en el límite entre el Estado de México y el de Morelos, existen siete lagunas, de las cuales una se llama Tlílac (Maldonado Jiménez, 2005: 105). En San Juan Tlilhuacan, en el pueblo de Azcapotzalco, había un ojo de agua en el centro de la población. En tiempos coloniales, el manantial fue tapado y cubierto con una capilla de madera para la Virgen del Rosario (González Gómez, 2003: 43). En el *Mapa de Coatlinchan* (1994), tres localidades se conocen como Tlilhuacan; en la *Historia Tolteca-Chichimeca* (en adelante *HTC*) (1976: 185, f 28r) se menciona Tlilhua y en los *Códices Indígenas del Marquesado del Valle de Oaxaca* de 1549 un glifo topónimo se lee como Ólac (lámina 9), “entre el agua negra” (Maldonado Jiménez, 2000: 54; Peñafiel, 1885: 155). Según Antonio Peñafiel (1885: 155), “la mancha negra significa el color del *olin*”.²¹

El posible significado de estas referencias simbólicas será estudiado detalladamente más adelante. Para concluir este apartado, nos enfocamos de forma resumida en el papel económico de los manantiales del pueblo de Los Reyes.

²⁰ Suárez Belmont (en Navarrete, 1991: 81) sugiere que esto podría haber sido aquel Acolco donde se quedaron los mexicas en el año 1262, “en chozas de zacate, alimentándose con pescado y sabandijas, cubriéndose miserablemente con hojas de plantas acuáticas”, hasta que migraron hacia Tizapan. Tomamos la declaración de Suárez con mucha cautela, pero aceptamos el vínculo con el paisaje acuático. Nótese la diferencia en ortografía en los dos textos: Atlilequecan en Navarrete (1991) y Atliliquecan en Lizardi (1954). Este nombre no tiene una traducción clara (Leopoldo Valiñas Coalla, comunicación personal, noviembre de 2011).

²¹ También López Austin (2000: 182): “Olli es el término náhuatl del que deriva la palabra ‘hule’”.



Lámina. 9: a) Tlilhuacan (Mapa de Coatlichan, 1994); b) Tlilhua (f28r, HTC: 1976: 185); c) Olac, “entre el agua negra” (Códice del Marquesado del Valle. AGN, RJ, vol. 487, legajo 276, lám. 29).

El sistema hidráulico en la economía local

En su *Ensayo Político*, Alexander von Humboldt (1985, I: 320) hace énfasis en la geografía acuática de Coyoacán:

En el año de 1520, y aun mucho tiempo después, los pueblos de Iztapalapan Coyohuacan (mal llamado Cuyacan), Tacubaja y Tacuba se hallaban todos cerca de las márgenes del lago de Tezcoco. Cortés dice expresamente, que la mayor parte de las casas de Coyohuacan, Culuacan, Chulubuzco, [...] estaban construidas dentro del agua sobre estacas, de suerte que muchas veces entraban las canoas por una puerta baja.

Después de Humboldt, Manuel Orozco y Berra (1978: 112-113) también se apoyó en los relatos de Cortés para ubicar a Coyoacán en la orilla sudoeste del lago de Texcoco.²² Sin embargo, los estudios hidráulicos de Aparicio (1973) y Horn (1997) permiten inferir que el pueblo de Los Reyes y sus pueblos vecinos se ubicaban más hacia el agua dulce del lago de Xochimilco, más elevado y separado del lago de Texcoco por la pequeña sierra volcánica de Santa Catarina, entre Coyoacán y el Cerro de la Estrella (lámina 10) (Serra Puche, 1988: 22; Niederberger, 1987: 78). La observación no es gratuita, ya que nos interesa saber si la zona era apta para el cultivo de chinampas y cuál podría haber sido la importancia de los manantiales para el regadío de los campos cultivados.

²² “A las diez del día llegamos a la ciudad de Cuyoacán, que está de Suchimulco dos leguas, y de las ciudades de Temixtitan, y Culuacan, y Uchilubuzco, e Ixtapalapa, y Cuitaguaca y Mizqueque, que todos están en el agua” (Cortés, 2002: 160). Luego menciona: “Misicalcingo, está fundada la mayor parte de ella dentro de la dicha laguna, y las otras dos, que se llaman la una Niciaca y la otra Huchilohuchico, están en la costa de ella, y muchas casas de ellas dentro en el agua”. Sin embargo, sus descripciones sobre el tipo de agua resultan contradictorias: Primero asegura que Iztapalapa está en la costa de una laguna salada. Más adelante dice que Mexicalzingo, Iztapalapa, Culuacán y Churubusco, entre otras, están en la laguna dulce (Cortés, 2002: 61, 62, 178).

González Aparicio (1973:85) opina que Coyoacán dependía básicamente de la agricultura, “excluyendo en gran parte las actividades lacustres”. Es cierto que el centro de Coyoacán se ubicaba más tierra adentro; sin embargo, esto no descarta una economía lacustre en nuestra área de estudio. Durante la estación seca, la evaporación del lago de Texcoco dejaba un 8 a 9% de sales que los indígenas llamaban tequezquite (*tequixquitl*) (Orozco y Berra, 1978: 145-154). Para la época colonial, sabemos que los habitantes de Coyoacán vendían sal y salaban las carnes (Orozco y Berra, 1978: 155; Cortés, 2002: 62).²³ Horn (1997: 4, 43) se inspira en el mapa de “Santa Cruz” para acentuar la importancia de los recursos acuáticos, al igual que la agricultura chinampera. Justamente la parte oriental de Coyoacán era el área más fértil, según la autora. González Aparicio (1973: 86-87) concede chinampas a Churubusco, pero no a Coyoacán. Con más bases analíticas que los dos autores anteriores, Ángel Palerm (1973: 22) propone un sistema hidráulico complejo (es decir, con chinampas) para el Posclásico tardío, en toda la Cuenca, incluyendo a Coyoacán como una de las zonas precursoras. Rivas Llanos (2001: 151), por su parte, basándose en Palerm y en algunas nociones históricas, está plenamente convencido de la presencia de técnicas chinamperas en las márgenes del Pedregal.²⁴

Los estudios documentales de Palerm y Wolf (1961: 281-286) demostraron que la presencia de pozos de agua permanentes en la parte central de México jugaba un papel vital para la obtención de agua potable y el desarrollo de la agricultura, condicionados por periodos secos con una falta de agua pluvial. La explotación de manantiales fue probablemente la técnica hidráulica más sencilla para obtener agua permanente (lámina 11) (Scarborough, 2006: 234). Por medio de una red de canales que acogían el agua desde la fuente, se controlaba la dirección y el nivel del flujo; esta red era apoyada con frecuencia con la presencia de “cajas” y depósitos menores, dispersos en el área que abarcaba la tierra cultivada (Palerm, 1973:20).

²³ También Gibson (1976) y Horn (1997).

²⁴ En el testimonio de Luis Cortés de 1556, se puede verificar que donó a su hijo Juan Chalchiuh siete parcelas: “allá en Tlyllac con 7 chinamiti”. Más adelante, vemos que había un manantial en los terrenos de Luis Cortés: “Digo yo don Luis Cortés que el estanque de agua que está a la orilla de mi milpa lo dono a mis hijos Jacobo, Magdalena y Luis se los guardará la mujerpilli [mi esposa] nadie se los quitará” (Carrasco y Monjaras Ruiz, 1987, vol.II: 68). Desafortunadamente, no especifica dónde están estos campos de cultivo en particular.

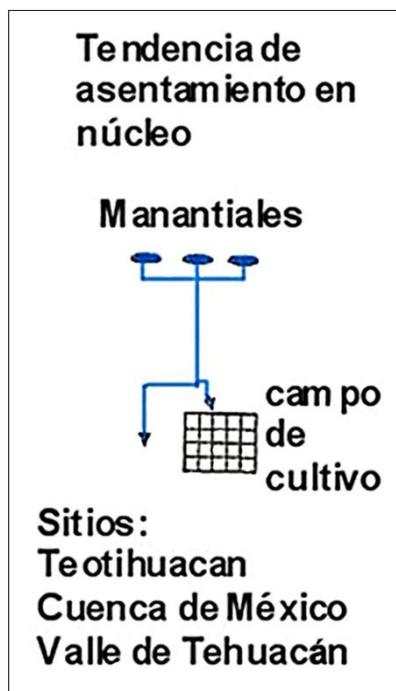


Lámina 11: Sistema hidráulico de irrigación con base en manantiales de la Cuenca de México (tomado de Scarborough, 2006: 227) (modificado). Nótese que no incluye aquí el sistema de diques-calzadas en los lagos de la hegemonía mexicana.

Parsons (1991:22) explica el aprovechamiento de la geohidrología expuesta anteriormente: “Agua pluvial en el pie de monte volcánico que se infiltra en el lecho de los lagos en forma de manantiales perennes, antes que (en lugar de) formar corrientes temporales en la superficie, facilita en gran medida el control sobre el agua”. El problema en la zona lacustre de Coyoacán, al igual que en Xochimilco, podría haber sido la presencia temporal de agua salada del lago de Texcoco (Parsons, 1991: 33). Esto nos hace pensar que la técnica de chinampas en la orilla del agua de Coyoacán solamente era probable después de la retención del agua salada, a partir de la construcción de los grandes diques-calzadas del Posclásico tardío, más específico, desde el reino de Itzcóatl, cuando el albaradón de Mexicaltzinco separaba y regulaba las aguas saladas de las dulces (González Aparicio, 1973: 35; Orozco y Berra, 1978: 113). Rivas Llanos (2001) y Cervantes (s/f) ubicaron varios canales de desagüe en el área, al igual que acequias y acueductos, pero ninguno es anterior al Posclásico tardío, mientras otras evidencias pertenecen a la época colonial. Consideramos que se

requiere de más análisis arqueológicos para entender mejor el funcionamiento hidráulico prehispánico de la región.

Palerm (1961: 294) consideraba que la región de Tacubaya-Coyoacán correspondía a una serie de “constelaciones” o “distritos de riego”, en donde las comunidades no tenían acceso directo al agua –a diferencia de lo que sucedía con el regadío local– y fueron estrictamente controlados. Además, los límites del señorío concordaban con el sistema de irrigación del área. Según Sanders *et al.* (1979: 388), el agua que bajaba de las laderas de las sierras y brotaba de los manantiales en la región de Coyoacán proveía a miles de campesinos para sus campos de cultivo.²⁵

Se puede discutir, como señala posteriormente Palerm (1973: 22), sobre el control del agua de los “pequeños sistemas de riego originados en los manantiales”. Lo cierto es, como demuestra la fuente de Sanders, que el acceso al agua siempre ha sido la causa de conflictos: “La disponibilidad de agua potable marcó a Coyoacán para su conquista” (Horn, 1997: 9).²⁶ Diferentes sistemas políticos se han apoyado en la organización de la distribución del agua. La escala hidráulica se convierte así en un medidor del poder por parte de una elite (Scarborough, 2003, en Lucero y Fash, 2006: 5). La relación entre el control del agua y el poder será tratado en el capítulo dos.

²⁵ En realidad, estos autores se apoyan solamente en una declaración de un conquistador: “Que a los dichos naturales las han sido quitadas sus aguas e haciendas e tierras e sitios especialmente por los dichos presidente e oidores porque sabrá vuestra majestad que los indios habían sacado una agua que salía de unas sierras frontero de México y encabalgádola por las acequias por la cordillera de la sierra la cual dicha agua iba fasta Cuyoacan que es más de tres leguas y todo poblado de labradores e personas que viven por su labor donde con la dicha agua que antiguamente tenían sacada regaban sus panes maíces, hacían huertas e tenían muchas granjerías de aquella agua de la cual se servían más de treinta mil vasallos de vuestra majestad e con ella estaban remediados e vivían, e así es quel dicho Nuño de Guzmán con codicia de hacer haciendas e granjerías les tomó el agua” (*Epistolario de Nueva España*, tomo XV, 1940: 193).

²⁶ Para no irnos muy lejos, véase Correa Ortiz (2007) y Acosta Márquez (2010). En estos trabajos etnográficos, sale a la luz la lucha entre partidos políticos por el control sobre los manantiales y las consecuencias a nivel socio-religioso.

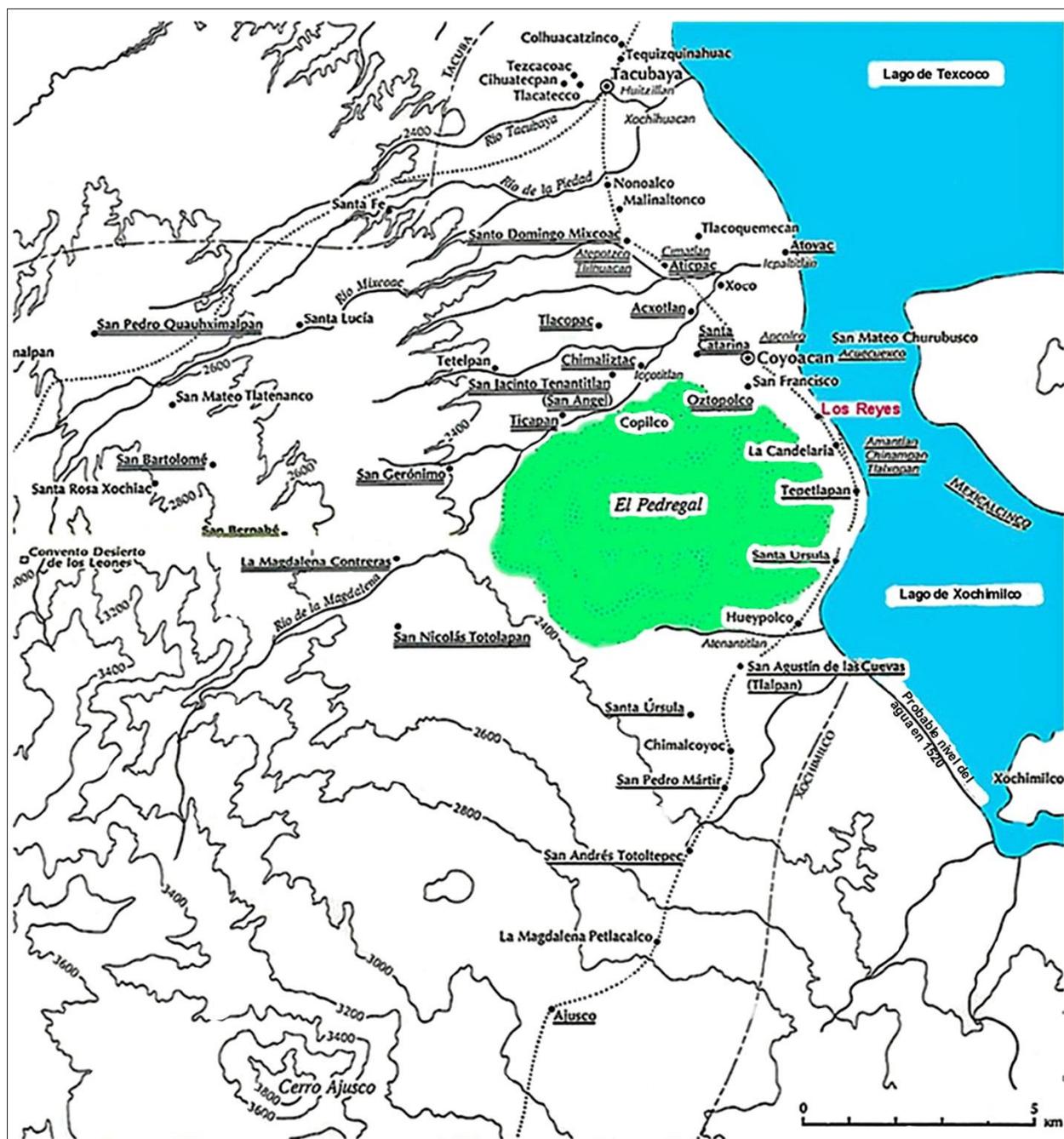


Lámina 10: Las cabeceras Coyoacán y Tacubaya con sus sujetos a mediados del siglo XVI. Ubicación de Los Reyes entre la lava y el agua. R.Horn, 1997: 26-27. Dibujo de Mega Allen (modificado).

Marco histórico y socio-político del Coyoacán prehispánico

Cuenta Bernal Díaz del Castillo (2005: 534) que Cortés, aparte del tesoro de oro de Moctezuma, mandó al rey de España unos huesos gigantes que habían encontrado en un templo de Coyoacán. Aunque desconocemos la extensión urbana de la ciudad prehispánica de Coyoacán, sabemos que durante el Posclásico tardío formaba uno de los cinco grandes *tlatohcáyotl* del territorio tepaneca (Pérez Rocha, 1982: 23). Después de la guerra contra Tetzcoco y México y la fundación de la Triple Alianza, Coyoacán quedó sujeto a Tlacopan, aunque aparece también en las listas de tributarios a Tetzcoco (Carrasco, 1996: 254, 278). Durante la conquista europea, los españoles encontraron la ciudad de Coyoacán despoblada y se instalaron en las casas de los nobles indígenas (Cortés, 2002: 166). Coyoacán se convirtió en un pueblo estratégico para la guerra contra los mexicanos.

En primera instancia, nos acercamos al tiempo más antiguo del pueblo de Coyoacán con base en las fuentes arqueológicas. Presentamos de forma esquemática la secuencia cronológica de asentamientos prehispánicos en Coyoacán, elaborada por el arqueólogo Juan Cervantes Rosado. Las excavaciones en el centro de Coyoacán revelan la presencia de arquitectura ceremonial; sin embargo, las condiciones urbanas actuales no son favorables para conocer más detalladamente el patrón de asentamiento.

Posteriormente, resumimos su estructura política con base en la información histórica e integramos los datos del *calpulli* Hueytlílac. La información histórica nos permite definir a Coyoacán como un *huey altépetl* (ciudad) (Carrasco, 1996: 27) o centro provincial para el Posclásico tardío (Parsons, 1993: 224).

Los datos arqueológicos

Con excepción de algunas excavaciones extensivas, mucha información arqueológica de Coyoacán se encuentra dispersa en noticias de campo obtenidas en trabajos de rescate. De los primeros esfuerzos con un método riguroso tenemos que mencionar el trabajo de Enrique Díaz Lozano y Zelia Nuttall (1925). Frente a la “Casa de Alvarado” en el actual centro de Coyoacán, detectaron en las capas superiores cerámica azteca. Debajo de la emisión de lava del volcán Xitle hallaron restos humanos y cerámica que denominaron “arcaico y subpedregalense” (Díaz Lozano, 1925: 61, 66). La definición de estas fases antiguas, cuyo fin era establecer un esquema evolutivo para el Centro de México, se debe a Manuel Gamio, con base en las exploraciones de las canteras de Copilco en San Ángel (Gamio, 1990: 8; Kroeber, 1925: 374-390). Simultáneamente, Hermann Beyer (1969: 170-172) realizó varias visitas a San Ángel, Coyoacán y Tizapán. En sus exploraciones, este autor notó la presencia de cerámica azteca en las cavernas y hendiduras del Pedregal. Los resultados de estos destacados investigadores fueron reelaborados en un trabajo de Kroeber (1925) para establecer “horizontes culturales” en la Cuenca de México.

Más tarde, en 1934 y 1940 respectivamente, Martínez del Río y Noguera realizaron una descripción de las ruinas encima del Cerro Zacatépetl (Navarrete, 1991: 74), mientras José Lorenzo Cossío (1935) descubrió esculturas talladas y otras evidencias arqueológicas en espacios del Pedregal como la Gruta de la Golondrina. Más arriba, ya hemos señalado el interés de Lizardi Ramos (1951), a partir de los años cuarenta, en las manifestaciones del culto al agua y el sistema hidráulico en la zona.

Mucho tiempo después, Carlos Navarrete (1991) deploraba la “lamentable historia” de la arqueología del Pedregal, y la destrucción del patrimonio cultural por el crecimiento urbano. Destacan en su texto algunos dibujos de petroglifos realizados por Enrique Juan Palacios y la publicación de una “Crónica del Pedregal de Santo Domingo”, escrita antes de 1948 por don Emiliano Suárez, el informante de César Lizardi Ramos en aquel tiempo.

El sitio más explorado en la zona es Cuicuilco, uno de los centros regionales más importantes para el Preclásico Tardío (600 aC-150dC) en la Cuenca de México. En dicho periodo, el sitio contaba con un complejo de edificios públicos, con un templo

central, construido encima de un basamento en forma de cono truncado de aproximadamente 135 m de diámetro y 25 m de altura. Entre el 300 a.C. y el 100 a.C. contaba con una población de entre 10,000 y 20,000 personas. El abandono de este centro protourbano inició probablemente tiempo antes de las erupciones del volcán Xitle (López Austin y López Luján, 1999: 83). Byron Cummings de la Universidad de Arizona realizó las primeras exploraciones rigurosas en Cuiculco en 1922, por iniciativa de Gamio (Müller, 1990: 15). En 1957 Heizer y Bennyhoff iniciaron un segundo proyecto en dicho sitio. Diez años después, el Departamento de Monumentos Prehispánicos del INAH exploró de nuevo la zona, cuando se construyó la Villa Olímpica. Los materiales cerámicos encontrados abarcan un periodo de 2,500 años, desde el horizonte Preclásico medio hasta el Posclásico (Müller, 1990: 15).

Periodización de los sitios arqueológicos en Coyoacán

Juan Cervantes Rosado elaboró una periodización de los sitios arqueológicos en o cerca de Coyoacán y su secuencia ocupacional en la región, registrados por varios autores en distintas épocas. Se considera como *sitio* “todo aquel lugar donde se reportaron materiales o elementos arqueológicos cuya asociación contextual pudiera indicar la presencia de áreas de actividad” (Cervantes, b, s/f: 17). Un total de 48 sitios fueron registrados donde hay información arqueológica, abarcando todas las fases de la época prehispánica, que varían en tamaño y ubicación geográfica. Mientras algunos sitios destacan por su arquitectura monumental, otros se pueden definir como caseríos sencillos. La gran mayoría de los sitios (35) están construidos en el área de la planicie aluvial o entre los lomeríos bajos y somonte de la Sierra de las Cruces y la Sierra del Ajusco. De los restantes, siete se ubican en las lomerías altas; dos están sobre la lava del Pedregal y cuatro se hallan en la cumbre de los cerros o en las partes altas de las sierras. Hay que tomar en cuenta que esta distribución, aparte de una tendencia histórica poblacional, refleja la urgencia de registrar sitios arqueológicos en la zona de la planicie por la afectación del crecimiento urbano.

La fase Zacatenco (850-450 a.C.) se caracteriza por el inicio de un proceso de centralización del poder político (Cervantes, b, s/f: 101). Los asentamientos se ubican en la planicie aluvial, arriba de los 2,250 msnm, probablemente asociados a la ribera del lago en esa época. Otros asentamientos se encuentran en las partes altas de los lomeríos del somonte. Por lo general, los sitios no están muy lejos de escurrimientos importantes. Aunque la extensión exacta de Cuicuilco ha sido discutida, se considera que en esta fase era ya una aldea de grandes dimensiones o cabecera.

Durante las fases Ticomán (400-200 a.C.) y Patlachique (200-0 a.C.), se nota una disminución de las poblaciones en la región, posiblemente por la consolidación del poder regional de Cuicuilco, convirtiéndose en un centro poderoso en la Cuenca de México (Cervantes, b, s/f: 102).

Durante las fases Tzacualli y Miccaotli (1-200 d.C.), que corresponden al periodo Clásico temprano, después de la erupción del volcán Xitle, la región sudoeste de la cuenca permaneció prácticamente abandonada (Cervantes, b, s/f: 102). Sin embargo, Florencia Müller (1990: 229) registró cerámica ritual en los huecos y aberturas de la lava.

Para la fase Tlamimilolpa (200-400 d.C.), se han registrado nueve sitios. Hay una preferencia por asentarse en las partes bajas de la planicie aluvial, en las márgenes de los flujos de agua. Un sitio importante de esta época fue descubierto en una zona de islotes en el norponiente de Coyoacán, en la confluencia de los ríos Magdalena, Mixcoac y Churubusco (Cervantes, b, s/f: 103).

Las fases Xolalpan y Metepec (400-650 d.C.) parecen demostrar una continuidad ocupacional de los sitios registrados. Sin embargo, en muchos casos, las características específicas son desconocidas (Cervantes, b, s/f: 104).

El colapso del poderío teotihuacano a finales del Clásico marca una serie de transformaciones en la fase Coyotlatelco (650-900 d.C.). Varias partes de la Cuenca de México vuelven a ocuparse. En el sudoeste se registran nueve asentamientos, aunque varios de ellos podrían haber formado un solo asentamiento extenso. Salvo Cuicuilco y La Candelaria, que se ubican hacia el extremo sur, los demás sitios se encuentran en la

planicie aluvial, en las zonas de manantiales y ríos. La mayor parte de estos sitios parecen ser nuevas fundaciones.

Se han identificado siete sitios para finales del Epiclásico y el Posclásico temprano (las fases Mazapa y Tollan, 900-1150 d.C.), aunque este periodo ha sido poco estudiado (Cervantes, b, s/f: 105). También de la fase Azteca temprana (1200-1325 d.C.), se desconoce la extensión de las poblaciones y las relaciones entre ellas. El patrón de asentamiento parece indicar una dispersión de asentamientos muy nucleados.

Durante el Posclásico tardío (1325-1520), en cambio, se observa un proceso de ruralización. Numerosas comunidades se fundan en la cercanía de los lagos, con la Triple Alianza como centro de poder, y unos diez centros intermedios. En la región sudoeste, se han registrado 36 sitios de ocupación, “muchos de ellos localizados sobre comunidades anteriores, pero sin guardar relación alguna con ellas” (Cervantes, b, s/f: 107). Aparte de los trece asentamientos en la parte plana de Coyoacán y Churubusco, se observan cuatro sitios en zonas más elevadas (Cerro Zacatepec, Cerro Mazatepec, Cerro San Miguel y Ajusco).

Coyoacán en las fuentes históricas

Si retomamos la información de las fuentes coloniales, podemos elaborar un esquema de tres fases básicas para la historia prehispánica tardía de Coyoacán: la fase colhua-tolteca, la fase tepaneca y la fase bajo el dominio de la Triple Alianza. A nivel sociológico, el reino tepaneca era multiétnico, y se podían escuchar lenguas como el otomí y el nahua predominantemente, y el matlatzinca, el mazahua, el chichimeca (Carrasco, 1996: 267) y el chocho (Santamarina, 2005: 308).

Los colhuas

En el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, encontramos la fecha más antigua con referencia a Coyoacán. Según esta fuente, en el siglo VII d.C., Coyoacán estuvo bajo influencia colhua. En el año “10 Tochtli, 670 años”, los chichimecas colhuas se asentaron en la parte central y “enseguida se convirtieron en sus sujetos, en subordinados suyos, seis pueblos: el primero, Xuchimilco; el segundo, Cuitláhuac; el tercero, Mízquic; el cuarto, Cuyohuacan; el quinto, Ocuillan; el sexto, Malinalco” (Chimalpáhin, 1991: 3).

Parece que Culhuacan comparte en estos años su poder en una alianza triple con Tullan y Otompan hasta la mitad del siglo XI, cuando el poder de estos dos últimos disminuye y los colhuas forman una nueva alianza con Cohuatlinchan y Azcapotzalco, “de manera que determinaban los *tlahtoque* por medio de la *justicia* y se auxiliaban y actuaban los tres cuando conocían de la guerra” (Chimalpáhin, 1991: 15). En su análisis del *Códice Xólotl*, Dibble (1980: 57) propone que “el Señor de Coyohuacan, cuyo nombre probablemente fue Coyohua o Coyotecuhtli” era tolteca. La caída de Colhuacan a finales del siglo XIV aceleró el proceso de expansión tepaneca (Carrasco, 1998: 306). Más tarde, una parte del dominio colhua será usurpado por Tlatelolco y Tenochtitlan. Con la conquista tepaneca de Colhuacan en 1347, se inicia la era de la expansión tepaneca (Santamarina, 2005: 360).

Los tepanecas

El siglo XIV estuvo dominado por el apogeo del imperio tepaneca bajo el reinado de Tezozómoc, quien gobernó ochenta años.²⁷ Carrasco (1998: 295) acepta la fecha del “*Memorial breve...*” de Chimalpáhin que ubica la fundación de “Azcapotzalco Tepanecapan” en un año 10 Acatl (995 d.C.). El poder se centralizaba en Azcapotzalco y señoríos tan alejados como Huexotzinco y Amaquemecan eran subordinados (Carrasco, 1998: 311). “A finales del periodo posclásico medio –o azteca temprano-, y

²⁷ Dice Sahagún (2003, libro VIII: 644) que “el primer señor de Azcaputçalco, el cual se llamó Teçoçomocltli, fue elegido el año de nacimiento de Nuestro Redemptor de mil y trescientos y cuarenta y ocho”.

hasta su derrota ante la coalición dirigida por Tenochtitlan, Azcapotzalco era la ciudad más poblada del altiplano central (Santamarina, 2005: 326). El soberano dirigía un sistema de reino ampliamente dividido en segmentos –ciudades/señoríos–, encabezados por reyes o *tlatoque* que se ligaban con Azcapotzalco a través del parentesco y las alianzas matrimoniales (Carrasco, 1998: 312).

La etimología del gentilicio *tepaneca* (en náhuatl, singular *tepanecatl*, plural *tepaneca*) parece incierta (Santamarina, 2005: 314). El *Códice Ramírez* (1975: 19) menciona que los tepanecas eran “la gente del puente, ó pasadizo de piedra”; derivase su nombre de *Tepanohuayan*, que quiere decir puente de piedra, el qual compuesto *tetl* que es piedra y *panohua* que es *vadear el agua*”. Según el análisis de Santamarina (2005: 324), *Tepanohuayan* es el topónimo que “se utiliza en las fuentes para referirse genéricamente al territorio nuclear de los tepanecas”.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1985: 40, 41) cuenta cómo desde Aztlan “salieron los de Tacuba y Coyohuacan y Azcapotzalco, a los cuales llamaban tepaneca”. Varias fuentes mencionan una alianza de Coyoacán con grupos de filiación tepaneca (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1985: 40, 41).²⁸ En el siglo XIX, Ramírez (citado en Muñoz Camargo, 1948: 42) señaló que los tepanecas encontraron ocupadas las orillas de las lagunas dulces cuando llegaron a la Cuenca de México, y que por lo tanto “se extendieron por el lomerío hasta el lado occidental del lago salado, de Coyoacán á Atzacapotzalco”. No sabemos cómo cayó Coyoacán en manos de Azcapotzalco. Durán (1984, II: 22) simplemente dice lo siguiente: “Después, andando el tiempo, y haciendo los señores de ellos y gente principal su división, se apartaron a Tacubaya, a Cuyuacan, [...] con toda aquella cordillera que corre hasta los confines de los Otomíes”. Coyoacán se convirtió en *tlatocáyotl* sometido a Azcapotzalco a los que se concedió un hijo de Tezozómoc, su sucesor Maxtla.²⁹ En la opinión de Santamarina

²⁸ Véase también Alvarado Tezozómoc, 1975, cap. XII; *Manuscrit Tovar*, 1972: 24. Autores recientes: Gibson, 1964: 20, 157; Zantwijk, 1977: 97. En las fuentes de Tlacopan, Coyoacán está en la lista de reinos del dominio tepaneca (Carrasco, 1996: 47).

²⁹ “En este año, como dicen los de Coyoacán, *Maxtlaton* pasó a ser el primer *tlatoani* de Coyoacán. Vino de Azcapotzalco y desde allá lo trajeron. Era el hijo de Tezozómoc (el anciano), el *tlatoani* de Azcapotzalco, y los de Coyoacán suplicaron de su padre que se convirtiera en el *tlatoani* de toda la gente de Coyoacán y comenzará el *tlatocayotl* allá, porque en un principio todavía no había un *tlatoani* allá, y los de Coyoacán solamente tenían Señores provisionales”(traducción del náhuatl de Schroeder, 1991: 164).

(2005: 329, 363, 370), Coyoacán era el segundo *tlatocáyotl* en importancia dentro del Imperio Tepaneca. Maxtla fue el último de los *huey tlatoque* tepanecas independientes, que sería derrotado por la coalición encabezada por los tenochcas.

La Triple Alianza de Mexico-Tenochtitlan

Con la derrota infringida por los reyes Itzcóatl de Tenochtitlan y Nezahualcóyotl de Texcoco, el reino tepaneca estará bajo el dominio de la estructura política territorial de la Triple Alianza. En Coyoacán, las tierras comunales fueron repartidas entre los guerreros y los señores importantes. A los señores mexicas y culhuas se les otorgaron varios títulos y cargos públicos y administrativos (Alvarado Tezozómoc, 1975: 268; Pérez-Rocha, 2008: 21; Carrasco, 1996: 49-51). En esta última fase de la época prehispánica, Coyoacán y su *tlatoni* quedan como unidad administrativa bajo el control de Tlacopan, al igual que varios otros reinos del dominio tepaneca (Carrasco, 1996: 47). De hecho, varios pueblos dentro del territorio de Coyoacán pertenecían directamente a la cabecera de Tlacopan (Pérez-Rocha, 1982: 13, 23).

El *calpulli* Hueytlílac

Según el análisis de Rebecca Horn (1997: 36, 241), la distribución de las entidades políticas a mitades del siglo XVI sugiere un sistema cuatripartita prehispánico del *altépetl* de Coyoacán, el cual formaba uno de los principales “reinos” del dominio tepaneca, y por lo tanto fue subsumido a los dominios de Tlacopan a partir de las “guerras tepanecas” (Carrasco, 1996: 47). “Hueytlílac Los Santos Reyes” pertenecía al *altépetl* principal; este último adquirió el nombre de San Juan Bautista Coyoacán. Es listado por Horn como un *calpulli* o *tlnáhuac tlaxilacalli*. Aunque se ha propuesto que los terminos *acóhuic*, ‘arriba’ y *tlnáhuac*, ‘al lado de la tierra’, podrían referirse a una

distinción topográfica, Horn opina que los barrios de tipo *tlalnáhuac*, ubicados en la franja oriental de Coyoacán, fueron anexados después de unas disputas con Huitzilopochco y Xochimilco (en el caso de San Agustín de Las Cuevas) (1997: 38, 43). Esta división podría tener antecedentes prehispánicos, siendo estos *tlaxilacalli* poblados por grupos no-tepanecas.³⁰ En todo caso, hay indicios de clara influencia tepaneca en la zona. Como hemos señalado más arriba, en la opinión de Santamarina (2005: 309), el nombre del manantial Acuecuéxatl, “Agua de Cuecux”, se deriva del dios tepaneca Cuecux.

Hueytlílac (Los Santos Reyes) aparece en la lista de mitades del siglo XVI de *tlalnáhuac tlaxilacalli* que pertenecían a don Juan de Guzmán (Pérez Rocha, 2008: 32, 33; Horn, 1997: 254).³¹ Es notorio que en las listas de *tlaxilacalli* de Horn (1997: 241), Los Santos Reyes aparece dos veces: una vez como “Hueytlílac (Tlílac), Los Santos Reyes” y más adelante como “*Texomulco*, Los Santos Reyes”.³² Luego, en algunos casos, el sistema tributario revela que dos *tlaxilacalli* podrían compartir el mismo *tequitlato* (la persona encargada de la recolección del tributo). Éste era el caso de los barrios mencionados, y posiblemente indica un sistema dual: “El *tlaxilacalli* *Texomulco* y [Huey]Tlílac, por ejemplo, compartieron un recaudador de tributo en el año de 1630: ambos se llamaban Los Santos Reyes, quizás una indicación de una cercana asociación dual” (Horn, 1997: 66). Curiosamente, estos dos nombres corresponden también a dos de los veneros importantes de la zona, lo que hace pensar que los pozos naturales de agua podrían haber tenido un papel, como ya señalamos, en la organización socio-territorial.

De la ocupación prehispánica solamente tenemos evidencias claras, pero fragmentadas, del Posclásico tardío (Cervantes, s/f: 8). Si la sugerencia de Horn es cierta, que esta franja rural pegada al vaso lacustre fue anexada tardíamente al poder

³⁰ Según la autora (1997: 43), tampoco era una zona de otomíes, quienes vivían en la serranía hacia el poniente. ¿Pertenecían entonces, aunque no lo dice de forma explícita, a los grupos de Huitzilopochco? A diferencia de Coyoacán, de dependencia tlacopaneca, Huitzilopochco era una ciudad dependiente de Tenochtitlan (Carrasco, 1996: 152).

³¹ No se sabe muy bien si las propiedades del cacique don Juan de Coyoacán eran las mismas que poseían los señores durante la época prehispánica. Después de la derrota de Coyoacán, se repartieron las tierras en “patrimoniales” propiedad de señores mexicas y tierras “cuyo usufructo iba al señorío que las había conquistado en guerra”. En la lista de tierras o caseríos de Axayácatl y Moctezuma II en Coyoacán, o las “Teyacaque” de Ahuítzotl, mencionadas por la autora, no aparece Hueytlílac (Pérez Rocha, 2008: 32, 33).

³² También se conoció el pueblo con el nombre de Los Reyes Quiáhuac (Lizardi, 1954: 218).

en Coyoacán, podemos suponer entonces una influencia más prolongada por parte del antiguo reino Colhua, pero nos faltan datos concretos. En un documento del siglo XVI que describe los terrenos de Juan de Guzmán (el “viejo”, descendiente del *tlatoani* de Coyoacán, Quappopocatzin) (Horn, 1997: 46), se refiere muy probablemente a un edificio prehispánico en Los Reyes:

En la parte que llaman Teteplilocantlilac, tiene de largo noventa y quatro baras y por una parte tiene de ancho veinte baras y en lo mas angosto ocho baras - en la parte que llaman Atlhuelican donde está un palacio (“Lista de renteros de Juan de Guzmán, Tlilac II”, en Carrasco y Monjarás Ruíz, 1978, vol. II: 137).³³

Según el análisis de Rivas Llanos (2001: 168), Teteplilocantlilac correspondería al antiguo barrio de Santiago Xochiac de Los Reyes, mientras que Atlhuelican, según el mismo autor, era el lugar donde brotó el Tlilatl.³⁴

En la época colonial se transforman los tres *calpultin* Hueytlilac, Texomulco y Tetlamaco, en el barrio de Los Reyes, un proceso que se caracteriza por la sustitución (o identificación) de los tres *tlatoque* –por cierto, familiarizados con la estructura tripartita– por tres santos patronos o reyes magos, tal como quedó plasmado en un cuadro del siglo XVIII que representa la visita de los Tres Reyes Magos al Niño Jesús (Rivas Llanos, 2001: 83, 84).³⁵

En conclusión, según las fuentes del siglo XVI, “Hueytlilac Los Santos Reyes” era un *calpulli* o *tlalnáhuac tlaxilacalli* que pertenecía al *altépetl* principal, San Juan Bautista. La presencia de pozos naturales de agua puede haber tenido un papel en la organización socio-territorial. Disponemos de información variada y concreta desde el siglo XVI hasta la actualidad sobre los veneros de la zona. Sin embargo, ni los datos

³³ Con cierta precaución, tomamos acta de la afirmación de un informante de Rivas Llanos de la existencia de un centro ceremonial donde “había un gran manantial y nuestros antepasados señalaban este lugar como el anterior centro de los habitantes del pueblo de Los Reyes, pero que producto de las erupciones volcánicas fue destruido” (2001: 76).

³⁴ La parcela de tierra en Hueytlilac aparentemente era conocida como “Teteplillocan Tlilac” (Horn: 1997: 254).

³⁵ Aunque los mismos autores Horn (1997) y Rivas (2001) también reúnen cinco barrios antiguos o calpullis que en conjunto formaban el pueblo Los Reyes: Tetlamaco, Texomulco, Hueytlilac, Axochiac y Quiahuaac (Romero Tovar, 2007: 235).

históricos, ni los arqueológicos actuales nos permiten formar una idea adecuada de su integración específica en la planeación urbana, prehispánica o posterior.

Capítulo II: Signos de ritualidad. Algunos antecedentes arqueológicos e históricos

Antes de describir y analizar el contexto arqueológico del manantial Hueytlílatl, presentaremos algunos antecedentes que arrojan luz sobre la presencia de ojos de agua dentro del paisaje sagrado. En primer lugar, nos acercamos a algunos casos arqueológicos del área mesoamericana del periodo Preclásico. Con esto, queremos demostrar que los cuerpos acuáticos siempre han sido espacios de práctica ritual y que el contexto de Coyoacán pertenece a una larga tradición del culto al agua. No queremos ofrecer un modelo estático y uniforme del culto en Mesoamérica, sino demostrar algunos vínculos ideológicos plasmados en un paisaje ritual material. Estos ejemplos nos dan una idea, aunque sea general, del vasto *corpus* de datos arqueológicos que se ha construido sobre el tema desde el siglo XIX.

La información histórica y etnográfica del segundo bloque en este capítulo refuerza esta idea. En conjunto, estos datos revelan una variedad de manifestaciones rituales complejas. Esa exploración previa ayudará a entender mejor nuestra excavación y facilitará el análisis de nuestros materiales.

La evidencia arqueológica

Introducción

“En toda Mesoamérica, se usaba la metáfora de cuevas y manantiales para enfatizar la importancia del uso de agua, de manera funcional y simbólica” (Scarborough, 1998: 149-150). La historia del culto a los manantiales en Mesoamérica es tan antigua como su propia historia. Con esto no pretendemos decir que este culto en específico se inicia a principios del Preclásico. Es lógico imaginar que los manantiales siempre hayan sido espacios sagrados. Grupos con menor estratificación social representan en objetos

mapas mitológicos con los flujos y las fuentes de agua que los ancestros pasaban en sus rutas sagradas (Rapoport, 1975: 45).³⁶

Lo que nos interesa es que a partir de las grandes transformaciones que suceden en América Central y América del Norte, surgen nuevas expresiones culturales que arrojan luz sobre las creencias del agua. Desde el Preclásico, la importancia del control sobre el agua empieza a manifestarse en la iconografía y la actividad ritual, y encuentra una expresión notable en el diseño arquitectónico religioso (Lucero y Fash, 2006: 4): “A principios del Preclásico tardío empezaron a construir pirámides encima de manantiales y cuevas” (Nichols *et al.*, 2006: 64). En estos espacios sagrados de una elite, encuentran una cara símbolos relacionados con el agua, la fertilidad, mitos de origen y el inframundo (Cyphers *et al.*, 2006: 11).

El periodo Preclásico

La complejidad de las evidencias muy tempranas del contexto ritual en El Manatí, un sitio olmeca ubicado al sur del estado de Veracruz, podría indicar un culto ya maduro. A partir de 1987, materiales excepcionales fueron desenterrados desde los más profundos sedimentos de un manantial que mostraba una clara asociación con el cerro de El Manatí. Se trata de una colección de esculturas antropomorfas, cetros y bastones de madera (algunos serpentiformes), hachas, piedras verdes, cerámica, cuchillos, bolas de hule, etc., ofrendados entre el 1700 y el 1200 a.C., con restos óseos primarios y secundarios de infantes y adultos, posiblemente desmembrados en algunos casos (Ponciano y Rodríguez, 1999: 204) (lámina 12).³⁷ Las esculturas de madera se encontraban envueltas con restos vegetales de palma o “materia orgánica fibrosa o tule” (Ponciano y Rodríguez, 2004: 219). Según los autores, las estatuas representan *tlaloque*, habitantes del cerro y del agua, que golpeaban las nubes con sus bastones.³⁸

³⁶ Los cazadores-recolectores reivindican ciertos derechos para el uso de fuentes de agua (Navarrete Linares, 2011: 275).

³⁷ Los depósitos de los objetos corresponden a fases específicas, que por cuestiones de espacio aquí omitimos.

³⁸ Otra hipótesis que proponen es la idea del bastón como signo de poder, por lo que sus portadores se convierten en jefes divinizados.

Tal vez es la expresión de una súplica colectiva para protegerse contra la abundancia de lluvia en la región (Ponciano y Rodríguez, 2004: 225). Con referencia al contexto de El Manatí, Linda Manzanilla (2008: 113) opina que “la relación de sacrificios de infantes, bolas de hule y manantiales marcan el inicio de los cultos a los dioses de lluvia y la fertilidad”.



Lámina 12: Bola de hule, fase A, El Manatí (Ponciano y Rodríguez, 1999: 231).

Disponemos de excelentes ejemplos que dan testimonio de la integración planeada de cuerpos de agua dentro de arquitectura religiosa a partir del Preclásico temprano. El conjunto de plataformas llamado ‘grupo E’ (1200-800 a.C.) en San Lorenzo, Veracruz, con su “patio hundido”, es un buen ejemplo (lámina 13). Hacia el lado sur, un acueducto de basalto culmina en un pozo de agua,³⁹ perfectamente contenido en una plataforma: “estas evidencias fortalecen la lectura del patio hundido como un acceso simbólico hacia la superficie acuática del inframundo” (Cyphers *et al.*, 2006: 25, 27).

³⁹ La palabra en inglés es “well”. En un sentido estricto, la palabra ‘well’ no es un pozo de agua de formación natural. En la *Enciclopedia Británica* (<http://www.britannica.com/well>), se diferencia la palabra “spring” (formación natural) de “well” (formación artificial). No obstante, en ambos casos, la traducción al español es “fuente”, “hoyo”, “pozo de agua”, etc. Nosotros solamente usamos el término “fuente” cuando se trata de un fenómeno natural.

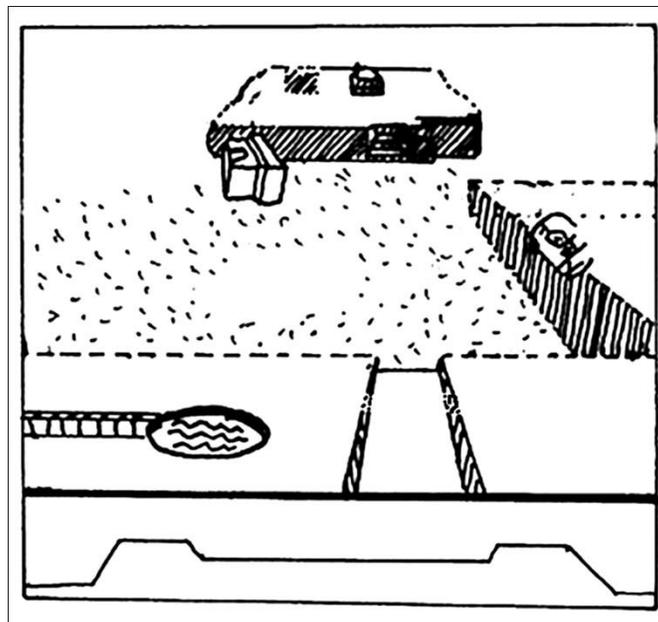


Lámina 13: Pozo de agua en la plataforma sur de 'grupo E', 1200-800 a.C., San Lorenzo, Veracruz (Cyphers *et al.*, 2006: 23).

En Chalcatzingo, Morelos, Grove y Angulo asociaron un sistema muy sencillo de drenaje, “más simbólico que utilitario”, con los relieves I-A que representan figuras zoomorfas y fitomorfas en una petición de lluvia. El agua escurre hacía unas pozas cónicas, enfrente del famoso relieve de “El Rey”, dueño de los animales que habita adentro de la tierra, “el numen que absorbe las nubes para convertirlas en manantiales que brotan de las cuevas” (Angulo, 1988: 63; 1987: 140). Según Angulo (1987: 140; también Seler, 1963, I: 174), es posible que el dios Tláloc y el dueño (o corazón) del monte Tepeyólotl, se originaran de un solo concepto durante el Preclásico. Su equivalente maya sería *U C'ux Cah*, deidad con muchas facetas, entre ellas la de habitante de las cuevas y controlador del agua que sale de estas “bocas terrestres”.

En el otro extremo de Mesoamérica, en Tamtoc, San Luis Potosí, un relieve en la fabulosa losa '32', fechada alrededor de 600 a.C., representa tres personajes femeninos decapitados, acompañados de cuatro aves dentro de flujos de agua o sangre y seis calaveras, con una serie de glifos integrados.⁴⁰ La losa colossal tapaba una

⁴⁰ Estos mismos glifos aparecieron en otro monumento del sitio que justamente obtuvo el nombre de 'caja o fuente de agua' (Ahuja Ormaechea, 2006: 87).

cisterna para captar el agua de un manantial (Ahuja Ormaechea, 2006: 59, 90, 113; Salazar Lama, *et al.*, 2012) (lámina 14).

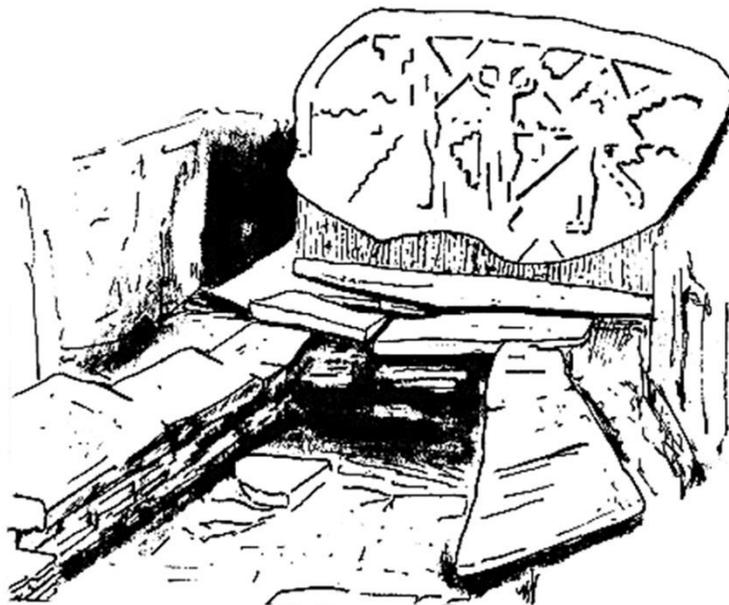


Lámina 14: Cisterna para captar el agua de un manantial, debajo de losa '32', 600 a.C., Tamtoc (modificado de foto C. Malibrán).

Dentro de la cisterna, se halló la representación escultórica de un personaje femenino, la cual estaba fragmentada sobre el piso de la caja de agua, quizás “matada” en el momento de ser depositada (lámina 15). La pieza fue “pulida a tamaño natural de piedra caliza color gris verdoso, y de gran dureza”, elaborada con técnicas típicas del Preclásico. De los senos hacia los antebrazos, resaltan 3 filas de 16 puntos escarificados, formando 52 pequeñas marcadoras (Ahuja Ormaechea, 2006: 178-181). Con base en un análisis del arte olmeca, se ha concluido que estos motivos pueden representar vegetación o maíz, y su significado dentro del contexto acuático está relacionado con la fertilidad y la fecundidad (Salazar Lama *et al.*, 2012: 289).



Lámina 15: 'La Mujer Escarificada', escultura fragmentada hallada sobre el piso de la caja de agua, 600 a.C., Tamtoc.

A finales del periodo Preclásico (300 a.C.-200 d.C.), el “cerro 60” en el centro de Izapa, Chiapas, fue rodeado intencionalmente por un cuerpo de agua formado por un sistema de drenaje con un tanque, simbolizando las aguas primordiales de los tiempos míticos. Un poco más alejada, hacía el este, se construyó una terraza al lado de 19 bloques de roca grande, todos alineados con sus altares a la orilla del río Izapa. Un declive pavimentado llega al agua, donde un basamento tallado de piedra fue hallado *in situ* debajo de un chorro de agua saliendo de una fuente. Todo parece haber fungido como decorado de procesiones rituales con destino al brote de agua (Guernsey Kappelman, 2001: 84, 87).

El periodo Clásico

Durante el Clásico, “el simbolismo de los huecos de la corteza terrestre dejó su huella en numerosos mitos” (Manzanilla, 1999: 70). En Teotihuacan, la zona al suroeste es

particularmente rica en manantiales (Townsend, 1993: 44) que formaban un elemento simbólico de poder importante en la ciudad (Manzanilla, 2008: 112). Esta idea es más tangible por la presencia del Río San Juan, que podría haber sido una entrada al inframundo, sumergiendo la zona en el agua. En este ámbito se entiende la simbología de la fachada de la pirámide de la Serpiente Emplumada, como un lugar acuático primordial donde inicia el tiempo (López Austin *et al.*, 1991: 41, 48). Más hacía el norte de la ciudad, la Pirámide del Sol, adornada originalmente con jaguares saliendo de portales del inframundo, emerge como un *Tonacatépetl* y santuario del dios Tláloc, encima de una cueva artificial (Manzanilla, 1999: 82; 2008: 122).⁴¹ Recientemente, durante la temporada 2010 del proyecto 'Pirámide del Sol', siete vasijas Tláloc (asociadas a otros objetos) fueron encontradas en el piso del túnel, originalmente excavado por Eduardo Noguera en 1933, debajo de la gran pirámide (Sarabia, 2011: 10).⁴² Todo este mundo subterráneo fue el dominio de control de una deidad, plasmada en pinturas murales:

Las cuevas eran probablemente las viviendas de esta diosa. [...] Disponía de la geografía local, del río San Juan, de los múltiples manantiales, y del nivel freático elevado con su gran potencial agrícola. Está representada como donadora en pinturas murales en escenas paradisiacas (Pasztory, 1993: 47, 48).

Con sus manos tendidas y cubiertas de agua, semillas y piezas de jade, ella emerge de un cuerpo de agua lleno de criaturas acuáticas (Pasztory, 1993: 55). Un caso concreto de la consagración del agua en Teotihuacan es la inhumación de nueve infantes y un animal (no identificado) en el lecho de un canal de drenaje en el barrio oaxaqueño (Ortega Cabrera, 2009: s/p).⁴³

También en el Centro de México, en un sitio llamado Las Pilas, Morelos, varias personas fueron enterradas durante el Clásico en un sistema de acueductos del Preclásico (ya en desuso), con una cantidad de dones considerables, entre 26 y 220

⁴¹ En un trabajo anterior, Heyden opinaba que una fuente brotaba en la cueva bajo la Pirámide del Sol; sin embargo, los estudios geofísicos de Linda Manzanilla (1999: 80) contradecían esta hipótesis (véase Broda, 1991b: 480; Heyden, 1991).

⁴² Vasijas Tláloc han sido descubiertas también en el proyecto del túnel de la pirámide de la Serpiente Emplumada (Sergio Gómez, comunicación personal, febrero de 2013).

⁴³ Volveremos a mencionar este interesante contexto más adelante.

objetos por entierro, destacando en ellos las cuentas de piedra verde y las figurillas en forma de “conitos”, interpretadas como verdaderos *tepicoton*. La autora opina que los entierros ocupaban cargos con funciones mágico-religiosos importantes (Martínez Donjuán, 1979: 67, 80, 81).

Para el Clásico maya, la fusión entre paisaje y arquitectura de nuevo es abrumadora. En Dos Pilas, dos de los tres complejos arquitectónicos más elevados coronan unas cuevas de donde surgen unos manantiales. Se conocía el complejo El Duende como *K'inalha'*, un término que alude a estos ojos de agua (Stuart y Houston, 1994: 85; Vogt y Stuart, 2005: 163).

En Tikal, la falta de fuentes naturales y la carencia de agua permanente resultó en un paisaje cultural de contrastes complementarias con pirámides altas, desde donde fluían las aguas pluviales hacía unos recipientes enormes, en forma de unas depresiones bajas excavadas en la tierra (Scarborough, 1998: 137-139).

En contraste con la ausencia de agua terrestre en Tikal, están los cincuenta y seis manantiales de Palenque. Por lo menos doce veneros se originan directamente abajo de una estructura arquitectónica del centro urbano, lo que convierte el lugar en una concentración de montañas de agua o *altepeme*, el término en náhuatl que alude a la idea de ‘comunidad’ (French *et al.*, 2006: 146). Canales y acueductos subterráneos transcurren en todo el sitio, en primer lugar para trasladar la abundancia de agua. De debajo del Templo XIX, que forma parte del grupo arquitectónico de la Cruz, brota el agua que forma el río Otulum, llamado Lakamhá.⁴⁴ De particular interés es una inscripción en el Templo XIX que David Stuart tradujo como “sucedió enfrente del manantial en Lakamhá”. “Es probable que la construcción de Palenque alrededor del río y el punto donde emerge del cerro nos diga algo sobre la importancia ceremonial y conceptual del manantial” (Vogt y Stuart, 2005: 163). Mitología y paisaje se entrelazan a través de una arquitectura impregnada de simbolismo cosmogónico (French *et al.*, 2006: 146-151).

⁴⁴ Lakamhá es el nombre antiguo de Palenque y quiere decir ‘agua extensa’ (French *et al.*, 2006: 145).

En Muklebal Tzul, en el sur de Belize, Kindon y Prufer (2005: 26, 31) reportan el uso ceremonial restringido (tal vez sacerdotal) de un manantial para el Clásico tardío. Fash y Davis Salazar (2006: 124, 130) consideran que a finales del Clásico, la organización social de Copán se apoyaba en un sistema de relaciones construidas con base en la manipulación del agua. El control ritual y físico de este recurso sagrado unió a los distintos grupos de la comunidad. Inspiradas en la información etnográfica, las autoras recrean el contexto sistémico:

Un grupo alrededor de un pozo debe de haber fortalecido sus límites territoriales a través de la participación compartida en un sistema de creencias que requería de ofrendas ceremoniales a los espíritus del pozo de agua y los patronos ancestrales, en conjunción con el mantenimiento del venero y el oratorio asociado.

Numerosos manantiales, cuevas y fallas en el terreno alrededor del núcleo urbano se convirtieron en espacios de culto, integrados en una organización cuádruple, el principio espacial cósmico mesoamericano. Al mismo tiempo, se plasmó este modelo en piedras, originando un rico mundo iconográfico tallado. Significativamente, muchos topónimos en los textos jeroglíficos se refieren a pozos de agua u “hoyos negros” (Stuart y Houston, 1994: 71, 72).

Del fondo del lago de Amatitlán en Guatemala, miles de objetos (pertenecientes desde el periodo Preclásico tardío hasta el Posclásico) han sido sacados del agua desde finales del siglo XIX, muchas veces por buceadores deportistas, otras veces por arqueólogos. Entre tantos objetos, llaman la atención los incensarios con características de jaguar, asociados con los dioses mayas del agua y una jarra Tláloc que contenía mercurio en estado líquido, fragmentos de cinabrio y grafito, y alrededor de 400 fragmentos de orejeras de jade. Una parte de estos materiales fue encontrada en la cercanía de manantiales termales (Borhegyi, 1959: 230, 231, 235).

Materiales arqueológicos correspondientes al Clásico tardío y el Posclásico temprano fueron exhumados de un cenote en Chinkultic. Franz Blom ya había descubierto este cenote en 1925. Según el arqueólogo Gallegos Ruiz (1976: 33, 122), se arrojaban ofrendas desde la Acrópolis, hacia abajo “que no llegaban al agua del cenote” y otros objetos “que caían directamente al agua”. Más preciso es la afirmación

de deposiciones de ofrendas en los nichos entre las rocas dentro del cenote. En zonas aparentemente bien elegidas dentro del agua, distribuían cuencos, cajetes, ollas y vasos, vasos-efigie y figuras zoomorfas y antropomorfas, entre vasijas ‘matadas’. Según el autor, los practicantes llenaron las vasijas con lodo, cal, arena y piedras pequeñas, para asegurar su inmersión. En la orilla sur del cenote se ubicó una plataforma construida con grava. Otros objetos que destacan son 23 bolas de roca caliza de unos 15 cm de diámetro, una máscara de barro con un individuo con boca abierto de felino y una vasija con el rostro de Chaac (Gallegos Ruiz, 1976: 90, 98, 109).

El periodo Posclásico

Volviendo al Centro de México, en 1880, Désiré Charnay organiza una expedición a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, en busca de “antigüedades”. Alrededor de un estanque llamado Nahuálac, exhuma en cuatro días cerca de ochocientos piezas (lámina 16). El afortunado Charnay (1981: 290) no especifica donde exactamente se ubican las piezas, pero “los dioses Tláloc se repitieron sin cesar”, varios con la serpiente de madera en la mano, insignia de identidad que el autor acertadamente asocia con el relámpago, el rayo y la tempestad.



Lámina 16: Estanque de agua, Nahuálac, Iztaccihuatl (Lorenzo 1957).

Más o menos en el centro del estanque, un adoratorio cuadrangular –llamado Tetzacualco (Durán 1984, I: 83) – se levanta del agua. En 1956, después de una larga

búsqueda, José Luis Lorenzo encuentra saqueado este sitio.⁴⁵ Después de Charnay y Lorenzo, se estudia de nuevo el Tetzacualco en Nahuálac. Se considera que tanto la planicie como el estanque son importantes: el edificio en el agua mide 10.50 x 6 metros, y se inunda en temporada de lluvias debido a los flujos de los manantiales cercanos. Sitios como el descrito “funcionaron como centros ceremoniales, quizás como *ayauhcalli*” (Iwaniszewski, 1986: 261, 263). Iwaniszewski clasificó las vasijas negras (de Charnay) con representación de Tláloc dentro de la tradición Mazapa (1000-1150 d.C) (Montero, 2004: 55, 91, 93). Otros hallazgos notorios en zonas montañosas son la pareja de Tláloc y Chalchiutlicue modeladas en resina, encontrados en una cueva del volcán Iztaccíhuatl (Navarrete, 1968: 39), y las esculturas de deidades del agua de San Mateo Nopala, Estado de México (Rivas Castro, 2001).

De los hallazgos en las lagunas del Nevado de Toluca, son particularmente interesantes los carrizos atados con hilos, las piezas de copal⁴⁶ en conos con púas de maguey adentro o los cetros en forma de serpientes onduladas de madera, hechas de una especie de coníferas, tal vez oyamel, *Abies religiosa* (Montero, 2004: 58). Estos materiales raras veces se conservan y enriquecen nuestro conocimiento sobre los dones asociados a un complejo de divinidades. En el siglo pasado, buceadores realizaron exploraciones en el área sin registro arqueológico (Luna Erreguerena, 2000: 47- 49).

En 1903, el *Boletín del Museo Nacional de México* (1903: 43) publica una “Lista de las antigüedades encontradas en la Alberca Chica de Chapultepec”. Entre los objetos se encuentra un “ídolo de piedra blanquizca”. Durante excavaciones más recientes, salieron a la luz dos estructuras opuestas de la época prehispánica, cubiertas de estuco. Posiblemente servían como una “especie de compuertas” de un canal, como parte de un sistema hidráulico, que dejaba pasar el agua proveniente de los manantiales ubicados en la cercanía inmediata. Varias esculturas de deidades femeninas y de *tlaloque* del siglo XV fueron encontradas en los canales asociados de piedra, al igual que un muro de contención, el cual posiblemente correspondía a un

⁴⁵ En otros lugares, a alturas considerables, existen contextos semejantes. Alrededor de los volcanes detectaron varios adoratorios de la época tolteca o posterior. El ejemplo más conocido es el del Monte Tláloc.

⁴⁶ Algunas ofrendas de copal datan del Clásico temprano (Montero, 2004: 102).

sistema de terracería. Un canal de 1.60 m de ancho y 2 m de altura, hecho de madera, contenía una ofrenda de dos sahumeros de cerámica. Abunda además el material cerámico del Posclásico (Cabrera *et al.*, 2005: 32, 33). Anteriormente, en 1974, los arqueólogos Noemí Castillo y Jorge Gussinyer exhumaron en el área una escultura de Tláloc de andesita, una cabeza de Tláloc de basalto, una escultura y una cabeza de Napatecuhtli de andesita y un torso humano de andesita (Moreno Cabrera, 2005: 49; Solís Olgúin, 2002: 38). Años después, en 1999, durante el Proyecto de restauración del Castillo, hallaron de nuevo evidencias del manejo del agua. En las llamadas “Albercas o Baños de Moctezuma”, un contenedor de agua guardaba una almena de andesita que se identificó como un *mixtecuacuilli* o ‘Ídolo de nube’, una figura relacionado con el agua y el viento. Sobresalen también un vaso de cerámica con los rasgos de Tláloc, varias figurillas y una cabeza de la misma deidad de toba volcánica (lámina 17).



Lámina 17: a) Vaso de cerámica con rostro de Tláloc; b) Cabeza de piedra de Tláloc (Moreno Cabrera, 2005).

En los centros urbanos del Posclásico tardío, varios descubrimientos en la Cuenca de México llaman la atención. En la esquina sureste del estanque colonial, anexo al exconvento agustino de Culhuacán, se originó un manantial, dentro de un recinto sagrado de amplias dimensiones (Vanegas Pérez, 1995: 78- 93) (láminas 18 y 19).⁴⁷ Dentro del venero, “en asociación a los últimos estratos de sedimentos lacustres, [...] aparece un curioso contexto de deposición secundario”, en el que destaca, entre

⁴⁷ Agradecemos a Lilian Velázquez la autorización para la reproducción de estas imágenes.

las piezas y tiestos de cerámica colonial temprana, algunas figurillas cristianas y una “especie de sirena” en terracota. En un nivel más profunda se encontró una escultura muy bella de “basalto gris-rojizo”, identificada como una Chicomecóatl. Además, se desenterró –utilizando niveles métricos- una cantidad considerable de materiales prehispánicos, en su mayoría del Posclásico medio y tardío, como vasijas de cerámica de todo tipo; “urnas y braseros de soporte cónico con efigie de Tláloc”; cuentas de jadeíta; sahumerios, figurillas moldeadas y modeladas (masculinas, algunas de guerreros ataviados; “deidades femeninas del grupo de Tláloc”); copas pulqueras; malacates; navajas y lascas de obsidiana; raspadores de pizarra; manos de metate, molcajetes y un conjunto de fragmentos de cuarzo de amatista, etc. De forma interesante, en el borde este del manantial, se hallaron los restos de dos grandes braseros de barro, asociados a evidencias arquitectónicas de una plataforma escalonada, lo que permitió concluir que se trataba de un “Templo-manantial dedicado a Tláloc y las deidades asociadas al agua, la fertilidad, la agricultura y los mantenimientos” (Vanegas Pérez, 1995: 86, 87, 248-251).⁴⁸



Lámina 18: Reconstrucción hipotética del espacio en donde se ubicaba el manantial, en la esquina sureste del estanque colonial, anexo al exconvento agustino de Culhuacan (dibujo a lápiz y color: Lilian Velázquez).

⁴⁸ Recientemente, estos materiales fueron analizados de nuevo por Velázquez Cervantes (2012).

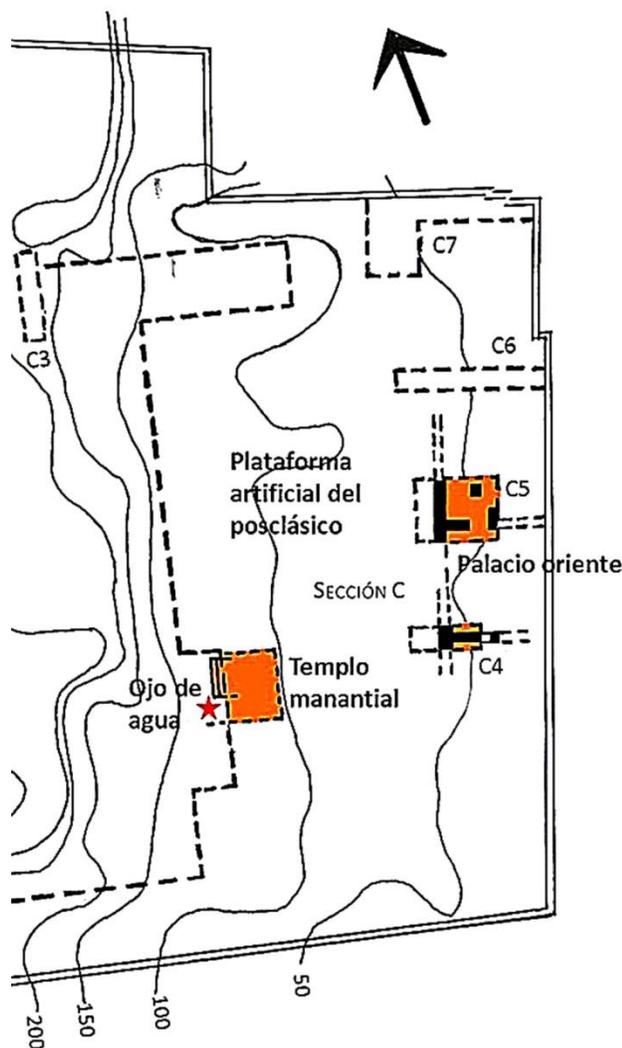


Lámina 19: Ubicación de los restos de las estructuras prehispánicas y el ojo de agua, en la esquina sureste del estanque colonial, anexo al exconvento agustino en Culhuacan (L. Velazquez, 2012, basado en Vanegas, 1995).

Entre 1990 y 1992, la Subdirección de Salvamento Arqueológico del INAH exploró algunas obras hidráulicas prehispánicas y coloniales al sur de la torre de Relaciones Exteriores en Tlatelolco. En la unidad 41, hallaron “elementos arquitectónicos relacionados con el culto, depósito y traslado del agua” (Urdapilleta Pérez, 2009: 58). Descubrieron un caño y un acueducto, unidos a un estanque estucado y pintado de azul. Debajo del estanque se registraron 19 entierros humanos. Se trata de jóvenes e infantes, enterrados en la última fase prehispánica como ofrenda a Tláloc. Estaban asociados a ollas Tláloc y ‘rayos’ serpentinos de madera y restos de ofidios; los cuerpos pintados con pigmento azul. De la fase anterior, aparecieron en las

esquinas de dos altares, con fachadas hacia el oriente, los restos óseos de un par de infantes y los mismos recipientes con el rostro del dios de la lluvia. Aparte de esculturas de piedra y madera de *tlaloque*, Ehécatl y Xipe, aparecieron figurillas de Chicomecóatl y Xochipilli, todo esto según el autor dedicado a las deidades agrícolas y acuáticas (Urdapilleta Pérez, 2009: 59, 68; Carballal Staedtler y Flores Hernández, 1990: 13, 14).

Dentro del recinto ceremonial de Tlatelolco, se ubicó el llamado “pozo sagrado” 12 sur, cubierto con un conjunto de escaleras en forma cuadrada, situado junto a la “residencia sacerdotal”. No se encontró evidencia ritual dentro de este recipiente de agua (González Rul, 1998: 98, 99). Tlatelolco obtenía agua de los manantiales de Xancopinca (Atzacapotzalco) y Chapultepec. En el manantial Xancopinca descubrieron “figurillas arcaicas, teotihuacanas y aztecas, procedentes del interior del brocal” (Urdapilleta Pérez, 2009: 71).⁴⁹

En el centro ceremonial de Mexico-Tenochtitlan, las evidencias del culto al agua son abundantísimas. Gracias a los mitos de fundación de esta urbe y los datos históricos, sabemos de la existencia de varios manantiales ubicados entre los pirámides. Dejemos este tema para un capítulo posterior. Aquí queremos mencionar los hallazgos extraordinarios dentro y alrededor del Templo Mayor que evidencian la importancia del complejo de deidades acuáticas y terrestres para los nahuas del México Central. Entre muchas publicaciones, mencionamos el estudio de estas ofrendas de López Luján (1993) y el detallado análisis de los restos óseos de la ofrenda 48 por parte de Román Berrelleza (1986) y López Luján (1993). Solamente agregamos un dato más: en contraste con la regular suntuosidad de dones en el Templo Mayor, está la ofrenda W, un cajete trípode que fue encontrado en el fondo del conducto del drenaje de la Etapa 3 (López Luján, 2006, I: 243).

Terminamos el panorama del Posclásico con un bello caso en San Luis Potosí. A principios de los años ochentas, Pilar Erreguerena y Flores (1982: 72, 80) excavan en el sitio Media Luna “B”, en el Municipio de Río Verde, dentro y alrededor de un manantial, definiendo “la posibilidad de encontrar elementos prehispánicos “in situ”, con el fin de poder determinar si eran arrojados o depositados en el agua”. Los materiales

⁴⁹ Suponemos que se trata de hallazgos fortuitos, ya que el autor no hace mención de una excavación arqueológica.

arqueológicos encontrados, en su mayoría del Posclásico, consisten en fragmentos de cuerpos de ollas globulares, jarras con bordes recto-divergentes muy abundantes, bases de ollas redondas, bordes de platos, figurillas y restos óseos.

Primeros resultados

Se han encontrado materiales arqueológicos asociados a manantiales de cada periodo y área cultural del desarrollo histórico mesoamericano:

Es difícil decir algo nuevo sobre estas reconocidas fuentes de vida [*Ameyalli*, o “ojos de agua”], salvo que en casi cada manantial del área mesoamericana, hay indicaciones de la construcción de altares, de un templo, o un santuario relacionado con las deidades del agua y la fertilidad que brotaron allá (Angulo, 1993: 167).

Con estos ejemplos, queremos enfatizar la complejidad y la variedad de manifestaciones humanas alrededor de estas fuentes. Volveremos a mencionar varios elementos de estos ejemplos a lo largo del trabajo. La riqueza de las evidencias tempranas del Manatí en Veracruz parece indicar que este culto no se inicia *ex nihilo* en el Preclásico, sino que ya había antecedentes alrededor de los cuerpos de agua.

El vínculo simbólico entre el agua, la fertilidad, las deidades y los gobernantes, expresado en la iconografía y en la actividad arquitectónica religiosa, era una clara manifestación de la ideología política en Mesoamérica. A través de su papel intermediario con el mundo sobrenatural, los reyes tenían que asegurar en primer lugar agua potable (Lucero *et al.*, 2006: 4, 6). No debe de sorprender entonces que la construcción de templos encima de fuentes o cuevas era una constante en el mundo mesoamericano. En lugares donde faltaba el agua, se construían estanques artificiales que captaban el agua que caía sobre los templos; mientras las regiones con precipitaciones severas inventaban conductos para desaguar. La colocación de objetos de oblación asociados al culto del agua no necesariamente se ubicaba dentro o

alrededor de un manantial o una laguna. Se depositaba en cuevas, pero también en templos, canales o estanques artificiales.

Los datos históricos y etnográficos

En el principio

En una fuente colonial temprana, la *Histoire du Mexique* (2011:151), un mito cosmogónico cuenta que, antes de la creación de la tierra hecha de la diosa Tlaltecuhltli, ya existía el agua. Después, Tlaltecuhltli fue partida en dos partes: la tierra y el cielo. De los ojos de la diosa se crearon los pozos, las fuentes y las pequeñas cuevas; de su boca, los ríos y las cavernas.

Reflexionemos un instante sobre estas primeras ideas. La presencia del agua como génesis fue descrita por Mircea Eliade (1972: 178) como principio de lo indiferenciado y de lo virtual, “fundamento de toda manifestación cósmica. Receptáculo de todos los gérmenes, las aguas simbolizan la sustancia primordial de la que nacen todas las formas”. Enseguida tenemos la formación de los dioses principales, que crearán de forma violenta el cielo y la tierra. En tanto diosas *dema*, de las partes corporales de la Tlaltecuhltli se generaron los diferentes elementos de la naturaleza, como los manantiales y los ríos, hechos de la boca y los ojos divinos. En la iconografía es frecuente encontrar un pozo de agua representado como un ojo dentro de un flujo de agua (Scarborough, 2006: 234). Finalmente, la generosa diosa telúrica exige retribución en forma de sangre humana.

Algunas comunidades indígenas conservan mitos sobre el origen del manantial. El ejemplo de Tepalcingo, Morelos, es una clara variante del mito arriba mencionado: después de una larga sequía, los ancestros invocaban a los dioses del agua. Recibieron el consejo de llevar una muchacha joven a la planicie y abandonarla allá, junto con una ofrenda. Inmediatamente, la muchacha y la ofrenda se desvanecieron por un rayo, y poco después empezó a llover. El agua del pozo venía de los ojos de la muchacha; los árboles, las flores y las criaturas acuáticas surgieron de las partes de su

cuerpo. Decían que el agua del pozo era la sangre de la muchacha (Barrios, en Pasztory, 1976: 144).⁵⁰ Entre los huicholes, se dice que cuando los lobos se comieron a la tortuga marina, la tierra se secó. La diosa terrestre (la madre de la tortuga) pidió ofrendas en un hoyo cavado al pie del único árbol verde, y, después de cinco noches de canto sagrado, empezaron a brotar los chorros de agua (Zingg, 1982: 538). En otra versión huichola, se secó la tierra al final de los tiempos míticos. Los hombres se transformaron en piedras, y las mujeres –quienes no se secaron por completo– en manantiales, pozos y lagunas (Neurath y Bahr, 2005: 591).

Varias piezas arqueológicas reflejan la idea del agua que brota desde el interior de la tierra: tal es el caso del Tláloc-Tlaltecuhтли tallado en la parte inferior externa del *tepetlacalli* Leof, que presenta en su parte central un cuerpo de agua redondo (López Luján y Santos, 2012: 33), pero también en una escultura olmeca de un cocodrilo que probablemente sirvió como gárgola de un canal (lámina 20) (*De Azteken*, 1987, II: 2).⁵¹



Lámina 20: Cabeza de cocodrilo, San Lorenzo, Veracruz, ca.1000 a. C., Basalto, 24 x 69 x 26 cm.

El nacimiento de los astros

Dentro de la mitología mesoamericana, hay indicios de que la inmersión en el agua – complemento del fuego– por parte de los astros, fue un paso indispensable para su nacimiento. Retomamos el fragmento del mito de la creación del Sol y la Luna, contado por Ruíz de Alarcón (1987: 150, 151):

en un principio, el sol era un enfermo pobre, buboso y llagado.[...] luego el enfermo animosamente se arrojó en medio de aquel furioso fuego con cuya fuerza y llamas purgó

⁵⁰ Sobre la equivalencia simbólica entre agua y sangre o “chalchiúhati”, véase Seler (1963, I: 213), Graulich (2005: 299), entre mazatecos contemporáneos (Barabas, 2006: 121).

⁵¹ Museo Rautenstrauch-Joest, Colonia (*De Azteken*, 1987, II: 2).

y purificó toda su enfermedad y llagas.[...] Pero luego que de la dicha hoguera salió purificado, se arrojó dentro de un estanque de agua muy fría, que estaba también preparado para prueba, y habiendo salido del muy limpio, se pasó luego al cielo donde se ocultó.

Enseguida, la Luna “en saliendo del horno se arrojó también al dicho estanque de agua”.⁵² Mendieta (2002: 183) dice que el Sol se “arrojó en el fuego, y bajo al infierno”.⁵³

La fundación del *altépetl*

En esta sección, exploramos la importancia de la presencia del agua para la fundación de un *altépetl*.⁵⁴ Generalmente, la decisión para establecerse en un lugar se fortalecía con una hierofanía que confirmaba la sacralidad del lugar (Navarrete Linares, 2011: 472). Simultáneamente, era un momento de transformación, de adquirir una nueva identidad, individual o colectiva, muchas veces después de una consulta con la entidad divina a través de la inmersión en el agua. En ocasiones, el topónimo del pueblo se derivaba del nombre del pozo.⁵⁵

Empezamos con un bello ejemplo del occidente de México:

Llamóse *Ayutla* porque, en su gentilidad, EL AGUA que corría de una PIEDRA y FUENTE habló, y les dijo que ella venía y procedía de la mar, y que sólo había allí salido para darles de beber a todos ellos; y que les dijo que poblasen allí, en aquel lugar donde

⁵² La *Leyenda de los soles* (2011: 183) se limita a decir que el sol y la luna se bañaron.

⁵³ Esta estructura narrativa se repite en varias ocasiones: así se han interpretado la muerte acuática de Quetzalcóatl-Huémac-Luna en Tiillan Tlapallan. De forma igual, se entiende el descenso de los gemelos Xbalamqué y Hunahpú a Xibalbá (el inframundo maya) para convertirse en sol y luna. En otra ocasión, cuando Camaxtle (Mixcóatl) creó cuatro hombres y una mujer, no pudieron iniciar la guerra, por que “cayeron en el agua y volviéronse al cielo” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 41). Queremos agregar también un mito venusino intitulado los “hijos del Tonati”, proveniente del Gran Nayar. Debido a los “crímenes y travesuras” de la Estrella de la mañana (puma) y la Estrella de la tarde (jaguar), los astros venusinos son sacrificados: puma es quemado en la hoguera -por acercarse al Sol- y jaguar (animal acuático) es descuartizado y arrojado en el agua (Preuss, en Neurath, 2002: 158). En estos relatos, la inmersión de los astros en el agua equivale a un viaje en el inframundo (en el caso del jaguar como Estrella de la tarde, a las fases de invisibilidad de Venus). La puesta heliaca de Venus es particularmente relevante porque coincide con el comienzo y el fin de las lluvias (Šprajc, 1998: 26).

⁵⁴ Véase, entre otros, *Relaciones geográficas del siglo XVI* (en adelante RG): *Nueva Galicia* (10), 1988: 234; *RG de Tlaxcala* (5), 1985: 236; Redfield y Villa Rojas, 1964: 114.

⁵⁵ Vogt y Stuart (2005: 163) señalan que durante el clásico maya, los topónimos de las comunidades coincidían con los de cuevas y manantiales.

ella salía. Y, de aquí, tomaron el llamarse *Ayutla*, que quiere decir “agua que siempre está borbocando”, y, así, se llamó *Ayutla*. (*Relaciones geográficas del siglo XVI* (en adelante *RG*): *Nueva Galicia* (10), 1988: 234).⁵⁶

En la misma región, entre los cocas de hoy en día, el término *tene* significa “pozo hondo”, denominación que los ancestros le dieron al sitio que eligieron para edificar su pueblo (García Zambrano, 2006: 59). Los jefes quichés de Guatemala buscaban “por orden de su oráculo, a darle vista a una laguna para hacer su fundación” (Fuentes y Guzmán, en Recinos, 1950: 22), mientras que los mayas itzáes de Yucatán “pusieron nombre al país y a los pueblos, y pusieron nombre a los pozos en donde se establecían” (*Chilam Balam de Chumayel*, 1941: 9).⁵⁷

A veces el lugar indicado era revelado por una señal divina específica, como en el caso del fundador Apaztli Chichimécatl y el pueblo de Coatlinchan,

el qual, quando llego con su gente al sitio y asiento donde agora estan, hallo vna fuente de agua manantial, estacada alrededor, la qual tenían cercada y rodeada gran cantidad de paxaros pardos [...] que de continuo estaban y bebian desta fuente, las quales los indios en su lengua llaman *Chicuatototl* (*RG de México*, 1979: 80).

Posiblemente se refiere al *Chiquatli* que Molina (1977, II: 21v) traduce como “lechuza”, un ave que se asocia a la oscuridad, la noche y lo femenino, atributos que nos llevan también a los pozos de agua.

La fundación de Amaquemecan, narrada en detalle por Chimalpáhin (1991: 99), funge como caso ejemplar.⁵⁸ El santuario donde se establecerán los grupos chichimecas era un altar sagrado (*momoztli*) de grupos olmecas, construido encima de un manantial (la *chalchihmatlálatl*).⁵⁹ Con una flecha del *tlatoani* totolimpaneca, hirvió el agua, se amargó y finalmente se secó el pozo. Con este acto, debilitaron los poderes

⁵⁶ También en el occidente, el “dios del infierno” indicó el lugar adecuado para la fundación de Pazcuaro, donde había un conjunto de peñas, y un arroyo que terminaba en un manantial -“la futura fuente de Vasco de Quiroga”-, en un cerro llamado Cuiris quataro, donde posteriormente se edificó la primera catedral (Espejel Carbajal, 2008, I: 199, 200; II: 95).

⁵⁷ Los “Caballeritos” de los nahuas en el actual estado de Guerrero conducen el agua hacia el lugar adecuado para establecerse, con lo que demuestran al mismo tiempo su capacidad de desviar el agua a su voluntad (González Chévez, 2010: 54).

⁵⁸ Para un análisis completo de las fundaciones de Chalco, véase Navarrete Linares, 2011.

⁵⁹ Según Chimalpáhin, “le construyeron una casa dentro de la cual quedó la fuente”. *Chalchihmatlálatl*, “agua color verde azulado”, se refiere al agua deificada por los antiguos pobladores, los olmecas (Navarrete Linares, 2011: 350).

mágicos de los olmecas, “poseedores del nahual de la fiera, poseedores del nahual de la lluvia” (Chimalpáhin, 1991: 107). El lugar fue renombrado como Amaquemecan, “lugar del dueño de vestidos de amate”, un claro vínculo con el dios Tláloc, que se conocía también como Amaqueme. Un hecho notable de esta conquista militar-religiosa es el cambio de dioses protectores del santuario. Los totolimpanecas reemplazan la diosa Chalchihuatlilatl por los dioses masculinos Totolin y Tláloc. Lo que destaca aquí es el hecho que cada grupo instala sus propias entidades divinas en el paisaje ceremonial.⁶⁰ El segundo grupo que formará parte de Chalco Amaquemecan con su *altépetl* son los tenancas. El *tlatoani* Cuahuitzatzin, después de un largo periodo de penitencia aislada, vio la Siete Serpiente “por la cual se hizo asiento en aquellos juncales, razón por la cual se creó el gobierno del Tenanco junto a la pirámide”, donde la víbora cuidaba el manantial llamado “Agua del Monte” (Chimalpáhin, 1965: 135). Los elementos presentes alrededor del viejo *chalchihmomozco* tolteca, como la neblina, la serpiente y el arco iris llevan una connotación femenina, asociada al inframundo, la parte húmeda del mundo y a las divinidades acuáticas, mientras la serpiente de siete colores podía aludir a la diosa Chicomecóatl. Este ámbito marcadamente femenino posiblemente refleja una división dual con el otro *altépetl* de Chalco Amaquemecan de los totolimpanecas (Navarrete Linares, 2011: 378). Según el mismo autor, las expresiones de fertilidad acuática eran rasgos típicos de los grupos chalcas (2011: 384).

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941: 218) describe Aztlan como un lugar con “un cerro del cual sale una fuente que hace un río, según y como es la de Chapultepeque en esta Ciudad de México.”⁶¹ En el sitio Coatépec, construyeron para Huitzilopochtli un juego de pelota con un pozo de agua como agujero en el centro de la cancha. Poco después, el dios tribal exclamó: “aquí es adonde abíamos de venir y hazer asiento” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 59). Según el análisis de Navarrete Linares (2011: 416- 427), los mexicas intentaron también erigir un *altépetl* en Chapultépec, lugar ideal dado la presencia de un cerro y el agua, un intento que finalmente fracasó

⁶⁰ Esto demuestra que no se puede asociar invariablemente una deidad a un fenómeno natural con base en su género.

⁶¹ También la génesis de los otomíes se asocia con un manantial. Está el caso de la población de Otontepetl, ‘cuyo origen fue vivir indios otomites en una fuente de un cerro desta d[ic]ha estancia’ (*RG de Tlaxcala* (5), 1985: 98).

por las acciones bélicas con los pueblos rivales de la cuenca. Para la constitución de Mexico-Tenochtitlan, se buscaba igualmente la apariencia de los señalamientos divinos obligatorios, en un marco geográfico estereotipado desde la salida del lugar de origen.⁶² La narración de Durán (1984, II: 44) contiene todas estas características:

Y andando estas partes de esta manera por unas y por otras, entre los carrizales y espadañas, hallaron un ojo de agua hermosísimo, en la cual fuente vieron cosas maravillosas y de gran admiración. Los cual los ayos y sacerdotes lo habían pronosticado al pueblo, por mandado de su dios Huitzilopochtli.

El lugar elegido fue un claro mensaje del dios patrono de los mexicas. El hecho de ver cosas “de gran admiración” en el agua indica la sacralidad del pozo, encerrado además en un ambiente de flora y fauna, toda blanca y hermosa, lo que provocaba las lágrimas de los sacerdotes (Durán: 1984, II: 44). Navarrete Linares (2011: 486) y López Austin y López Luján (2009: 186, 187) interpretan otras descripciones de las fuentes, en donde los diferentes manantiales adquieren diferentes colores, asociados a los distintos polos del cosmos indígena.⁶³

La sacralidad del manantial se refuerza con la inmersión en el agua de un personaje para recibir un mensaje o un consejo de una deidad acuática. Esta acción ocurre aquí en un contexto mítico, pero puede ser caracterizado realmente como un rito, con distintos fines. A lo largo de este estudio, encontraremos varios ejemplos. El caso, que viene del *Códice Aubin* (1980: 50) cuenta cómo Axolohua se sumergió bajo el agua, al lado del águila sentada encima del nopal:

Al día siguiente ya apareció Axolohua entre sus compañeros y les dijo: “Fui á ver á Tláloc, me llamó y me dijo: ya llegó mi hijo Huitzilopochtli, esta es su casa”.

Como dice acertadamente Navarrete Linares, “el dueño del ajolote”, Axolohua, se asocia con el ámbito acuático y sus deidades. Y aparte, destaca el permiso de Tláloc, dueño de la tierra y del agua, fundamental para el apropiamiento de una parcela.

⁶² Una escena del mapa de Sigüenza representa el rito de fundación de Tenochtitlan: en la intersección de dos canales que representan la división cuatropartita de la ciudad, un nopal emerge de un ojo de agua (Castañeda de la Paz, 2006: 112, 113).

⁶³ Además, Navarrete Linares (2011: 487) sugiere que el manantial fue fabricado ritualmente por los propios mexicas, ya que en realidad, el agua potable venía de las fuentes de Chapultepec. Sin embargo, la información de Sahagún indica, como veremos, que sí había manantiales naturales en Tenochtitlan.

Los relatos de los itzáes explican eventos muy similares. Cuando ellos llegan a un lugar llamado Dzam, “estuvieron tres días sumergidos en el agua” (*Chilam Balam de Chumayel*, 1941: 10, 11).

Las historias de fundación de diferentes pueblos demuestran que el manantial en el paisaje fue una marca central y decisiva para la construcción del *altépetl*. Navarrete Linares (2011: 35) lo define como “una entidad social, un territorio ritualizado y humanizado, un cerro y una fuente de agua”. Autores como Brady y Prufer (2005: 371) han puesto énfasis en el papel de cuevas (con agua) como elemento principal para el asentamiento humano y la materialización de los relatos cósmicos, mientras Pugh (2005: 51) nos recuerda que las fuentes de agua servían como centros de agrupamiento de grupos de linaje. Freidel *et al.* (1993: 188) por su parte hacen hincapié en la existencia de altares en la cercanía de manantiales que expresan el linaje de los ancestros entre los quichés.

Arquitectura religiosa asociada a manantiales

En un excelente análisis sobre la veintena *Atlcahualo*, Andrea Rodríguez se pregunta cómo podrían haber sido los templos a la orilla del agua: “no sabemos qué forma tendría ya que en ninguna fuente sahuaguntina se muestra su representación pictográfica, y arqueológicamente no se ha encontrado algún indicio de él”. Tanto la palabra *ayauhcalli*, según la autora, como el nombre *atempán* permiten pensar en elementos arquitectónicos asociados con el agua, y sus funciones eran múltiples: sitios de velación; lugar donde se hacía el *nextlahualiztli* (el “pago de deudas”); baños; espacios de enterramiento y lugar de desecho de rituales previos, por ejemplo los papeles u otros objetos quemados (Rodríguez, 2010, capítulo 6: 14- 16).

La conclusión de Rodríguez parece ser algo precipitada, ya que a principios del siglo XX Ramón Mena y Nicolás Rangel ya relacionaban manifestaciones de hidromancia con arquitectura sagrada: “nos explicamos ahora un hecho constante en las exploraciones arqueológicas: la presencia de manantiales u ojos de agua en el patio

de los *teocalli*" (1921: 10, 11).⁶⁴ Años después, el arqueólogo Jorge Angulo confirmaba plenamente la asociación entre pozos de agua y arquitectura prehispánica (1993: 167). La integración de cuerpos de agua en el plano arquitectónico religioso es omnipresente en Mesoamérica desde el Preclásico.⁶⁵ En ocasiones, se trata de nacimientos de agua en la superficie, pero muchas veces el agua brota dentro de una cueva. En otros casos, la idea de cerro-agua es construida, y son estanques de agua o verdaderos patios hundidos que reemplazan el fenómeno natural (McCafferty, 2001: 285; Andrews y Andrews, 1980: 242; Gallegos Ruiz, 1976; Spranz, 1967; Brown, 2006: 183; Brady y Ashmore, 1999: 128; Pugh, 2005: 54; Vanegas, 1995: 86, 87, 248-251; Scarborough, 1998: 137-139; Zepeda García Moreno, 2005: 57; López Sánchez, 2012: 95; López Austin y López Luján, 2009: 52).

Los testimonios históricos complementan la información arqueológica: Las condiciones materiales precarias de los mexicas a principios de su colonización en medio del ámbito lacustre resultaban en una primera construcción sencilla:

Y fueron alargando y ensanchando el sitio del águila desde junto á la quebrada y ojo de agua hondable, [...] y luego hicieron una hermita pequeña toda de carrizo y tule de el Quetzalcóatl, junto al tunal del águila y ojo de agua, por no tener adobes (Alvarado Tezozómoc, 1975: 231).

Sabemos por Motolinía (2001: 86) que adoraban deidades cerca del agua, muchas veces en la cercanía de las fuentes en donde construían sus altares con escaleras; y en las fuentes más renombradas colocaban alrededor del manantial cuatro altares en forma de cruz.⁶⁶ En estos altares y sobre el agua ponían copal, papel y flores. Agrega el fraile que "algunos devotos del agua se sacrificaban allí". Como podemos observar, este plan arquitectónico se parece mucho al templo de Tláloc, que consistía en un patio central con espacios en una dimensión cuádruple, todas con sus tinajas de

⁶⁴ Los autores mencionan el *huey teocalli* de Mexico-Tenochtitlán ("el de uno de los edificios del gran *teocalli*"), en la calle de Santa Teresa, descubierto en 1909; un *teocalli* en Tepoztlán, Morelos, explorado en 1910; un manantial asociado al "*teocalli* de Huitzilopochtli, en el atrio de la Antigua Iglesia en San Mateo" (Coyoacán).

⁶⁵ Véase los "antecedentes arqueológicos" en este capítulo. En sitios secundarios con pequeños espacios sagrados, las estructuras eran simples "o carecen de estructuras de piedra" (Iwaniszewski, 2008: 44).

⁶⁶ En palabras de Torquemada (1976, III: 316), los mexicanos se bañaban en fuentes y albercas "que tenían en los patios interiores de los templos". Otras descripciones históricas que se refieren a arquitectura religiosa asociada a nacimientos de agua son las *RG de la Nueva Galicia* (10), 1988: 146, 147, 234 y Fuentes y Guzman, 1932: 334.

agua, cada tina con sus propias características (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 29).⁶⁷

Chimalpáhin (1991: 99), por su parte, narra cómo los olmecas y otros grupos de Chalco, al llegar a su pozo elegido “adoraron a esta agua, [...] y le construyeron una casa dentro de la cual quedó la fuente”. Encima del manantial se construyó un adoratorio que se llamaba *Chalchihmomozco* “altar de la diosa Chalchih[tllicue]”. Era un hogar de los “brujos llovedizos que podían provocar a voluntad la lluvia” y “viajaban en el interior de las nubes para ir a comer gente” (Chimalpáhin, 1965: 77; 1991: 89). Los totolimpanecas lo denominaban “el patio de la niebla, en el patio de las flores” (Chimalpáhin, 1991: 91).

En el área maya, Landa (1973: 78,79) vio escenarios semejantes al lado de los cenotes de Yucatán, con sus esculturas asociadas:

Tiene encima de él, junto a la boca, un edificio pequeño donde hallé ídolos hechos a honra de todos los ídolos principales de la tierra.[...] Hallé leones labrados de bulto, y jarras y otras cosas.[...]. también hallé dos hombres de grandes estaturas, labrados de piedra, cada uno de una pieza.

Durante la veintena Mac, “untaban el primer escalón del montón de las piedras con lodo del pozo, y los demás escalones con betún azul” (Landa, 1973: 114).⁶⁸ En su descripción de las ruinas de Mayapán, Antonio de Ciudad Real (1976, II: 368) detalla cómo

En lo alto deste *mul* está una casa de cal y canto, de bóveda, con ciertos retretes, adonde dicen que entraba a orar el sacerdote de los ídolos. Cerca del pie deste mesmo *mul* hay un zonote muy hondo, con una piedra muy lisa en la boca y borde, por la cual (según dicen) despeñaban a los que sacrificaban a sus dioses.

Conocemos varios edificios de Mexico-Tenochtitlan con nombres específicamente referidos al agua.⁶⁹ Sahagún (2003, II: 249- 256) menciona al menos

⁶⁷ Véase también Alfredo López Austin (2000:178-180): Esta cuadruplicidad o quintuplicidad de Tláloc se conoce también como el dios Napatecuhtli, “el señor de los cuatro lugares”.

⁶⁸ También Sánchez de Aguilar, 1987: 82.

⁶⁹ Véase Mazzetto (2012) para un análisis detallado de las fuentes históricas sobre los espacios de culto entre los mexicas.

cuatro inmuebles articulados a un ojo de agua: Tlilapan era una fuente, “como alberque”, donde los sacerdotes se bañaban; en la fuente Tezcaapan, se bañaban los penitentes, mientras el agua de Cooapan pertenecía al sacerdote del templo Coatlan. Del Tozpálatl se tomaba agua para beber durante la fiesta de Huitzilopochtli. Mencionaremos estas fuentes más adelante cuando hablemos de los baños rituales. Aparte de estas denominaciones particulares, había espacios a la orilla del agua (o encima de los cerros) que se mencionan con el término genérico de *ayauhcalli*.⁷⁰ Durán (1984, I: 166) lo traduce como “la casa de descanso y sombra de los dioses”, pero una traducción más literal es la “casa de niebla” (Sahagún, 2003, II: 168; López Austin, 2000: 180). Otros nombres de centros sagrados revelan una relación con el agua, como Atempan, “en la Rivera” o Aticpac, “sobre el agua” (López Austin, 1965: 94, 100).⁷¹ Los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 41) cuentan cómo Quetzalcóatl “a medianoche bajaba al estanque Atecpán Amochco” para autosangrarse. En la opinión de Sahagún (2003, X: 844), el oratorio de Quetzalcóatl, llamado *Chalchihapan*, estaba en medio de un río.⁷²

En el *ayauhcalli* del cerro Poyauhtla sacrificaban a un niño en el mes de *Atlcahualo* (Sahagún, 2003, libro II: 145). El *Mapa de los linderos del agua* muestra a Poyauhtlan y representa “unas construcciones, posiblemente templos al oriente del Tepetzinco” (Valle 2000: 62, lám. 11), el lugar que Espejo y Barlow (1944: 242) justamente identifican como Ayauhcallitlan. Durante *Etzalcualiztli*, algunos sacerdotes imitaban aves lacustres en el agua, en un conjunto arquitectónico de cuatro casas, con nombres simbólicos que aluden al agua: el lugar de culebras, el lugar de mosquitos, el lugar de patos y el lugar de juncias (Sahagún, 2003, II: 168-173). Después de haber matado a personificadores de los *tlaloque*, sus corazones, las ofrendas de papel, las plumas y las piedras preciosas fueron tirados en el aóztoc, una cueva o sumidero en el lago, encerrada con estacas de madera. Otra veintena importante en honor a los dioses terrestres y acuáticos era la fiesta de los cerros, *Tepeílhuitl* (Sahagún, 2003, II: 202). Además del sacrificio de esclavos, los ritos principales consistían en la elaboración de

⁷⁰ Según Torquemada (1976, III: 80), llamaban también a la Chalchiutlicue Ayauh, “porque se mueve a diversas partes”.

⁷¹ El nombre de una diosa poco conocida es Aticpac calqui cíhuatl, “la mujer que habita en Aticpac” (López Austin y García Quintana, en Sahagún, 2002: 1246).

⁷² Dentro del convento de los frailes en Tlaxcala, había una “fuentecilla pequeña” con el mismo nombre de *Chalchihapan* (Torquemada, 1976, III: 80).

pequeños cerros, hechos de una masa de maíz y amaranto. Durante la vigilia de la fiesta los materiales constructivos de los montecitos eran llevados a las fuentes, donde lavaban y consagraban las réplicas, que exactamente un año después estarían depositados en el mismo lugar. El mismo rito se efectuó al terminar la fiesta de *Atemoztli*, cuando decapitaban a los cerritos (*tepictoton*) con el *tzotzopaztli*, el instrumento que se usaba para tejer; los quemaron y llevaron las cenizas y los utensilios de la fiesta (los petates de juncos y los utensilios para servir el alimento) de nuevo al Ayauhcalco (Sahagún, 2003, II: 135, 203, 233).

Dentro del acervo pictográfico, disponemos de varias imágenes que combinan contenedores de agua y algún edificio, normalmente de tipo religioso.⁷³ No obstante, no siempre es posible definir si se trata de un depósito natural o de un recipiente hecho por el hombre. Antes de analizar algunos ejemplos, nos parece pertinente reflexionar un instante sobre las posibles diferencias entre estos dos tipos de almacenamientos. Rébsamen Reynoso (2009: 49) opina que solamente los cuerpos naturales de agua “sagrados” fueron usados como espacios de culto, mientras “en los cuerpos artificiales de agua no se ofrendaba”, sino servían para bañarse. La evidencia histórica y arqueológica demuestra que esta posición es indefendible.⁷⁴ Las huellas de un culto al agua en estanques artificiales son claras en las excavaciones de la unidad 41 al sur de la torre de Relaciones Exteriores, en Tlatelolco. En la primera sección de este capítulo, enumeramos varios casos de depósitos rituales en caños, canales y otras construcciones culturales. Basta también una lectura en Durán (1984, II: 375-381) sobre la inundación de México por el desbordamiento de los pozos en Coyoacán, donde a lo largo del trayecto hidráulico sacrifican a varios infantes. Mayistas como Scarborough (1998: 137-139) y Pugh (2005: 62) llegan a las mismas conclusiones: en zonas donde los recursos naturales eran escasos, los mayas inventaron sistemas artificiales como réplicas del mundo natural.

Representado en el folio 7v de la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1976: 150) es el templo que fue construido encima de un cerro y un manantial en Cholula, reemplazado

⁷³ Véase, entre otros ejemplos, el *Códice Durán* (1984, lámina 52, cap. LXVII, párrafo 25); el *Códice Nuttall* (1992: láminas 10r, 22r y 33r) y el *Códice Vindobonensis* (1993: lám. 16).

⁷⁴ Véase también Botta (2004: 96, 97).

hoy en día por una iglesia católica: “un oratorio moderno al lado este de la pirámide cubre una fuente, aún un rasgo prominente en el paisaje simbólico” (McCafferty, 2001: 286).⁷⁵ Sin embargo, el documento que más nos interesa es el *Plano en papel de maguey*, elaborado a mitad del siglo XVI, y que representa una parte septentrional de la antigua Tenochtitlan (lámina 21).⁷⁶

En la parte noroeste del plano está pintado un templo prehispánico asociado a un manantial. En el cruce de dos flujos de agua, se ve un ojo de agua pintado como un círculo en azul y negro, los típicos colores para el agua en el mundo prehispánico. Su flujo de agua desemboca en el canal que fluye paralelo a la Calzada de Tepeyacac, siguiendo la propuesta de orientación de González Aragón y Galarza (1993). En caracteres latinos se menciona “ojo de agua”, al lado de un personaje que posiblemente representa un sacerdote. Encima del manantial, se aprecia un edificio prehispánico, que culmina con tres almenas en su parte superior, que hemos interpretado en este estudio como jarras Tláloc.⁷⁷ En el mismo plano aparecen dos templos más con las mismas almenas en forma de ollas; sin embargo, no están vinculados a un ojo de agua. Es interesante que estos templos indígenas tienen sus accesos hacia el poniente, al igual que el templo asociado al manantial Hueytlílatl (con las claves Ec1, Gc1, Hc2, lámina 4.20 en González Aragón, 1993: 47).⁷⁸

⁷⁵ El cerro de Cholula se conocía con el término Tlachihualtépetl, “cerro hecho a mano”, (Durán, 1984, I: 166).

⁷⁶ Castañeda de la Paz (2008: 393) prefiere hablar del “Plano parcial de la Ciudad de México”. Una de las razones es que el documento no está hecho de fibra de maguey sino de papel amate. El plano está resguardado en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México bajo la clasificación 35-3. Agradezco al Ing. Miguel Ángel Gasca, (jefe de Sistemas de la Biblioteca), por la consulta y la obtención de imágenes digitalizadas.

⁷⁷ En el capítulo “los materiales arqueológicos del hallazgo de 1948”, veremos más en detalle algunas características arquitectónicas de este templo.

⁷⁸ De nuevo, cuando aceptamos la orientación del plano propuesta por González Aragón y Galarza.



Lámina 21: Detalle del Plano parcial de la ciudad de México donde se aprecia un templo encima de un ojo de agua. "Reproducción Autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. CONACULTA, INAH. México".

La fundación de los pueblos y la actividad constructiva alrededor del agua materializan las creencias de los grupos indígenas, que a su vez justifican la ocupación y transforman la tierra en un territorio urbanizado. En el siguiente apartado, reflexionamos sobre las creencias con respecto a los manantiales, lo que posteriormente facilitará el enlace con los distintos ritos acuáticos.

La “tierra viva”

En 1690, Fuentes y Guzmán (1932: 335) (descendiente del conquistador Díaz del Castillo), describe cómo nadie osaba entrar en las bocas de la tierra, y que los indígenas las llamaban “tierra viva”. Efectivamente, en el interior de los cerros vivían los ancestros, esencias (o espíritus) y co-esencias del ser humano (Vogt y Stuart, 2005: 157). Los trabajos etnográficos nos ayudan a entender cómo la tierra está poblada con estos entes.⁷⁹ Entre tantos moradores particulares en los barrancos, los bosques o los campos están los protectores de los manantiales como Atonana y Atotata de los nahuas de Texoloc, quienes “respetan los arroyos y los manantiales [...] como si tuvieran vida y dueño” (Hernández Cuéllar, 1982: 82) o los Suateteos, fantasmas de un ojo de agua en Santa Ana Xalmimilulco, Puebla (Parsons, 1932: 329). Los tepehuas los conocen como Sireno y Sirena, “su padre y su madre del agua”, en realidad un desdoblamiento del Dueño del Agua en el Trueno y la Muchacha del Agua (Williams García, 1972: 35). Otras denominaciones son *alpixque* o *ahuane* (Knab, 1991: 52), *chaneque* (García Valencia *et al.*, 2003: 126), caballeritos (González Chévez, 2010: 54), etc. Entre los pimas, las ciénegas tienen “vida propia”, con casas, animales, ríos, ranchos, etc. (Oseguera Montiel, 2010: 91, 95). Figuerola Pujol (2010: 524) describe a los *lab*, entidades que habitan el mundo subterráneo entre los tzeltales de San Juan Evangelista Cancuc en los Altos de Chiapas como dueños omnipotentes, antropomorfos y étnicamente marcados. Además, muy a menudo se comportan como déspotas. Otro ejemplo es el espíritu del agua Sahua (derivado de San Juan), el dios del trueno entre nahuas del norte de Veracruz (Sandstrom, 2005: 40, 41). Se dice que Sahua nació dentro de una calabaza, lo que el autor interpreta como una analogía a un nacimiento dentro de una cueva oscura. Él y su pareja femenina, Apanchanej, viven en cuevas separadas. Ella es responsable de traer la lluvia a los campos, por lo que puede contar con la ayuda de doce nubes, Mixtli, que andan vestidas en ropa negra con mangas de goma.

⁷⁹ Véase el apartado 4 sobre el Dueño y sus súbditos en López Austin y López Luján (2009: 67-92). Aquí nos limitaremos a señalar las afinidades de estos espíritus con el agua en la concepción de algunas comunidades contemporáneas.

Los nahuas de Texcoco opinan que los *ahuaques*, “dueños del agua”, son “espíritus deificados de niños sin bautizar, rayados, *tesifteros* muertos y vivos y sujetos enfermos que moran en manantiales, arroyos, canales del sistema de irrigación existentes en la sierra, pozos, piletas, y diversos afloramientos naturales”. La comunidad consiste en niños rubios y morenos, pero también hay adultos; se considera que tienen un ciclo de vida, se casan y tienen hijos que nacen en el agua (Lorente Fernández, 2008: 172). Según Aguirre Beltrán (1963), “cada ojo de agua tiene una deidad tutelar” y está asociado a “la economía del agua”.

En muchas ocasiones, los protectores del agua son serpientes, la *yecacóatl*, el “jefe de los enanitos” (Madsen, 1955: 51), o la *tlilcóatl* de Coatetelco, Morelos, una advocación de la Diosa Madre, Cihuacóatl (Druzo Maldonado, 2000: 81), u otros animales, pero siempre con rasgos humanos.⁸⁰ La *Relación de Huaxtepec* menciona que la villa se pobló “donde están unos ojos de agua y señalada una culebra de piedra” (*RG de México* (6), 1985: 197).⁸¹ Durante la veintena *Ochpaniztli*, se sacrificaba a la diosa del agua Atlauhco Cihuacóatl, “mujer serpiente del lugar de la poza” (Graulich, 1999: 138). Los *oískama*, dueños del agua de forma serpentina de los Pimas tienen pelo largo y de color güero, se llevan ropa verde y son pequeños (Oseguera Montiel, 2010: 92).⁸²

Las potencias acuáticas se organizan de forma jerárquica, semejante a una mayordomía. Entre los tzotziles actuales, el Dueño de la Tierra es un ladino gordo que posee todos los pozos de agua, el trueno, las nubes y todo lo que produce la tierra (Vogt y Stuart, 2005: 164). Más hacia el centro de México, el principal puede ser un Señor o un “Taloc” contemporáneo (Knab, 1991: 52), o un Tláloc prehispánico, “el dios del inframundo, y ha conservado como tal, hasta nuestros días, su figura de Chane, señor de la montaña, jefe de los muertos, dueño de la riqueza subterránea y de los animales salvajes” (López Austin, 2003: 197). Los asistentes de los Dueños están

⁸⁰ También López Austin (2000: 147). Para la relación entre la serpiente y el agua entre los mayas, véase Mercedes de la Garza, 2003: 221- 250.

⁸¹ La misma *Pintura de Huaxtepec* muestra una serpiente blanca al lado de un manantial. La glosa dice: “Ojo de agua blanca [en] *Tecoaque* [glifo ‘serpiente’]” (*RG de México* (6), 1985).

⁸² Entre los nahuas de Tatahuicapan de Veracruz encontramos guardianes en forma de “cangrejitos de color negro que escarban en la roca que producen el agua misma”. Se les llama Atekuitzi, “Dueño del manantial” (García Valencia *et al.*, 2003: 126).

seleccionados entre los “buenos” difuntos, según Madsen (1955: 50), mientras Knab (1991: 52, 52) asegura todo lo contrario: los que no tienen “buen corazón” son víctimas preferidas. Los curanderos nahuas de San Miguel Tzinacapan en Puebla distinguen entre los duendes que buscan en la superficie las almas para llevarlas al inframundo y los Señores de Talocan y sus *taloques* que permanecen de forma constante en el inferior de la tierra (Knab, 1991: 52, 53). Las entidades acuáticas de los nahuas en Texcoco viven bajo el mando de la Reina Xóchitl, la inventora del pulque. A sus sirvientes no les falta una personalidad individual bien definida. Pueden ser especialistas hábiles que trabajan en los arroyos y los canales. Encima del Cerro Tláloc está el pozo-sumidero donde reside el Rey del Mar y los *ahuaques* (Lorente Fernández, 2008: 186,187). Los *lab* de agua de los tzeltales son culebras de agua dulce y tienen forma de instrumentos metálicos, son de carácter *at’eletik*, “obreros”, limpian los arroyos y ríos y facilitan el drenaje del agua. Viven en cuatro pozas, por cada fratría del pueblo (Pitarch Ramón, 1996: 59, 60). En Chan Kom, Yucatán, el Chaac que debe provocar una abundancia de lluvia se lleva una calabaza pequeña, *zaayam-chu*, que está conectada de forma misteriosa con los cenotes. Cuando Chaac vuela encima de un cenote, el agua se levanta al aire con un grito y llena su calabaza (Redfield y Villa Rojas, 1964: 115).

Destaca en estos ejemplos cómo la organización social en el interior del monte refleja la vida real. Esta reproducción de la organización política no nos debe de extrañar: Dehouve (2007: 42, 62) señala que los indígenas no separan los campos religioso y político; en lo ritual, las autoridades políticas y las potencias divinas (entre ellos, el “Manantial”) son vistas y tratadas como convidados. Knab (1991: 36) apunta justamente que en el inframundo, las formas y las estructuras se asemejan a las “divisiones conceptuales de la vida cotidiana del pueblo”.

En el siguiente apartado, nos enfocamos todavía más en la simetría de expresiones de poder en ambos mundos y la legitimación de la autoridad indígena a través de los vínculos con las entidades acuáticas del entorno natural. Después extendemos el vínculo entre los dos mundos con un acercamiento al papel de los especialistas religiosos como intermediarios entre la comunidad humana y la espiritual.

En ambos casos, los manantiales juegan un papel importante como escenarios ceremoniales.

Manifestaciones de poder en el agua

En la segunda mitad del siglo XVI, declararon en el pueblo de Ayutla (*RG de Nueva Galicia* (10), 1988: 234) que

no se regían [por gobernadores], sino sólo [por] lo que EL AGUA les mandaba hacer; y, así, la tenían en grande veneración y, por donde ella salía, le tenían hecha una gran casa [a] donde ellos se iban a aconsejar.

Esta respuesta nos demuestra, aparte de la presencia de arquitectura religiosa por donde brotaba el agua, cómo ésta se convierte en un instrumento de poder, considerada una potencia que mandaba y aconsejaba a la comunidad.⁸³ El vínculo simbólico entre el agua, la fertilidad, las deidades y los gobernantes, expresado en la iconografía y en la actividad ritual, era una clara manifestación de la ideología política en Mesoamérica (Contel, 2008; Nichols *et al.*, 2006; Dehouve, 2007; Lucero y Fash, 2006): “Dentro de la iconografía del poder en Teotihuacan, el Dios de la lluvia y el jaguar son de primordial importancia” (Manzanilla, 2008: 122).

A través de su papel intermediario con el mundo sobrenatural, los reyes tenían que asegurar en primer lugar agua potable (Lesbre, 2001: 329; Lucero *et al.*, 2006: 4-6). Los jefes difuntos de los zapotecos eran considerados propicios para la lluvia (Klein, 1980: 174). Según Mendieta (2002, I: 209), “los de Tlaxcala tenían que las almas de los señores y principales se volvían nieblas, y nubes”. Los indígenas del Gran Nayar creían

⁸³ Kindon y Prufer (2005: 26, 31, 37) reportan el uso ceremonial restringido (tal vez sacerdotal) de un manantial en Muklebal Tzul, en el sur de Belize, para el Clásico tardío. Estos autores se basan en primer lugar en la ubicación específica del pozo para el vínculo con el poder: “La incorporación del pozo de agua en la construcción del núcleo ceremonial indica su significado en el ámbito político”. Sin negar esta observación, hay que decir que esta condición no es primordial, ya que muchos ritos de poder se elaboran en pozos aislados en el paisaje.

que “la fertilidad y la vida dependían de las autoridades muertas, no tanto de sus fuentes naturales” (Neurath, 2008: 33).⁸⁴

Como ya señalamos, el sistema de cargos cumple funciones administrativas y rituales. El equipo del poder es responsable de desgracias –enfermedades o destrucción de las cosechas–, un claro paralelo directo con el papel de los seres del agua (Dehouve, 2007: 44–47).⁸⁵ Se percibe esta co-responsabilidad en el caso de don Hilario de Tlaxcalancingo, Puebla. La Malinche promete a él convertirlo en Mayordomo del Agua si se casa con la hija o Dueña del Agua (Olivera de Vázquez, 1969: 46).⁸⁶ En Zitlala, Guerrero, se les llaman los “mayordomos de pozo” a los que colaboran en las peticiones de lluvia (Olivera, 1994: 85).

Entre los tlapanecos de Guerrero, el cambio de poder a principios de cada año incluye un depósito ritual con ofrendas en todos los puntos sagrados de la comisaría, entre otros, el manantial (Dehouve, 2007: 44-47). Para la época prehispánica, el papel de Tláloc y sus variantes como Señores del Tiempo fue advertido por Klein (1980: 179): “Los Bacabs eran invocados durante las ceremonias del año nuevo que incluían los cambios rituales de cargo”. En el Centro de México sacrificaban innumerables niños sobre todos los montes eminentes el primer día del año en honor a Tláloc y los *tlaloque* (Sahagún, 2003, I: 100). En fusión con el aspecto temporal, los poderes acuáticos se manifestaban como intermediadores en el cambio de poderes, claramente analizado por José Contel (2008: 343). Este autor se refiere a un par de mitos, entre ellos el conocido episodio del fin de la era tolteca y el surgimiento del régimen mexicana (*Códice Chimalpopoca*, 1992: 126). Aquí solamente queremos hacer énfasis en los sucesos dentro de la laguna o manantial de Chapultepec, descritos en *La leyenda de los soles* (2001: 197):

Quando terminaron los cuatro años de hambruna, se aparecieron los tlaloque en Chapoltépec, donde está el agua, y del agua salió un jilote ya comestible. Estaba allí un tolteca mirando, tomó el jilote mascado, y comenzó a comerlo. Luego salió del agua un

⁸⁴ También Pérez de Ribas (1968: 140).

⁸⁵ Véase también Pitarch Ramón (1996: 184).

⁸⁶ Veremos más adelante que La Malinche le quiere conceder el oficio de especialista del agua. Así queda expuesto de forma clara el nexo religioso-político entre seres humanos y los seres del monte y el agua.

ministro de Tláloc, que le dijo: “Hombre, ¿conoces esto?”. Respondióle el tolteca: “Sí, mi señor; hace mucho tiempo que lo perdimos.” Le dijo: “Está bien; espera, que se lo digo al señor.” Entró nuevamente al agua, y no se tardó mucho; volvió a salir, cargando una brazada de elotes.

Vemos que este evento en Chapultepec condensa el motivo básico de todo un conjunto de ritos alrededor del agua. La consulta/súplica mítica a Tláloc en su residencia bajo el agua donde crecen las mazorcas de maíz es una petición ejemplar de sustento. Además, nuevamente se trata de un rito de transición a través de la inmersión en el agua.

Tanto en la época prehispánica como en la actualidad, los gobernadores recién electos se bañaban en los ríos. A principios del año, las autoridades tlapanecas recién elegidas se someten a una limpieza en el agua que ofrece protección y debe de expulsar el mal. Se limpia también la mesa del comisario y se tira esa agua en el manantial. Esto se explica por la acumulación de lágrimas en la “mesa de justicia”, cargadas del mal. Al mismo tiempo, con flores se quita lo “sucio” del bastón de mando, para después sucumbirlo en el pozo. En junio, antes de la temporada de lluvias, se repite el mismo ritual (Dehouve).⁸⁷ Regresando en el tiempo, a principios de la Colonia, los alcaldes se purificaban en los ríos, “para que recian el mando [...] y offrescen á el Rio, para que les sea favorable en adelante en la execucion del officio” (Serna, 1987: 299). En el caso de un noble importante, el acto purificador formaba parte de una larga ceremonia para subir al rango de *tecuhli*. En un documento con título *La orden que los Yndios tenían en su tiempo para hacerse Tecutles*, relación que fue enviada a España por el virrey Antonio de Mendoza, encontramos una descripción hermosa de los distintos ritos.⁸⁸ Después de varios días de ejecución ritual rigurosa, en que se abstenía de bañarse y peinarse, llevaban al iniciado a una corriente o fuente de agua e invocaban a la diosa del agua, “que era *Chalchitlical*, que era una mujer”, donde sangraban las orejas, sacrificaban codornices y

⁸⁷ Danièle Dehouve, “Categorías de la antropología para el estudio del ritual”, Conferencias del 3, 4, 10, 11, 12 de octubre de 2011, Universidad Iberoamericana, México.

⁸⁸ Agradezco a Guilhem Olivier esta información.

echaban en el agua las mejores esmeraldas i culchuales que tenia i plumajes i mantas i copal, i todo aquello si era rio lo llevaba ó se hundia, i si era arroyo ó fuente se havia de podrescer alli porque nadie osava sacarlo por honra de la diosa. Despues de todo esto pasado venian los ayos del Teclé i echavanle quatro vezes en el agua aunque elase (Carrasco, 1965: 133).⁸⁹

Lavaban el protagonista y lo vestían con ropa verde, para irse a un templo donde continuaba la ceremonia para convertirse al final del día en *tecuhtli* (1965: 137, 138). No nos sorprende entonces el comentario de Durán (1984, I: 173) de que en las fuentes y quebradas uno hallaría “hartas cosas de oro, piedras preciosas que en ellos ofrecían y echaban los indios”. Llama la atención que al iniciado lo vestían de ropa verde, en concordancia con el color de la diosa Chalchiutlicue.

En los primeros tiempos de Chichén Itzá, cuando apenas veneraron a los señores como dioses y se instaló el servicio a ellos, “comenzaron a arrojarlos al pozo para que los Señores oyeran su voz”. A la orilla del pozo estiraba la garganta *Cauich*, “Y comenzó a recibirse su voz. Y empezó su mandato” y se convirtió en un *ahau* (*Chilam Balam de Chumayel*, 1941: 13). El reconocimiento del habla le daba la razón a su linaje para poder mandar y fundar su ciudad. Al mismo tiempo, el viaje por el agua lo convierte en un señor, aparentemente como parte de un acto ritual de entronización.⁹⁰

José Contel (2008: 348, 349) ha interpretado un episodio en la vida de Nezahualcóyotl como un rito iniciático. Los *Anales de Cuauhtitlan* cuentan cómo los sacerdotes, después de que el príncipe cayó en el agua, lo llevaron al cerro Poyauhtlan, “junto a la niebla que parece humo” (*Códice Chimalpopoca*, 1992: 40). Esta doble visita al Tlallocan implica el renacimiento de Nezahualcóyotl como rey. En la opinión de Contel (2008: 349), la ceremonia incluía el sacrificio de infantes que se convertían en nubes, observación interesante que será discutida en nuestro análisis de los entierros.

Este breve acercamiento demuestra varias expresiones de poder que encontraron una legitimación a través de sus nexos con las entidades acuáticas. Esta

⁸⁹ Según López de Gómara (1979: 328), durante el rito de coronación, el rey se bañaba dos veces al día en una alberca, “donde se sangraba de las orejas, e incensaba al dios del agua Tlaloc”.

⁹⁰ En su estudio del *Códice Colombino* (2011: 27-30), Hermann Lejarazu recuerda el origen sagrado del soberano por su nacimiento en el ámbito natural. Varios señores mixtecos nacen dentro del agua: “Apoala, como sitio sagrado, es donde se origina el poder y en el cual surgen los más importantes linajes que gobernarán en la Mixteca”

noción de autoridad compartida debilita la observación de González Torres (1994: 146), de que los dioses acuáticos eran “deidades de los *macehualtin*”. Los manantiales se convierten en los accesos por excelencia para la consulta con las potencias del agua. Al mismo tiempo, los ritos incluyen las nociones de protección, expulsión y vida y muerte, dentro de un marco temporal liminal. En este sentido, dentro del esquema de ritos de paso de van Gennep (Bell, 1997: 36), la inmersión en el agua tiene una función claramente transitiva y por lo tanto constituye la fase nuclear de la ceremonia.

La hidromancia

En la cultura mesoamericana existe la creencia que ciertas personas están dotadas para mantener un contacto especializado con el mundo sobrenatural. En el caso de los ritualistas del agua, los manantiales están presentes en su vida en dos sentidos: los pozos de agua eran el centro de su iniciación en el oficio y a lo largo de la ejecución profesional, mantienen el contacto con las esencias acuáticas a través de estos umbrales. En este sentido, el ritualista tendrá un doble vínculo: con la comunidad y con los ahuaques, “espíritus del agua” (Lorente Fernández, 2008: 169).⁹¹

La iniciación del ritualista puede nacer en un sueño, cuando su espíritu transformado en *ahuaquí* sale de su cuerpo y viaja al interior de un manantial, donde está en compadrazgo con los ahuaques, dentro de una lógica de reciprocidad y comensalidad, para dar y recibir alimentos y compartir el aroma del alimento (Lorente Fernández, 2008: 169).⁹²

Sin embargo, en otras ocasiones, se sumergían realmente en el agua: “El manantial de Acuecuexco era importante para los brujos ya iniciados, quienes iban a él para recibir una especie de confirmación, durante la cual se zambullían” (Lizardi, 1954: 233). No queda muy claro si este rito de confirmación forma parte de un proceso inicial,

⁹¹ La zona de influencia se extiende a todos los ámbitos acuáticos. Así, el ritualista también es intermediario entre los seres humanos y los canales de regadío, etc. (Lorente Fernández, 2008: 169).

⁹² En revelaciones oníricas, antes de ser elegido como “guiador”, los aires piden llevar la ofrenda al manantial (Maldonado Jiménez, 2005: 98).

pero sí aparentemente pertenecía a una secuencia en la formación como especialista. De forma peculiar, el informante de campo de Lizardi agrega que los ceñidores que quedaron a la orilla del agua junto con la ropa se convirtieron en serpientes, tal vez para indicar el carácter transicional del rito para el ritualista.

Disponemos de una descripción ilustrativa del siglo XVII de un rito iniciático entre un grupo de coras:

En la casa de su dios, había “dos Indias que desde pequeñas son instruidas en sus ceremonias y idolatrías, disponiéndolas antes con el ayuno de un año a la una sin probar sal ni chile y a la otra con el ayuno de cinco años [...]. Guardan éstas perpetua castidad, la menos principal se llama *Ychima* y la más principal se llama *Noxat*, que juntos estos nombres quieren decir “mujeres que pertenecen al Señor”. La *Noxat* predica y pide los sucesos así prósperos como adversos y los castigos de los rebeldes que no ofrecen.[...] A éstas y a los indios que han de asistir en la casa siendo pequeños los llevan a un ojo de agua que llaman *Aucat*, a los cuales sumergen en la agua dedicándolos al Señor de las Aguas a quien llaman *Ixi Canori* o *Nenauxe* que en su sentir de ellos es el Espíritu Santo, diciendo las siguientes palabras: “*Taperic, thahuery, Pamarem, Nacomautate, Nete, Neyaoppa, tataquá*”, a cuyos ecos hierben las aguas derramándose fuera de su caja y cuyo sentido es: “Dios y su Madre dén buenas aguas para que no haya necesidad y a estas criaturas de conocimiento de todas las cosas”, con lo cual dicen ellos quedan bautizados y adivinos y los miran con particular respeto [...]”(Arias y Saavedra, 1990: 294, 295).

Se trata de dos niñas iniciadas –pero también de otros “indios que han de asistir” en el templo– ya durante su infancia a través de un ayuno alimenticio severo y el sometimiento en el agua, donde reciben el conocimiento para poder ejercer su oficio. Otra vez se demuestra la vitalidad del agua cuando empieza a derramarse o agitarse, una “actitud” del agua muy frecuente durante los ritos. En la súplica, se pide la transmisión del conocimiento al iniciado. En lo que sigue, se establece claramente una relación entre el don de soñar los eventos y la dedicación a los espíritus del agua:

Otros que por sí se dedican al Señor de las aguas que en mexicano dicen hacerse *güenchiguas* hacen la misma ceremonia resultándoles desto el adivinar por sueños, y

así ellos dicen comúnmente *Oniquita no Cexpan*, teniendo por cierto lo que soñaron (Arias y Saavedra, 1990: 296, 297).

Volviendo a la etnografía, en Tlaxcalancingo, poblado ubicado entre Puebla y Cholula, el *quiahpequi* (especialista del agua) recibió la señal de La Malinche, y es considerado un “ahijado” de ella. Tal es el caso, ya mencionado, de Hilario, un señor del pueblo que vio en una aparición a la Malinche, quién le ofreció el casamiento con su hija, la Dueña del Agua (Olivera de Vázquez, 1969: 46, 47). Un caso semejante es don Vences, un *caballero* nahua de Guerrero, que interviene en el abastecimiento y la dirección de los cauces de los flujos de agua. En este sentido, el *caballerito* puede ser simultáneamente un hombre, co-esencia, emisario, animal, nagual, planta, fenómeno atmosférico y corazón del pueblo (agua del manantial) (González Chévez, 2010: 55).⁹³ Lorente Fernández (2008: 169, 189) señala una dualidad ontológica del ritualista: físicamente es un ser humano, pero espiritualmente es un duende. El pozo de agua es el lugar de contacto adecuado para la conexión con los *ahuaques*, a veces a través de la comunión alimenticia.

En las épocas prehispánica y colonial llamaban a los especialistas o “magos” los *atlahuhtlachixque*, lo que literalmente significa “los que miran las corrientes del agua” (Garibay, 2005:133).⁹⁴ Jacinto de la Serna (1987: 392) por su parte habla de los *Aiahualco tlamaceuhque* o “penitentes del agua” que vivían en la orilla de los ríos. En Molina (1977: 4r, 70v), encontramos el verbo *amana*, “adivinar en agua” y la expresión *atlan teittani*, “hechicero que mira en agua”. Alain Musset (1992: 22) asocia los términos *amanani* y *amanqui* con el que lee o adivina el agua.⁹⁵

⁹³ Mencionamos también a doña Socorro, *tlatimina* de Tonalaco, Puebla, quien entró en un encanto a medio arroyo, y pasando una puerta, era como una ciudad con mucha gente, la trataron bien y la llamaron “hermana” (Noriega Orozco, 1997: 531).

⁹⁴ Garibay se refiere a la palabra *atlahuhtlachixque* en el *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad* de Pedro Ponce (2005: 121–132). En la *Bula de Sixto Quinto*, la iglesia se oponía claramente a la hidromancia: los hombres sin religión “incurren de muchas maneras en ofensa de la divina ley. Porque unos se dan a la Geomancia, Hydromancia, Aeromancia” (Ciruelo, 1986: s/p). Durante un interrogatorio inquisitorial, el indio Cristóbal de Chiconautla declaró que sí “hicieron ciertas procesiones, ayunos é disciplinas, por agua” (*Proceso inquisitorial...*, 1980: 4). Aunque Aguirre Beltrán (1963: 28) opina que la “lectura” del agua era de origen español, consideramos que hay suficientes datos para reconocerla también como una práctica indígena. Hoy en día, el caudal del agua de los manantiales es observado con cautela para la adivinación (Dehouve, 2007: 156).

⁹⁵ Según el autor de la *Relación de Michoacán* (2011: 268), “cuando decían misa, decían que miraban en el agua, que eran hechiceros”.

El agua era utilizada para prácticas de hidromancia con distintos fines. El *tlatoani* Moctezuma Xocoyotzin juntaba a los nigrománticos de diversos pueblos para preguntarles si habían tenido un presagio o si habían visto algo en los lagos o en los manantiales, augurios sobre el futuro, las guerras o sobre alguna enfermedad (Alvarado Tezozómoc, 2001: 466).

Había un dios en particular, Ixtlilton, especializado en la predicción a través del agua. Sahagún (2003, I: 76) traduce su nombre como el dios “negrillo” o “el de la cara negra”. Según Molina (1977: 49), la palabra *ixtlíltic* significa “moreno o negro de rostro”. El sacerdote de Ixtlilton estaba encargado de probar el “vino nuevo”, o el pulque (Sahagún, 2003, I: 77). Curiosamente, había otro dios del pulque que se llamaba Tlilhua, “El dueño de la tinta negra” (Sahagún, 2003, I: 89; López Austin y García Quintana, en Sahagún, 2002, III: 1334, 1438).

En el templo de Ixtlilton había lebrillos y tinajas con agua que también llevaban el nombre de *tlílatl*, “agua negra”, o *itlilauh*, “su agua negra”.⁹⁶ Cuando un niño se enfermaba, bebía el agua negra para sanarse (Sahagún, 2003, I: 249). A través de la hidromancia se interpretaba si el niño había perdido su *tonalli* (Olivier, 2004: 337).⁹⁷ En palabras de Ruiz de Alarcón (1987: 197-199),

ponen al niño sobre el agua, y si en ella ven el rostro del niño obscuro, como cubierto con alguna sombra, juzgan [...] la ausencia de su hado y fortuna, y si en el agua parece el rostro del niño claro, dicen que el niño no está malo.

Una vez diagnosticada la enfermedad, la curandera invocaba al agua con un largo conjuro, diciendo:

Hola, mi madre, la de la saya preciosa; en que estás divertida y ociosa; lleva a lavar mi encomendado, vele a poner en algún ojo o remanso de agua, o en algún manantial príncipe de la tierra (Ruiz de Alarcón, 1987: 197-199).

⁹⁶ No queda claro si el oratorio de Ixtlilton era el undécimo edificio de la lista de Sahagún (2003, II: 249) que se llamaba Tlilapan, lo que significa “agua negra”. El franciscano expresa claramente que el templo Tlilapan era un manantial que, por su profundidad, parecía contener agua negra (Sahagún, 2003, II: 249). A medianoche, los sacerdotes se bañaban allí, especialmente los días que ayunaban. En el templo ofrendaban en presencia de niños, que apenas comenzaban a hablar (Sahagún, 2003, II: 267). El hecho de que el fraile no asocia el edificio a un dios, nos hace pensar que no se trata del templo donde estaban las tinajas de “agua negra” de Ixtlilton. Véase el capítulo IV.

⁹⁷ Véase también López Austin (2004, I: 247-251).

Queda claro que “la madre con la saya preciosa” es la diosa Chalchiutlicue. Cuenta Sahagún (2003, I: 61) que los médicos, las parteras y los que “agurean mirando en el agua en una escudilla”, también veneraban a la diosa madre, la abuela Toci.

La asociación del rostro negro y su poder adivinatorio relacionan a Ixtlilton con el dios Tezcatlipoca, quien a través de su espejo pronosticaba la buena o mala suerte y el destino final de la gente. Por lo tanto, autores como López Austin (en Sahagún, 1969: 205) y Olivier (2004: 337) lo identifican claramente como un avatar o advocación de Tezcatlipoca. De hecho, la hidromancia y la catoptromancia eran dos técnicas entrelazadas en el arte adivinatorio: “Fundamentalmente, el espejo de Tezcatlipoca era considerado un objeto de obsidiana asociado con el agua, la tierra, y el aspecto nocturno del universo” (Olivier, 2004: 452, 466). Durán (1984, I: 174) advertía a los frailes españoles que “en las fuentes y ríos había muchos agujeros sobre el pasar por ellos, y sobre el bañarse en ellos, y en el mirarse en ellos, como nos miramos en un espejo, y en el echar de las suertes en el agua los sortilegios”.⁹⁸ El efecto resplandeciente de la superficie del agua era como un espejo y entrada a otro mundo: “Es difícil imaginarse una combinación más evocativa o sagrada que la formación de un espejo de agua en la boca de una cueva” (Brady y Ashmore, 1999: 137). Recordamos que el lago en el centro de México fue concebido como un Huey Tezcatl, “gran espejo de agua” y espacios como Tezcaapan, “lugar del agua del espejo” aluden a esta idea (López Austin, 1965: 86).⁹⁹ Estas ideas serán relevantes en los últimos capítulos.

Para concluir, mencionamos el caso de los especialistas olmecas que ocupaban la parte sureste de la Cuenca de México.¹⁰⁰ En el intento de debilitar sus poderes nahualísticos, los totolimpanecas quemaron los *tonaltin* de los olmecas y flecharon su Chalchiuhmomozco:

⁹⁸ Klein (1980: 185) por su parte considera que las anteojeras de Tláloc simbolizan espejos, con ciertas capacidades de percepción (“with powers of vision”).

⁹⁹ En palabras de Chimalpáhin (1991: 67), “cuando todas las personas eran ancianos [sic], todavía idólatras, no se sabe por qué razón daban por nombre al agua Chalchiuhmatlálatl, y al gran espejo de agua lo nombraban Chalchiutlicue”. Vernon Scarborough (1998: 151-152) opina que los sacerdotes en Tikal contemplaban la superficie del agua de los pozos como espejo resplandeciente o buscaban la transparencia del agua en un acto purificador; en busca de las fuerzas supernaturales. En este último sentido, la superficie del agua marcaba una división de niveles y servía como ruta de tránsito entre distintos mundos. Durante un eclipse, los chamulas miraban en los pozos para examinar mejor la Luna (Guiteras H., citado en Thompson, 2007: 299).

¹⁰⁰ Véase Navarrete Linares (2011: 361–363) para un análisis exhaustivo.

Allí donde penetró, allí donde fue a caer enhiesta la flecha del tlahtohuani, de allí surgió el agua; súbitamente hirvió la que estaba extendida en el interior de su templo por lo que al presente se llama Atlquizcan, y se tornó amarga la poca agua que allí se hubo estancado, pero que a la postre llegó a secarse, ya no apareció (Chimalpáhin, 1991: 105).¹⁰¹

No solamente se secó el manantial; además, los especialistas de los olmecas perdieron su capacidad de transformarse: “porque les quitaron lo que tenían de poseedores del anual de la fiera, de poseedores del anual de la lluvia” (Chimalpáhin, 1991: 105).

Ritos de iniciación

El contacto con el agua garantizaba la liberación de una carga maléfica o impura. En este apartado veremos cómo los manantiales eran frecuentados para todo tipo de baños de purificación. Para completar la relación de los ritos de transición, nos enfocamos en primer lugar en algunos ritos de la infancia que marcaban la vida de cada individuo. Posteriormente abordaremos una serie de “baños de purificación” que, dentro de un proceso ritual, pueden ser definidos como actos introductorios o de terminación, en contraste con los ritos ya analizados, en donde la inmersión en el agua era sin duda un acto principal dentro de la secuencia de eventos.

Las descripciones más abundantes tratan del bautizo, que, por razones obvias, los frailes comparaban con el rito cristiano, cuyo fin era la purificación del pecado original (Durán, 1984, I: 172; García Quintana, 1969: 190; Musset, 1992: 21). En el mundo indígena, el objetivo de lavar los niños por parte de las parteras era quitar del infante las impurezas de sus progenitores y procurar un segundo nacimiento (López Austin, 2004: 232, 326). Las fuentes se prestaban a esas actividades: de una huerta colonial de franciscanos en Tlaxcala, decían que

¹⁰¹ “Y haciendo hervir a su Chalchihmatlálatl, el agua que tenían por diosa, amargándose y secándose” (Castillo, en Chimalpáhin, 1991: XLIII).

Antiguan[en]te, en la gentilidad de estos naturales, fue esta fuente tenida en mucha veneración por [...] que la tenían en lugar de ídolo, y, ansí, [a] los niños recién nacidos los traían a lavar a esta fuente a manera de bautismo, aunque no les daban nombre, porque decían que los niños que aquí se lavaban eran purificados, y limpios de desdichas y malos hados y de otros desastres. Lavábanlos con cogollos de carrizo y cogollos de saúz, y con otros ramos de árboles frescos, verdes y floridos (*RG de Tlaxcala* (4), 1984b: 55).¹⁰²

En la obra de Sahagún y otros frailes, se habla de ablución, lavatorio o bautismo para referirse al baño ritual (García Quintana, 1969: 190). Sin embargo, la información más precisa viene de Torquemada (1969, II: 448), y más específicamente, de un bautizo en Guatemala. El baño del recién nacido en un manantial iba acompañado de un sacrificio de “Incienso y Papagaios”, en la parte donde el agua era más turbulenta. Luego ofrendaban todos los utensilios del día al agua:

Todos los Vasos, y cosas, que havian servido el Dia, que nació la criatura, y juntamente una Piedra, con que solían calentar el vientre de la Muger parida. Todo lo dedicaban para aquel Sacrificio, y lo ofrecían á las Aguas de la Fuente, ó Rio.

Después, escogían un buen día para poner el cordón umbilical cortado encima de una espiga o mazorca de maíz, y junto con la navaja lo tiraban en la fuente. La mazorca fue desgranada y tiempo después, ya crecido el niño, le daban por primera vez una parte de esos granos para comer, mientras los demás granos se destinaban al sacerdote o al adivino que ejecutó la ceremonia (Torquemada, 1969, II: 448).

No sabemos si el sacrificio de un papagayo indica la importancia del infante o era un acto común en esta región. Nuevamente vemos cómo depositan objetos en la fuente. El hecho de echar en al agua el cordón umbilical y la espiga de maíz desgranada posiblemente tienen una función regenerativa.¹⁰³ García Zambrano (2006: 19) comenta que las parturientas invocaban la función generatriz del inframundo en presencia de manantiales. Los conceptos de *chapantica* y *octal* aluden a esta idea:

¹⁰² Relata Diego Durán cómo los indígenas “decían condescendiendo del agua cómo en ella nacían y con ella vivían y con ella lavaban sus pecados y con ella morían” (1984, I: 171).

¹⁰³ Los chinantecos y los chatinos entierran el cordón umbilical cerca del manantial, con lo que inicia la vida social del infante (Barabas, 2006: 83, 84).

chapan significa “mojarse mucho” y se refiere al nacimiento del individuo, mientras *ocatl*, “todavía agua”, se relaciona con la constitución semi-acuosa de los recién nacidos.

Durán (1984: 234) describe un rito, llamado *apantlazalitzli* o “pasar por el agua”, lo que parece ser un verdadero “cumpleaños” prehispánico. Para obligarlo a dar una fiesta, los “naturales” zambullían en el agua al que protagonizaba el día de su nacimiento, “cual de pies, cual de cabeza, daban con él en el agua”. El mismo Durán (1984: 234) fue testigo del rito “el día del santo cuyo nombre tienen [...] como antiguamente lo solían hacer, y en otras partes van ya tomando nuestro uso”.¹⁰⁴

En las otras etapas de la vida, el manantial también aparece como espacio ritual. El primer ejemplo describe un rito de los niños coras, mientras los siguientes son verdaderos ritos de iniciación a la etapa adulta, entre los pimas y entre los mayas respectivamente. El primer testimonio data del siglo XVII:

A los siete años le circuncidan y cortan el cabello con un cuchillo de piedra o tijeras, esto hacen las parteras las cuales son miradas como sacerdotisas dedicando el cabello al Señor de las aguas al cual ofrecen también en ellas vino y otras cosas y dicen que con esto quedan bautizados y particularmente libres de toda enfermedad (Arias de Saavedra, 1990: 294-297).

El segundo caso se trata de un rito que deben de realizar los adolescentes masculinos entre los pimas actuales. El joven se tiene que dirigir a una ciénega donde los Dueños del Agua lo ponen a prueba. Durante tres noches, el iniciado emprende un viaje al interior del agua, donde tiene que soportar las insinuaciones de bellas mujeres. A partir de este rito, que convierte al adolescente en un hombre adulto, el joven adquiere una coesencia y siempre vivirá en ambos mundos (Oseguera Montiel, 2010: 96). Por último, el *Libro de los cantares de Dzitbalché* describe la iniciación a la etapa reproductiva de las muchachas, cuando se dirigen con ropa nueva y los instrumentos

¹⁰⁴ En muchas comunidades actuales, persiste la sumersión en el agua del santo: en San Bernabe Ocotepec (Contreras), San Antonio “sólo hace sentir su presencia al escasear las lluvias. Se lo llevan entonces al Cerro del Judío y allí lo bañan en un afloramiento de rocas, donde hay un ‘hoyito de piedras’” (Robles García, 1995: 348). A finales del siglo XIX, en un pueblo de nahuas en Morelos sumergían a San Juan en la laguna cada noche del 24 de junio, día del santo, para que no se secara el lago (Maldonado Jiménez, 2005: 59).

del hilar y tejer al agua: “Se desnudan y permanecen junto a una poza de agua, imagen del líquido primigenio, del comienzo” (Nájera Coronado, 2004: 106).

Baños de purificación

El ritual del baño se ejecutaba en el mundo indígena por distintas razones y formaba un rito indispensable antes de entrar en contacto con lo divino, en no pocas ocasiones en combinación con otros ritos preparatorios como el ayuno y el autosacrificio.¹⁰⁵ En el clásico esquema de van Gennep, este tipo de baños rituales se integran básicamente en la fase de separación (de la identidad anterior) y incorporación (de la nueva identidad) (Bell, 1997: 36). Con eso no pretendemos decir que las inmersiones en el agua que acabamos de describir no sean actos de purificación. Solamente queremos distinguir los distintos tipos de limpiezas y al mismo tiempo indicar “un rango de importancia” de los baños dentro de una ceremonia.

Había ojos de agua autorizados para ritos públicos y otros con acceso restringido para la nobleza o el sacerdocio. En palabras de Durán (1984, I: 171), la gente común se lavaba en los ríos y fuentes de “poca estima”, mientras que los nobles se bañaban en fuentes especialmente señaladas para tal fin. Los sacerdotes del *calmécac* acostumbraban bañarse en una fuente a medianoche (Sahagún, 2003, III: 309).¹⁰⁶ El sacerdote del templo Coatlan disponía de un venero llamado Cooaapan, “y ninguno otro allí se bañava sino sólo él” (Sahagún, 2003, II: 254). Durante el noviciado, los jóvenes se bañaban después de su penitencia en una lagunilla con el nombre Ezapan, “agua sangrienta”, antes de pintarse con tizne. Según Garibay (en Durán, 1984, I: 54, 296), este lugar se conocía también como Coapan, “en la fuente de la serpiente”, lugar con un templo dedicado a Cihuacóatl. Había una fuente, Tezcaapan, “lugar del Agua del

¹⁰⁵ Aclaremos que los datos disponibles no siempre indican de forma clara si se trata de un manantial, una pequeña laguna o de un estanque de agua construido. En todo caso, hay que considerar que muchos brotes naturales de agua eran remodelados culturalmente para la captación del agua, etc. Lo que sí hemos omitido aquí intencionalmente son los usos del temazcal, ya que nos alejará demasiado de los objetivos de nuestro análisis.

¹⁰⁶ Mazzetto (2012: 274) se pregunta acertadamente si todos los espacios donde los sacerdotes se bañaban pueden ser llamados *ayauhcalli*.

Espejo” (López Austin, 1965: 86), “como alberque, en que se bañaban los que hacían penitencia por voto [...] éstos se lavaban de noche en esta fuente” (Sahagún, 2003, II: 252). Los que ofrendaban el fuego se bañaban en Tlilapan, “lugar del Agua Negra” (López Austin, 1965: 81). Desgraciadamente, los cronistas no describen estos espacios ni los ritos con más detalle. Por otra parte, el agua era lugar de castigo para los sacerdotes que se habían equivocado durante la ejecución del oficio. Explica Sahagún (2003, libro II: 171) que arrojaban a los desafortunados en el agua o en cualquier pozo con lodo, y “maltratábanlos de puñadas”.

En los primeros días de la veintena de *Etzalcualiztli*, los sacerdotes buscaban juncos en una fuente llamada Temilco cerca del Citlaltepec o “Cerro de las Estrellas”, para hacer petates o mantas (Sahagún, 2003, II: 248, 165-168). Durante cuatro días, se dedicaban a un ayuno severo y los sacerdotes se perforaban las orejas con unas puntas de maguey. Más tarde, se dirigían en procesión hacia el *ayauhcalli*. Allí, se bañaban entre las estacas hincadas y practicaban un rito de magia imitando a las aves lacustres. Al final de la ceremonia, se bañaban de nuevo para quitarse el pigmento azul de sus cuerpos (Sahagún, 2003, II: 174). Suponemos que estas “limpias”, *a posteriori*, servían también como una “descarga” de energía sagrada y pura. Durán (1984, I: 171-172) mezcla las descripciones de *Etzalcualiztli* y los rituales de purificación que según el fraile llamaban “el lavatorio de la penitencia”, en honor a la diosa del agua Chalchiutlicue. Más adelante, narra como

iban todos así grandes como chicos viejos y mozos á lavarse á los rios y á las fuentes que no quedaba ninguno que no se lavase y el que no se lavaba tenianle por amigo del dios del hambre que se llamaba Apizteotl que quiere decir el dios hambriento” (Durán, 1984, I: 261).¹⁰⁷

Principalmente, se agradecía al agua que ayudaba a que crecieran los campos de cultivo y ofrecían pan de maíz a la diosa Chalchiutlicue.

Los esclavos *ixiptlatin* eran otro grupo importante que fueron sacralizados a través de una limpieza (Graulich, 1999: 91). Decía Durán (1984, I: 120) que “lavar y

¹⁰⁷ Hoy en día, en Xalatlaco, Estado de México, el Sábado de Gloria es “un día de festejo de las fuentes de agua” y todos deben bañarse en el río (González Montes, 1997: 334).

purificar era uso y costumbre de los que iban a representar un dios”. El tres de febrero, un día después de la fiesta católica de nuestra señora de la Purificación, los mercaderes compraban un indio sin ninguna imperfección que representaba a Quetzalcóatl. Antes de ponerle sus atuendos divinos, “le purificaban, lavándole dos veces en el agua de los dioses”, para que quedaran “limpios de aquella mácula del cautiverio” (Durán, 1984, I: 63-67). A estos mercaderes, les daban el título honorífico de *tlaaltique*, que quiere decir “purificadores de hombres para sacrificar” (Durán, 1984, I: 68).¹⁰⁸ Sahagún (2003, II: 209) nos revela algo sobre el procedimiento cuando se refiere a la fiesta de *Panquetzaliztli*:

Nueve días antes que matasen los que habían de morir, bañaban los que habían de morir con agua de una fuente que llaman *Uitzilatl*, que está cabe el pueblo de Uitzilopochco. Por esta agua ivan los viejos de los barrios; traíanla en cántaros nuevos y atapados con hojas de cedro que llaman *auéuetl*; en llegando a donde estaban los esclavos, que estaban delante del cu de Uitzilopuchtli, a cada uno echavan un cántaro de agua sobre la cabeça [...] adereçávanlos con papeles con que habían de morir, y teñíanlos todos los braços y todas las piernas con açul claro.

No es gratuito que escogieran justamente esta fuente. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, durante la migración, Huitzilopochtli se encontró en “camino de *Uchilobusco*” con un pariente, el dios local Opochtli (“*Ubuchilti*, que era dios del agua”) en un pueblo llamado *Ciavichilat* o *Uichilat* (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1941: 223). Ambos dioses eran zurdos y por lo tanto dioses guerreros, según Navarrete Linares. El manantial Huitzilatl (del pueblo *Uichilat*) puede haber sido un lugar de culto al dios autóctono Opochtli. Opochtli era un *tlaloque*, el inventor de las redes y los instrumentos para matar animales lacustres. Los que adoraban a ese dios tenían sus ‘granjerías en las aguas’ (Sahagún, I: 78, 79). Posteriormente, los mexicas “se apoderaron del santuario de una antigua deidad lacustre y lo convirtieron en uno dedicado a su dios tutelar” (Navarrete Linares, 2011: 432).

Las razones para una purificación a través del agua eran diversas: la *Descripción [...] de Tlaxcala* (RG de Tlaxcala (4), 1984b: 55) aclara que

¹⁰⁸ Dibble menciona el término *tlatlaaltiti*, “bathed slaves” (Dibble.1980, en Andrea Rodríguez, 2010, cap. 4: 11).

por esta orden, era esta fuente frecuentada de muchas gentes, con otras muchas e innumerables y diabólicas supersticiones [...]. Lavábanse así mismo en esta fuente alg[un]os hombres que habían escapado de algún peligro grande, en alg[un]a batalla o guerra en que se hubiese hallado, o de algún testimonio que se le hubiese levantado falsam[en]te: lavándose en esta fuente decían que quedaban limpios y libres de otras desdichas y desventuras.

En este sentido, Sahagún (2003, IV: 348) se refiere a los esclavos que visitaban la fuente de Chapultépec para liberarse de la injusta esclavitud. Así, el baño y el autosacrificio (a media noche) eran ritos obligatorios para los borrachos y las personas que cometían actos sexuales ilícitos (*RG de Michoacán* (9), 1987: 237).

Durante la fiesta de Xochiquétzal, todos se bañaban “lo cual servía de lavar los pecados y las máculas livianas y veniales”. Esta “ceremonia del lavatorio” ayudaba contra enfermedades como lepra, bubas y gafedad, todas consideradas enfermedades frías (Durán, 1984, I: 156).¹⁰⁹ El *tetlacolaltiloni* era un baño para la “enfermedad causada por amores o por afición” (Ruíz de Alarcón, 1987: 183). Aunque este autor reconoció el efecto curativo de estos baños (“los baños, embuste y cura general destos males”), de todos modos le parecían malas imitaciones de las purificaciones cristianas, en busca de la pureza del alma y el remedio contra la culpa.

La prohibición

Se fortalecía la “eficiencia” de la purificación por el agua precisamente durante el ayuno por medio de la abstención de bañarse. Esta práctica del ayuno se podía prolongar y era muy frecuente en el mundo indígena (Mendieta, 2002: 218). El aprendiz anual que barría los templos, cuidaba el fuego de los braseros y encendía el copal, no se lavaba y andaba con tizne todo el año (*RG de México*, 1979: 188).¹¹⁰ Las esposas de los comerciantes no se bañaban la cabeza durante ochenta días a partir de la salida del

¹⁰⁹ Véase el apartado “Los ritos terapéuticos”.

¹¹⁰ Durante la veintena de Totoztontli, los sacerdotes practicaban una penitencia de veinte días en que no se bañaban (Sahagún, 2003, II: 116).

marido (Sahagún, IV: 340). Sin embargo, las abstinencias podían ser consecuencia de prohibiciones o dictados por el temor a los habitantes del pozo. Según una fuente del siglo XVIII, “tan radicado que les ha quedado de sus pasados, de que les sucede mal si les llegan o hacen daño; en así en algunos ojos de agua, que tienen tradición que haya algo de eso, ni se lavan en ellos, ni beben el agua, porque temen les de aire” (Navarro de Vargas, 1909: 568). Entre los totonacos actuales, las mujeres deben lavarse lejos de los pozos a fin de no ensuciar el agua (Ichon, 1973: 132).¹¹¹ La prohibición se puede limitar al uso de un tipo de agua (Lévi-Strauss, 1987: 157).

Actos de autosacrificio

Como ya señalamos, en muchas ocasiones el baño iba acompañado del acto de autosangrarse (véase Durán, 1984, I: 26).¹¹² Los sacerdotes del colegio de Quetzalcóatl “tenían licencia de salir a los montes, bosques y fuentes a cualquier hora de la noche, a derramar sangre y hacer sacrificios al dios que más le inclinaba a su devoción” (Torquemada, 1976, III: 322). El siguiente comentario de fray Antonio Tello (1997: 143) ilustra bien cómo captaban la sangre en un recipiente y la ofrecían al agua:

Y mandábales el demonio, que les hablaba en sus ídolos como en instrumento, que cada uno hiciese un pucherito ó búcaro pequeñito, y que rasgándose las orejas, echasen en él de cada una, una gota de sangre, y que cuando se bañasen, echasen en la laguna el pucherito ó búcaro con la sangre, persuadiéndoles con esto á creer que quedaban inmortales.

Un rito parecido en el mes de *Panquetzaliztli* es descrito por Sahagún (2003, II: 210) con mucho detalle. Los dueños (sacrificantes) de los esclavos que iban a morir ayunaban y se bañaban a medianoche en el agua del *ayauhcalco*.

Los que se bañaban llevaban cuatro puntas de maguey cada uno, y antes que se bañasen cortávanse las orejas y con la sangre que salía ensangrentaban las puntas de

¹¹¹ A veces, la prohibición se aplica a los enfermos, con el fin de no contagiar el agua (Monaghan, 1995: 103).

¹¹² También *RG de Tlaxcala*, 1984: 55.

maguey: la una echaban en el agua, la otra hincaban a la orilla del agua, otras dos ofrecían al ídolo que estaba en aquel oratorio de *ayauhcalco*. Las mujeres que se bañaban cabe sus casas ensangrentaban una punta de maguey y hincábanla a la orilla del agua.

Purificación de imágenes, de instrumentos y del agua

Los baños no se limitaban a los seres humanos. Se purificaban también las imágenes de las divinidades, los instrumentos de trabajo, hasta el agua mismo.

Adoraban a una imagen que tenían esculpida en una piedra de esmeralda a manera de mujer, y éste tenían por dios. Y [a] esta imagen la sacaban un día en el año, y la llevaban a lavar al río y la volvían a un cu, y allí le sacrificaban una persona: y esto no lo v[e]ían todos los indios en general, sino solam[ent]e los principales y viejos (*RG de Tlaxcala* (5), 1985: 284).

Durante *Etzalcualiztli*, “juntamente lavaban las cosas de labrar la tierra y todos los demas instrumentos de sembrar” (Durán, 1984, I: 261), mientras en la fiesta de *Ochpaniztli*, limpiaban las acequias, ríos y manantiales (Durán, 1984, I: 276; Graulich, 1999: 92, 109), una tradición que también se ha mantenido a lo largo de los siglos: Los quichés de Guatemala purifican sus manantiales con el agua de los grandes lagos para que adquieran parte de la “esencia divina” de la orientación cardinal del lago (Tedlock B., citado en Scarborough, 1998: 149-150).¹¹³

El agua, las enfermedades frías y los ritos terapéuticos

En la cosmovisión prehispánica, el frío y el viento del Tlalocan guardaban siempre un germen patógeno que se presentaba en los alrededores de los veneros (López Austin, 2003: 137). Según las creencias indígenas, las enfermedades frías se atribuían a la voluntad de los seres sobrenaturales o los espíritus, moradores de los manantiales y

¹¹³ Las mujeres de Xalatlaco llevan escobas: “laven el río, laven el agua [...] para que no falte el agua” (González Montes, 1997: 335).

otros sitios específicos como barrancas y bosques, etc. Estas divinidades podían (y actualmente pueden) actuar como agresores y castigar a los pobladores (Figuerola Pujol, 2010: 524).

Entre los males asociados con el agua y el frío estaban la lepra, la sarna, la gota y la hidropesía (Sahagún, 2003, III: 299; Viesca-Treviño *et al.*, 2009: 254; Sánchez Reyes, 1999: 96, 97).¹¹⁴ La sarna es una afección cutánea contagiosa. En Tlaxcala había un río llamado el Río Zahuatl o “agua de sarna”, “porque los niños que bañaban con el agua deste río les criaba sarna” (Muñoz Camargo, en *RG de Tlaxcala* (4), 1984: 37). La hidropesía se define como la acumulación de líquidos serosos; pero también se refiere a los sedientos en exceso o los ‘insaciables’. La gota, por su parte, se define como la acumulación de ácido úrico en las articulaciones de las extremidades (*Diccionario de la lengua española*, 2011). En el *Códice Florentino* (libro III, fol. 27v-28v., traducción de López Austin, 1994: 183), se extiende la información: “Los que tienen la enfermedad divina [los leprosos], el buboso, el tumeroso, el jiotoso [el que padece impétigo], y el que tiene podre, el paralítico. Y [los tlaloque] se llevan [allá] al lleno de hinchazones, al que muere hidrópico”. Mientras para los indígenas, todas estas enfermedades eran venganzas divinas (Graulich, 2005: 139) por haber pecado o por alguna falta cometida, los españoles atribuían el malestar “de frialdad por ser la tierra húmeda y fría, y dormir en el suelo y andar descalzos” (Durán, 1984, I: 156).

Los enfermos, al igual que los que estaban en peligro de ahogarse por sus oficios dentro del agua, veneraban a los montes, al dios del aire y a las deidades acuáticas, ya que sus defectos “procedían de los montes, o que aquellos montes tenían poder para sanarlas” (Sahagún, 2003, I: 85-86, II: 202, 233; Graulich, 1999: 228; 2005: 112). Según Pedro Ponce (1987: 7), los médicos aconsejaron a los que se enfermaron cerca del manantial o arroyo, prender su vela ante la diosa del agua Matlalcueye o Chalchiutlicue y llevar su ofrenda al agua.¹¹⁵ En el capítulo dedicado a la Chalchiutlicue, Durán (1984, I: 174) describe como “echaban cantarillos, ollejas, platillos, escudillas de barro y muñecas de barro en los arroyos y fuentes las paridas y los enfermos y mil

¹¹⁴ Seler (1991: 56) ha cuestionado la existencia de lepra en tiempos prehispánicos. Tal vez los cronistas llamaron lepra a lo que en realidad era jiole.

¹¹⁵ Estos factores curativos convertían algunos ríos específicos, cuevas o manantiales en lugares de peregrinación (Heyden, 1991: 509).

juguete de cuentecillas”. El depósito de ofrendas en manantiales y ríos en días “señalados” como San Juan o San Miguel no pasó inadvertido por los españoles. “Con fe y creencia de que de aquellas aguas, fuentes o cerros, tienen su principio sus buenos sucesos, su salud o enfermedades; si acaso las tales aguas, fuentes o cerros, o el *ololuihqui* están con ellos enojados, aunque sea sin haberles dado ocasión” (Ruiz de Alarcón, 1987: 134).

Cuatro siglos después, encontramos de nuevo la relación entre estas enfermedades y el agua. A principios del siglo XX, Frederick Starr (1908: 47) constató la creencia indígena sobre el agua como génesis de ciertas enfermedades. Durante su estancia en Chiapas y Guerrero, este autor calculó que el 20% de la población sufría de “pinto” o “la presencia de manchas o la decoloración de la piel”, un padecimiento que según el autor ya pudo manifestarse a los siete años de edad. “Mapas de distribución parecen indicar una relación llamativa entre la enfermedad, altura y el tipo de abastecimiento de agua. La gente común la atribuye a la picadura de un insecto, beber cierta agua o bañarse en ciertas pozas”. Estruma, sordomudez y estupidez estaban relacionadas con el consumo de agua (Starr, 1908: 47).

Hoy en día, duendes o enanitos causan molestias cuando se sienten ofendidos y provocan el susto o la pérdida del espíritu (Weitlaner, 1981: 213, 214).¹¹⁶ En tal caso, el *tona* de los enfermos queda atrapado en el manantial (Barabas, 2006: 83), ya que, según López Austin (2004: 248), su naturaleza telúrica o acuática “los hace ávidos de *tonalli*, fuerza de origen celeste”. Vemos un ejemplo.

116 Muchas comunidades indígenas actuales guardan creencias al respecto. Mencionamos algunas: Entre los nahuas de Texóloc, los poseedores del agua envían maldades, como brotes de granos en el cuerpo (Hernández Cuellar, 1982: 82). Todavía a principios del siglo pasado, se practicaban ritos curativos en los manantiales de Los Reyes, Coyoacán. Se depositaban flores rojas en el venero para evitar que se secase y colocaban imágenes de Santos para proteger a los vecinos de los malos “aires” (Robles, 1995: 96). En la misma época, Redfield y Villa Rojas (1964: 164, 165, 176) reportaron como los mayas de Chan Kom interactuaron con los vientos maléficos (semejantes a infantes jugando) que salían del agua, de los cenotes, del Chun o fuente, el lugar original acuático. Durante la ceremonia *loh*, se intentaba remediar, tirando en el agua trece cruces de madera, algo de ron y los intestinos de una gallina sacrificada. En Oaxaca, Weitlaner (1981: 213, 214) cuenta como un curandero se quedó una noche en la cercanía del pozo, habló con el agua y dejó un aguardiente. Entre los pimas, se sumerge el niño enfermo en el agua del pozo o en la intersección de dos ríos. Si el niño se salva, tendrá un vínculo estrecho con el pozo el resto de su vida, y el venero será su destino final, entre las serpientes del agua (Oseguera Montiel, 2010: 94). Evon Vogt (1966: 119-123) registró ritos complejos de purificación alrededor de los manantiales en Zinacantan, Chiapas. Para fortalecer el *chanul* o espíritu animal del enfermo (un individuo o una familia), éste y dos gallinas negras deben bañarse en agua pura de siete manantiales sagrados.

El rito terapéutico

En un grupo de nahuas contemporáneos de Texcoco, Lorente Fernández (2008) analizó la interacción de un granicero con los *ahuaques*, “espíritus pluviales de difuntos deificados” que habitan un manantial, con el fin de curar a un niño enfermo. Las normas para la colocación de la ofrenda en el ojo de agua son particularmente interesantes, ya que nos dan indicios para entender los contextos arqueológicos prehispánicos.

En busca del espíritu perdido del enfermo, el ritualista viaja en un sueño al manantial, donde busca un lugar adecuado para depositar la ofrenda, con la esperanza de que los espíritus devuelven el alma del enfermo. Dos semanas después, el granicero lleva un “muñeco-recipiente” (del tamaño de un niño) hecha con la ropa del enfermo al agua para atrapar su espíritu. Una vez liberada el alma, los *ahuaques* deciden el costo de la ofrenda y en un segundo sueño le revelan el tipo de recompensa.

Lo ideal es instalar la ofrenda en un lugar de fuerte corriente, en el fondo, donde las figuras quedan inmersas en el agua. Si es un ojo estancado, se le deposita en un lugar “profundo o anexo a la orilla”:

Eso se busca donde está escondido, así para que nadie entre. Cuando no puede uno dejar[la], donde está pasando harto agua, entonces se buscan unas piedras grandes y se hace como una mesita así formaditos y se pone una charola [una loza horizontal sobre las otras]: el agua así está pasando alrededor” (Informante de campo, en Lorente Fernández, 2008: 182).

En medio de la corriente de agua, todos los objetos obtienen un lugar específico. Su distribución es revelada en el sueño del ritualista. La ofrenda tiene un doble carácter: Con objetos personales del enfermo, se restituye su salud, mientras el segundo tipo de dones (flores y alimentos –contados-) debe de permitir la interacción con los

ahuaques.¹¹⁷ Durante algunos días, alguien vigila los dones para que nadie roba o pise la ofrenda (Lorente Fernández, 2008: 174- 183).¹¹⁸

En el ámbito arqueológico, se han podido rastrear actividades semejantes. En Chinkultic, Chiapas, aparecieron vasijas de barro en las salidas de mayor caudal de los veneros que alimentan al cenote (Gallegos Ruiz, 1976: 70). En zonas aparentemente bien elegidas dentro del agua, se distribuían cuencos, cajetes, ollas y vasos, vasos-efigie y figuras zoomorfas y antropomorfas, entre vasijas ‘matadas’: “Aprovecharon las oquedades a manera de nichos para depositar sus ofrendas”. En ocasiones, se construía la concavidad colocando “piedras horizontalmente que servían de base a la ofrenda y otras verticales y laterales (Gallegos Ruiz, 1976: 90, 98).

La preferencia de ofrendar en agua en movimiento en ambos ejemplos (etnográfico y arqueológico) no es azarosa. En palabras de Lévi-Strauss (1987: 157), “la oposición agua estancada *versus* agua corriente está intensamente marcada en todo el continente americano”, y resulta en una distinción ritual. Mientras el agua estancado es “un agua neutralizada, el agua corriente [...] es más poderosa y más eficaz, pero también más peligrosa, habitada por los espíritus, o en directa relación con ellos.

¹¹⁷ Se ‘paga’ con objetos personales, ya que se cree que el incumplimiento de la ética del don es la causa de los malestares (Barabas, 2006: 55; Dehouve, 2007: 158).

¹¹⁸ En la época prehispánica, la protección de las ofrendas encima del Cerro Tláloc fue tarea de más de cien guardianos (Durán, 1984, I: 85).

Capítulo III: El contexto arqueológico

Las excavaciones

A partir del mes de noviembre del año 2002 hasta el mes de mayo del año 2003, la Dirección de Salvamento Arqueológico del INAH realizó un rescate arqueológico asociado a la construcción del Museo de Sitio de Los Reyes, Coyoacán, donde antiguamente se encontraba el manantial Hueytlílatl. La excavación estuvo a cargo del arqueólogo Juan Cervantes Rosado. Lorena Vázquez Vallín y el autor de esta tesis colaboraron durante cinco meses en el proyecto como estudiantes de arqueología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

El terreno donde antaño se encontraba el manantial Hueytlílatl, se localiza sobre la acera oriental de la calle Plazuela de los Reyes, a una distancia aproximada de 175 metros al noreste de la iglesia del pueblo (Cervantes, 2007: 12) (lámina 22).

El manantial fue uno de los más importantes de la zona, “pero hacia finales de los años cuarenta del siglo XX se secó, siendo finalmente rellenado para permitir la ampliación de la calle Plazuela de los Reyes y la construcción de la biblioteca León Felipe” (Cervantes, 2007: 5).

El nuevo proyecto de infraestructura, propuesto por diversas organizaciones vecinales y apoyado por las autoridades delegacionales, especialmente por la Dirección de Cultura de la demarcación, tuvo como objeto primario el rescate de la sección del muro perimetral o tina del venero que se encontraba bajo la biblioteca mencionada. Este quedaría expuesto como elemento central del museo de sitio, lugar donde también se podrían apreciar varias esculturas de piedra que fueron extraídas del manantial hacia mediados del siglo XX. La obra en sí contemplaba retirar el relleno de cascajo que cubría el interior del manantial, hasta una profundidad similar a la del piso original del venero, el cual sería nivelado. Así mismo, se realizarían excavaciones para cimentación, tanto al interior del manantial como al exterior del brocal (Cervantes, 2007: 5).

El objetivo general de la intervención por parte del INAH era registrar los restos arqueológicos (muebles e inmuebles) que estaban cubiertos o afectados por las obras

efectuadas y obtener una base de datos acerca de los usos y el significado del manantial a lo largo de su historia. Los objetivos particulares del proyecto arqueológico giraron alrededor de los siguientes temas:

-La obtención de una secuencia estratigráfica con el fin de esclarecer la evolución ocupacional en el área.

-Entender, a través de la información arqueológica, los atributos espaciales y contextuales de las distintas etapas culturales y vincularlos con el fin de comprender sus transformaciones históricas.

-Documentar la información relacionada con los diversos usos del manantial a lo largo del tiempo.

-Registrar la secuencia estratigráfica natural, con el fin de entender cuestiones sobre el carácter hidromorfológico y ambiental del manantial.

El área total de registro de datos y de la excavación fue dividida en dos grandes zonas, siguiendo las características arquitectónicas existentes del venero y conforme el plan constructivo del Museo de Sitio (lámina 23). Las dos áreas de trabajo abarcaron la parte interior de la tina circular del manantial y una parte exterior, básicamente hacia el este. En el interior de la tina circular no se realizaron “excavaciones controladas profundas, aunque la secuencia estratigráfica asociada con el venero fue registrada en cepas y un cárcamo abiertos por la compañía constructora” (Cervantes, 2007: 6). Los artefactos rescatados en esta zona fueron expuestos “al nivelar la zona para colocar el piso de concreto del sótano del edificio del museo” (Cervantes, 2007: 6).

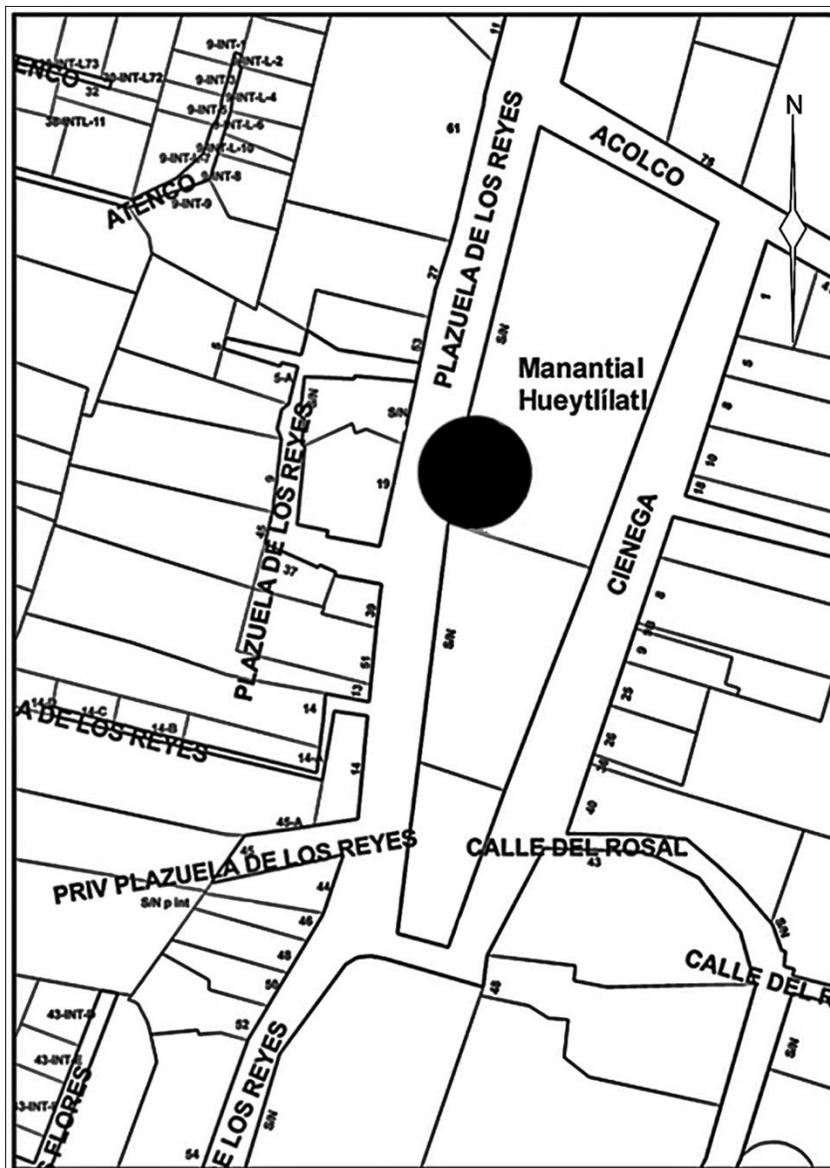


Lámina 22: Localización del manantial Hueytlílatl dentro del pueblo de Los Reyes, Coyoacan (Cervantes 2007).

En el sector exterior de la tina se excavó por medio del sistema de capas y cuadros de 1 m², numerados desde un eje principal como sigue: 1 NE, 1 SE, 1 SW, 1 NW, 2 NE, etc (lámina 24). La profundidad máxima alcanzada fue variable en cada cuadro; no obstante, el registro estratigráfico incluyó la topografía de todas las superficies de contacto de capa. En total, se excavó un área con una extensión de 53 m², la cual fue dividida, según los estratos culturales y naturales, en 10 unidades de trabajo. Estas unidades dividen el área en zonas de exploración, pero cada unidad forma un conjunto de capas relacionadas a cierto evento. De todas las áreas

excavadas, se elaboraron dibujos de perfiles y de plantas a escala 1:20. Para el uso de artefactos aislados se usó la escala 1:5. Presentamos aquí todas las unidades según su orden cronológico, es decir, desde los estratos más antiguos hasta los más modernos, con el fin de llegar a un mejor entendimiento del contexto; sin embargo, no siempre seguimos esta lógica expositiva.



Lámina 23: Muro circular del manantial. Vista al sur (Cervantes, 2007).



Foto Juan Cervantes. DSA-INAH.

Lámina 24: Panorama general de las excavaciones (2002-2003) (Cervantes, 2007).

La parte interior del manantial

En el interior de la tina circular del manantial, no se excavó de forma profunda. Por el contrario, se registró la secuencia estratigráfica en cepas abiertas por el constructor, ya que esta zona solamente fue nivelada para colocar un piso moderno. Sin embargo, donde aparecieron elementos arqueológicos o artefactos aislados, se realizó un registro sistemático.

Unidad 1

Consiste en la capa más profunda alcanzada dentro del manantial, entre 4 m y 4.10 m bajo la superficie actual. Está formada por depósitos naturales que posiblemente son más antiguos que el manantial (es decir, anteceden el derrame basáltico del Pedregal).

Está compuesta por dos depósitos estratificados de textura limosa y arenosa, cuya distribución parece ser continua en toda el área. Se trata de una serie de tipo compuesto que carece completamente de materiales. [...] Los depósitos tienen una coloración que varía de café pálido a gris pálido y, al menos en el sector que fueron registrados, tienen una topografía relativamente plana. La capa limosa está internamente estratificada y muestra numerosas lentes milimétricas paralelas horizontales (Cervantes, 2007: 16).

Unidad 2

La textura arcillosa negra de los estratos de la unidad 2, ubicados entre 3.06 m y 4.10 m de profundidad, parece evidenciar su formación en un contexto acuático relativamente tranquilo, incluso estancado, con gran acumulación de material orgánico. La unidad está formada por una serie de capas naturales producto de la actividad crenológica. Ninguno tiene material arqueológico.

De acuerdo con las características de los materiales arqueológicos que contienen los depósitos que yacen directamente sobre ella, su límite cronológico superior puede establecerse con cierta confiabilidad hacia el periodo Azteca Tardío (Cervantes, 2007: 18).

Unidad 3

Directamente encima de los estratos naturales de la unidad 2, entre 2.50 m y 3.16 m bajo la superficie actual, hallamos las primeras evidencias culturales, dentro de unos

estratos naturales que revelan flujos acuáticos intermitentes de cierta intensidad. Aparte de la presencia de tiestos de cerámica erosionados, se registraron cinco vasijas de cerámica fragmentadas (cuatro de ellas completas), dispersas y sin asociación arqueológica:

- Una vasija efigie, fragmentada, de cerámica anaranjada alisada, con huellas de pigmento azul y negro (láminas 25, 26, 27).¹¹⁹
- Una copa bicónica del tipo Texcoco Temprano Blanco y Negro sobre Rojo (lámina 28).
- Un cajete del tipo Texcoco Tardío Negro sobre Rojo (lámina 29).
- Un cajete con silueta compuesta del tipo Azteca III Tardío Anaranjado Monocromo (lámina 30).
- Un plato trípode con doble fondo y soportes almenados del tipo Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado (lámina 31).

Además de los objetos anteriores, de estas capas se obtuvo una colección relativamente pequeña de tiestos. La mayoría de ellos pertenecen al periodo Azteca Tardío, identificándose elementos tipológicos característicos de los complejos Azteca III Temprano y Azteca III Tardío, entre los que pueden mencionarse Texcoco Temprano Blanco y Negro sobre Rojo, Texcoco Tardío Blanco y Negro sobre Rojo, Azteca III Tardío Anaranjado Monocromo, Azteca III Temprano Negro sobre Anaranjado, Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado, Xochimilco Crema Monocromo, Texcoco Compuesto Temprano, Texcoco Compuesto Tardío y Azteca Alisado Compuesto (láminas 32-36) (Cervantes, s/f, 20). Es posible que los dos grupos cerámicos (Azteca III Temprano y Azteca III Tardío) se asocien respectivamente con las dos estructuras arquitectónicas que describimos enseguida, ya que los estratos de la unidad 3 se extienden hacia la parte exterior del manantial, donde justamente forman las bases de la deposición en el área de los edificios encontrados.

La parte exterior del manantial

Unidad 4 (Estructura 2)

¹¹⁹ Véase el apartado “materiales arqueológicos” para las láminas que representan los objetos arqueológicos.

La unidad 4 está conformada por la estructura arquitectónica más temprana del periodo Azteca tardío (estructura 2). Debido a la actividad constructiva posterior de la estructura 1 (prehispánico) y el muro circular (colonial) para la captación del agua, solamente quedan unos cuantos restos arquitectónicos de su lado sur y de su lado este, mientras hacía el norte, hallamos restos de un muro que posiblemente formaron parte de la misma obra.

La estructura 2 (al igual que la estructura 1, de la que se hablará más adelante) está ubicada al este del estanque colonial del manantial (lámina 37, dibujo 1). Las excavaciones liberaron unos 6.5 m² de este inmueble, el cual fungía aparentemente como basamento de forma cuadrangular. Si estamos en lo correcto, al pensar que las tres huellas constructivas (del lado sur, norte y este) son parte del mismo edificio, su longitud máxima había alcanzado 6.60 m en su eje sureste-noroeste. Anotamos una altura de 1.96 m del muro este, con un talud relativamente pronunciado (aproximadamente de 17°) que mostraba un escalonamiento de unos 5 cm a una altura de 1.10 m (lámina 38). La topografía del edificio se inclinaba hacia el oeste, es decir, hacia la tina del manantial.



Lámina 38: Parte del muro estucado del lado este de la estructura 2, con una altura de 1.96 cm (la parte superior fue removida) (J.Cervantes).

El basamento fue destruido en dos momentos posteriores. La parte oriental fue parcialmente demolida cuando se construyó la estructura 1, mientras que toda la parte occidental fue removida hasta sus cimientos por la gran intrusión relacionada con la construcción de la tina circular colonial (lámina 39, dibujo 2).

Queremos señalar que las características de los estratos asociados al lado sur son sedimentos naturales. No descartamos la presencia de un depósito de agua o bien alguna corriente artificial en esta sección. Justamente en estas capas, sobre el desplante del muro sur, apareció una vasija del tipo Atezcapan Gris Monocromo (láminas 40, 90), que corresponde al complejo cerámico Azteca III Temprano, lo cual fortalece nuestra idea de que la estructura 2 fue construida tempranamente durante el periodo Azteca Tardío. En estos estratos también había varios fragmentos de cerámica ornamental de vasijas votivas, cubiertos con una fina capa de estuco y pigmentos azules (lámina 91).¹²⁰



Lámina 40: Vasija del tipo Atezcapan Gris Monocromo in situ. Complejo Azteca III Temprano. Asociada al lado sur de la Estructura 2.

¹²⁰ Véase el apartado “materiales arqueológicos”.

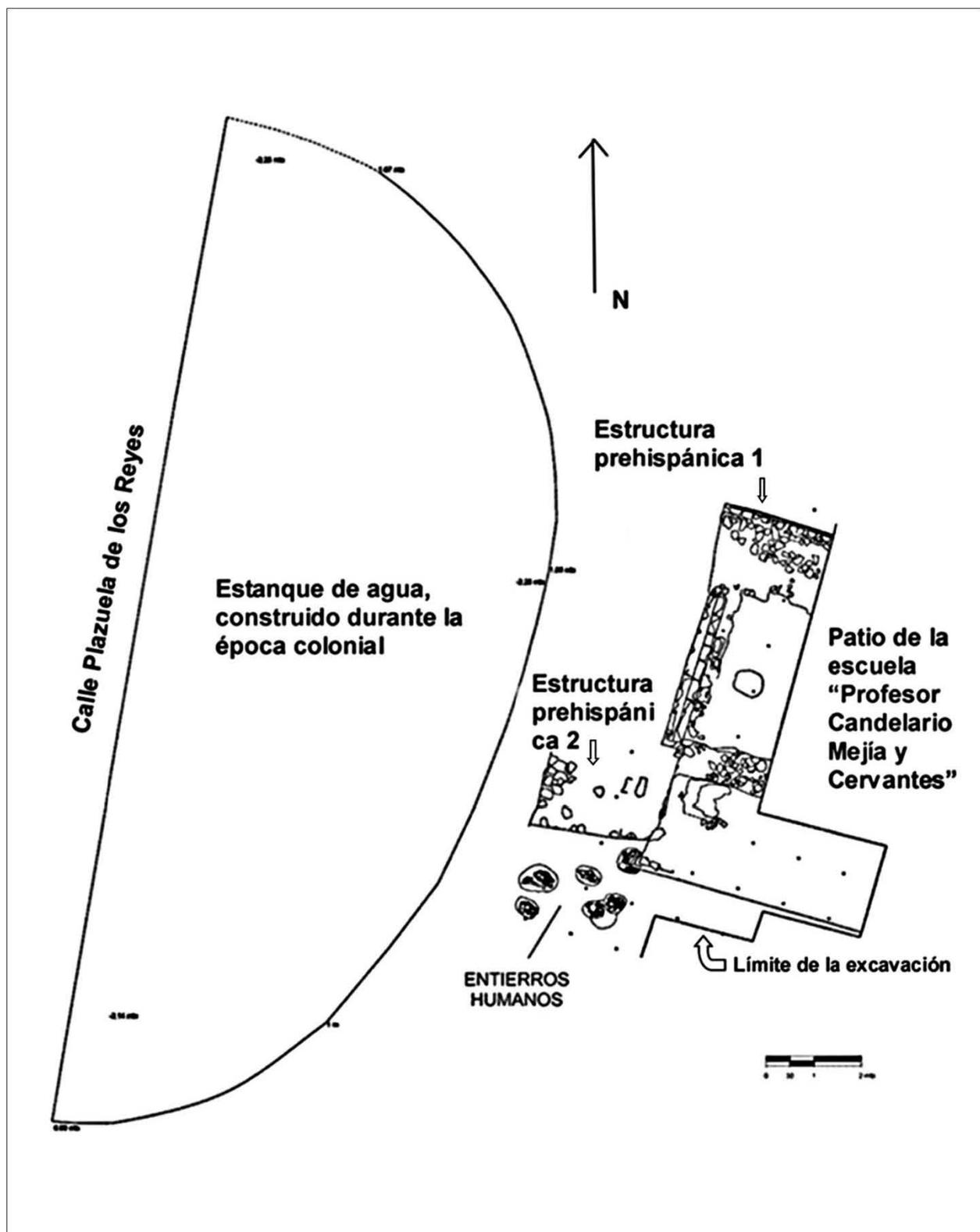


Lámina 37, dibujo 1: Circunferencia de la tina y las dos estructuras prehispánicas ubicadas en el lado este del manantial (J.Cervantes).

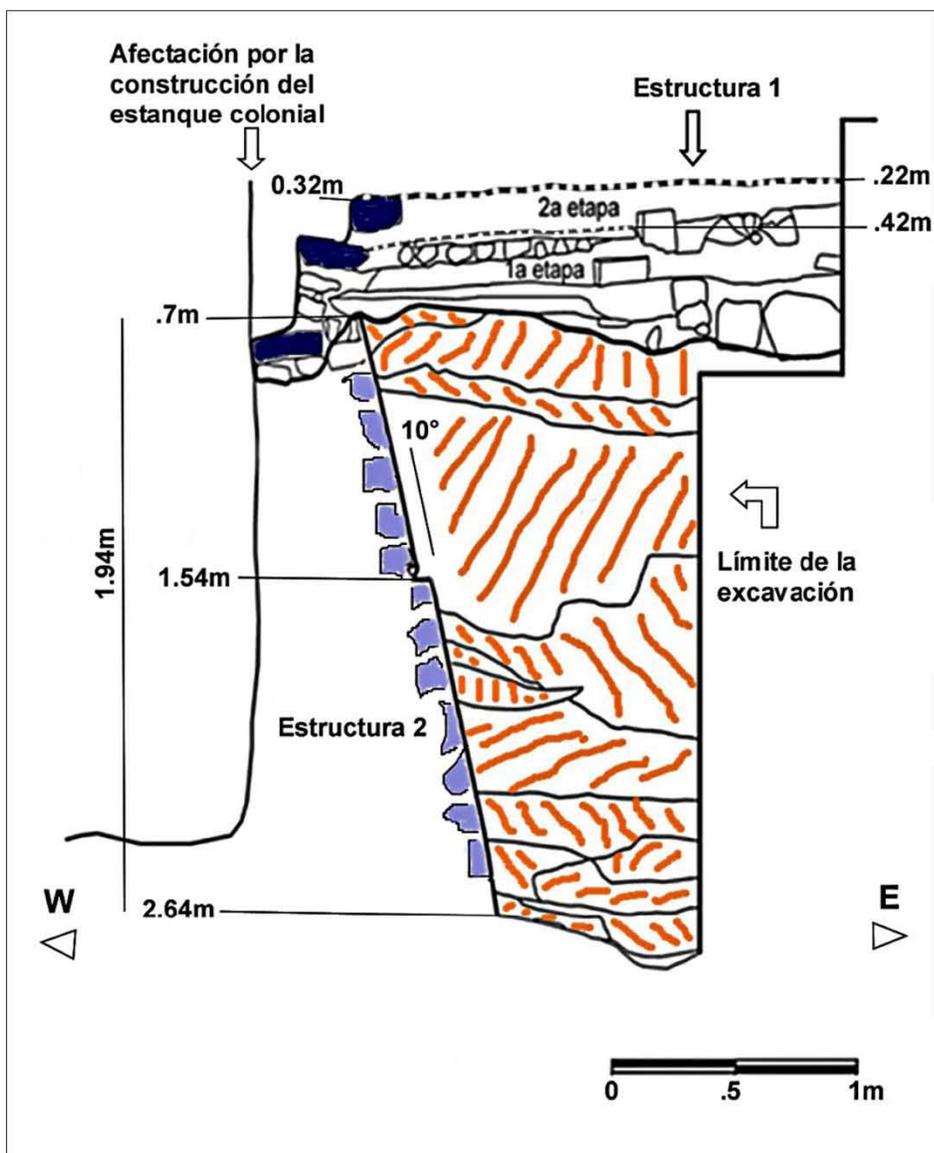


Lámina 39, dibujo 2: Muro este de la estructura 2. Superposición de las dos estructuras prehispánicas. Se puede apreciar cómo la parte superior de la estructura 2 fue removida por las escalinatas de la estructura 1 y la construcción del estanque colonial (modificado de Cervantes, 2007).

Unidad 5 (estructura 1)

La estructura 1 y una serie de capas asociadas con ella han sido definidas como la unidad 5. Su intervalo de profundidad va de 0.22 m a 1.55 m bajo la superficie, por lo que yace casi inmediatamente debajo del piso de concreto actual (lámina 41 y lámina 42, dibujo 3). La estructura fue excavada en un área aproximada de 22 m², lo que corresponde con la liberación de sus flancos oeste y este, y su fachada orientada hacia el manantial. Ésta desafortunadamente fue destruida por las obras arquitectónicas coloniales. La parte posterior, ubicada hacia el este, quedó debajo del patio de la escuela primaria, el límite de la excavación arqueológica. Al igual que la estructura más temprana, el inmueble se inclina ligeramente hacia el oeste. Asumimos que se trata de un basamento de planta cuadrangular, con al menos dos etapas constructivas y orientación general aproximada de 17° a 17.5°. La longitud entre los dos flancos, con un eje noreste-suroeste llega a 7.90 m. El edificio también está dañado en su mitad sur, donde muestra una gran intrusión longitudinal, probablemente más reciente, dejando un espacio en los dos pisos constructivos.



Lámina 41: Estructura 1 con el piso de la segunda etapa. Vista desde el Noroeste (J. Cervantes).

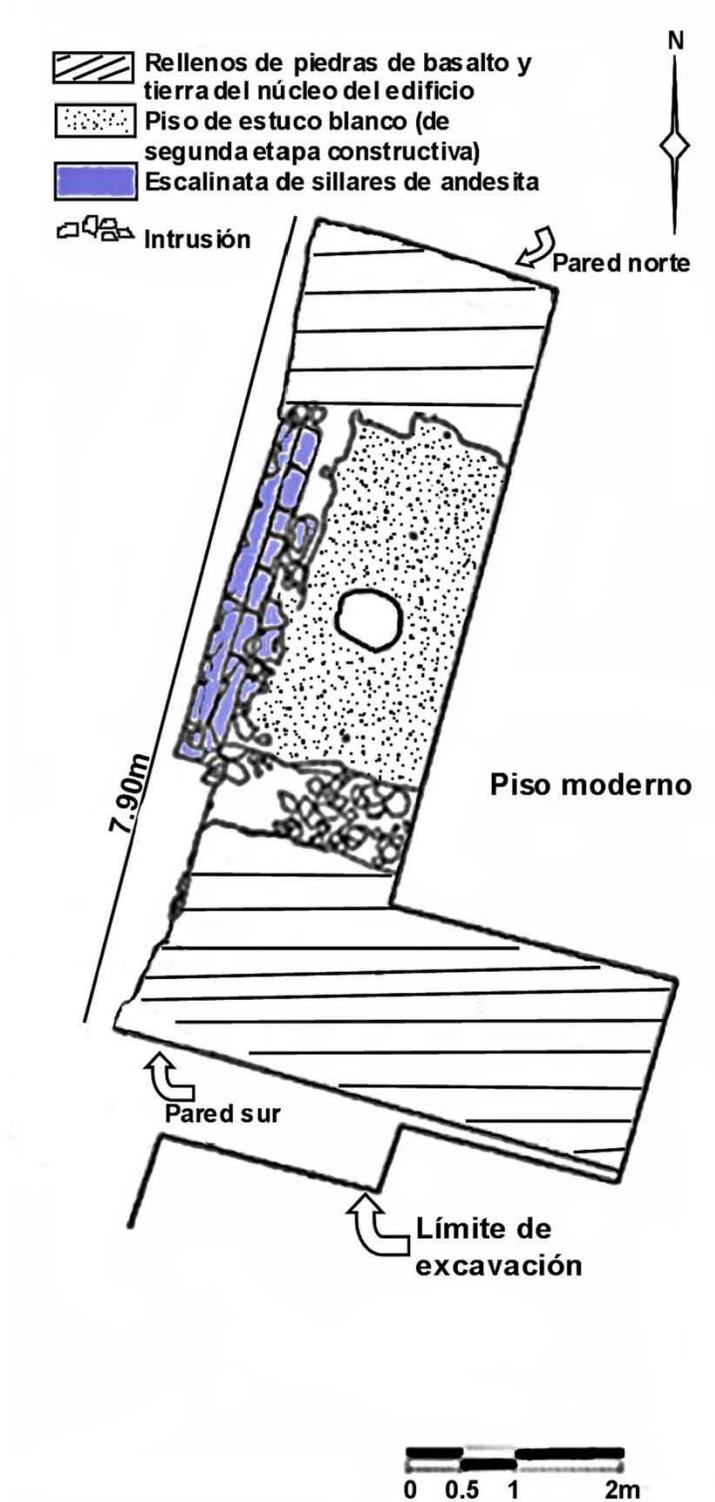


Lámina 42, dibujo 3: Planta estructura 1 (modificado de Cervantes, 2007).

La parte central de la fachada conserva una escalinata con tres peldaños que llega a tener una longitud máxima de 3.35 m (lámina 44). Sin embargo, por la intrusión que acabamos de señalar, inferimos que el acceso era más largo. El acabado de la escalera se construyó con sillares de andesita, cubiertos con una capa de estuco blanco, al igual que el piso. Encontramos este último bastante erosionado.

Cabe señalar que era muy poco pronunciada la zona de contacto entre los contornos del piso y los dos núcleos de los muros; de hecho, el relleno de rocas careadas de basalto y tezontle sobresale algunos centímetros del plano del piso, por lo que parece factible que en este lugar existiera una especie de muro o banquetta.

Los dos flancos con orientación norte y sur, aplanados con estuco blanco, alcanzaron una altura máxima de 1.56 m y 1.30 m, respectivamente (lámina 43). Semejantes a la estructura 2, muestran hacia su sección media inferior un pequeño escalonamiento de unos centímetros. Además, la parte lateral occidental del basamento presenta unas cavidades circulares que probablemente evidencian el uso de clavos arquitectónicos.



Lámina 43: Muro norte de la estructura 1 (J.Cervantes).

Liberamos el piso superior para bajar hasta otro piso que corresponde a la primera etapa constructiva de la estructura, a una profundidad de entre 0.46 y 0.49 m por debajo de la superficie actual. Este piso estucado, en general en buen estado de

conservación, termina en sus extremos en dos zonas carentes de estuco de forma cuadrangular. Entre estos dos elementos, donde solamente quedaban unos rellenos de piedra, existió un espacio, tal vez una entrada de 1.90 m de longitud, hacia un segundo cuarto, cuyas características no conocemos debido a los límites de la excavación. Las dos porciones con rellenos son testigos de las banquetas laterales de este acceso hacia el interior de un cuarto, todo esto posteriormente removido cuando se construyó la etapa más tardía.



Lámina 44: Piso de la primera etapa con las huellas de unas banquetas laterales removidas que formaban un acceso hacia otro cuarto. Estructura 1 (J.Cervantes).

En la parte central del primer espacio, desde la escalinata, hallamos una perforación de forma circular sobre el piso, que fue afectada por una intrusión más tardía. En su alrededor, el piso de estuco mostraba huellas de hollín, por lo que dedujimos que el hueco tal vez contenía un brasero (lámina 44).

Unidad 6

Las capas que hemos agrupado como unidad 6 consisten en unos rellenos culturales que contienen materiales arqueológicos (cerámica y lítica) del complejo Azteca III tardío, presentes en una densidad baja a mediana. Se presenta la unidad 6 a partir del desplante de la estructura 1 hacia abajo, donde está a una profundidad de entre 1.40 m y 2.70 m bajo la superficie, solamente al lado del muro sur y del muro norte de la

estructura 1 (en el límite oriental del área de excavación): En la dirección del manantial, estas capas fueron totalmente removidas, por lo que es difícil saber cómo estaban asociadas con la estructura 1 y con los entierros humanos de la unidad 7.

Unidad 7 (entierros)

En la parte exterior del manantial, aparecieron sorpresivamente nueve entierros humanos, que integran la unidad 7 (lámina 45, dibujo 4). Hallamos un entierro aislado debajo del flanco norte de la estructura 1 (lámina 46). Los otros ocho fueron inhumados en el lado opuesto, es decir, frente a los muros sur de las estructuras 1 y 2, o con relación al manantial, en la parte sureste (láminas 47 y 48). Uno de ellos se ubicaba debajo del costado sur, más exactamente en la esquina suroeste del basamento 1 (estructura 1).

Los restos óseos corresponden a nueve individuos, de los cuales cinco son infantes y cuatro adultos, en su gran mayoría en buen estado de conservación. El tipo de enterramiento de todos los individuos es directo, colocados en fosas individuales, por lo que cada uno de ellos puede ser considerado como resultado de un evento deposicional distinto.

Los siete enterramientos registrados hacia los lados sur-suroeste de las dos estructuras se encontraron a una profundidad aproximada de entre 2.40 y 3.08 m bajo la superficie actual. Muestran un agrupamiento espacial muy claro. Al menos en dos ocasiones, la inhumación de un individuo cubrió a otro. Pese a ello, es difícil conocer la duración del intervalo entre cada enterramiento, y así inferir si se trata de eventos distintos. Esta cuestión se complica aún más, porque no hemos podido identificar el nivel exacto de la intrusión de las fosas, debido a una serie de alteraciones postdeposicionales; es decir, la parte superior de las fosas –y en el caso del individuo no.1, también parte del esqueleto–, ha sido removida posteriormente, probablemente

durante la construcción del brocal colonial. Estos elementos estratigráficos no nos permitan evaluar con certeza sus relaciones cronológicas relativas.

Los siete entierros agrupados (1-2 y 4-8) y el entierro 3 fueron depositados en fosas que se intruyeron parcialmente en los depósitos de la unidad 4, es decir, de la estructura más temprana, pero esto no permite asociarlos con dicho edificio. De hecho, el piso de la estructura 2 se ubicó en promedio a 2.78 m de profundidad, mientras los entierros fueron hallados entre 2.40 m y 3.08 m de profundidad. El hecho de haberlos encontrado encima del desplante de la estructura 2, nos lleva a pensar que son más tardíos. Los entierros 3 y 9 se encontraron depositados debajo de los costados sur y norte del edificio prehispánico más tardío (la estructura 1). Pensamos que fueron colocados en sus fosas en el momento de levantar la estructura 1, pues, al menos en el caso del entierro 9, la parte superior de la fosa parecía coincidir con el desplante del edificio. Más importante aún para la identificación cronológica es la presencia de artefactos asociados, que son indudablemente de manufactura tardía (Azteca III Tardío), en contraste con los otros siete entierros, que no cuentan con artefactos en sus fosas.

Las características específicas de cada entierro serán descritas más adelante, para no interrumpir la presentación de las unidades de excavación.

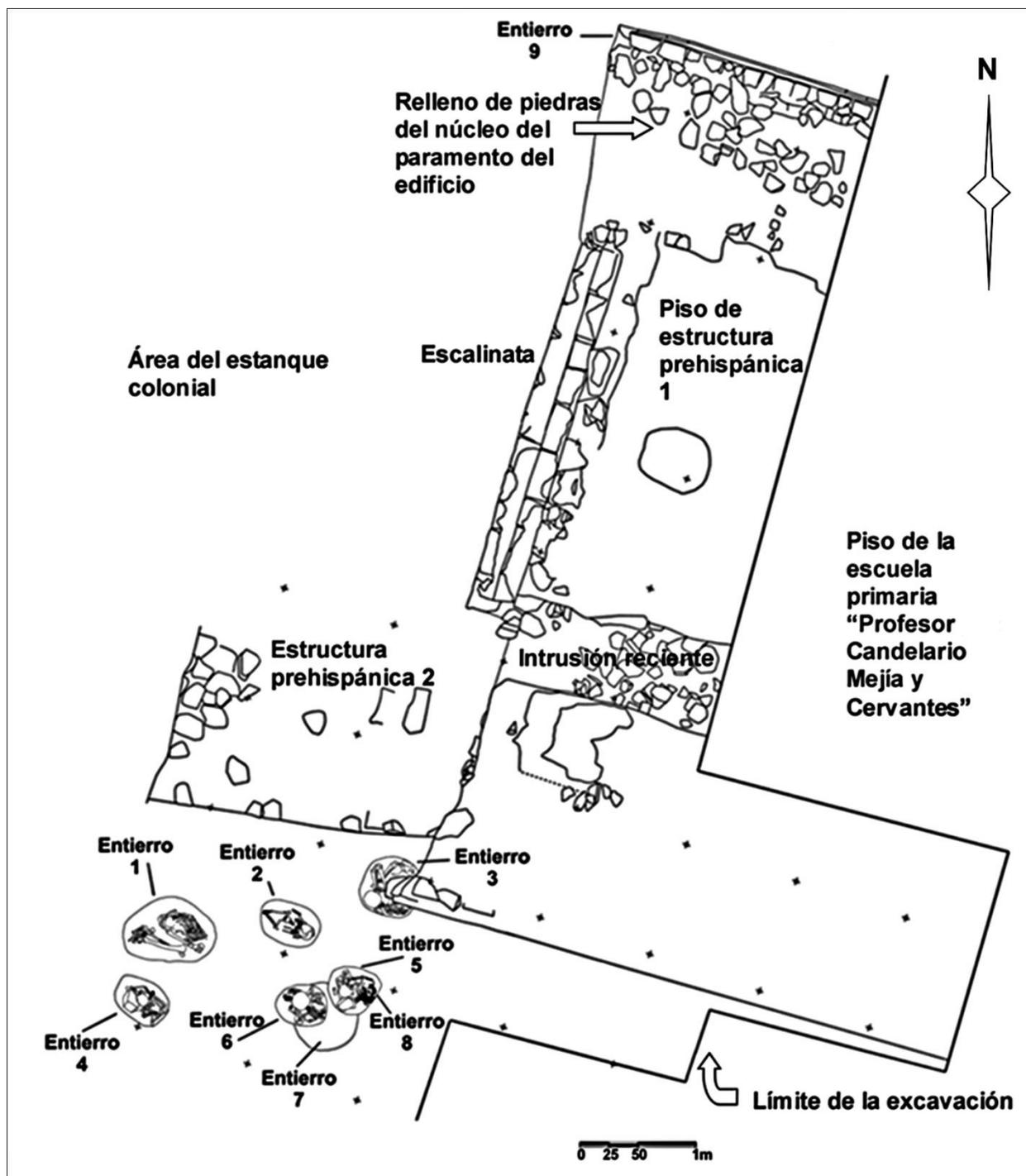


Lámina 45, dibujo 4: Ubicación de los nueve entierros y las dos estructuras prehispánicas del Posclásico tardío (modificado de Cervantes, 2007).



Lámina 46: Entierro 9, debajo del muro norte de la estructura 1 (J. Cervantes).



Láminas 47 y 48: Entierro 3 y sus objetos consagrados, debajo del muro sur de la estructura 1 y enfrente del muro sur de la estructura 2 (J. Cervantes).

Unidad 8

Encima de la parte superior del basamento que forma la unidad 5, se ubicaban unas capas de entre 0.14 y 0.25 m a 0.23 y 0.65 m bajo la superficie actual. Probablemente son de origen prehispánico, ya que se parecen en su composición a capas más profundas. Posiblemente corresponden a los restos de unas modificaciones posteriores. En este sentido, es notorio que los rellenos encima de la escalinata, parecen formar un conjunto distinto a los rellenos ubicados arriba del piso.

Unidad 9 (la tina circular)

La unidad 9 está integrada por la tina circular del manantial y los estratos asociados que cubren en gran parte las estructuras prehispánicas (láminas 49). Citamos primero la descripción de Lizardi Ramos (1954: 222):

Atiliquecan conserva el muro de revestimiento de la cárcava, y el brocal, según se ve en la fotografía [lámina 50]. El boquete existente en el lado septentrional sirve para que en épocas de lluvia abundante el agua de la plaza entre en la cárcava. Un boquete menor, algo arriba, pudo haber sido la salida del caño de que luego hablaré. Las dimensiones de la cárcava son: profundidad, 3.40 m.; diámetro del fondo, 19.10 m.; diámetro de la boca, 21 m (cursivas mías).

El muro consiste en un núcleo de bloques irregulares de tezontle, con un revestimiento estucado de piedra careada de tezontle, basalto y lajas de andesita. Con base en los materiales constructivos, concluimos que la tina fue levantada durante la época colonial. Un fragmento de cerámica del tipo Azteca IV Negro sobre Anaranjado, incrustado en la pared, refuerza esta idea.



Lámina 49: Muro circular novohispana, desde su interior, durante la construcción del Museo de Sitio (J.Cervantes).



Lámina 50: Muro circular novohispana (Lizardi, 1954).

Los rellenos de la unidad 9 removieron gran parte de la fachada de la estructura 1 y casi la totalidad de la estructura más temprana, así como los estratos superiores de las fosas de los entierros.

Al interior de la tina se registró la existencia de una banquetta, dispuesta al pie del muro en talud, a una profundidad promedio de 2.40 m bajo la superficie actual. Estaba manufacturada con lajas y sillares de basalto y andesita, de diversos tamaños, colocadas directamente sobre los depósitos del venero, en posiciones irregulares (láminas 51 y 52).



Láminas 51, 52: Banqueta, manufacturada con lajas y sillares de basalto y andesita. La flecha indica el depósito de los cráneos. Lámina 53: tres cráneos humanos, alineados (Cervantes, 2007).

Directamente debajo de la banquetta registramos la presencia de tres cráneos humanos, alineados con los rostros hacia el oeste (es decir, hacia el interior de la tina)

(lámina 53). Se trata de un depósito secundario, ya que carecían de mandíbula inferior y vértebras cervicales.

Es importante señalar que la parte inferior de los cráneos estaba encapsulada dentro de las capas superficiales de la unidad 3, que hemos identificado, con base en sus materiales, claramente prehispánicos. Por tales razones, la asociación de los cráneos fue tarea compleja. Concluimos que es muy probable que su deposición corresponda a la construcción de la banqueta novohispana. Los siguientes argumentos refuerzan esta idea: la parte superior de los cráneos está claramente asociada a la argamasa de la banqueta (lámina 54). El hecho de que los cráneos no hayan sido afectados o desplazados cuando colocaron los sillares de la banqueta, y la posición de los sillares con relación a los cráneos, son indicadores decisivos.¹²¹



Lámina 54: Depósito de tres cráneos orientados hacia el oeste. Está asociado a la argamasa de la banqueta (J.Cervantes).

Unidad 10

Finalmente, la unidad 10 consiste en todos los componentes que completaron la historia del manantial posteriormente a su uso. Incluye los rellenos dentro del manantial compuestos por cascajo, basura y tierra, que en algunos puntos llegaron a una

¹²¹ La fragmentación del cráneo 1 se debe a su estado frágil en el momento de la excavación.

profundidad de 2.50 m respecto con la actual calle de Plazuela de los Reyes. En la parte exterior del manantial, el piso de concreto y su base de tepetate y arena de la escuela primaria definen la otra parte de la unidad 10.

Primeros resultados

La información estratigráfica y contextual del manantial Hueytlílatl nos permite llegar a varias inferencias de tipo geomorfológico y arqueológico. Los estratos más profundos de nuestro contexto son claramente capas naturales sedimentarias, las cuales se extienden en un área que rebasa el interior de la tina del venero. Si la formación del manantial se asocia con la aparición del Pedregal de San Ángel, como señalamos en un capítulo anterior, las arcillas negras que caracterizan estos niveles más profundos pueden tener una antigüedad milenaria. Su color negro indica la presencia abundante de material orgánico. Es posible que estas capas evolucionaron en un ambiente de poco flujo o de agua estancada. Estas características posiblemente corresponden a manantiales con una zona de descarga más dispersa o poco concentrada, llamadas “zonas de drenaje”, donde los escurrimientos no son muy fuertes (Tomaszewski *et al.*, 1989: 229). En este sentido, recordamos que la zona alrededor del manantial recibe el nombre de “La Ciénaga”. En todo caso, será necesario hacer un estudio crenológico para entender a fondo la formación y la evolución hidrológica de la zona.

La evidencia arqueológica relacionada con el venero indica actividad humana al menos desde el periodo Posclásico tardío (1325-1520 d.C.). Los materiales cerámicos del complejo Azteca III Temprano se asocian con la estructura prehispánica 2. El deterioro de este edificio no nos permite inferir su función con certeza. Sin embargo, las características del muro sur con una altura de 1.96 m nos llevan a pensar que pudo haber sido el basamento de un templo. Las características de la estructura 1, en cambio, con las huellas de un acceso entre dos banquetas hacia un cuarto, son evidencias claras de un diseño arquitectónico con funciones rituales. Esta idea encuentra un fuerte apoyo en la presencia de los entierros asociados al basamento de la estructura 1. El análisis de los materiales cerámicos y líticos reforzará esta idea.

Nos inclinamos a pensar que las nueve inhumaciones se asocian al templo más tardío. La ubicación y el tipo de cerámica de los entierros 3 y 9 refuerzan tal hipótesis. Con todo, la superposición de varios entierros y la falta de un estrato inicial de las fosas complican la comprensión contextual.

La primera etapa de la estructura 1 revela la existencia de al menos dos espacios, interconectados por un acceso entre dos banquetas de piedra. Su escalinata está orientada hacia el oeste (en la dirección del agua) y muestra –al igual que la estructura más temprana- una clara inclinación, tal vez como resultado de hundimientos de los inmuebles en los estratos pantanosos del área.

Además de las evidencias de índole religiosa, las excavaciones pusieron en evidencia actividades humanas relacionadas con el control del agua, manifestadas de forma más evidente por la construcción de una tina circular colonial. Las limitaciones arqueológicas y las condiciones actuales del manantial (la mitad del venero se encuentra debajo de la calle Plazuela de Los Reyes) dificultan conocer el sistema hidráulico más detalladamente. Sin embargo, hay indicios arquitectónicos desde la época prehispánica de un manejo del agua.

Una de las dudas pendientes se trata de la ausencia de actividades humanas más tempranas a la época Azteca tardía. Si hay indicios de ocupación humana desde el Epiclásico en la zona (Cervantes, s/f), esto no se ve reflejado en la excavación. Es posible que el área excavada no sea representativa de las secuencias culturales del manantial en su totalidad, debido a cambios estructurales en el funcionamiento y la morfología del área.

Presentamos todos los materiales arqueológicos asociados al manantial Hueytlílatl, en forma de catálogo y en el orden siguiente: primero la información osteológica y contextual de los entierros. Después comentamos los artefactos y ecofactos liberados durante el rescate arqueológico de la temporada 2002-2003. Posteriormente, exponemos las esculturas de piedra que pertenecen al contexto del manantial Hueytlílatl, pero que no fueron rescatadas dentro de las excavaciones del proyecto arqueológico 2002-2003.

En una segunda fase describimos sus características particulares y analizamos los objetos según su lugar dentro de las unidades espaciales y temporales del conjunto arqueológico. Al mismo tiempo comparamos nuestra información con datos arqueológicos que comparten un campo semántico parecido. Luego analizamos los resultados, con apoyo de los testimonios en las fuentes históricas y etnográficas, para llegar finalmente a una interpretación global.

Los restos óseos

El material osteológico consiste en un total de doce individuos. Se divide en dos grupos: nueve entierros primarios, inhumados en la parte exterior del ojo del agua, y tres cráneos secundarios, depositados debajo de la banquetta del brocal. Estos individuos fueron analizados por tres antropólogas físicas: Itzel Landa Juárez (2004) y Judith L. Ruiz González (2011) determinaron la edad y el género (de los adultos), al igual que las características patológicas, las tafonómicas y las lesiones. Posteriormente, Patricia Olga Hernández Espinoza (2012) analizó una vez más los infantes e identificó su sexo.

En un apartado anterior vimos las características generales del contexto arqueológico. Aquí entramos en los detalles del análisis osteobiográfico y contextual de cada individuo. Posteriormente ofrecemos una discusión analítica con base en la integración de los datos de campo y de laboratorio en su contexto cultural.

Entierro 1: Se trata del entierro primario directo de un adulto de sexo masculino de entre 30 y 35 años de edad (Ruiz González: 2011) (láminas 55, 56). Sus pies se encontraron a 2.42 m y su pelvis a 2.64 m de profundidad en una fosa oval de 80 x 56 cm. Fue depositado en posición decúbito lateral izquierdo flexionado con orientación este-oeste, desde un estrato desaparecido, e intruye parcialmente en los niveles de la estructura 2. Está fragmentado y desplazado por la construcción posterior. Faltan el cráneo y los huesos correspondientes al flanco derecho del individuo.

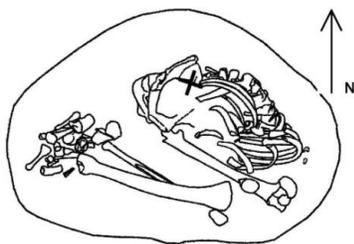


Lámina 55. Dibujo entierro 1 (J. Cervantes). Lámina 56: Entierro 1 (J. Cervantes).

Entierro 2: Se trata del entierro primario directo de un infante de sexo masculino con una edad de aproximadamente 12 meses (Hernández Espinoza, 2012: 1) (láminas 57, 58). Sus costillas se encontraron a 2.47 m y su pelvis a 2.63 m de profundidad en una fosa oval de 54 x 36 cm. Fue depositado en decúbito dorsal flexionado con una orientación este-oeste, también desde un estrato desaparecido; invade parcialmente los niveles de la estructura 2. El cráneo estaba fragmentado y desplazado, probablemente por la construcción de la tina circular.

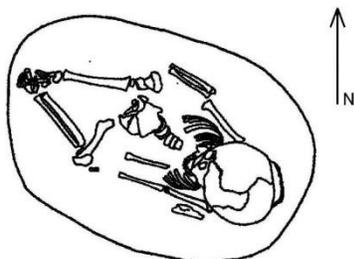
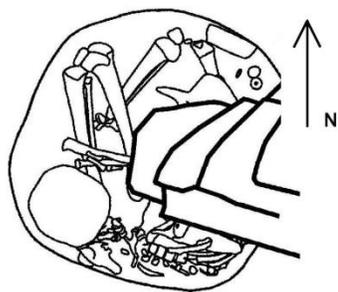


Lámina 57: Dibujo entierro 2 (J. Cervantes). Lámina 58: Entierro 2 (J. Cervantes).

Entierro 3: El entierro tres pertenece a un subadulto de entre 16 y 19 años, de sexo masculino (Hernández Espinoza, 2012: 2) (láminas 59, 60). Su cráneo se encontró a 2.61 m y su pelvis a 2.99 m de profundidad en una fosa de 59 x 50 cm. Se trata de un entierro primario directo en posición sedente. Se orientaba originalmente en dirección oeste-este, pero la parte superior del cuerpo se desplazó hacia el lado izquierdo. Al

igual que los entierros anteriores, fue enterrado desde un estrato desaparecido, intruyendo parcialmente los niveles de la estructura 2. Resalta la deformación craneal de tipo tabular erecta en este joven. El individuo contaba con quince objetos arqueológicos asociados que describimos en el apartado anterior.



Láminas 59 y 60. Dibujo y foto del entierro 3 (J. Cervantes).

Entierro 4: Se trata del entierro primario directo de un individuo infantil de una edad de tres años y de sexo masculino (Hernández Espinoza, 2012: 2) (lámina 61). Su cráneo se encontró a 2.48 m y su pelvis a 2.75 m de profundidad en una fosa de 48 x 34 cm. Fue colocada probablemente en posición sedente, aunque lo encontramos con los brazos cruzados sobre el abdomen y el cráneo sobre las piernas, con la cara hacia abajo. Parece que fue orientado hacia el noreste, aunque el desplazamiento postdeposicional dificulta esta observación. La región occipital del cráneo fue ‘cubierta’ por una roca careada. En el interior de la boca del individuo se localizó un fragmento medial de navaja prismática de obsidiana verde.

El cráneo tiene una deformación “tabular erecta con huella de banda sobre la sutura coronal” (Hernández Espinoza, 2012: 3). Está por debajo de la talla que un niño de tres años debe alcanzar, debido a problemas de crecimiento.¹²² Los dientes del infante tienen una coloración azulada y están fisurados por la acción del fuego (Hernández Espinoza, 2012: 3, 4)

¹²² Se nota una asimetría de los diámetros de fémures y tibias (Hernández Espinoza, 2012: 4).



Lámina 61: Entierro 4, con una roca sobre la región occipital (J. Cervantes).

Entierro 5: El entierro 5 corresponde a un individuo infantil de dos años y sexo femenino (Hernández Espinoza, 2012: 4) (láminas 62, 63). Su pelvis se encontró a 2.67 m de profundidad. Fue introducido en la fosa desde un nivel desconocido y penetró de forma parcial los estratos de la unidad 4. Aunque tenía el cráneo colapsado, se orientaba hacia el noroeste. Al igual que el infante anterior, tenía una roca colocada sobre la región occipital.

El cráneo muestra evidencias de deformación craneal de tipo “tabular erecto con aplanamiento en lambda (occipital)”. Es un infante de pequeña estatura para su edad, aunque falta un fémur completo para una plena confirmación de este dato (Hernández Espinoza, 2012: 4).

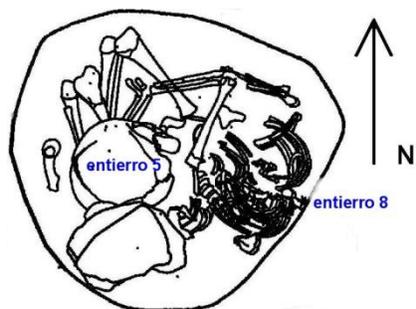
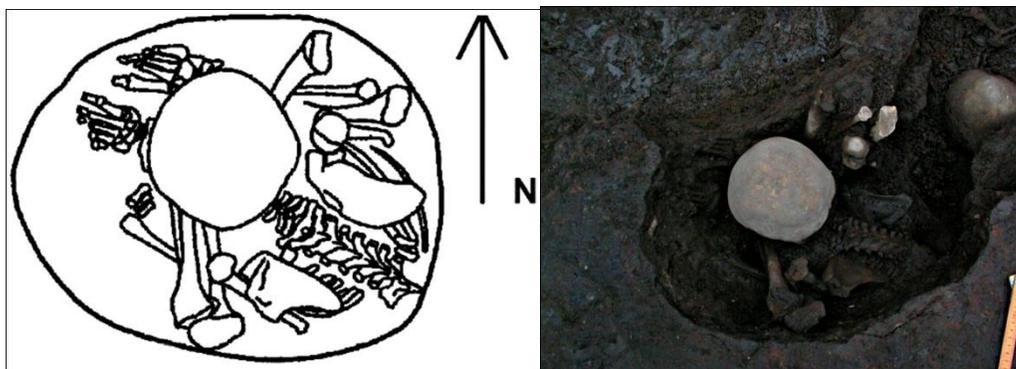


Lámina 62: Dibujo del entierro 5 (con el entierro 8, ubicado debajo del individuo 5). Lámina 63: Entierro 5 con roca careada encima de la región occipital (J. Cervantes).

Entierro 6: El entierro 6 ha sido identificado como un infante de sexo masculino, de entre 10 y 12 años (Hernández Espinoza, 2012: 6) (láminas 64, 65). Su cráneo se encontró a 2.40 m y su pelvis a 2.73 m de profundidad en una fosa de 43 x 35 cm. Se trata de un entierro primario directo, en posición sedente, con el rostro dirigido hacia el noroeste. En el interior de la boca, se localizó un fragmento medial de navaja prismática de obsidiana verde.

Tiene una deformación craneal tipo tabular erecta (lámina 66). El individuo es de baja estatura, relacionado con la asimetría de los huesos largos de las extremidades. Al igual que el individuo 4, es probable que sus condiciones de vida no fueran favorables para su desarrollo físico (Hernández Espinoza, 2012: 6).



Láminas 64 y 65: Dibujo y foto del entierro 6 (J. Cervantes).



Lámina 66: Entierro 6, con deformación craneal intencional del tipo tabular erecta (J. Cervantes).

Entierro 7: Se trata del entierro primario directo de un hombre adulto con una edad de entre 20 y 25 años, enterrado en posición sedente y orientado hacia el noroeste (Ruiz González: 2011) (Láminas 67, 68). Su cráneo se encontró a 2.55 m y su pelvis a 3.08 m de profundidad en una fosa circular de 59 x 58 cm. Su fosa fue parcialmente intruida por el entierro 6.



Lámina 67: Entierro 7 en su fosa (J. Cervantes).



Lámina 68: Entierro 7, con el cráneo removido.

Entierro 8: El entierro 8 es de un infante de 12 meses de edad. Su sexo es indefinido, debido a la falta de elementos óseos (Hernández Espinoza, 2012: 6) (lámina 69). Encontramos omóplatos y costillas a una profundidad de 2.64 y 2.68 m. Se trata de un entierro primario directo. Su posición original es problemática, ya que fue depositado debajo del entierro 5, por lo cual fue perturbado. Solamente hemos recuperado sus costillas, las vértebras dorsales y cervicales, así como los huesos largos del antebrazo derecho y el omóplato izquierdo. La posición *in situ* de la columna vertebral nos hace pensar que estaba orientado en dirección sureste-noroeste.



Lámina 69: Entierro 8 (su fosa fue intruida por la del entierro 5) (J. Cervantes).

Entierro 9: Se trata de un entierro primario directo, en posición decúbito dorsal flexionado, con los brazos cruzados sobre el abdomen y una orientación general sureste-noroeste. Ha sido identificado como un adulto de sexo masculino de entre 30 y 35 años de edad (Ruiz González: 2011) (láminas 70, 71). El individuo estaba completamente cubierto por un relleno de rocas y guijarros de basalto, como una especie de fosa que no pudimos identificar con claridad. La posición de sus manos da la impresión de que estaban atadas (lámina 72). En el interior de la boca se localizó un fragmento medial de navaja prismática de obsidiana verde. A su lado derecho contaba con un molcajete trípode.



Lámina 70: Entierro 9, cubierto de piedras y un molcajete asociado (J. Cervantes).



Lámina 71: Entierro 9 (J. Cervantes).

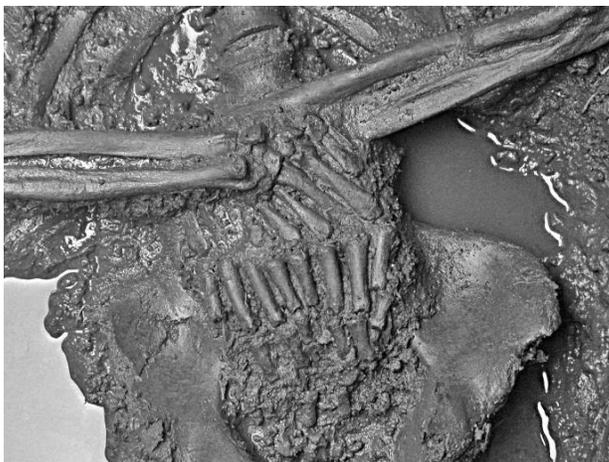


Lámina 72: Las manos del entierro 9 (J. Cervantes).

Los entierros: el análisis osteológico

Edad y sexo

El rango de edad de los individuos es amplio: de los nueve entierros primarios, tenemos cinco infantes y cuatro adultos (lámina 73). Los infantes se agrupan en dos individuos de 12 meses de edad (uno de sexo masculino, el otro sin determinación); un infante femenino de 2 años; un infante masculino de 3 años; un infante masculino de 10 - 12 años (Hernández Espinoza, 2012: 1-6). Por su parte, los adultos están integrados por un subadulto masculino de 16 - 19 años (Hernández Espinoza, 2012: 2), un individuo masculino de 21 - 25 años de sexo y dos masculinos mayores de 31 - 35 años.¹²³ En el caso de los tres cráneos encontrados dentro de la tina, se trata de tres adultos de 31 - 35 años (dos masculinos, el otro sin determinación) (Ruiz González: 2011).

ENTIERRO	EDAD	SEXO
1	30-35	M
2	1	M
3	16-19	M
4	3	M
5	2	F
6	10-12	M
7	20-25	M
8	1	INDEF
9	30-35	M

Lámina 73: Edad y sexo de los entierros del manantial Hueytlilatl (Hernández Espinoza, 2012; Ruiz González, 2011).

¹²³ Los terminos “infantes”, “subadultos” y “adultos” aquí aplicados en asociación a cierta edad corresponden obviamente a categorías occidentales. Especialmente el termino “subadulto” puede ser criticable, ya que según las normas, se puede considerar un individuo de entre 16 a 20 años un adulto.

Patologías y enfermedades degenerativas¹²⁴

El estudio de los restos óseos identificó varias enfermedades o problemas de salud. En los siete individuos que cuentan con las piezas dentales, se detectaron cálculos dentales (sarro), caries y, en menor frecuencia, infección periodontal y abscesos (lámina 74).

Patologías bucales				
Frecuencia	Caries	Abscesos	Sarro	Periodontitis
	1 (2 casos)	1 (1 caso)	7 (1 caso)	5(no presenta)
4 (1 caso)			8(1 caso)	2 (presenta)
5 (1 caso)			9 (1 caso)	
			13(1 caso)	
			24(1 caso)	
Total	4 (33.3%)	1 (8.3%)	5 (41.6%)	2 (16.6%)

Lámina 74: Frecuencia de Patologías bucales (Ruiz González: 2011).

En cinco casos, se constató también hipoplasias del esmalte (alteraciones en el espesor del esmalte), enfermedad propia de la detención del crecimiento en los niños (láminas 75). Esto puede tener causas nutricionales o infecciosas.



Lámina 75: Hipoplasia del esmalte en canino (Foto: Ruiz González: 2011).

¹²⁴ Resumen aquí los resultados del análisis de la antropóloga física Judith Ruiz González (2011).

Otra deficiencia nutricional, en específico falta de hierro, se presenta en forma de criba orbitalia e hiperostosis porótica. Dos de los entierros secundarios muestran evidencias de un estado severo por falta de vitaminas, mientras que en cinco de los primarios esta enfermedad está presente (láminas 76 y 77).

	Criba orbitalia	Hiperostosis
Ausente	2	3
Presente	6	5
Severo	1	2

Lámina 76: Frecuencia Criba orbitalia e hiperostosis porótica (Ruiz González: 2011).



Láminas 77: Criba orbitalia en cráneo 1; hiperostosis porótica en el entierro 9 (Foto: Ruiz González: 2011).

Detectamos raquitismo en un infante de 12 meses, enfermedad que afecta al esqueleto y es considerada como sistémica, provocada por una deficiencia de vitamina D, indispensable para la mineralización de la matriz orgánica (lámina 78). El problema puede resultar en la deformación de algunos huesos, en particular del fémur (*coxa vara*) (Ruiz González, 2011: 14).



Lámina 78. Entierro 8; arqueamiento de fémur derecho (Ruiz González).

Con respecto a las enfermedades infecciosas, los resultados indican problemas con agentes patógenos no específicos, como periostitis, pero también de microorganismos específicas como el *Staphylococcus* y *Streptococcus* que causan osteomielitis. “En cinco individuos, se observó periostitis en su forma ligera, y en un caso osteomielitis que involucra a todos los huesos, es por ello que esta última fue catalogada como enfermedad infecciosa sistémica o específica” (láminas 79, 80) (Ruiz González, 2011: 10). Destaca el hecho de que estas infecciones ya se hacen patentes desde la edad de 1 - 3 años en el caso de los individuos del manantial.¹²⁵ En el caso del entierro 6 (niño de 10 - 12 años de edad), la reacción perióstica se debe posiblemente a la tuberculosis juvenil, un padecimiento infeccioso que puede acortar la sobrevivencia en la adolescencia (Hernández Espinoza, 2012: 5).



Láminas 79 y 80. Presencia de osteomielitis en la diáfisis de la tibia derecha y ambos fémures del entierro 9 (Ruiz González).

Tres casos ligeros y cinco moderados atestiguan de osteofitosis, una enfermedad degenerativa que involucra las articulaciones del esqueleto. Estrés biomecánico o estrés funcional, envejecimiento, traumatismos y la carga genética pueden ser causas de este mal. Dos casos sufrían de hernias discales (Nódulos de Schmörl), asociado a la movilidad para soportar mucho peso (láminas 81, 82, 83). Finalmente, en un cráneo secundario y en el cráneo del entierro 7 hay evidencias de un traumatismo (fractura) con huella de recuperación ósea, al igual que en la extremidad superior del entierro 9 (Ruiz González, 2011).

¹²⁵ La reacción perióstica ligera se asocia “a estados febriles latentes al momento de la muerte, provocados por alguna infección no severa y/o parasitosis (Hernández Espinoza, 2012: 2).



Láminas 81 y 82: Entierro 1, osteofitosis en el primer metacarpo de pie y rebordes óseos en la articulación de muñeca (Ruiz González).



Lámina 83: Entierro 1, hernias discales en vértebras dorsales y lumbares (Ruiz González).

La descripción de los artefactos y ecofactos arqueológicos

Disponemos de una cantidad considerable de evidencias arqueológicas que reflejan una serie de actividades complejas alrededor del manantial Hueytlílatl, ocurridas durante el periodo Postclásico tardío y el Colonial temprano. Describimos aquí los artefactos y las piedras talladas dentro de sus respectivas unidades espaciales, y aplicamos el método comparativo para confrontar nuestra información con datos arqueológicos análogos. Al mismo tiempo, el análisis se complementa con información del mismo “núcleo significativo” dentro de la religión mesoamericana, aprendida de las fuentes históricas (prehispánicas y coloniales) y etnográficas, con el fin de recrear los procesos sociales alrededor del manantial (López Luján, 2006, I: 227).

Para una presentación clara de todos los objetos asociados al manantial, dividimos este capítulo en dos bloques: en primera instancia, revisamos los artefactos y los ecodatos obtenidos de forma sistemática durante la temporada de campo 2002-2003. En un segundo bloque, examinamos una serie de esculturas halladas por los vecinos del manantial en la década de los cuarenta del siglo pasado.

Artefactos y ecodatos del rescate arqueológico Hueytlílatl 2002-2003

“En cuanto a los materiales arqueológicos, se obtuvieron un total de 405 bolsas, que contienen principalmente tiestos, así como fragmentos de lítica tallada y pulida, algunas vasijas (completas y fragmentadas), objetos diversos (fragmentos de figurillas, malacates, etcétera) procedentes tanto de los estratos excavados como de las ofrendas asociadas con los entierros” (Cervantes, 2007: 7).

Exponemos los materiales según el orden de presentación de las unidades arqueológicas del apartado anterior.¹²⁶ A todas las piezas les atribuimos un número, incluso cuando están incompletas o eran simples fragmentos (salvo los tepalcates de las láminas 34, 35 y 36).

La cerámica y la lítica

El conjunto de materiales cerámicos es relativamente limitado (véase apéndice 1). En términos generales, la cerámica pertenece a dos grandes periodos: un primer grupo corresponde al periodo Posclásico tardío (1325-1520 d.C.), mientras que el segundo data de la época novohispana.¹²⁷ Este último grupo consiste en fragmentos de cerámica

¹²⁶ Los materiales que consideramos irrelevantes para los objetivos del estudio quedan fuera de la exposición. Éstos incluyen tiestos de algunos rellenos y la mayólica del periodo Colonial.

¹²⁷ Lizardi (1954: 232) registró cerámica azteca dentro del manantial “de la época última, IV, que corresponde a las postrimerías del señorío tenochca, esto es, a finales del siglo XV y principios del siglo XVI”.

y manifiesta las actividades humanas a partir de la construcción de la tina y sus rellenos circundantes. Un fragmento de cerámica en particular, del tipo Azteca IV Negro sobre Anaranjado de manufactura novohispana, encontrado dentro del mortero de la pared de la alberca redonda, representa la continua importancia del manantial.

Para la descripción tipológica de la cerámica prehispánica, nos hemos apoyado en el análisis cerámico de Fournier *et al.* (2007), basado en el sistema tipo-variedad. Con respecto a su ubicación espacial-temporal, como hemos mencionado, los materiales corresponden al periodo Azteca tardío. Fournier (2007: 293) y asociados dividen este periodo en el complejo Azteca III Temprano y el complejo Azteca III Tardío.¹²⁸

Dentro del marco relevante para nuestra investigación, la clasificación tipológica tiene especial importancia para ubicar cronológicamente el contexto ritual. Su relación con el registro arquitectónico y con los entierros humanos es fundamental en dos sentidos: la presencia de cerámica de los complejos Azteca III Temprano y Azteca III Tardío asociada respectivamente a las dos estructuras prehispánicas, nos permite confirmar la existencia de al menos dos fases en la secuencia cultural prehispánica. En segundo lugar, nos permite fechar la inhumación de dos entierros humanos con certeza, ya que ambos están acompañados de cerámica del complejo Azteca III Tardío.

En la recuperación de objetos arqueológicos durante la temporada 2002/3, la lítica tallada solamente consiste en un desfibrador de basalto, algunos fragmentos de navajas prismáticas y unas lascas de obsidiana.

Unidad 3 (interior del manantial)

¹²⁸ El término “complejo” integra un conjunto de materiales de distintas tipologías con delimitaciones espacio-temporales (Fournier *et al.*, 2007: 281). En su clasificación, los autores separan “familias” de loza de la tradición azteca con base en atributos como el tipo de pasta y la técnica de acabado de superficie. Cabe señalar que la separación de la fase Azteca Tardía en dos complejos se basa en las “correlaciones estratigráficas” y la propuesta original de Vaillant (Fournier *et al.*, 2007: 293).

Recordamos que hemos relacionado la unidad 3 con flujos de agua intermitentes. Aprovechamos el cárcamo excavado por la constructora para conocer la formación de los estratos. Muchos tepalcates depositados aquí están erosionados, probablemente debido a la humedad. Los materiales de esta unidad consisten en las piezas 1-7 (láminas 25-31) y los tepalcates (láminas 32-36). Las describimos a continuación.

Pieza 1: Descripción: Jarra efigie (láminas 25, 26, 27).

Dimensiones: Alto: 20.5 cm. Ancho: 14.5 cm. Diámetro del cuello: 10.2 cm.

Información contextual: Unidad 3. Elemento 1.

Tipo cerámico: Azteca Alisado Anaranjado Compuesto.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: Restaurada. Muestra fragmentos de estuco blanco con pigmento azul y una aplicación de color negro.



Lámina 25: Jarra efigie. Cara frontal, lateral y posterior (J. Cervantes).



Láminas 26, 27: Jarra efigie. Cara frontal, lateral y posterior (J. Cervantes).

Pieza 2: Descripción: Copa bicónica (lámina 28).
 Dimensiones: Alto: 12.10 cm. Diámetro de boca: 13.00 cm.
 Información contextual: Unidad 3. Elemento 2.
 Tipo cerámico: Texcoco Temprano Blanco y Negro sobre Rojo.
 Complejo cerámico: Azteca III Temprano.
 Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.
 Observaciones: Restaurada.

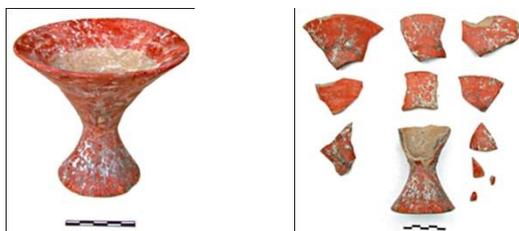


Lámina 28: Copa bicónica. Texcoco Temprano Blanco y Negro sobre Rojo (J. Cervantes).

Pieza 3: Descripción: Cajete de paredes cóncavas divergentes con base plana (lámina 29).
 Dimensiones: Alto: 6.60 cm. Diámetro de boca: 19.10 cm.
 Información contextual: Unidad 3 (cárcamo). Elemento 4. Objeto 1.
 Tipo cerámico: Texcoco Tardío Negro sobre Rojo.
 Complejo cerámico: Azteca III Tardío.
 Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.
 Observaciones: Restaurada.



Lámina 29: Cajete Texcoco Tardío Negro sobre Rojo (J. Cervantes).

Pieza 4: Descripción: Cajete con silueta compuesta (lámina 30).
 Dimensiones: Alto: 8.2 cm. Diámetro de boca: 21.1 cm.
 Información contextual: Unidad: 3 (cárcamo). Elemento 4. Objeto 2.
 Tipo cerámico: Azteca III Tardío Anaranjado Monocromo.
 Complejo cerámico: Azteca III Tardío.
 Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.
 Observaciones: Restaurada.

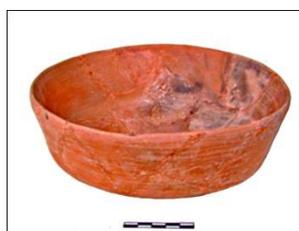


Lámina 30: Cajete con silueta compuesta. Azteca III Tardío Anaranjado Monocromo (J. Cervantes).

Pieza 5: Descripción: Plato trípode con doble fondo y soportes de losa almenados. (lámina 31).
 Dimensiones: Alto: 5.80 cm. Ancho: 11.6 cm. Longitud: 15.4 cm.
 Información contextual: Unidad 3. Elemento 9.
 Tipo cerámico: Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado.
 Complejo cerámico: Azteca III Tardío.
 Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.
 Observaciones: Restaurada.



Lámina 31: Plato trípode con doble fondo. Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado (J. Cervantes).

Pieza 6: Descripción: Malacate hemisférico con decoración incisa (lámina 32).

Dimensiones: Alto: 2.10 cm. Diámetro: 4.42 cm.

Información contextual: Unidad 3 (cárcamo).

Complejo cerámico: Azteca III.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: La decoración consiste en un panel diametral con grecas escalonadas en su interior.



Lámina 32: Malacate (J. Cervantes).

Pieza 7: Descripción: Malacate hemisférico con decoración moldeada (lámina 33).

Dimensiones: Altura: 1.50 cm. Diámetro: 3.90 cm.

Información contextual: Unidad 3 (cárcamo).

Complejo cerámico: Azteca III.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: La decoración se encuentra en mal estado de conservación. Tal vez representa un animal con diseños geométricos complejos.



Lámina 33: Malacate (J. Cervantes).



Texcoco Compuesto Tardío.
Sahumadores.



Azteca Alisado Compuesto.
Braseros.



Fig. 44. Xochimilco Crema Monocromo.
Jarra.



Fig. 45. Texcoco Compuesto Temprano. Sahumadores.



1. Variante Caligráfica de Azteca II Negro sobre Anaranjado.
Platos.



2. Azteca III Temprano Negro sobre Anaranjado.
Platos.

Dentro del conjunto de artefactos de la unidad 3, llama la atención la pieza 1 (láminas 25, 26, 27). Esta jarra con un rostro antropomorfo es sin duda una pieza única.¹²⁹ Se trata de un rostro y su tocado, modelado en el cuello tubular de una jarra. Aunque puede haber variaciones en la forma de la base, la semejanza formal es clara con una jarra Tláloc (lámina 84) que publicó Beyer (1969: 197), y con otra encontrada en Nahuáloc (lámina 85), (Charnay, 1981: 290; Lorenzo, 1957: 35).¹³⁰ Esta comparación nos hace pensar que nuestra vasija podría servir como recipiente de agua (en la lámina 16, se nota que la parte inferior del borde tenía un elemento saliente, probablemente de un asa).¹³¹



Lámina 84: Jarra Tláloc. Contexto desconocido (Beyer, 1969: 197). Lámina 85: Jarra Tláloc de Nahuáloc (Charnay, 1981: 290).

Tiene la cabeza de frente y en posición vertical. Entre las orejeras circulares y grandes, la cara está modelada con cierto realismo, con la boca abierta, la lengua ligeramente expuesta, la nariz fina y larga, y la zona de los ojos desgastada. Existen algunos rostros de terracota estilísticamente parecidos en el panteón del altiplano central: los de las divinidades de la vegetación con número de inventario 10-1125 y 10-

¹²⁹ Sobre la fusión de los dioses, López Austin (2003: 164) ha sido muy claro: “En la total circulación de las fuerzas divinas, los dioses no quedan excluidos de la transformación en este mundo: ellos mismos son durante su paso por aquí combinaciones de fuerzas. Son procesos formados por procesos menores, y son partes de procesos más amplios. En la combinación hay complementos, oposiciones, luchas. Son seres dinámicos, y cada uno de sus momentos puede ser representado con atavíos y emblemas que se mudan en sus diferentes imágenes”.

¹³⁰ Otra jarra Tláloc con cuello cilíndrico, reborde horizontal y asa vertical fue encontrada en el depósito ritual con no.1 del Cerro de la Estrella, perteneciente a la etapa Colhua tardía, como testigo de un culto agrícola o petición de lluvia (Pérez Negrete, 2005, II: 579, 625).

¹³¹ Según Pérez Negrete (2005: II: 580, inspirado en Smith y Piña Chan -1962-), las jarras Tláloc del Posclásico poseen asa vertical. En caso de que no tuviera asa, la vasija se convertiría en una olla. En la opinión de Juan Cervantes (comunicación personal, 2011), podría tratarse de un brasero, aunque la forma angosta del cuello me hace dudar de esta hipótesis.

251280, MNA, y la parte facial de una deidad de la fertilidad con número de inventario 10-220048, MTM. El mismo estilo se plasma también en algunas vasijas votivas de la ofrenda 7 (inv. 10-168824) del Templo Mayor (láminas 86-a y b- y 87). Se trata aquí de braseros efigie, con la boca superior mucho más ancha que la jarra del manantial.



Lámina 86a: Rostro de un brasero de la ofrenda 7 del Templo Mayor (izquierda) (10-168824) que representa un dios de la vegetación. Lámina 86b: Rostro y rostro de la jarra efigie de Hueytlílatl (derecha). Lámina 87: Dios de la vegetación, 10-168824 (*Dioses del México antiguo*, 1995: 135).

Un brasero de este tipo fue encontrado en el ojo de agua del predio El Tanque en Culhuacan, Iztapalapa (Vanegas Pérez, 1995: figura 44, dibujo inferior). Además de su semejanza facial, comparte las dos cuerdas trenzadas, las dos borlas que penden a ambos lados de la cara (actualmente rota en la jarra del manantial), el papel plegado y las orejeras circulares.

Es posible que en el círculo interior de la orejera luciera una concha o una piedra. Dúrdica Ségota (1995: 110) ha opinado que el cabello trenzado o torcido funge de *malinalli*. No obstante, al menos en el caso bajo análisis, no nos queda muy claro si las dos bandas entrelazadas encima de su rostro forman su cabello o se trata de tiras de textil, que sujetan el tocado.

Atado en la nuca, el papel liso o plisado (*amacuexpalli*), a veces llamado moño o abanico, está hecho de la corteza de la mora o higuera silvestre (amate o *amacuáuhuitl*, “árbol de papel”) (González López, 2011: 100). Es una característica básica, compuesta

en forma pintada, modelada o esculpida, de un grupo amplio de deidades, aunque no está presente en cada contexto.¹³²

Otra clave para la identificación del personaje es la serie de almenas convergentes (o trapecios alargados), en la parte superior del tocado, las cuales normalmente aparecen en conjuntos de tres, cuatro o cinco y, muy rara vez, de forma individual.¹³³ En ocasiones cada almena lleva un “nudo”, vertical (lámina 88), o de forma horizontal (láminas 89, 90). Ségota (1995:63) define este elemento como “accidentado de cinco formas alargadas y angulosas que portan además unos extraños ‘amarres’ [...]”. Los iconógrafos han interpretado las formas angulosas como los montes”. Para Seler (1991: 234), la “corona dentada” es una especie de *amacalli* característico de deidades del agua, la tierra y el pulque. Heyden (1970: 36) simplemente lo ha llamado un “tocado de papel”. No forma parte de los atributos que Ségota clasifica como representativos para su Tláloc “vasija-tipo”, lo que nos debe indicar un aspecto particular de su portador. Aparentemente, se trata de una variante, que se presenta como una característica del grupo de los *tlaloque*.¹³⁴ Las almenas están claramente visibles también (en ocasiones en triángulos) en varios tocados de Tláloc pintados de Teotihuacan o en el *Códice Borgia*.¹³⁵

¹³² Mencionamos los ejemplos de Tláloc (Olla Tláloc de la ofrenda 60 del Templo Mayor, MTM, 10-219815 0/2; el Tláloc de Chapultepec, MNA, 10-222273; el brasero ceremonial de Tláloc de Tláhuac, MNA, 10-575578), los dioses de la vegetación (la escultura de Xilonen, MNA, 10-82209; el brasero ceremonial de Xilonen-Chicomecóatl de Tláhuac, MNA, 10-583437; el brasero efígie de la fertilidad, MNA, 10-1125; el brasero ceremonial de Nappatecutli-Tláloc, MNA, 10-571285), Chalchiutlicue (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995, f11v; de diorita verde, MNA, 10-82215; en el altar de los cuatro soles cosmogónicos, MNA, 10-220919), pero también en Teteo Innan (MNA, 10-107702), Xiuhtecutli (MTM, 10-220357), en los dioses del pulque (MTM, 10-162940), y hasta en los portaestandartes del Templo Mayor (López Austin y López Luján, 2009: 363).

¹³³ En el tocado de nuestra pieza, se trata de solamente tres almenas. Ejemplos conocidos con el mismo tocado son la olla Tláloc de la ofrenda 56 del Templo Mayor (lámina 2f) o los *tlaloque* de la caja de Tizapan. En los *Primeros Memoriales* los siguientes dioses llevan el tocado almenado: Chicomecóatl (262r.), Opochtli (263r.), Chalchiutlicue (263v.), Yauhueme (263v.), Huixtocihuatl (264r.), Tzapotlatena (264r.), Tomiyauhtecuhtli (264v.), Nappatecutli (265r.), Ayopechtli Texcacóac (265v.) y los tepictoton (267r.). También Cintéotl (*Códice Vaticano A*, f44r.). Aparte de Tzapotlatena, cuya relación con el agua no es muy clara (tal vez porque inventó la resina que curó enfermedades como “bubas” o “sarna”, Sahagún, 2003, I: 63), las otras deidades son claramente acuáticas. La escultura J de la Etapa III del Templo Mayor, con características de un dios pluvial, mostraba en un principio el gorro de papel almenado (López Austin y López Luján, 2009: 363). Seler (1991: 234) agrega también el dios del fuego Ixczahuqui de los *Primeros Memoriales*, folio 262v; sin embargo, nos parece otro tipo de tocado.

¹³⁴ El análisis de Ségota (1995:63-65) apunta en esta dirección. Para ella, el tocado, formado por las almenas (“montes”, según la autora) y el cabello torcido, forman un punto intermedio entre lo continuo (por ejemplo el mar, representado por el vaso de la vasija) y lo discontinuo (representado por el rostro de la vasija), entre la otredad (lo que está “fuera del dominio del hombre”) y la identidad (el mundo humano, el de la cultura). En otras palabras, se trata de este espacio liminar donde justamente los *tlaloque* tienen su hogar.

¹³⁵ Véase la figura 76 del llamado Tláloc en Séjourné (1959: 100) o las figuras 10 y 18 en Pasztory (1974: 9) para Teotihuacan y lámina 25 del *Códice Borgia* (1963).

Más que representar montañas, nos inclinamos a pensar que las almenas con nudos son una forma evolucionada del muy antiguo signo del año.¹³⁶ Sabemos que Tláloc se presenta en ocasiones con el tocado del llamado signo del año, como por ejemplo en Castillo de Teayo, Veracruz (Solís, 1981; Selser, 1993: 228, fig. 31).



Lám. 88: Olla Tláloc, con almenas y sus ataduras, ofrenda 56, MTM, 10-220302 (*El imperio azteca*, 2005). Lám. 89: Jarra ceremonial de Chicomecóatl, con almenas y sus ataduras, Tláhuac, MNA, 10-571544 (*El imperio azteca*, 2005). Lám. 90: Tocado de Chalchiutlicue, con almena y su atadura (*Códice Borbónico*, 1979: lám.5).

Toda la pieza muestra huellas de pintura azul y está cubierta por una capa negra, posiblemente de hule o chapopote.¹³⁷ Las capas azules tienen una clara distribución en partes de la cara y en el cuello de la vasija, como la olla Tláloc de la ofrenda 56 del Templo Mayor. En cambio, la materia negra aplicada parece tener una cobertura total, salvo en las orejeras.¹³⁸ Los dos colores –azul y negro– refuerzan los elementos mencionados anteriormente, ya que están íntimamente relacionados con el ámbito acuático (Nicholson, 1985: 146, 147).¹³⁹

Un poco aislado de estas deidades acuáticas y de la vegetación, queremos mencionar también al dios Ixtlilton, traducido por Sahagún (2003, I: 76) como el dios “negrillo” o “el de la cara negra”. En ninguna fuente lo clasifican como uno de los

¹³⁶ Véase el estudio detallado de Heyden sobre el signo del año (1979).

¹³⁷ Ampliamente documentada en las fuentes históricas, aquí copiamos la descripción de Pomar (1941: 12): el ídolo Tláloc tenía el cuerpo “tiznado y untado de un licor de un árbol que llamaban Olli” (también Motolinía, 2001: 99; Sahagún, 2003, II: 202).

¹³⁸ Dice Motolinía (2001: 99) que “ponían de aquel ulli en los carillos a los ídolos”. En otra parte nos cuenta cómo los sacerdotes “se tornaban a entiznar y parar negros” (Motolinía, 2001: 115).

¹³⁹ Aparte de Tláloc, deidades como Opochtli, Tomiauhtecutli y Nappatecutli se representaban en color negro (Sahagún, 1956, IV: 281, 284, 286), al igual que el grupo sacerdotal asociado a estos dioses (Sahagún, 2003, II:167). Véase el capítulo IV.

tlaloque y sus atavíos son distintos. A pesar de ello, las tinas de agua eran instrumentos principales de su oficio, como hemos señalado.

En conclusión, el análisis de los atributos de la vasija con rostro antropomorfo del manantial indica que se trata de una jarra ceremonial. Todos los elementos particulares son reconocibles dentro de la tradición escultórica del Altiplano Central del Posclásico tardío. Las características de su rostro se asemejan a las deidades de la vegetación, mientras sus colores y su tocado son indudablemente rasgos de los seres divinos acuáticos, en un sentido muy amplio (incluye temas como el agua terrestre, la lluvia, el maíz, la agricultura, los mantenimientos, el pulque, etcétera).

Otro objeto notable es la copa bicónica, tradicionalmente asociada con el pulque (lámina 28).¹⁴⁰ En las fiestas dedicadas a los *tlaloque*, ciertas personas (los ricos o los sacerdotes) tomaban pulque (Sahagún, 2003, II: 202). Además, varios de estos administradores del agua eran dioses del pulque (Graulich, 1999: 157, 168). En palabras de Ruiz de Alarcón, Tlaloc era “el pulque de la tierra”. *Tlaloque* y conejos se asociaban con la Luna; de hecho, el Tlalocan se ubicaba también en la Luna, la que era considerada como un recipiente de agua (Graulich, 1999: 168-169).¹⁴¹

Los fragmentos de sahumadores y el resto de los tepalcates son igualmente resonancias de alguna actividad ritual.¹⁴² Los objetos dentro del contexto de la unidad 3 corresponden a tipos de losa muy común en la Cuenca de México para el mundo mesoamericano tardío.

¿Entonces, cómo podemos explicar la presencia de estos artefactos en estas capas profundas del manantial? En el segundo capítulo, hemos visto cómo varios objetos terminaron en el agua durante los ritos de los enfermos (“cantarillos, ollejas, platillos, escudillas de barro y muñecas de barro”, Durán, 1984, I: 174), los ritos de entronización (“plumas, mantas y piedras preciosas”, Carrasco, 1965; Durán, 1984); los “bautizos” (“utensilios, vasos, piedras, el cordón umbilical, la navaja y la mazorca de

¹⁴⁰ Se le llama también ‘copa pulquera bicónica’ (Guilliem Arroyo: 1999: 465). Véase la figura 336 en Seler (1963: 110), el ‘*ometochtlahuiztli*’, “divisa del numen del pulque”.

¹⁴¹ En este sentido, se entiende mejor el deseo de Quetzalcóatl de que el astro selénico sea el hijo de Tlalocatecutli y Chalchiutlicue (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2005: 35).

¹⁴² Durante la limpieza del manantial en los años cuarenta del siglo pasado, aparecieron sahumadores que culminan en el mango con cabeza en forma de serpientes de lengua bífida (Lizardi, 1954: 233).

maíz”, Torquemada, 1969); los ritos de autosacrificio (“recipientes con sangre”, Tello, 1997 o “puntas de maguey”, Sahagún, 2003, II: 210); o sustancias como el agua de la “mesa de justicia” de las autoridades (Dehouve, 2011), etcétera. De forma indirecta, sabemos por Sahagún (2003, libro II) que también los materiales (quemados o no) para la elaboración de los *tepictoton* de las veintenas *Tepeílhuitl* y *Atemoztli* terminaban en los *ayauhcalco*, tal vez dentro del agua. Más adelante veremos otros casos.

Unidad 4 (exterior de la tina circular del manantial)

El elemento más notorio de la unidad 4 es la estructura 2, encontrada en condiciones muy deterioradas. Este edificio está asociado a estratos que muy probablemente se asocian con la actividad hidráulica de la zona. Las piezas 8, 9 y 10 que salieron en estas capas son solamente la continuidad de los elementos de la unidad 3.

Pieza 8: Descripción: Cajete hemisférico con base plana (lámina 90).

Dimensiones: Altura: 3.30 cm. Diámetro: 9.43 cm.

Información contextual: Unidad 4. Elemento 11.

Tipo cerámico: Atezcapan Gris Monocromo.

Complejo cerámico: Azteca III Temprano.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.



Lámina 90: Cajete Atezcapan Gris Monocromo (J. Cervantes).

Pieza 9: Descripción: Conjunto de ornamentos simbólicos de nubes de jarras votivas (lámina 91).

Información contextual: Unidad 4.

Tipo cerámico: Azteca Alisado Anaranjado Compuesto.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: Muestra fragmentos de estuco blanco con pigmento azul. En un solo caso muestra estuco blanco con pintura roja.



Lámina 91: Ornamentos simbólicos de nubes de vasijas votivas (J. Cervantes).

Pieza 10: Descripción: Base cilíndrica de jarra votiva (lámina 92).

Información contextual: Unidad 4.

Tipo cerámico: Azteca Alisado Anaranjado Compuesto.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: Muestra fragmentos de estuco blanco con pigmento azul.



Lámina 92: Base cilíndrica de jarra votiva. Azteca Alisado Anaranjado Compuesto (J. Cervantes).

Aparte del cajete Atezcapan Gris Monocromo, que resultó ser un buen indicador cronológico, llaman la atención los ornamentos fragmentados (que en conjunto llamamos pieza 9) y las bases cilíndricas (pieza 10). El recubrimiento delgado de estuco de estos fragmentos está a su vez cubierto con pintura azul, aunque también encontramos huellas de color rojo. En ocasiones se notan trazos de pintura negra. Estas aplicaciones moldeadas o modeladas decoran normalmente las jarras ceremoniales o braseros votivos. En ocasiones representan, según Beyer (1965: 188), las nubes (láminas 93, 94, 95). En las llamadas “Albercas o Baños de Moctezuma”, un

contenedor de agua guardaba una almena de andesita que se identificó como un *mixtecuacuilli* o “Ídolo de nube”, una figura relacionada con el agua y el viento (Moreno Cabrera, 2005: 49).¹⁴³ En una oración consignada por Sahagún (2003, VI: 452; VII: 622), se dice explícitamente que los *tlaloque* son las nubes. El campo semántico de las nubes es amplio: aquí recordamos que entre los huicholes, todas las deidades del agua son diosas serpientes, y las serpientes son intercambiables con las nubes (Zingg, 1982: 557). Por último, la pieza 10 es una base cónica con el mismo recubrimiento blanco y azul. Es muy probable que se trate de parte de un brasero votivo.



Lámina 93: Tlaloc con nube (*Códice Borgia*, 1963: 16). Lámina 94: Olla Tlaloc con ornamentos de bigotera en forma de nube (*Códice Zouche-Nuttall*, 1992: 19).



Lámina 95: Tlaloc entre dos nubes (MTM).

Unidad 7

El material arqueológico de la Unidad 7 está compuesto por todos los artefactos y ecodatos que acompañan los entierros. Si eliminamos los fragmentos de navaja prismática ubicados en la boca de los entierros 4, 6 y 9, entre las vértebras del entierro

¹⁴³ La misma pieza fue identificada como un “flujo de agua” por Carrizosa Montfort y Aguirre Molina (2003: 303).

4 y en el relleno de la fosa del entierro 3, solamente las fosas de los entierros 3 y 9 contenían dones que acompañaban al individuo.¹⁴⁴ Esta relativa ausencia de materiales asociados a los cuerpos humanos es llamativa, y podría ayudar a explicar las razones de este contexto funerario. Describimos aquí los objetos de oblación, considerando que cada objeto individual cumple con una función semántica dentro de la totalidad. La dificultad de este ejercicio radica en la multiplicidad de atributos de cada objeto y en saber cuáles son los atributos con el valor de signo semiótico en este contexto particular.¹⁴⁵

Entierro 3

El entierro tres fue realizado debajo de la estructura 1, en su esquina sudoeste. Se trata de un hombre joven, de entre 16 y 19 años de edad.¹⁴⁶ Aparte de sus restos óseos, la ofrenda cuenta con quince piezas asociadas (11-25). Ésta fue la ofrenda más rica hallada durante la temporada de campo. La combinación de las características biológicas del sujeto y el ajuar asociado son sumamente interesantes en toda su complejidad simbólica.¹⁴⁷ Sobre las piernas tenía dos vasijas que habían sido colocadas con las bocas encontradas, aunque mostraban un ligero desplazamiento. La vasija inferior es un cajete con silueta compuesta (lámina 96) y la superior un molcajete trípode, ambos del tipo Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado (lámina 97). Además, en la zona comprendida entre el abdomen, la pierna derecha y la pared de la fosa, se hallaron dispersos siete malacates (seis completos, uno fragmentado; láminas 98-104), un desfibrador trapezoidal de basalto (lámina 105), una lasca de obsidiana verde (lámina 106), dos nódulos (uno con forma de pilón) de diatomea de color blanco (láminas 107, 108) y una pequeña esfera de un terrón de color cremoso (lámina 109). De acuerdo con su disposición, todos estos objetos se encontraban originalmente

¹⁴⁴ Obviamente nos referimos a los objetos que han perdurado durante el tiempo.

¹⁴⁵ Véase López Luján (1993: 159): se trata de "alcanzar un equilibrio ente criterios en los que la objetividad es evidente y criterios que suponen el significado que un objeto tuvo en el ritual".

¹⁴⁶ Véase láminas 47, 48, 59, 60.

¹⁴⁷ Nos limitamos aquí al análisis de los dones asociados. Más adelante, agregaremos los resultados del estudio osteológico para la interpretación final.

dentro de las vasijas. Al lado del cráneo se recuperó una pequeña orejera cilíndrica de barro (lámina 110).

Los objetos asociados al entierro 3 están listados aquí:

- 1 molcajete trípode.
- 1 cajete con silueta compuesta.
- 7 malacates.
- 1 lasca de obsidiana verde.
- 1 orejera cilíndrica de barro.
- 1 desfibrador.
- 2 nódulos de diatomea.¹⁴⁸
- 1 terrón en forma esférica de material blanco.¹⁴⁹

Pieza 11: Descripción: Molcajete trípode con soportes cónicos sólidos (lámina 97).

Dimensiones: Alto: 9.50 cm. Diámetro: 24 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto F.

Tipo cerámico: Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado.

Complejo cerámico: Azteca III Tardío.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.



Lámina 97. Molcajete trípode. Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado (J. Cervantes).

Pieza 12: Descripción: Cajete bajo de paredes rectas y silueta compuesta (lámina 96).

Dimensiones: Alto: 7.30 cm. Diámetro: 19.90 cm.

¹⁴⁸ Las piezas 23 y 24 están formadas por sedimentos de diatomeas de diferentes géneros. Bajo microscopio, se observan también espículas de esponja. Se trata de un depósito lagunar con agua de tipo hiposalino. Al mismo tiempo, la pieza 24 contiene material arcilloso con agregados de hematita-limonita (Flores Díaz, 2012: 8-9).

¹⁴⁹ Se trata de material acarreado por agua o viento, que contiene cristales de cuarzo, feldespatos y augita (Flores Díaz, 2012: 8).

Información contextual: Entierro 3. Objeto L.
 Tipo cerámico: Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado.
 Complejo cerámico: Azteca III.
 Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.
 Observaciones: Restaurada.



Lámina 96: Cajete bajo de paredes rectas. Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado (J. Cervantes).

Pieza 13: Descripción: Malacate de media esfera, moldeado. Grupo 2 (lámina 98).

Dimensiones: Alto: 0.80 cm. Diámetro: 2.32 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto A.

Complejo cerámico: Azteca III.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: Decoración zoomorfa, tal vez de un cánido, visto de perfil y una banda compuesta por elementos circulares.



Lámina 98: Malacate de media esfera con decoración zoomorfa moldeada (J. Cervantes).

Pieza 14: Descripción: Malacate cónico bajo, moldeada. Grupo 2 (lámina 99).

Dimensiones: Alto: 0.74 cm. Diámetro: 2.50 cm.

Información Contextual: Entierro 3. Objeto B

Complejo Cerámico: Azteca III

Cronología: Posclásico tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: Decoración zoomorfa, tal vez de un ajolote, visto desde su parte superior.



Lámina 99: Malacate cónico bajo con decoración zoomorfa moldeada (J. Cervantes).

Pieza 15: Descripción: Malacate de media esfera con decoración incisa (lámina 100).

Dimensiones: Alto: 1.76 cm. Diámetro: 3.87 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto D.

Complejo cerámico: Azteca III

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: La decoración consiste en un panel de líneas paralelas divididas en zonas rectangulares de líneas en forma de red.



Lámina 100: Malacate de media esfera con decoración incisa (J. Cervantes).

Pieza 16: Descripción: Malacate de media esfera con decoración incisa (lámina 101).

Dimensiones: Alto: 2.37 cm. Diámetro: 5.22 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto E.

Complejo cerámico: Azteca III

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: La decoración consiste en un panel diametral dividido en cuatro celdas rectangulares con elementos geométricos al interior.



Lámina 101. Malacate de media esfera con decoración incisa (J. Cervantes).

Pieza 17: Descripción: Malacate de media esfera con decoración incisa (lámina 102).

Dimensiones: Alto: 1.73 cm. Diámetro: 4.78 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto J

Complejo cerámico: Azteca III.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: La mitad de la pieza está erosionada. En la mitad conservada, se aprecia un panel diametral dividido en cuatro celdas rectangulares con grecas al interior.



Lámina 102: Malacate de media esfera con decoración incisa (J. Cervantes).

Pieza 18: Descripción: Malacate de media esfera, moldeada (lámina 103).

Dimensiones: Alto: 1.88 cm. Diámetro: 4.75 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto K.

Complejo cerámico: Azteca III.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: La decoración consiste en un panel diametral con elementos geométricos al interior, entre los que se encuentran grecas escalonadas.



Lámina 103: Malacate de media esfera con decoración moldeada (J. Cervantes).

Pieza 19: Descripción: Fragmento de malacate cónico bajo liso con reborde inferior (lámina 104).

Dimensiones: Alto: 0.70 cm. Diámetro: 2.23 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto M.

Complejo cerámico: Azteca III.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.



Lámina 104: Fragmento de malacate cónico bajo liso con reborde inferior (J. Cervantes).

Pieza 20: Descripción: Desfibrador trapezoidal (lámina 105).

Materia prima: Basalto.

Dimensiones: Longitud: 9.64 cm. Alto: 6.0 cm. Espesor: 1.25 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto H.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.



Lámina 105: Desfibrador trapezoidal (J. Cervantes).

Pieza 21: Descripción: Fragmento de lasca (lámina 106).

Materia prima: Obsidiana verde.

Dimensiones: Longitud : 1.54 cm. Ancho: 0.95 cm. Espesor: 0.15 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto N .

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: Objeto encontrado en el relleno que cubría la parte baja del esqueleto.



Lámina 106. Fragmento de lasca de obsidiana verde (J. Cervantes).

Pieza 22: Descripción: Orejera cilíndrica (lámina 110).

Materia prima: Cerámica.

Dimensiones: Diámetro : 1.55 cm. Espesor: 0.82 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto Ñ.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

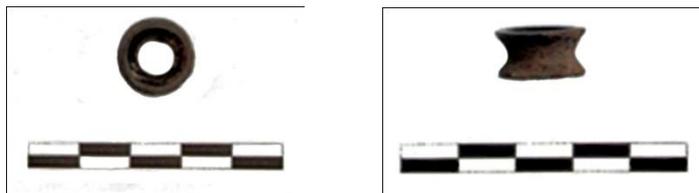


Lámina 110: Orejera cilíndrica de barro (J. Cervantes).

Pieza 23: Descripción: Bloque o nódulo (lámina 107).

Materia prima: Diatomea.

Dimensiones: Longitud: 4.0 cm. Anchura: 2.68 cm. Espesor: 2.21 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto G.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.



Lámina 107: Nódulo de diatomea (J. Cervantes).

Pieza 24: Descripción: Pilón (lámina 108).

Materia prima: Diatomea.

Dimensiones: Longitud: 5.44 cm. Anchura: 1.65 cm. Espesor: 3.30 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto C.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.



Lámina 108: Bloque de diatomea en forma de pilón (J. Cervantes).

Pieza 25: Descripción: Terrón de forma redonda (lámina 109).

Materia prima: Material acarreado.

Dimensiones: Diámetro máximo: 1.35 cm.

Información contextual: Entierro 3. Objeto I.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.



Lámina 109. Terrón de tierra acarreado por agua (J. Cervantes).

El destacado mayista J. Eric S. Thompson (en Mercer, 1975: XXII, XXIV) veía con asombro la presencia de malacates asociados a incensarios tipo Tláloc en la cueva de Balankanché, cerca de Chichén Itzá. Un lugar común para encontrar malacates es en los contextos funerarios domésticos, abajo del piso de la casa o en los alrededores; sin embargo, hay muchos ejemplos desconcertantes en contextos funerarios complejos.¹⁵⁰ En palabras de Thelma Sullivan (1982: 14), “hilar pasa por fases de crecimiento y declinación, [...] el hilar y el tejer representan la vida, la muerte, y la

¹⁵⁰ La ofrenda V de la Casa de las Águilas, ubicada dentro del recinto sagrado del Templo Mayor, contenía entre los demás objetos cinco malacates. Posiblemente se trataba de un adulto de sexo masculino que había sido cremado (López Luján, 2006, I: 248). Véase también Brumfiel (1991: 247). Johannes Wilbert (1974: 7) analizó más de 8000 malacates de Ecuador: “Por las descripciones de entierros de Ecuador, mayas e incas, sabemos que los jefes fallecidos eran llevados a la tumba en camada, y que entre los bienes funerarios que los acompañaban estaban incluidos husos y malacates, entre otras cosas”.

reaparición en un ciclo continuo que caracteriza la naturaleza esencial de la Diosa Madre”. En un trabajo anterior, he planteado varios aspectos de la complejidad simbólica del huso (Declercq, 2010). Durante mucho tiempo, se pensaba que era un objeto típicamente femenino que reflejaba el oficio del difunto.¹⁵¹ Sin descartar esta idea, es cierto que también han encontrado malacates en tumbas de personas masculinas de alto estatus, o en contextos rituales complejos que requieren de una explicación distinta.

El desfibrador, a veces conocido como “raspador”, es un instrumento que se usaba y se sigue utilizando para obtener fibras textiles. Normalmente son lajas de basalto de textura fina con un borde romo, sin filos para evitar un corte en la fibra (Parsons y Parsons, 1990: 300).

Las navajillas de obsidiana se pueden encontrar en contextos muy distintos, pero su presencia aquí se asocia claramente con la manufactura textil.¹⁵² Posiblemente servían en actos de autosacrificio. La obsidiana se asocia con la oscuridad y la noche: “es negra, es fría” y tiene la capacidad de generar humedad (Graulich, 2000: 130, 210).

El conjunto de materiales relacionados con el oficio del hilar y tejer se completa con dos nódulos de diatomea. Conocemos su uso por observación etnográfica y por los cronistas. En su libro IX, Sahagún (2003, IX: 1039; Anderson, 1948: 25) dice: “Hay greda. Úsanla mucho las mujeres, para hilar. Véndense en los tianguis. Llámase *tízatl*”.¹⁵³ Gracias al protomédico Francisco Hernández (1959: 410), sabemos que se trata de diatomea: “Se saca también de mina lacustre el *Tizatlalli* o “tierra blanca”.¹⁵⁴ Es

¹⁵¹ En la zona maya, es frecuente encontrar los instrumentos para hilar en cuevas (“emblemático del estatus femenino”, Brady y Adams, 2005: 319). El comentario al respecto de estos autores es curioso, y se dirige hacia la necesidad de unir los sexos en un contexto ritual: “¿Cambió la identificación de género de los objetos de un contexto utilitario hacia un contexto ceremonial?”

¹⁵² Charlton, Charlton y Nichols (1993: 155) han encontrado altas concentraciones de navajas prismáticas en unos talleres arqueológicos de producción de textil.

¹⁵³ Disponemos de un dato etnográfico de la región huasteca que hace referencia al uso de este material sedimentario por parte de las hilanderas actuales (Stresser-Péan, 2001: 45).

¹⁵⁴ Pierre Becquelin y Claude F. Baudez (1984: 167, 168) encontraron punzones y navajas de obsidiana, conchas y nódulos de piedra caliza como ofrenda en los marcadores central y del lado sur del juego de pelota de Toniná, Chiapas. Más adelante, propongo que estas aperturas del juego de pelota se asemejan a los manantiales como entradas hacia otro nivel cósmico. Es posible que tengamos que buscar el significado de las navajas de obsidiana y los nódulos de piedra de caliza en el contexto de Becquelin y Baudez en el sentido que proponemos aquí.

de tal suavidad, que las mujeres mexicanas, untando con él sus dedos, les dan la tersura apropiada para hilar más fácilmente el algodón”.¹⁵⁵

Relacionado con el complejo simbólico selénico tenemos una observación peculiar por parte de Francisco Hernández (1959: 405). En su descripción del *chimaltízatl* o piedra especular, él menciona una piedra blanca “de color áureo con púrpura” que los mexicanos llamaron *mezcuítlatl* o “estiércol de la luna”, una metáfora que ciertamente adquiere mucho significado en un contexto acuático.¹⁵⁶

Los objetos señalados aquí se vinculan obviamente con las diosas tejedoras, tanto en sus atavíos como en sus oficios, y más en general, con la idea de una diosa madre telúrica.¹⁵⁷ Con el contexto acuático en mente, pensamos en la diosa del agua terrestre, Chalchiuhtlicue, de la quinta trecena, ricamente ataviada con los atributos de una tejedora (lámina 111) (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: 26, fol. 11v). Podemos apreciar el huso y el *tzotzopatzli* (el palo para tejer) de color azul. Según Landa (1973: 99), los mayas de Yucatán untaban los instrumentos de los oficios con un pigmento azul durante el mes de *Yaxkin*, “hasta los husos de las mujeres”. En Tlatelolco detectaron el palo de madera para tejer en el contexto del templo dedicado a Ehécatl-Quetzalcóatl (Guilliem Arroyo, 1999: 180). Durante la veintena *Atemoztli*, dedicada a las deidades del agua, las pequeñas réplicas de los montes (*tepictoton*) fueron “matadas” con el palo de tejer (Sahagún, 2003, II: 134). Después de este sacrificio por analogía de los cerros

¹⁵⁵ La confusión de algunos autores con cal –carbonato de calcio- (Mastache, 1996: 22; Nájera Coronado, 2004: 107) parece completamente explicable, dado la confusión de los distintos términos en náhuatl y en el español del siglo XVI. Los indígenas distinguían varios minerales blancos, en distintas formas. Esto se deriva de la terminología variada como *tizate*, *tetízatl*, *tizatalli*, *chimaltízatl*, etc. (Hernández, 1959: 408-410). Desde nuestro punto de vista, se usaba la palabra *tízatl* como término genérico para referirse a “piedra o tierra blanca”. La comprensión se complica entonces en primer lugar cuando los informantes del siglo XVI utilizan los términos ‘yeso’ o ‘greda’, o se limitan al uso del sustantivo *tízatl*. En estos casos, es el contexto el que nos debe guiar.

En sentido geológico, el yeso es un sulfato de calcio hidratado, es decir, un tipo de caliza. La caliza está formada principalmente por el componente carbonato de calcio, mientras la diatomea es una roca silícica, más ligera y más porosa. Ambos son de origen sedimentario. Las diatomeas son algas fosilizadas (*Encyclopædia Britannica*, “sv”).

¹⁵⁶ Las asociaciones metafóricas del excremento y la Luna están presentes, entre otros ejemplos, en el complejo simbólico de la diosa Tlazoltéotl. Véase también la imagen del tercer día del calendario con signo Calli, orientado hacia el Oeste (*Códice Borgia*, 1963:10). “La luna ha ido a su pozo”, es un dicho yucateco para indicar una luna invisible (Thompson, 2007: 299).

¹⁵⁷ Las deidades que llevan los instrumentos de hilar y tejer como atributos son Xochiquétzal (*Códice Telleriano-Remensis*, 1995: 48, fol. 22v.), Itzapálotl (*Tonalamatl de Aubin*, 1981: lámina 15), Tlazoltéotl-Ixcuina (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: 38, lámina 17v.), Toci (*Codex-Telleriano Remensis*, 1995: 9, fol. 3r. La tercera mano de las glosas la identifica también como Tlazoltéotl: 144), Ilamatecuhtli (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: 15, fol. 6r.). Por último, está la presencia del huso con algodón en el tocado de Xólotl (*Codex-Telleriano Remensis*, 1995: 30, fol. 13v), “una asociación mucho menos frecuente que no tiene una explicación inmediata”, Quiñones Keber, en *Codex Telleriano- Remensis*, 1985: 184).

antropomorfizados, quemaban toda la parafernalia usada durante la ceremonia, como el papel manchado de hule, el resto de los materiales de los montecitos y los utensilios de cocina. Junto con los juncos que servían como vestimenta de las imágenes, llevaban todo a “los oratorios que llaman ayauhcalco, que estaban edificadas a la orilla del agua” (Sahagún, 2003, II: 233).



Lámina 111: Chalchiutlicue (Codex Telleriano-Remensis, 1995: 26, folio 11v).

Un hecho que llama la atención aquí es la cantidad específica de malacates. El número siete, al igual que otros números, tiene muchas connotaciones distintas en diferentes partes de Mesoamérica. Enumeramos un par de ejemplos, que de alguna forma adquieren un sentido en nuestro contexto. En primer lugar, pensamos en la diosa de los mantenimientos Chicomecóatl (Sahagún, 2003, I: 65), “Siete Serpiente”, siendo el siete un número favorable (Graulich, 1999: 135). Actualmente, entre los chinantecos, Alicia Barabas (2006: 84) anotó una cueva denominada “Siete Hondura”, la morada de la “Señora de la Hondura”, una deidad acuática. Cerca de Juquila, se encuentra una ciénaga con el nombre significativo “Hondura de la Culebra Flor o Culebra de Siete Cabezas”. Para los nahuas de la Sierra de Puebla, el máximo de *alter ego* (*tonalme*) que puede tener un hombre es el siete. Expresa además la idea de “totalidad”, puesto que es la suma de los cuatro rumbos del espacio y los tres planos del cosmos. Se

asocia también con la semilla y el simbolismo agrícola, lo que lleva el autor a buscar una analogía con la connotación positiva de sus nombres calendáricos en el *nahuatlalli* (lenguaje adivinatorio) antiguo (Lupo, 1995: 146, 165, 166). Entre los tlapanecos actuales, el ocho representa el principio masculino y el siete el femenino (Dehouve, 2007: 100). En la región de los volcanes en Morelos, Paulo Maya (1997: 284) anotó el siguiente cuadro de pares binarios: “tierra, maldad, colores, mujer: 7 sentidos (granizo y *tlaloque*); cielo, bien, blanco, hombre: 5 sentidos (San Miguel Arcángel)”. Entre los nahuas estudiados por Knab (1991: 48), el número siete pertenece a los Señores del inframundo, pero es un mal signo para la entrada o la salida del inframundo. De nuevo está presente la idea de “maldad”.¹⁵⁸ Sin embargo, los números asociados a los pozos son uno, cuatro, ocho, diez y doce. Conocemos dos peticiones de agua que se practican con siete niños: los regidores de los chatinos de Tepenixtlahuaca se llevan siete niños al Pozo de la Preñada, donde arrojan agua del manantial con sus jícaras hacia arriba, simulando la lluvia (Barabas, 2006: 189).¹⁵⁹ Por último, el numeral siete se asocia a la condición andrógina y a la gemelaridad (Craveri, 2012: 206).

En general, y simplificando las descripciones etnográficas, anotamos un conjunto de ideas relacionadas con lo femenino, el inframundo (cuevas) y la maldad, pero positiva en la agricultura y sinónima a la idea de totalidad.¹⁶⁰ Los datos de la zona maya complementan de una forma interesante la información de la parte central de México: Thompson (en Mercer, 1975: XXXI) reportó un hallazgo de Frans Blom en una cueva en la zona maya, que consistió en cráneos y huesos humanos asociados a tepalcates y siete malacates, hechos del caparazón de la tortuga. En la estela 31 de Tikal, el dios siete representa el sol nocturno (Taube, 2001: 266), mientras para Thompson, el número se asocia al dios jaguar (en Mercer, 1975: XXIV). Finalmente, Cohodas (1978: 209) resume ambas ideas: el siete adquiere un sentido con el oeste, el jaguar y el equinoccio de la primavera, cuando el sol descende. Este conjunto de relaciones

¹⁵⁸ En el *Libro de los cantares de Dzitbalché* aparece un ser mitológico de siete cabezas asociado al inframundo y las fuerzas destructivas. Entre los mayas, se vincula el número siete con "presagios negativos, con periodos de sequía y hambruna, con la muerte [...], el interior de la tierra y la oscuridad (Nájera Coronado, 2004: 104).

¹⁵⁹ Durante la fiesta del maíz en Matlapa, San Luis Potosí, se organiza una comida para siete niños alrededor de un arco, que el día siguiente depositan en un manantial (Croft, 1957: 325).

¹⁶⁰ Beyer (1965: 200) también apuntó la relación entre la cifra “7” y la idea de “abundancia y prosperidad”.

simbólicas se encuentra perfectamente ubicado en el mundo de las tejedoras, expuesto aquí. Recordamos que el jaguar acompaña a la Tlazoltéotl (*Códice Borgia*, 1963: 12) y representa al animal nocturno y acuático por excelencia. Retomaremos esta cadena de ideas cuando estudiamos el conjunto de los tres cráneos asociados al manantial.

Existen una serie de metáforas que se refieren a la idea del movimiento giratorio y el agua. En este sentido, Sahagún (2003, IX: 954) menciona una serpiente de agua de color negra llamada *xicalcóatl*, porque tenía en el lomo una jícara de diversos colores. Atraídas por este fenómeno extraño, las personas que se acercaban al agua para ver la jícara eran arrancadas y ahogadas por la bestia.¹⁶¹ Actualmente, se asocia esta culebra con la aparición del arcoiris. En la laguna del Cerro Quemado o Rabón, en la zona mazateca y la chinantla baja, hay una jícara de siete colores que gira constantemente (Barabas, 2006: 75).¹⁶² En Puebla, un peligroso manantial es sitio de descanso del dueño del agua de los nahuas de Coacuila. A mediodía, aparece una jícara de colores que da vueltas sobre el agua. En este nacimiento natural de agua, el arcoiris “está formado por víboras de agua” (Pérez Téllez, 2002: 87). Para los chinantecos, los remolinos (movimiento giratorio) son los ayudantes del dueño del manantial (Barabas, 2006: 188). En la Sierra de Puebla, hay una entidad sobrenatural que se llama *Atmalin*, “círculo, espiral de agua” que gobierna otras fuerzas como el rayo. Lupo (1995: 250, 251) ha buscado una equivalencia de esta figura con la Chalchiutlicue y el movimiento helicoidal del *malinalli*.

Por supuesto, no hay un vínculo directo con los malacates, pero la imagen de las siete jícaras haciendo piruetas se asemeja al movimiento del huso en el momento de hilar. Entre los nahuas de Texcoco, un personaje imita el remolino (metonimia de los *ahuaques*), dando vueltas con una vara encima de la cabeza “como helicóptero” (Lorente Fernández, 2010: 538). Es justamente en estos giros en que se mueven las fuerzas de los dioses fríos (López Austin, 2003: 296). Al igual que los remolinos de viento, representados por Quetzalcóatl, la nariz de los *tlaloque* en forma de torzal remite

¹⁶¹ Chimalpáhin (1965: 134, 135) relata cómo el penitente chichimeca Cuahuitzatzin, en busca de tierras, observaba un arco iris de neblina a la orilla del agua, al asiento de una pirámide, donde estaba la “Siete Serpiente”, que mostraba “siete especies de colores” en su espalda; una señal divina para establecerse en tal lugar, llamado Chiconcóhuac.

¹⁶² En su estudio sobre el arco iris, Espinosa Pineda (2002: 198) menciona la expresión cosamalotl en náhuatl, “camino con giro, seco” para referirse al arco iris.

a su contraparte acuática.¹⁶³ Ya habíamos visto con Lorente Fernández (2010) y en Torquemada (1969) que se ofrendaba en la parte más turbulenta del agua.

¿En su análisis de la veintena *Atemoztli*, dedicada a los *tlaloque*, Graulich (1999: 228) se pregunta por qué usaban el *tzotzopaztli* para decapitar a los *tepicoton* (substitutos de víctimas que iban al Tlalocan)? Nuestro análisis demuestra que los instrumentos de hilar y tejer se asocian básicamente con la parte inferior del cosmos. En este ámbito se ubicaba el sacrificador de las “montañas-Tlaloques”: “Se trata de la clase sacerdotal [...], cortada en la cumbre por la *cihuacóatl*. [...] Más bien, en conjunto los sacerdotes representan las fuerzas telúricas” (Graulich, 2005: 221).

En el capítulo cinco, añadiremos los datos osteológicos del entierro 3 al análisis de los objetos.

Entierro 4

Pieza 26: Descripción: Fragmento medial de navaja prismática (lámina 112).

Materia prima: Obsidiana verde.

Dimensiones: Longitud: 3 cm. Anchura: .1.65 cm. Espesor: 0.44 cm.

Información contextual: Entierro 4. Objeto A.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: Objeto localizado dentro de la boca del enterrado.

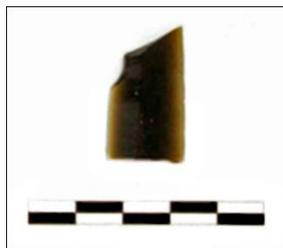


Lámina 112: Fragmento medial de navaja prismática (J. Cervantes).

Pieza 27: Descripción: Fragmento medial de navaja prismática con desgaste bilateral.

Materia prima: Obsidiana verde.

Dimensiones: Longitud: 2.78 cms. Ancho: .1.22 cms. Espesor: 0.35 cms.

¹⁶³ Véase López Austin (2003, capítulo 18).

Información Contextual: Entierro 4. Objeto B.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: Objeto localizado sobre las vertebrales cervicales del entierro.

Entierro 6

Pieza 28: Descripción: Fragmento medial de navaja prismática (lámina 113).

Materia prima: Obsidiana verde dorada.

Dimensiones: Longitud: 1.97 cm. Ancho: .0.20 cm. Espesor: 0.35 cm.

Información contextual: Entierro 6. Objeto A

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: Objeto localizado dentro de la boca del muerto.



Lámina 113: Fragmento medial de navaja prismática (J. Cervantes).

Entierro 9

Ha sido identificado como un adulto de sexo masculino de entre 30 y 35 años.¹⁶⁴ A la altura de sus pies, tenía un nódulo de pigmento azul de aproximadamente 1 cm de diámetro. Un molcajete trípode del tipo Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado estaba puesto en el lado derecho del esqueleto (lámina 114).

Pieza 30: Descripción: Molcajete trípode con soportes almenados (lámina 114).

Dimensiones: Altura: 21.9 cm. Diámetro: 9.4 cm.

Información contextual: Entierro 9. Objeto A.

Tipo cerámico: Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado.

Complejo cerámico: Azteca III Tardío.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: Restaurada.

¹⁶⁴ Véase láminas 46, 70, 71, 72.



Lámina 114: Molcajete trípode Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado (J. Cervantes).

Pieza 29: Descripción: Fragmento proximal de navaja prismática (lámina 115).

Materia prima: Obsidiana verde dorada.

Dimensiones: Longitud: 3.20 cm. Ancho: .1.55 cm. Espesor: 0.39 cm.

Información contextual: Entierro 9. Objeto B.

Cronología: Posclásico Tardío. Periodo Azteca Tardío.

Observaciones: Objeto localizado dentro de la boca del muerto.



Lámina 115: Fragmento proximal de navaja prismática (J. Cervantes).

Materiales arqueológicos del hallazgo de 1948

Aparte de los materiales arqueológicos registrados durante las excavaciones de 2002 y 2003, disponemos de una colección de esculturas de piedra, descubiertas en 1948 por los vecinos. El señor Emiliano Suárez Belmont (en Navarrete, 1991: 81), habitante de Los Reyes, nos dejó un testimonio valioso sobre los hechos, lo que nos permite recuperar una parte del contexto histórico de estas piezas:¹⁶⁵

Y además el descubrimiento hecho por nosotros, el 19 de abril y el 29 de junio de 1948, de ídolos arrojados a los manantiales por los aztecas en sus fiestas religiosas y las de fin de siglo. Quién sabe si entre estos ídolos, habrá alguno arrojado en las ceremonias del quinto sol de los Aztecas en el año de 1507, por lo anterior deducimos que los habitantes de aquel entonces eran dueños y señores por derecho natural del Pedregal y tierras y aguas adyacentes.

Poco tiempo después, el señor Suárez Belmont se convierte en el informante principal de Lizardi Ramos (1954: 222):

Los vecinos de Los Reyes, haciendo excavaciones en el centro del ex manantial de Atiliquecan, hallaron unas esculturas prehispánicas de piedra y algunos tiestos (*tepalcates*), de los cuales hablaré después, y que al parecer fueron depositados en el manantial por los habitantes antiguos del lugar, como ofrenda a los dioses del agua.

Por su relevancia, citamos la descripción de Lizardi (1954: 232) de las piezas rescatadas:

6 estatuas completas, la más alta de ellas de 0.80 m; ésta representa, dice el arqueólogo Rafael Orellana, a Macuilxóchitl, dios del canto y la danza; otra es de Xilonen, diosa del maíz tierno; otra, u otras dos, son de la diosa de las fuentes y las corrientes, Chalchiuhtlicue; 1 cuerpo sin cabeza; por cierto, modelado con una suavidad rara en el arte azteca; y 13 cabezas, sobre todo de Tláloc; casi todas ellas llevan el moño nual, o tlaquechpányotl [sic pro amacuexpalli], característico de los dioses del agua; otra de las

¹⁶⁵ Una copia firmada de este documento, que fue escrito en 1948, pasó después a manos de César Lizardi Ramos y Florencia Müller, quienes realizaron en ese momento un estudio sobre los manantiales de la zona. En 1991, el arqueólogo Carlos Navarrete publicó el texto integro, como parte de un artículo sobre la arqueología del Pedregal.

cabezas, la más hermosa, también es de Tláloc, simbolizado por un animal como lagarto con un tocado o yelmo y sin mandíbula inferior; otra cabeza es de Ehécatl, dios del viento.

El destino de algunas de las 20 piezas (6 completas, 1 cuerpo sin cabeza y 13 cabezas) que menciona Lizardi es desconocido.¹⁶⁶ De la escultura identificada como Macuilxóchitl y la de Tláloc con tocado de “lagarto”, contamos con las fotos publicadas por el propio Lizardi (lámina 135, 136, 137). En cambio, de la cabeza de Ehécatl, de la escultura de una diosa y del “cuerpo sin cabeza” no tenemos información gráfica. Además, hay piezas todavía conservadas que Lizardi no menciona, tal vez porque no las consideraba significativas. Actualmente, solamente quedan 13 esculturas, resguardadas bajo el altar de la iglesia de Los Reyes (láminas 117 y 118).¹⁶⁷ La colección consiste en esculturas completas y fragmentadas.

En octubre de 2011, nos fue amablemente permitido hacer un registro fotográfico de las esculturas en cuestión por parte de la Comisión de Festejos del Pueblo de Los Reyes, comité responsable de su resguardo. Aprovechamos la ocasión para tomar las medidas de las 13 obras plásticas. De dos piezas, obtuvimos una muestra mineralógica, que fue analizada por el Dr. Antonio Flores Díaz en el Laboratorio de Química y Suelos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Sabemos que las piezas del arte mexicana estaban policromadas, utilizando hasta cinco pigmentos básicos, cubriendo las distintas partes de forma homogénea, sin diferenciación en tonos (Nicholson, 1985: 145; López Luján *et al.*, 2005: 17, 34). Los ejemplares del manantial Hueytlítatl en ocasiones muestran colores azul, rojo o blanco; sin embargo, el azul es claramente moderno. De los otros colores, no hemos podido determinar si son o no restos de pintura prehispánica.¹⁶⁸ En un par de ocasiones, el blanco (calcita) parece claramente un recubrimiento de estuco.

¹⁶⁶ Se entiende que Lizardi se refiere a una estatua “completa” cuando tiene cuerpo y cabeza. Sin embargo, varias de las llamadas “cabezas” también son esculturas completas. Varias piezas prehispánicas de los distintos manantiales de Coyoacán fueron trasladados a la colección del pintor Diego Rivera (Lizardi, 1954: 223).

¹⁶⁷ En 1995, se certificó la autenticidad de las 13 piezas y se realizó su inscripción con número de registro 1126P.J. en el Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas del INAH.

¹⁶⁸ Entrando en el lugar de resguardo de las piezas, nos dimos cuenta de que las manchas de azul que presentan algunas piezas se parecían de forma sospechosa al color azul de las paredes. De la misma forma, algunas piezas están salpicadas con yeso y concreto moderno.



Lámina 116: Artículo de Lizardi Ramos sobre el manantial Hueytlilatl en *Revista de Revistas*, XII-2, 1951.

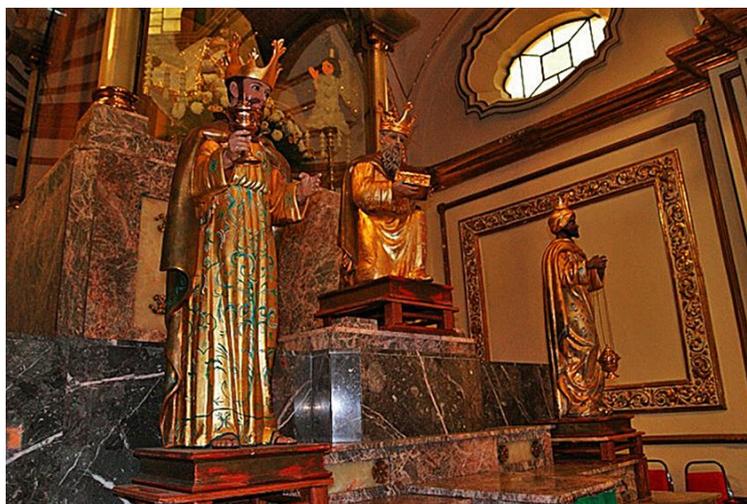


Lámina 117: Los Reyes Magos de la Iglesia en Los Reyes.



Lámina 118: Debajo del altar se resguardan las piezas prehispánicas junto con las imágenes católicas.

Descripción y análisis de las piezas escultóricas

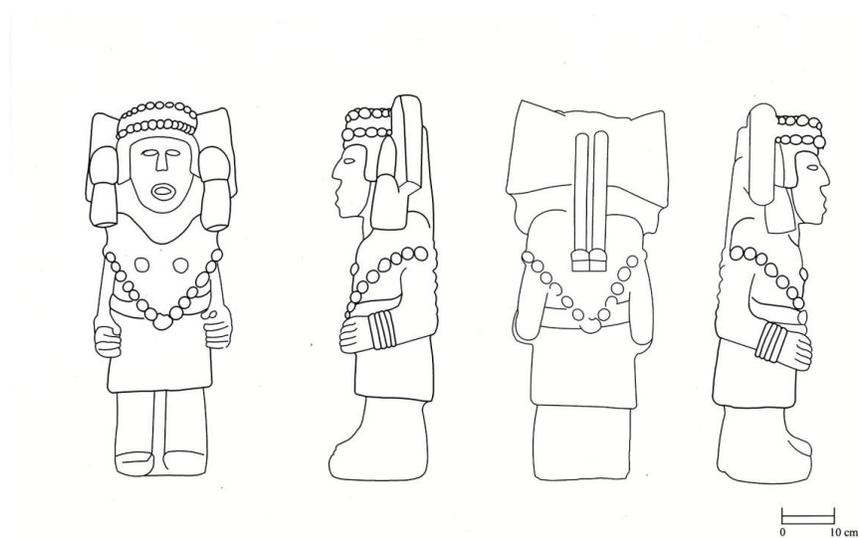
Para la descripción de las esculturas antropomorfas, me apoyo en la propuesta de análisis formal de Solís Olguín (1982), el estudio de López Luján (2006) y el catálogo reciente de González López (2011), que incluye también el análisis de piezas zoomorfas.¹⁶⁹ Solís Olguín toma en cuenta los siguientes atributos que forman la base del estudio: escena, sexo, edad, postura, actitud, peculiaridades, atavío, peinado, simetría bilateral y otros elementos presentes (1982: 18). Solamente nos referimos a los criterios cuando son claramente visibles y relevantes: no tomamos en cuenta el criterio “escena”, ya que desconocemos el contexto exacto de las imágenes. Otros atributos como sexo y edad solamente son determinables en algunos casos. En la lámina 119 hemos agrupado los componentes más destacados de las piezas.

¹⁶⁹ Véase también las descripciones de varias imágenes de las deidades del agua en Broda (1971: 264, 265).

Pieza	Material Roca volcánica no identificada.	Quechquémitl	Colgantes de algodón en tocado	Doble hilera de borlas en tocado	Manos no ahuecadas	Manos ahuecadas	Brazos flexionados	Amacuexpalli	Orejas	Aztatzontli	Nariz helicoidal	Bigotera y colmillos
31. Chalchuitlicue	☒	☒	☒	☒	☒		☒	☒				
32/33. Chalchuitlicue	Toba andesítica	☒	☒	☒	☒		☒	☒				
34. Jarra Tláloc	☒							☒	☒	☒	☒	☒
35. Jarra Tláloc	☒							☒		☒	☒	☒
36. Jarra Tláloc	☒							☒		☒	☒	☒
37. Jarra Tláloc	☒							☒		☒	☒	
38. Jarra Tláloc	☒							☒			☒	☒
39. Jarra Tláloc	☒							☒	☒		☒	☒
40/41 Jarra Tláloc	☒							☒		☒		
42. Jarra Tláloc	☒											☒
43. Lápida con figura zoomorfa	☒											
44. Piedra en forma geométrica	☒											
45. Escultura antropomorfa, posiblemente Tláloc	☒					☒	☒	☒	☒	☒		
46. Escultura antropomorfa con yelmo zoomorfo, posiblemente Tláloc	☒							☒				

Lámina 119: Atributos de las esculturas de piedra, hallazgo de 1948 (Atributos destruidos no están incluidos).

Pieza 31. Descripción: Chalchiuhtlicue (lámina 120).
 Dimensiones: Alto: 69 cm. Ancho: 29 cm. Diámetro: 18 cm.
 Materia prima: Roca volcánica no identificada.
 Cronología: Posclásico tardío.
 Estado de conservación: Regular. Muestra restos de una capa fina de estuco blanco.



Láminas 120: Chalchiuhtlicue (Fotos: Torres Morales; dibujo: González López).

La presencia de senos y el atavío nos permiten identificar la figura como una mujer, de una edad adulta. Está parada con el tronco de frente y las piernas rectas y juntas. Tiene el rostro de frente en posición vertical. Los brazos están flexionados y dirigidos al frente, ambos casi al mismo nivel. Las manos parecen sujetar un objeto desaparecido; sin embargo, no están perforadas, lo que indica que traían algo en la

mano.¹⁷⁰ En general, su actitud es estática, fija. Tiene la boca abierta y la cabeza es proporcionalmente grande en relación con el cuerpo. Las oquedades en el lugar de los ojos pueden indicar que tenía ojos incrustados de obsidiana, concha u otro material.

Lleva el típico *quechquémitl*, con el borde inferior decorada con una hilera angosta de borlas. Unos brazaletes anchos de cuatro filas decoran sus muñecas. Posiblemente lleva un *huipilli* casi a media rodilla. El tocado se compone de dos hileras de borlas arriba, y dos colgantes de algodón rectangulares. Se combina con un moño de papel liso sobre la nuca (en náhuatl, *amacuexpalli*, González López, 2011: 100). Un par de tiras rectas paralelas caen hasta la espalda.

Varios autores han identificado el papel en la nuca como una característica de las deidades del agua, la vegetación o la muerte (Klein, 1980: 162; López Austin y López Luján, 2009: 82, 136). Nuestra escultura posee varios elementos híbridos de las deidades del sustento y la fertilidad. Nosotros consideramos que se trata de Chalchiuhtlicue.¹⁷¹

Pieza 32. Descripción: Chalchiuhtlicue (lámina 121).

Dimensiones: Alto: 52 cm. Ancho: 23 cm.

Materia prima: Toba andesítica.¹⁷²

Cronología: Posclásico tardío.

Estado de conservación: Fracturado.

Pieza 33. Descripción: Fragmento de escultura antropomorfa (pies) (lámina 121).

Dimensiones: Alto: 15 cm. Ancho: 25 cm.

Materia prima: Toba andesítica.

Cronología: Posclásico tardío.

Estado de conservación: Fracturado.

¹⁷⁰ En el análisis iconográfico de Heyden y Sullivan (Heyden, 1983: 132) de las deidades del agua y la vegetación, las insignias que pueden llevar en sus manos son plumas, papel, hule, corazón, flor o planta, *chichahuaztli* (sonaja), palo de tejer, maíz, escobeta, huso y algodón, serpiente, bolsa o *xiquipilli* y *cuitlatl*.

¹⁷¹ La escultura comparte atributos con la Chalchiuhtlicue, MNA, inv. 10-82215; la diosa de la agricultura, procedencia desconocida, Fundación Cultural Televisa, reg. 21 Pj.4; la Chalchiuhtlicue de la cámara 2 de la plataforma del Templo Mayor, MTM; Teteo Ínnan, Tlalmanalco, MNA, inv. 10-01077, entre otras.

¹⁷² Se trata de una toba andesítica que contiene cuarzo, feldespatos y demuestra carbonatación secundaria y meteorización de la roca con producción de hematita. En la muestra se encontró también augita e hipersteno (Flores Díaz, 2012: 1, 2).

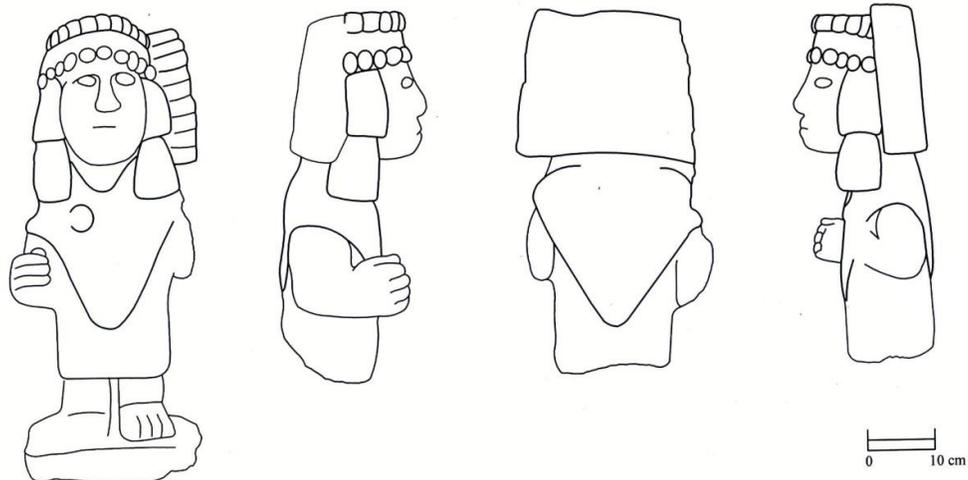


Lámina 121: Chalchiuhtlicue (Fotos: Torres Morales; dibujo: González López).

La foto que tomó Lizardi Ramos en 1951 (lámina 122) nos permite saber que los pies (pieza 33) pertenecían a esta figura femenina. El atavío nos permite identificar la figura como una mujer, tal vez de edad juvenil-adulta. Está parada con el tronco de

frente y las piernas rectas y juntas. Tiene la cabeza en posición vertical. El brazo derecho está flexionado y dirigido al frente. La mano parece soportar un objeto desaparecido, ya que no está perforada. Su actitud es estática. Tiene la boca cerrada y una nariz ancha.

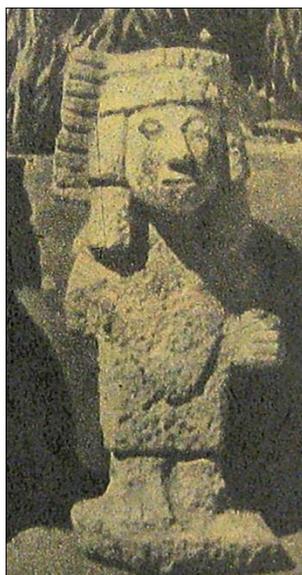


Lámina 122: Escultura de la Chalchiutlicue (Foto: Lizardi Ramos, 1951).

Lleva el *quechquémitl*, aparentemente liso. Posiblemente lleva un *huipilli* casi a media rodilla. El tocado se compone de dos hileras de cuadritos de papel y los colgantes de algodón a los lados de la cara. Se combina con un moño de papel de forma casi rectangular con líneas incisas plegadas en la parte frontal. En la parte posterior el moño es liso. Le falta el brazo izquierdo y la parte derecha del moño. Disponemos de muchas esculturas parecidas, aunque en muchos casos su postura es sedente.¹⁷³ Pensamos que la pieza 32 representa a Chalchiutlicue, la diosa del agua terrestre.¹⁷⁴

¹⁷³ Seler por ejemplo, estudió una piedra basáltica que Humboldt vio en la casa de Dupaix, comparándola con dos ejemplares que representan a la Chalchiutlicue de la colección Uhde del Museo de Etnología en Berlín (1992: 195, 196). En un solo caso, la mejilla está marcada con las dos líneas paralelas, presentes en las imágenes de los códices.

¹⁷⁴ También comparte atributos con la Chalchiutlicue del MNA, inv.10-82215; la Chalchiutlicue del MNA, inv.10-1103, procedencia desconocida; Xilonen, Teloloapan Guerrero MNA, inv.10-82209; la Chalchiutlicue del Museo Real de Arte e Historia, Bruselas, inv. A.AM.39.247, entre otras.

Pieza 34. Descripción: Jarra Tláloc (lámina 123).
 Dimensiones: Alto: 44 cm. Ancho: 29 cm.
 Materia prima: Roca volcánica no identificada.
 Cronología: Posclásico tardío.
 Estado de conservación: fracturado y erosionado.

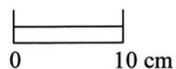
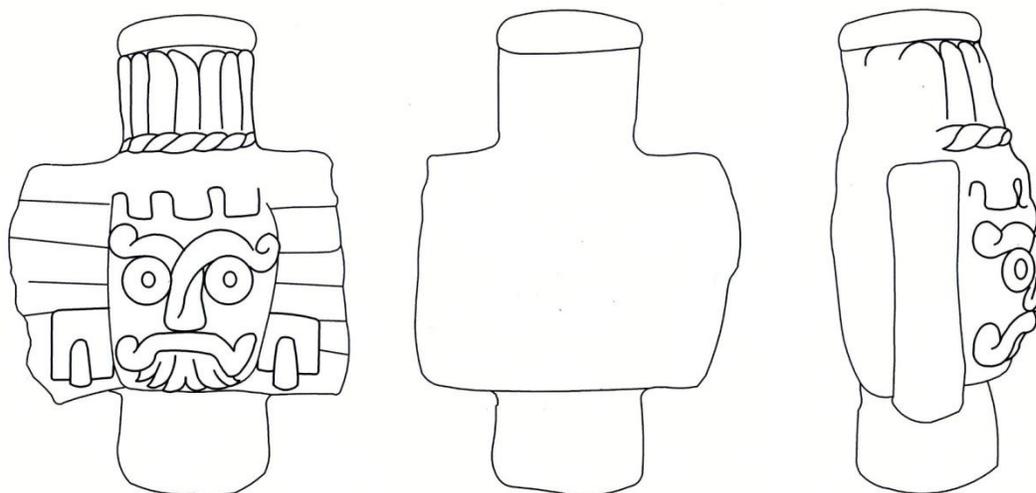


Lámina 123: Almendra en forma de jarra Tláloc. La pintura azul es moderna (Fotos: Torres Morales; dibujo: González López).

La pieza 34 es la primera de ocho representaciones de jarras Tláloc, extraídas del interior de la tina del manantial. Es la mejor conservada, aunque muestra claras de

erosión. Tiene el rostro de frente en posición vertical. Su actitud es estática. Aunque Solís Olguín (1982) considera que estos atributos de Tláloc forman una máscara, podemos pensar también que se trata de su rostro. Presenta las típicas cejas entrelazadas a la altura de la nariz y las bandas circulares alrededor de los ojos; lleva la bigotera y los colmillos bien pronunciados. Se completa con un moño de papel de forma cuadrangular con líneas incisivas plegadas. En la parte inferior del moño se integran dos orejeras de forma cuadrada (*amanacochtli*, “orejera de papel”, González López, 2011: 113), con un colgante saliendo desde el centro. Su tocado tiene forma de cono truncado, con dos bandas horizontales de una forma indeterminable por el desgaste en los extremos, mientras el núcleo se llena con rectángulos largos, en dirección vertical. Representan las plumas de la garza, *aztatzontli*, una marca distintiva de la deidad de la lluvia (Seler, 1993: 227; González López, 2011: 99).

Jarras semejantes han sido encontradas en el Ajusco (Altamira, 1972: 30; Montero, 2004: 143) y en el área de los manantiales de Chapultepec, aunque la mayoría de las piezas conocidas proceden del área del Templo Mayor (Solís Olguín, 2002: 38; Carrizosa Montfort y Aguirre Molina, 2003).¹⁷⁵ Fernando Carrizosa Montfort y Alejandra Aguirre Molina (2003: 283) estudiaron 27 piezas completas y semicompletas de jarras Tláloc, elaboradas en basalto, tezontle o andesita de lamprobolita, con dimensiones de 34 hasta 65 cm de altura, todos pertenecientes al centro ceremonial de Tenochtitlan.¹⁷⁶ Aunque estas esculturas simbolizan jarras de agua, se considera que funcionaban más bien como elementos arquitectónicos, en forma de almenas (López Luján, 1993: 199; López Austin y López Luján, 2009: 396; Carrizosa Montfort y Aguirre Molina, 2003; González López, 2011: 112).¹⁷⁷ Según sus dimensiones y su peso, ostentaban encima de edificios menores y su aspecto formal indicaba la función del edificio (Carrizosa Montfort y Aguirre Molina, 2003: 270, 304). En nuestra opinión, hay un detalle en el estudio de Carrizosa Montfort y Aguirre Molina que merece más

¹⁷⁵ Mencionamos, entre otras, el Tláloc de Chapultepec, inv.10-222273, MNA; la jarra Tláloc en basalto con plumas de garza y nariz helicoidal de la ofrenda 60 del Templo Mayor, MTM, inv.10-212978 (*El imperio azteca*, 2005: 36); la jarra Tláloc del Templo Mayor (López Austin y López Luján, 2009: 606, lám. 49); la jarra Tláloc, “labrada en andesita”, Museo Nacional, procedencia desconocida (Palacios, 1935: 277, fig. 23). El Tláloc del Ajusco es un basalto escoriáceo que fue encontrado en 1970 a 130 metros por debajo de la cumbre del cerro (Altamira, 1972: 30).

¹⁷⁶ 11 jarras Tláloc de tezontle fueron encontrados en la ofrenda 48 (López Luján, 1993: 199, figura 76).

¹⁷⁷ Barrera Rodríguez pone en duda la función de almena, ya que las jarras Tláloc no tienen espiga para empotrar. Para él, son imágenes transportables (2003: 130).

atención: a diferencia de las piezas del manantial Hueytlílatl, varios ejemplos del área del Templo Mayor presentan una asa, semejante a las jarras Tláloc de la ofrenda 48 del TM (Carrizosa Montfort y Aguirre Molina, 2003: 283). Estas últimas son esculturas de tezontle con una base en forma de cono truncado, con asa en torzal en la parte posterior y una cavidad en la parte superior del cuello (representando una verdadera jarra), recubiertas con una capa de estuco y un acabado de pigmentos (López Luján, 1993: 199; Román Berrelleza, 1986: 59, 60). La base de estas piezas es más reducida que las jarras que no presentan un asa. Carrizosa Montfort y Aguirre Molina consideran que todas estas piezas funcionaban como almenas.¹⁷⁸

La presencia de estas esculturas en al menos dos casos (la cumbre del cerro Ajusco y el manantial Hueytlílatl) fuera de los grandes centros ceremoniales, son una indicación de las dimensiones arquitectónicas de los santuarios provinciales. Aunque es cierto que jamás se ha encontrado una almena Tláloc en su ubicación original, Carrizosa Montfort y Aguirre Molina hacen referencia a dos representaciones pictográficas del siglo XVI de estos remates: el primero encima del adoratorio de Tláloc del Templo Mayor en el *Atlas de Durán* (1990) y el segundo como almena del Templo Mayor de Tlatelolco en el *Códice Cozcatzin* (1994, foja 14v y foja 15r.) (lámina 124).¹⁷⁹ No obstante la observación acertada de estos autores, existen otras representaciones del siglo XVI, que en nuestra opinión, atestiguan jarras Tláloc. Una variante de la imagen del *Atlas de Durán* se encuentra en el *Códice Ramírez* (1975: 352, lám. XIX). En estos casos, el estilo de las jarras presenta influencias europeas. Sin embargo, en sentido formal, otros ejemplos se asemejan más a los ejemplos arqueológicos. Tal es el caso de la figura de una olla como almena, pintada en el *Códice Azcatitlan* (1995: f18r y f18v), como adorno del Templo Mayor (López Austin y López Luján, 2009: 388, 390). En esta lámina solamente se notan los contornos de la jarra en forma triple (base-cuerpo-tocado), sin ninguna aplicación de colores. El segundo caso está representado en el *Plano en papel maguey*, un mapa que representa una parte de la antigua Ciudad de México. Se trata de tres edificios adornados con jarras Tláloc (láminas 124 y 125).

¹⁷⁸ Es notorio que la parte posterior de estas piezas del manantial no está trabajada, lo que tiene lógica si consideramos que funcionaban como almenas.

¹⁷⁹ *Códice Durán*, 1990, tratado 1, lámina 15ª, capítulo 44ª.

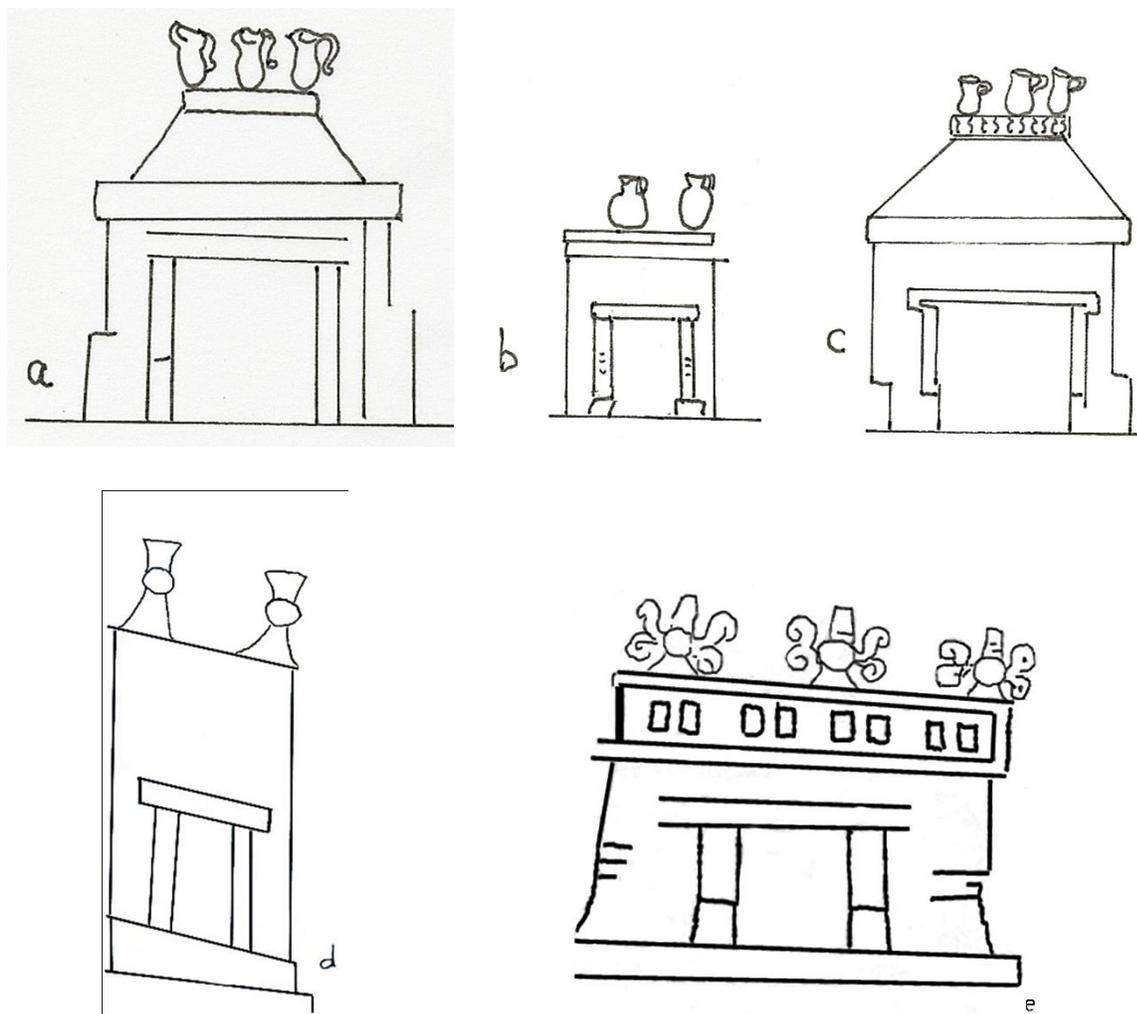


Lámina 124: Jarras Tlaloac. a) Atlas de Durán (1990, tratado 1, lam. 15a); b) Códice Cozcatzin (1994, foja 14v y foja 15r; c) Códice Ramírez (1975: 352); d) Códice Azcatitlan (1995: f18r y f18v); e) Plano en papel maguëy.



Lámina 125: Detalle de las almenas jarra Tlaloac en el techo del templo. "Reproducción Autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. CONACULTA, INAH. México".

Según la interpretación de González Aragón (1993: 48), se trata de “entablamentos con adornos rectangulares en el friso y coronamiento de espejos humeantes de color azul turquesa dedicados a Xiuh Tezcatlipoca”. No sabemos cómo este autor llega a tal conclusión, ya que todo parece indicar que se trata aquí de almenas en forma de jarras Tláloc. Las almenas están pintadas de color azul con elementos rojos y ostentan las tres partes básicas de las jarras Tláloc: una base cónica, en medio la cara de la deidad como cuerpo principal (aunque el rostro de Tláloc no es visible) –a veces con su papel plegado (*amacuexpalli*)–, y encima el típico tocado (que pueden ser plumas de garza, *aztatzontli*). Las volutas salientes a ambos lados de la jarra pueden ser nubes (*mixtecuacuilli*, “ídolo de nube”, Moreno Cabrera, 2005: 49; también Beyer, 1965: 188) o humo. Por si no fuera poco, uno de los tres edificios se ubica encima de un manantial.¹⁸⁰

Pieza 35. Descripción: Jarra Tláloc (lámina 126).
Dimensiones: Alto: 47 cm. Ancho: 36 cm.
Materia prima: Roca volcánica no identificada.
Cronología: Posclásico tardío.
Estado de conservación: fracturado y erosionado.



Lámina 126: Almena en forma de jarra Tláloc (Fotos: a-b: Torres Morales; c: Declercq).

¹⁸⁰ Véase la sección sobre arquitectura asociada a los manantiales en el capítulo II.

Aunque más deteriorada que la jarra Tláloc anterior, su perfil es parecido. Tiene el rostro de frente en posición vertical. Su rostro parece tener las típicas cejas entrelazadas a la altura de la nariz, aunque podrían representar también sus anteojeras. Lleva la bigotera pronunciada y los colmillos muy divergentes. Se completa con un abanico de papel plegado de forma cuadrangular. Es posible que su tocado represente las plumas de garza (*aztatzontli*). Presenta desgaste en los elementos faciales, como los ojos, la nariz y la bigotera, lo que impide conocer los detalles. La forma de la base nos lleva a pensar que funcionaba también como almena.

Pieza 36. Descripción: Escultura Tláloc (lámina 127).

Dimensiones: Alto: 46 cm. Ancho: 34 cm.

Materia prima: Roca volcánica no identificada.

Cronología: Posclásico tardío.

Estado de conservación: fracturado y erosionado.



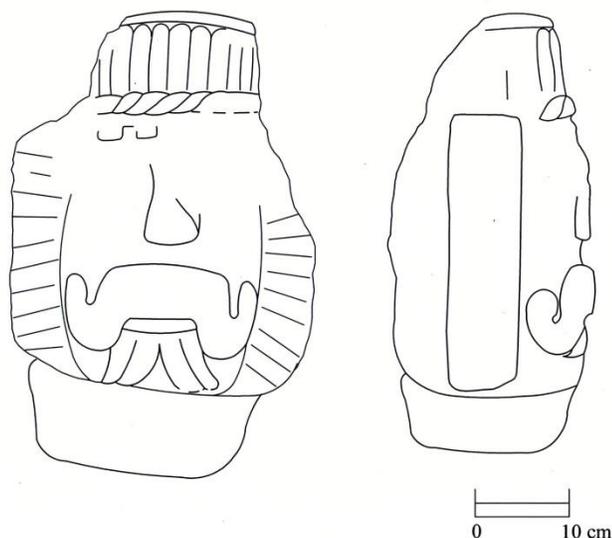


Lámina 127: Almena en forma de jarra Tláloc (Fotos: a-c: Torres Morales; b: Declercq; dibujo: González López).

Tiene el rostro de frente en posición vertical. Lleva las cejas y la bigotera muy marcada. Debajo de la bigotera se conservaron bien los cuatro colmillos, pronunciados, en dos pares que terminan en forma redonda. Se completa con un moño de papel muy extendido con líneas incisas. Su tocado se levanta con bandas verticales largas, que representan las plumas de garza. Notamos desgaste principalmente en los elementos faciales, como los ojos, la nariz, el bigote, el moño de papel y en el tocado.

Pieza 37. Descripción: Jarra Tláloc (lámina 128).
 Dimensiones: Alto: 44 cm. Ancho: 35 cm.
 Materia prima: Roca volcánica no identificada.
 Cronología: Posclásico tardío.
 Estado de conservación: erosionado

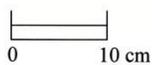


Lámina 128: Jarra Tlálloc. (Fotos: a: Torres Morales; b-c: Declercq; dibujo: González López).

Tiene el rostro de frente en posición vertical. Muestra las cejas muy gruesas entrelazadas a la altura de la nariz, dando forma al mismo tiempo a sus ojos. Se completa con un moño de papel muy extendido con líneas incisas. Su tocado se levanta de forma redonda como una variante de los tocados anteriores, que representan las plumas de garza. Dado el desgaste en toda la parte inferior, no podemos decir con certeza si se trata de una jarra tipo almena.

Pieza 38. Descripción: Jarra Tlálloc (lámina 129).

Dimensiones: Alto: 42 cm. Ancho: 23 cm.
 Materia prima: Roca volcánica no identificada.
 Cronología: Posclásico tardío.
 Estado de conservación: erosionado.



Lámina 129: Almena en forma de jarra Tlaloc (Fotos: a: Torres Morales; b-c: Declercq; dibujo: González López).

Tiene el rostro de frente en posición vertical. Las cejas son pronunciadas. La nariz termina abajo de forma rectangular, muy común en otros ejemplos. Debajo de la bigotera, muy ancha, se conservaron los colmillos bien pronunciados en dos pares que terminan en forma redondeada, al igual que la pieza 36. Se completa con un moño de papel muy extendido y plegado. Su tocado está casi totalmente destruido. Notamos

desgaste principalmente en los elementos faciales del lado izquierdo y el moño de papel.

Pieza 39. Descripción: Jarra Tlálloc (lámina 130).
Dimensiones: Alto: 16 cm. Ancho: 24 cm.
Materia prima: Roca volcánica no identificada.
Cronología: Posclásico tardío.
Estado de conservación: erosionado, incompleto.



Lámina 130: Almena en forma de jarra Tlálloc (Fotos: a: Torres Morales; b-c: Declercq; dibujo: González López).

Tiene el rostro de frente en posición vertical. Muestra las cejas, la nariz y la bigotera de Tlálloc. Apreciamos la mitad de un moño de papel con líneas incisas gruesas. Probablemente se trata también de una almena en forma de una jarra Tlálloc.

Completamos la serie de esculturas de Tláloc con las medidas de dos piezas muy fragmentadas.

Pieza 40. Descripción: Parte derecha de un rostro de Tláloc (lámina 131).
Dimensiones: Alto: 12 cm. Ancho: 22 cm.
Materia prima: Roca volcánica no identificada.
Cronología: Posclásico tardío.
Estado de conservación: erosionado, incompleto.

Pieza 41. Descripción: Parte superior (tocado) de un Tláloc (lámina 131).
Dimensiones: Alto: 13 cm. Ancho: 18 cm.
Materia prima: Roca volcánica no identificada.
Cronología: Posclásico tardío.
Estado de conservación: malo.



Lámina 131: Almena en forma de jarra Tláloc (Fotos: Torres Morales).

Es posible que estos dos fragmentos pertenezcan a la misma pieza. Se trata probablemente de una almena en forma de jarra Tláloc. Reconocemos claramente algunos atributos faciales y las plumas de garza de la deidad pluvial.

Pieza 42. Descripción: Base de una jarra Tláloc (lámina 132).

Dimensiones: Alto: 18 cm. Ancho: 17 cm.

Materia prima: Roca volcánica no identificada.

Cronología: Posclásico tardío.

Estado de conservación: malo.



Lámina132: Base de una almena en forma de jarra Tláloc (Fotos: Torres Morales).

Se puede apreciar claramente la bigotera y los colmillos de esta pieza cortada en la mitad, conservando la parte inferior de una jarra Tláloc.

Pieza 43. Descripción: Lápida con un relieve de figura zoomorfa (lámina 133).

Dimensiones: Alto: 35 cm. Ancho: 28 cm.

Materia prima: Roca volcánica no identificada.

Cronología: Posclásico tardío.

Estado de conservación: Fracturado.

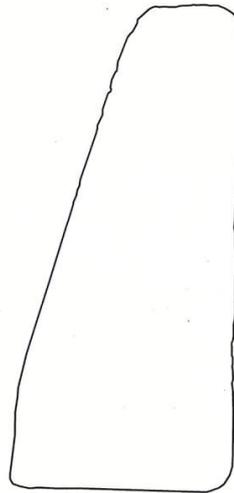
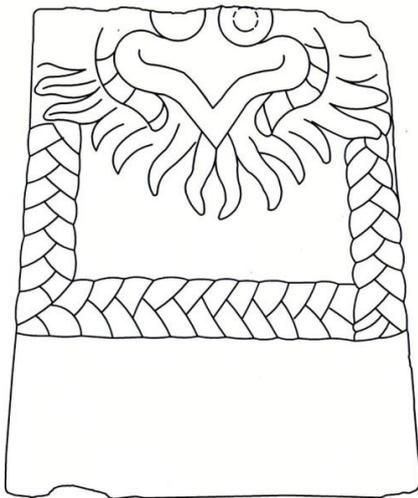


Lámina 133: Lápida con un relieve de una figura zoomorfa. (Fotos: Torres Morales; dibujo: González López).

Lamentamos que Lizardi no haga mención de esta pieza, por lo que no sabemos si fue hallada dentro del manantial durante la limpieza de 1948.

Esta piedra probablemente tenía forma trapezoidal. Está fracturada en sentido vertical. En su parte frontal muestra una inclinación de aproximadamente 16° , desde su base ancha. Tal vez se trata de un elemento arquitectónico, como parte de una alfarda o de un muro. El hecho de que solamente la parte frontal está trabajada en

relieve refuerza esta idea. Se puede observar parte de la cabeza de un ave esculpida de frente, con una corona de “plumas” a su alrededor. Está encuadrada en un rectángulo de dos cintas cruzadas, que posiblemente representan un petate, símbolo vinculado con el poder. La forma de la piedra, como si fuera la parte superior de un trono, nos sugiere esta idea. Nos inclinamos a pensar que se trata de un búho, por la forma de su pico, pero también por su probable presencia en el contexto arqueológico. Los búhos son animales nocturnos, asociados con el frío, la noche, la muerte y el mundo subterráneo. Para los mayas, eran seres de Xibalba, “que conocían el camino para entrar y salir de ese reino” (Sotelo Santos, 1980: 77). Su posible colocación en un espacio umbral hacia el inframundo parece plausible.

Pieza: 44. Descripción: Piedra tallada en forma geométrica (lámina 134).
Dimensiones: Alto: 14 cm. Ancho: 15 cm.
Materia prima: Roca volcánica no identificada.
Cronología: Posclásico tardío.
Estado de conservación: Fracturado.



Lámina 134: Piedra tallada en forma piramidal (Foto: Declercq).

Desconocemos la función de la pieza: puede haber sido usada en un contexto arquitectónico o tratarse de una preforma escultórica (lo que parece menos probable dadas sus dimensiones reducidas).

Las últimas dos piezas que completan el conjunto de 1948 son enigmáticas, ya que desconocemos su destino posterior a su hallazgo. Afortunadamente, su

procedencia fue reportada por Lizardi (1951: 64). Elaboramos su descripción con base en las fotos que él publicó en 1951 y 1954.

Pieza: 45. Descripción: Escultura antropomorfa con atributos divinos (lámina 135).
Dimensiones: Altura: 0.80 m (Lizardi, 1954: 232).
Materia prima: Roca volcánica no identificada.
Cronología: Posclásico tardío.
Estado de conservación: Erosionado.



Lámina 135: Escultura antropomorfa con atributos divinos, posiblemente Tláloc (Foto: Lizardi Ramos, 1951).

El personaje está parado con el cuerpo de frente y las piernas rectas, un poco distanciadas, aparentemente descalzo. Tiene el rostro de frente, en posición vertical, en una actitud estática. Su cabeza con tocado y su mano parecen proporcionalmente grandes en relación al resto del cuerpo. El brazo derecho está

flexionado y dirigido al frente, con los dedos de la mano extendidos hacia el cuerpo. El brazo izquierdo, en cambio, está flexionado hacia arriba con la mano ahuecada; aparentemente sujetaba un objeto en la mano. Tiene la boca abierta y una nariz larga. Parece tener los ojos cerrados, aunque esta interpretación se debe al juego de luz y sombra en la foto.

Los atavíos nos permiten identificar a este personaje como Tláloc: lleva el moño de papel de forma cuadrangular con líneas incisas (plegadas). En la parte inferior del moño se integran dos orejeras de forma cuadrada, con un colgante saliendo desde el centro. En su tocado cilíndrico, con una banda horizontal en su parte inferior (tal vez de dos cintas) se levantan claramente en bandas onduladas las plumas de garza. Reconocemos también la banda de papel en forma de cuadritos alternando entre las cejas y las cintas entrelazadas.¹⁸¹ Su *máxtlatl* está anudado.

Las proporciones y la forma del cuerpo, al igual que la base, muestran muchas semejanzas con el Tláloc de Chapultepec, MNA, inv.11-4214. La posición del brazo izquierdo en alto y la mano se asemejan a los personajes H, G, F, E, C y B de la escalinata sur del Templo Mayor. Varias de estas figuras muestran las características de los dioses pluviales (López Austin y López Luján, 2009: 360-363).

Apoyado por el arqueólogo Rafael Orellana, Lizardi (1951: 64) opinaba, sin agregar argumentos, que la estatua representa a Xochipilli-Macuilxóchitl, el dios del canto y la danza.¹⁸² Sin embargo, todo parece indicar, basándonos en las características de su tocado, que se trata de Tláloc.

Pieza 46. Descripción: Escultura antropomorfa con yelmo zoomorfo (láminas 136 y 137).

Dimensiones: Desconocidas.

Materia prima: Roca volcánica no identificada.

Cronología: Posclásico tardío.

Estado de conservación: Erosionada.

¹⁸¹ El tocado de plumas de garza onduladas es muy parecido al tocado de la jarra Tláloc encontrada en 1900 en la Calle de las Escalerillas, en el centro de la ciudad de México (Seler, 1992: 161). La banda horizontal con cuadritos en zigzag es muy clara en la olla Tláloc de piedra de la ofrenda 60 del Templo Mayor, MNA, inv.10-219815.

¹⁸² Eduardo Matos Moctezuma comparó los portaestandartes que acabamos de mencionar con esta deidad (López Austin y López Luján, 2009: 363).



Láminas 136 y 137: Rostro de un personaje en un yelmo reptiliano con la descripción de Lizardi Ramos (Fotos: Lizardi Ramos, 1951 –a la izquierda-; 1954 –a la derecha-).

Según Lizardi, se trata de un Tláloc que lleva el yelmo de un lagarto sin mandíbula inferior (1954: 232). En la foto se puede observar un rostro con ojos circulares y un anillo grueso alrededor de ellos. Tiene el rostro de frente, en posición vertical. Lleva un moño liso de papel de tamaño reducido en la nuca. En el yelmo, se pueden apreciar las fauces del animal y la parte inferior que encierra el rostro. Podemos inferir, por la apreciación de Lizardi (1951: 65), que “es una cumplida muestra del arte escultórico mexicano. El cincel indio parece haberse recreado al esculpir esta estupenda obra de arte, llena de belleza equilibrada y serena”. Con base en el estudio de Martínez González (2011: 90, 172), opinamos que se trata de un Tláloc, cubierto por las fauces de su *nahualli*-serpiente.

De la parte inferior del yelmo, aparentemente surgen dos colmillos. En el arte mesoamericano, es muy común la imagen de un personaje dentro de las fauces de un animal. Pensamos en la escultura de un hombre sentado con yelmo de serpiente,

procedente de Teotenango y guardado en el Museo Arqueológico del Estado de México, inv. A-52207 (*El imperio azteca*, 2005: 289) (lámina 138). Si nos acercamos al ámbito acuático, abundan los reptiles –ranas, serpientes, cocodrilos, lagartos– en representaciones pictográficas y plásticas. En la opinión de Seler, el agua viva se compara con una serpiente, el signo de la diosa Chalchiutlicue. Ambos se asocian a la idea de fertilidad (1963: 80, 81).¹⁸³ Doris Heyden (1969: 51- 54) identificó elementos del complejo Cihuacóatl-Quilaztli-Chalchiutlicue-Chicomecóatl en una deidad femenina esculpida con una capa en forma de serpiente emplumada.¹⁸⁴ La lámina 27 del *Códice Borgia*, en cambio, representa al dios Tláloc (de color negro) con tocado de reptil, pero existen muchos ejemplos más en los códices (lámina 139).¹⁸⁵ Seler (1963: 259) ha interpretado esta imagen como el Tláloc de la región este. Se ve un cielo oscuro, lleno de nubes de lluvia. Vemos a Tláloc encima del monstruo terrestre, de donde salen grandes mazorcas de maíz. En general, la imagen parece aludir a un clima favorable.

Una imagen grabada en el relieve de Acatzinco, en Tenancingo, Estado de México representa un personaje sentado que fue identificado como Chicomecóatl, “con el rostro emergiendo de las fauces de una serpiente” y un moño de papel elegante en la nuca (Palacios, 1935: 278) (lámina 140). El contexto de la pieza es interesantísimo: “de la efigie misma, brota un hilo de agua cristalina, circunstancia que sugiere asociación con Chalchiutlicue” (Palacios, 1935: 278, 279). Esta identificación fue apoyada posteriormente por Nicholson (1961: 50; también Zúñiga Bárcenas, 2010: 225).¹⁸⁶

Entre los huicholes actuales, existe un mito que explica de alguna forma esta expresión pictórica. Todos sus dioses *nakawé* comparten elementos de víboras acuáticas. La diosa de la tierra era madre de la tortuga marina (*nakawé*). Un día, los lobos se comieron a la tortuga y *nakawé* hizo secar la tierra. Sin embargo, después de haber ofrendado en un hoyo cavado al pie de un árbol, el agua empezó a salir de

¹⁸³ Véase *Códice Borgia* (1963: 11), donde aparece la Chalchiutlicue con tocado de reptil, como patrona del signo del día.

¹⁸⁴ Se trata de una escultura azteca del Museo Nacional de Antropología, catálogo 11 (Heyden, 1969: 51).

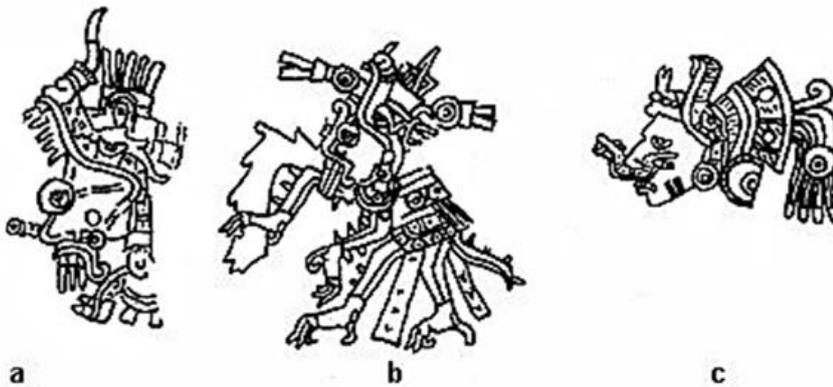
¹⁸⁵ También *Códice Borgia* (1963: 57), donde se puede apreciar a Tláloc y a su pareja Chalchiutlicue (parte central, a la derecha), ambos con el tocado de lagarto.

¹⁸⁶ Barlow (1994: 389) sostenía que se trata de una imagen de Xochiquétzal.

nuevo. La tortuga fue revivida y luego “la madre-tierra (aparentemente tierra verde) le fue puesta dentro de su cabeza, y ella brotó como agua” (Zingg, 1982: 538, 539). Recordamos también que en el *Códice Borbónico*, el Cerro Tláloc está cubierto de piel de lagarto (Broda, 2001: 297).



Lámina 138: Escultura de un hombre sentado con yelmo de serpiente, procedente de Teotenango y guardado en el Museo Arqueológico del Estado de México, inv. A-52207.



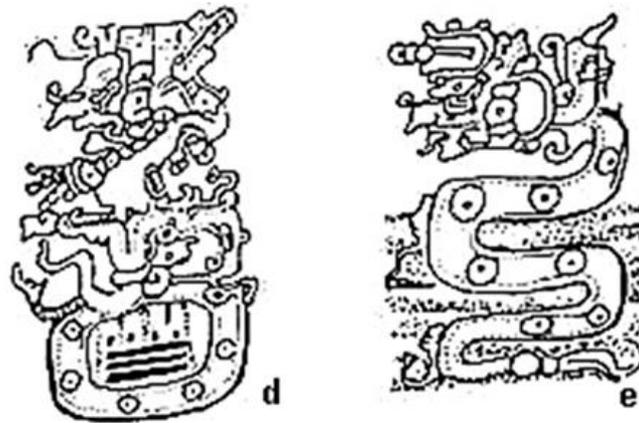


Lámina 139: a) Tláloc; b) Tláloc; c) Chalchiutlicue (Códice Borgia, 1963: 27, 38, 11); d) Dios B, Chaac, e) Dios B, Chaac, surgiendo de las fauces de una serpiente acuática (Códice Dresden 33b y 35b; Villacorta y Villacorta, 1976: 77, 81; de la Garza, 2003: 222).



Lámina 140: Relieve de la Chalchiutlicue, Acatzingo de la Piedra, Estado de México (Barlow, 1994a: 390).

La presencia de estas esculturas en el centro ceremonial de Hueytlíatl no debe de sorprendernos. Ya mencionamos el ojo de agua en el pueblo de Huaxtépec con su culebra de piedra (*RG de México* (6), 1985: 197). Aparentemente, en los

años treinta del siglo pasado, esta pieza todavía se encontraba en el manantial: “bañándose en las venas acabadas de brotar, he allí un ídolo [...]. Es una serpiente de piedra gris traquítica, alta como de una vara, enroscada” (Palacios, en Druzo Maldonado, 2000: 171).¹⁸⁷ Esta misma *Relación* continua con *Suchimillcatzingo*, donde

tenían antiguamente un ídolo en figura de mujer, la cual tenían puesta sobre un ojo de agua que tienen en medio del pueblo, grande; y del agua donde el ídolo se bañaba, y del mismo ídolo mujer que se llamaba *Suchimillcatzingo*, se le quedó el nombre al pueblo (*RG de México* (6), 1985: 200).¹⁸⁸

Sahagún menciona “dos estatuas de piedra grandes” en el Ayauhcaltitlan en la laguna de México, que quedaron encima del nivel del agua en momentos menguantes y donde depositaron vasijas “matadas” (2003, XI: 1049).¹⁸⁹ En el “ojo de agua” de Pantitlan una “piedra labrada” fue dedicada para el dios de las aguas” (Alvarado Tezozómoc, 2001: 390).

No disponemos de esta información detallada para Los Reyes, Coyoacán. Sin embargo, algunas piezas de la colección probablemente estaban colocadas en la cercanía del agua. Otras decoraban seguramente la arquitectura asociada.

Queda la pregunta de cómo terminaron estas estatuas dentro del manantial. ¿Fueron depositadas en el manantial, en presencia de los reyes de la Triple Alianza, en un afán de contener la inundación de la ciudad durante el reinado de Ahuitzotl, como sugieren Durán (1984: 380) y otros?

También les administraban otras muchas piezas grandes hechas ídolos, especialmente una hecha a la figura de la diosa de las aguas, con las cuales cegaron en alguna manera los ojos de agua.

¹⁸⁷ En la actualidad, la pieza todavía existe y se localiza en el balneario ejidal “El Bosque” en Oaxtepec, Morelos (López Luján y Arlette Pérez, 2013: 85; Leonardo López Luján, comunicación personal).

¹⁸⁸ Probablemente se trata de la misma fuente en Xochimilco de donde Sahagún (2003, XI: 1049) –en su versión, él entró en el agua– sustrajo una estatua y la reemplazó por una cruz.

¹⁸⁹ Sahagún (2003, II: 210) también nos informa sobre un dios esculpido en el Ayauhcalco para el autosacrificio durante Panquetzaliztli (Sahagún 2003, II: 210).

No sabemos a qué se refiere exactamente Durán cuando opina que “cegaron en alguna manera” la salida del agua, pero nos inclinamos a pensar que se trata de un acto mágico.

Por otra parte, la destrucción intencional de objetos fue una actividad ritual muy común en Mesoamérica al final de los ciclos temporales importantes: Cervantes de Salazar (1985: 50) reporta cómo

los *teupixques* o sacerdotes de los templos decían y afirmaban que al fin de aquel año habían de venir los dioses a matarlos y comerlos a todos, y así, en el día postrero deste año, echaban los ídolos por las sierras abaxo en los ríos, y lo mismo hacían con las vigas y piedras que para edificar sus casas tenían.

Otra posibilidad fue sugerida por Sepúlveda (1973: 11): según el presidente municipal de Tixtla, cuando llegaron los evangelizadores agustinos a la región en 1533, y empezaron a destruir los altares y las estatuas, los habitantes las escondían arrojándolas en un pozo.

En retrospectiva, el hallazgo en 1948 de tantas piezas escultóricas prehispánicas fue un suceso extraordinario. Aunque extraídas de su contexto original, la existencia de estas deidades esculpidas es fundamental para la comprensión del simbolismo religioso del manantial Hueytlílatl. Se trata de dioses de la fertilidad y del agua, posiblemente arrojados dentro del agua durante un rito de remodelación o fin de ciclo. La comparación con la información pictórica y el análisis de piezas semejantes del Templo Mayor demuestran que las cabezas o jarras Tláloc formaban parte de la arquitectura religiosa y fortalecen nuestra hipótesis que la estructura 1 funcionaba como un *ayauhcalli* a la orilla del agua.

Capítulo IV: TlílAtl o el “agua negra” como entrada al mundo subterráneo.

En este apartado analizamos el simbolismo del manantial como umbral entre distintos niveles cósmicos, con base en su nombre, TlílAtl o “agua negra”. Esta denominación es significativa, ya que hace referencia a la relación entre lo negro y el mundo acuático como acceso al entorno sobrenatural.

Abordamos primero la cuestión topográfica con base en el vocablo *tlil*, de *tlilli*, “negro” y la lectura del glifo de un círculo negro con valor fonético de *ol-* o *tlil-*. Esto nos lleva a espacios liminares de la mitología indígena, particularmente en el mundo maya, y de la arquitectura ceremonial, a veces asociadas a cuevas o manantiales. En algunos casos, la simbología encadenada se traslapa con otras ‘puertas’ cósmicas, como el juego de pelota. Después, revisamos el papel de la pintura corporal negra de algunas deidades, y la importancia del ennegrecimiento de los sacerdotes como condición para entrar en contacto con el mundo divino. Finalmente, volvemos al círculo negro, pero esta vez como bolas de hule, como objeto de oblación en contextos acuáticos.

Al final del capítulo, reflexionamos un instante sobre la presencia de los tres cráneos, hallados en el borde de la zona donde se captaba el agua. Su colocación intencional refuerza el carácter sagrado del manantial y parece ser un indicador de la parte inferior del cosmos.

El lugar TlílAtl

Sahagún (2003, I: 76; VIII: 636) menciona dos veces el manantial TlílAtl y lo traduce como ‘agua negra’, mientras Durán (1984, II: 370) y Alvarado Tezozómoc (2001: 351) solamente nombran una vez el manantial, sin ofrecer una traducción. Molina, en su diccionario, traduce *tlilatl* como ‘hondura o abismo de agua profunda’ (1977, II:

147v).¹⁹⁰ El recinto sagrado de Tenochtitlan contaba con un Tlilapan, ‘Lugar del Agua Negra’, un cuerpo de agua (Sahagún, 2003, II: 249) donde se bañaban los ofrendadores del fuego -de *Tlilan*, ‘Tierra de la Negrura’- (López Austin, 1965: 81).

Disponemos de algunos glifos toponímicos que aluden a espacios semejantes. Es llamativa la representación de un templo, asociado a un flujo de agua que circunda un gran círculo pintado de negro en el *Mapa de las Conquistas Chichimeca o Mapa de Cuauhtinchan No. 1*, en la sección inferior derecha (A9) (Yoneda, 1991: 116) (lámina 141).¹⁹¹

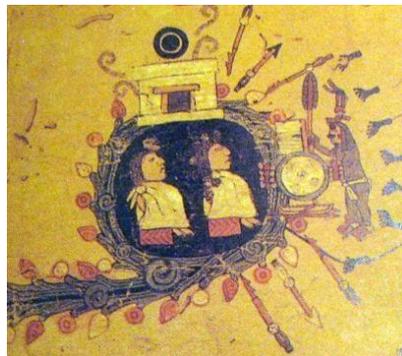


Lámina 141: representación de un “agujero negro acuático” (*Mapa de Cuauhtinchan No.1*, 1991: 116).

Otros casos son los topónimos ya señalados como Tlilhuacan en el *Mapa de Coatlichan* (1994), Tlilhua en la *Historia Tolteca-Chichimeca* (f 28r, 1976: 185) u Ólac, “entre el agua negra” (Maldonado Jiménez, 2000: 54; Peñafiel, 1885: 155) (láminas 142, 143, 144, 145).

¹⁹⁰ René Acuña (en RG de *Tlaxcala* (5), 1985: 99) traduce Tlilatli como “en o sobre la hondura de agua profunda” y Tlilapan como “en o sobre el río de tinta”.

¹⁹¹ Encima del oratorio del posible Hueytlilatli, un círculo negro en dos bandas se asemeja a un espejo negro.



Lámina. 142: Tlihuacan (*Mapa de Coatlichan*, 1994). Lámina 143: Tlihua (f28r, *HTC*: 1976: 185).

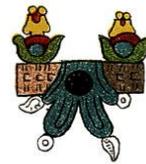
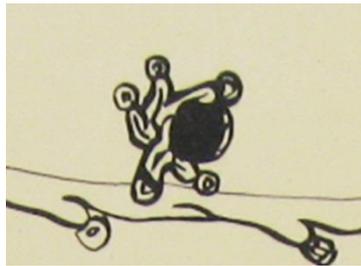


Lámina 144: Ólac, “entre el agua negra” (*Códice del Marquesado del Valle*. AGN, RJ, vol. 487, legajo 276, lám. 27). Lámina 145: Olac-Xochimilco (*Códice Mendocino* 20, en Peñafiel, 1885: XX).

Según Antonio Peñafiel (1885: 155), “la mancha negra significa el color del olin”.¹⁹² Para Barlow (1994b: 242), el círculo negro y el círculo negro rodeado de blanco son glifos que registran el valor fonético *ol-* de *olli* (hule) (lámina 146).



Lámina 146: círculo negro y círculo rodeado de blanco como glifos con valor *ol-* y el nombre en náhuatl *olli* (Barlow, 1994b: 242).

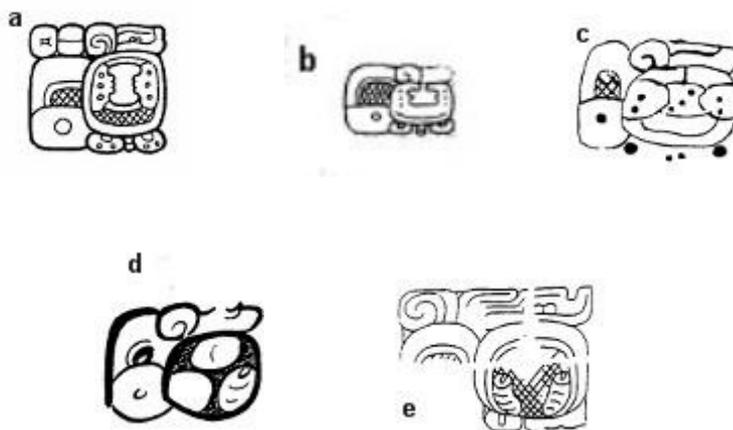
En palabras de Carreón Blaine (2006: 158), el término *olli* era reconocible para los nahuas por un círculo de color negro. En un comentario sobre el mencionado análisis de Barlow, esta autora (2006: 162) se pregunta “si en todos los

¹⁹² Véase Molina (1977, II: 76r°) sobre ‘olli’.

casos la mancha negra tiene el valor fonético de *ol-*” y cómo se distingue entre los glifos *ol-* y *tlil-* (sustantivo *tlilli*, “la tinta”, Dupey García, 2004: 22). “¿Acaso son lo mismo?” Basándose en comentarios de Seler, y en el ejemplo del topónimo Tlilhuacan, concluye que se usaba el círculo negro para ambos casos. El radical *-ol* se refiere a lo circular, a lo esférico, al movimiento, y también al color negro (Carreón Blaine, 2006: 160-164). Volveremos sobre el tema.

Un topónimo mitológico

Muy sugerente para nuestro análisis es la información epigráfica maya. Stuart y Houston (1994: 71) han traducido el glifo T769 como “agujero negro”, un lugar mitológico.¹⁹³ En ocasiones, el compuesto “agujero negro” se halla dentro de un contexto acuático, asignado como T95.86: 522v. (láminas 147, 148, 149).¹⁹⁴



¹⁹³ Para Colas y Voß (2001: 188), el “agujero negro” representa el inframundo.

¹⁹⁴ En el plato de cerámica maya del Clásico que se ha llamado la “bandeja cósmica” (Kerr 1609) que lleva el topónimo “agua negra” (Stuart y Houston, 1994: 74), vemos en el centro de la escena a Chaak, el dios de la lluvia, como árbol del mundo que surge del océano primigenio indicado como una banda de agua. Debajo están los moradores del mundo subterráneo. Esa banda hídrica descansa sobre las fauces de un monstruo, el “ciempiés de los huesos blancos”, que lleva los símbolos que permiten leer la boca como “lugar del negro agujero” (Elisabeth Wagner, 2001: 287, 289). Según Robicsek y Hales (1981: 95, 96), las tres cabezas antropomórficas debajo de la banda acuática representan seres sobrenaturales. De la cabeza central (un dios de la resurrección) sale un cuerpo humano. Los autores opinan que el personaje saliendo de abajo, la figura central (el dios G1 de la triade de Palenque), identificado por Wagner como Chaak, y el jaguar rugido de arriba forman una sola entidad en distintas fases de transformación. El texto jeroglífico se refiere a la primera aparición de Venus como Estrella de la tarde en el año 775 A.D., personificada en forma de jaguar. Con respecto a las cabezas colocadas en el inframundo, el personaje de la izquierda no puede ser identificado, mientras el de la derecha (desde la vista del observador) incluye el glifo T188, interpretado como “ancestro”.

Lámina 147: Topónimos “agujero negro”, a) Quirigua Estela A; b) Yaxchilán escalera 2, asociado al juego de pelota; c) Lacanha panel I; topónimos “agua negra”, d) plato de cerámica maya del Clásico, llamado la “bandeja cósmica” (Kerr 1609); e) Templo 22a, Copán (modificado de Stuart y Houston, 1994).



Lámina 148: El dios B, Chaac, sentado en el agua, con el glifo de “agujero negro” (*Códice Dresden 43^a*, tomado de Villacorta y Villacorta, 1977: 96; Stuart y Houston, 1994: 71).

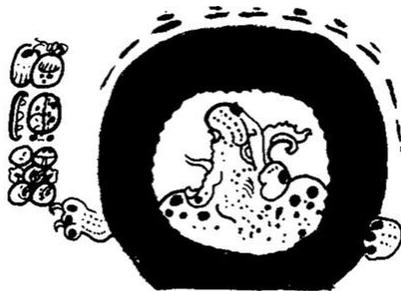


Lámina 149: Jaguar en agua negra. Vasija maya Kerr 791 (tomado de Taube, 1998).

Schele y Mathews (1998: 45) también ofrecen una explicación interesante:

Había varios tipos de portales con distintos nombres [...] había también una forma más abstracta que representaba cenotes, cuevas, y otras aperturas en la tierra. Este

portal era el *EK'Waynal*, el “Espacio Negro de Transformación”, o el “Espacio Negro de los Sueños”.¹⁹⁵

Entre coras actuales, el inframundo se asocia con el cielo nocturno, y con el tiempo y el espacio húmedo. “A las profundidades del agua los coras las llaman *tikantše*, ‘lugar de la noche’, [...] también es un lugar mítico de la humedad, de la lluvia y de la fertilidad, que se encuentra en el cielo nocturno” (Preuss, 1998: 323).

Tlillan en la arquitectura religiosa

Aparte de la manifestación toponímica (a veces mítica) de un ‘umbral negro’, encontramos esta denominación en la arquitectura religiosa de México-Tenochtitlan. En el calmécac de Tlillan estaban los sacerdotes de la diosa principal Cihuacóatl (*Códice Florentino*, versión al castellano de López Austin, 1965: 80- 81), posiblemente vinculado con el edificio que Seler (1992, III: 127), con base en Alvarado Tezozómoc, llama el Tlillancalco, una casa pintada de negro y santuario de Cihuacóatl-gobernante. Durán (1984, I: 125, 126) cuenta que el templo de la diosa era oscurísimo, sin ventanas y, muy significativo, era el espacio donde guardaron las imágenes de los montes que el día de su fiesta fueron sacrificadas en los cerros y las cuevas.¹⁹⁶ La lectura de Anders *et al.* (1993: 192, 194) de la lámina 29 del *Códice Borgia* combina varios temas en un campo semántico de nuestro caso, en el contexto del templo de la diosa Cihuacóatl: “Sobre el fundamento sagrado que es Cihuacóatl, se ha marcado una rueda negra de conjuros, negra como una pelota de hule, como un espejo de obsidiana, como un hoyo profundo en la tierra” (lámina 150).¹⁹⁷ En realidad, según los autores se trata del cuerpo mismo de la diosa.¹⁹⁸

¹⁹⁵ La plaza principal de Quirigua fue identificada como *Ek'Nab*, “El Mar Negro”, al igual que la plaza “Oeste” del acrópolis en Copan, donde la iconografía de las fachadas indicaba el nivel del agua (Schele, 1998: 489, 490).

¹⁹⁶ Durán (1984, I: 126, 131) se refiere al templo de la diosa Cihuacóatl como la casa “Tlillan”.

¹⁹⁷ Para Durán (1984, I: 126; también Broda, 1991: 475; Manzanilla, 1999: 76), el templo Tlillan imitaba una cueva oscura.

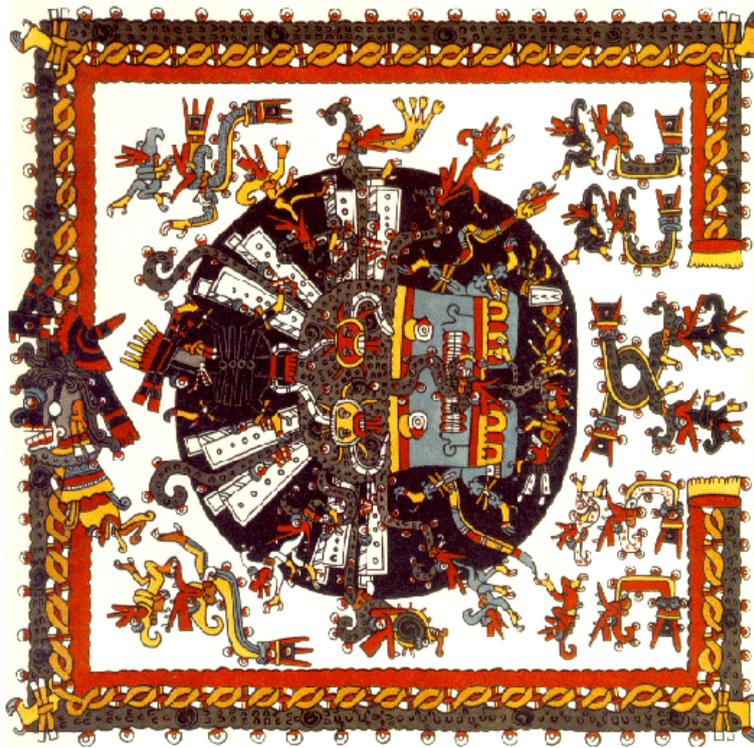


Lámina 150: Templo de la diosa Cihuacóatl, *Códice Borgia* (1963: 29) (Anders *et al.*, 1993: 192).

Según Torquemada (1976, III: 223), en el mismo complejo arquitectónico del calmécac de Tlillan, dedicado a la “mujer de la culebra”, había una alberca o estanque de agua negra, “el cual se llamaba tlilpan”. En esta fuente se bañaban los sacerdotes de Mixcóatl, “limpiándose de la tinta, para después dirigirse a una capilla Mixcohuapan” (Torquemada, 1976, III: 223).¹⁹⁹ Se trata aquí de la mencionada fuente Tlilapan. Es llamativo que Mixcóatl lleva el antifaz negro (*Códice Borgia*, 1963: 15 –en medio a la izquierda; Spranz, 2006: 116), pintura estelar asociada a la noche (Graulich, 1999: 178). Aunque Mixcóatl no se vincula con frecuencia con los manantiales, la idea de serpientes terrestres y acuáticas que forman nubes saliendo de cuevas o del agua aparece en las fuentes históricas. La *Relación de Michoacán* (2011: 11; Espejel Carbajal, 2008, II: 105) describe como las nubes se originan en

¹⁹⁸ Es interesante que Anders *et al.* (1993: 194) agregan al tema de la diosa Cihuacóatl y del Tlillan transformado (*Códice Borgia* 30) la idea del movimiento giratorio (acuático) con las palabras interpretativas: “Soy la mujer remolino, dice”.

¹⁹⁹ Torquemada es explícito en decir que se trataba del templo y del agua de Mixcóatl, mientras Sahagún (2003, II: 250) se limita a decir que los sacerdotes se dirigían al templo del dios Mixcóatl después de haberse bañado en el Tlilapan.

los manantiales de Araro. “Las concavidades acuáticas de la tierra son habitáculos de los Chicchanes²⁰⁰, una de cuyas misiones es provocar la evaporación del agua terrestre para producir las nubes” (de la Garza, 2003: 225).²⁰¹

Al lado de esta información histórica, hay que mencionar el hallazgo de los restos de un templo negro de planta circular en la calle de Venezuela núm. 44 de la ciudad de México. Un *tepetlacalli* asociado a esta arquitectura contenía “tres figuras contorsionadas del dios del viento” (López Austin y López Luján, 2009: 326, 601), con algunas partes corporales pintadas de negro.

El juego de pelota como entrada al inframundo

En el mundo maya Clásico, algunas de las inscripciones del “agujero negro” se refieren a un juego de pelota mítico (Colas y Voß, 2001: 188; Stuart y Houston, 1994: 71).²⁰² En el *Popol Vuh* de los maya quichés, se usa la palabra *hom* (abertura)

²⁰⁰ Chicchanes son dioses serpentinos.

²⁰¹ También Girard (1995: 25). Antonio de Ciudad Real apuntó (parte de) un mito que parece remitir al sacrificio de las Mimixcoas o cuatrocientos estrellas, en un pozo de agua que se llama Uluapan: “Críanse en aquella fuente muchas iguanas y mojaras y otros pescados.[...] dicen que aquellos peces e iguanas fueron hombres en tiempos antiguos [...] y dicen que estando un día bailando cuatrocientos muchachos alrededor de aquel ojo de agua, y con ellos un viejo que les hacía son con un tamborilejo, cansáronse tanto y quedaron tan hartos y enfadados de bailar, que desesperados de la vida determinaron de echarse todos en aquel agua y ahogarse, y para que ninguno se pudiese escapar trujeron una sogá larga y fuerte, en que todos se ataron y encadenaron; arrójese luego el primero, y tras él los demás uno tras otro, hasta que no quedó sino uno que se arrepintió y deseando vivir se desató y quedó libre; éste dicen que llevo al pueblo la nueva y fingió que todos se habían convertido en peces é iguanas” (Ciudad Real, 1976: 205-206). Efectivamente, Graulich comenta que los 400 Mimixcoas fueron exterminados porque “se la pasaban bebiendo y fornicando” (1999: 124, 125, 157, 304). Pero mientras en la versión de Ciudad Real los muchachos se sacrificaban en el agua, en otras versiones “el monstruo telúrico engulle a los cuatrocientos jóvenes”. Sin embargo, su muerte era fecundante (Graulich, 1999: 125). El descenso en un manantial parece ser la repetición del nacimiento de los Mimixcoas-Estrellas, ya que fueron engendrados por Iztac Chalchiutlicue, “Diosa del Agua Blanco”, y cuando nacieron, estuvieron 4 días en el agua (*Leyenda de los soles*, 2011: 185). Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011: 41), “cayeron en el agua y volviéronse al cielo”. Llama la atención que los animales (ancestros) quedaron sentados al borde del agua, al igual que los Mimixcoas en *La Leyenda de los soles* (1992: 123): “Solamente nos sentaremos a la boca de la cueva”. Los *Mâmlâb* actuales de los huastecos, relámpagos jóvenes, y emparentados con los *tlaloque* y los *centzon totochtin* o “400 conejos” prehispánicos, bajan del cielo hacia la tierra para sus encuentros de amor, donde “se arremolinan prestamente a la entrada de las cuevas”. Pasan el tiempo con las divinidades telúricas en orgías, música, danza y embriaguez. Luego regresan al cielo, saliendo “a la superficie por las fuentes vaclusianas que brotan al pie de las montañas” (Stresser-Péan, 2008: 77- 80).

²⁰² El texto de la famosa escalinata jeroglífica 2 de Yaxchilán narra el suicidio (*ch'ak baah*) en un campo de juego de pelota de tres dioses del pasado mitológico, que se presenta como una victoria. Después de morir, los tres se adentraron en el inframundo (*ooch bih*). “El lugar donde ésta [la muerte de los tres dioses] se halla recibe el

para referirse al juego de pelota. Como hendidura en la superficie de la tierra, la cancha es un acceso al inframundo (Schele y Mathews, 1999: 207).²⁰³ Aunque esta información de la zona maya es llamativa, no está muy clara en qué medida las referencias en el centro de México aluden a la misma idea. Entre varias ideas que se traslapan en muchos aspectos, para Pasztory, “el juego de pelota simbolizaba la desaparición del Sol en el inframundo. [...] El inframundo, un acuático mundo nocturno, es dominio de la diosa Tierra-Luna que se convierte en la esposa del Sol nocturno” (en Kowalski y Fash, 2000: 263).

En algunos contextos, el agujero del juego de pelota parece ser un acceso a un mundo subterráneo acuático. Durante los eventos fundacionales mexicas en el Coatépéc, edificaron enfrente del templo de Huitzilopochtli un juego de pelota con un agujero que llamaban Itzompan, el lugar de los cráneos (Alvarado Tezozómoc, 2001: 58). Dentro del agujero había un triángulo “que llaman el pozo de agua”. Efectivamente, Huitzilopochtli mandó llenar el agujero con agua, lo que generó la posibilidad de sembrar las riquezas necesarias para el sustento de la vida.²⁰⁴ En esta descripción de Alvarado Tezozómoc, hay una clara asociación entre la apertura de la cancha y un pozo de agua.²⁰⁵ En su interpretación del juego de pelota, Seler (1993, IV: 161) se preguntaba: “¿Ahora, qué es el sentido de este ojo de agua en el centro de la cancha, el significado secreto del juego de pelota?”.

El *Códice Borbónico* (1979: 19) presenta un juego de pelota en dos colores dentro de la trecena 19 que inicia con la fecha 1 Águila, regida por Xochiquétzal y

nombre de ‘agujero negro’, lo que demuestra que se encuentra en la entrada al averno”. Las tres divinidades –en realidad decapitadas– representan aspectos del dios del maíz (Colas y Voß, 2001: 188, 189).

²⁰³ Un mito q’eqchi’ relata como C’agua Choc (Nube) se enamora de C’ana Po (Luna), lo que despierta la envidia de su hermano C’agua Sa’qué (Sol), quién provoca una discordia entre Nube y Luna. Más tarde, los hermanos juegan *buluc* (la pelota) en una tabla encima de una grieta oscura en la tierra. Al tercer brinco, se rompe la tabla y el hermano Nube desaparece en la grieta. Por eso se cuenta que las nubes aparecen encima de las grietas y fisuras de la tierra, y los ríos están hechos de las lágrimas de C’agua Choc, por C’ana Po. Un zopilote se lleva la Luna a Xibalbá, de donde el Sol finalmente la rescata para levantarse al cielo (Becker-Donner, 1976: 123).

²⁰⁴ Véase la presencia de fuentes de agua en la descripción de Muñoz Camargo (1948: 166) sobre el Tamoanchan. Recordamos las palabras del informante de Lizardi (1954: 233) sobre los pozos en Coyoacán: “Dentro del manantial había chinampas, o huertos flotantes”. Para López Austin y López Luján, es la bodega subterránea del Tlalocan donde se ubican “los poderes de germinación y crecimiento” (2009: 53).

²⁰⁵ Otro ejemplo de la cancha asociada a agua es el Tlachtongo *anepantla*, el juego de pelota “en medio de la laguna honda donde está aquel lugar”, donde Huémac, morador de la cueva Cincalco de Chapultepec, planeó recibir al penitente Moctezuma Xocoyotzin en (Alvarado Tezozómoc, 2001: 459).

Tepeyólotl.²⁰⁶ En la parte central del terreno, sale de un agujero negro un chorro de agua de un lado y un cráneo del otro (lámina 151).²⁰⁷ Al lado de la cancha una víctima decapitada y una pareja en el acto sexual completan esta parte de la imagen (dos temas²⁰⁸ que encontramos también en la explicación de la cancha de Coatépéc de Alvarado Tezozómoc).²⁰⁹ La explicación de Del Paso y Troncoso (1979 [1898]: 120), de que brotan corrientes de agua provocadas por el choque de la pelota al pasar por el agujero no parece muy convincente. Krickeberg (1966: 219; también Carreón Blaine²¹⁰, 2006: 158) interpreta el círculo negro como una pelota de hule.²¹¹ Sin embargo, Seler (1963, II: 30) advierte que en ocasiones se trata de un agujero en el centro del campo. Nosotros opinamos que podría tratarse de una representación del *Olac* o 'agua negra', como agujero y como pelota.



Lámina 151: Juego de pelota dentro de la trecena 19 que inicia con la fecha 1 Águila, regida por Xochiquétzal y Tepeyólotl. En la parte central del terreno, sale de un agujero negro un chorro de agua de un lado y un cráneo *Códice Borbónico* (1979: 19).

El contacto con las deidades negras

²⁰⁶ En el *Códice Vindobonensis* (1992, lámina 33) aparece una diosa 1 Águila en un cuerpo de agua.

²⁰⁷ En el mismo cuadro principal, una bola negra lleva un cráneo adentro.

²⁰⁸ Al personaje que dejó caer la pelota adentro del agujero lo culpaban de adúltero, y podría morir por venganza o en la batalla, dando al juego un aspecto adivinatorio (Alvarado Tezozómoc, 2001: 58).

²⁰⁹ En el *Códice Telleriano-Remensis* (1995: 188), la primera mano describe la diosa Xochiquétzal en la misma escena como una tejedora, mientras la segunda mano enfatiza el aspecto guerrero del signo 1 Águila. Quiñones Keber (1995: 187) observa el atuendo "solar" de la diosa, aunque los animales asociados, el jaguar, la serpiente y un ciempiés son más bien bestias telúricas.

²¹⁰ Carreón Blaine (2006: 158) se refiere también a la cancha de *Historia Tolteca-Chichimeca* (1976: lámina 16v), donde un círculo negro con un aro de color blando se ubica en el centro del terreno.

²¹¹ En la misma trecena representada en el *Códice Borgia* (1963: 62), una bola de hule amarrada en una red parece ser un objeto de ofrenda.

En la época prehispánica, se usaba el caucho o hule, el tizne, el carbón y el chapopote como pintura negra para ennegrecer el cuerpo o partes del cuerpo, insignia de deidades, sacerdotes y representantes de dioses (Sahagún, 2003, II: 167, 172; Motolinía, 2001; 116; Filloy Nadal, 2002: 20; Carreón Blaine, 2006: 164) (lámina 152).

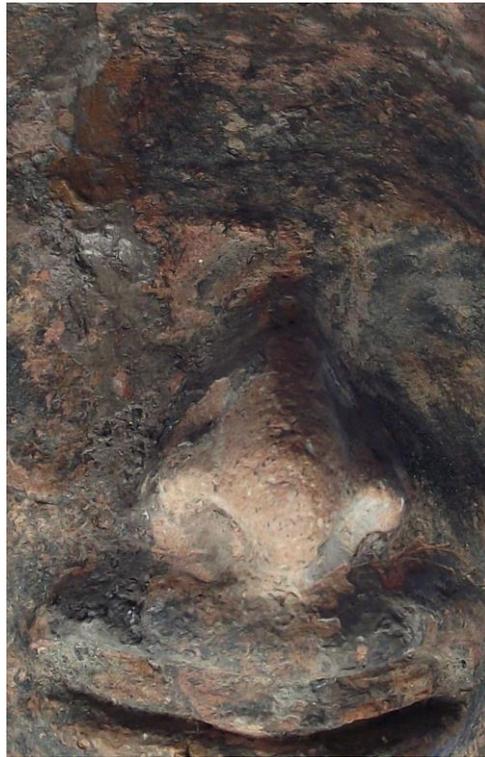


Lámina 152: Aplicación de color negro al rostro de deidad acuática del manantial Hueytlálatl.

La pintura corporal negra era un atributo principal de los dioses Tezcatlipoca, Tláloc (Favrot Peterson, 2012: 59; Olivier, 2004: 331, 332) y Quetzalcóatl (Olivier, 2004: 332), cuyos colores corporales se referían en primer instancia a fuerzas terapéuticas y adivinatorias (Olivier, 2004: 333; Favrot Peterson, 2012: 59), y, dentro de las categorías sociales, a la penitencia y el autosacrificio (Olivier, 2004: 333).²¹²

212 Para Hermann Beyer (1965b: 471), Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Mictlantecuhtli eran los dioses pintados de negro, básicamente por su vínculo con la noche y con los fenómenos oscuros. Carreón Blaine (2006: 132) enumera los dioses que aparecen en el libro I del *Códice Florentino* con la cara o el cuerpo de negro: Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Ixtláton, Tetzcontécatl, Nappatecutli, Opuchtlí y Tláloc. En cambio, la barra vertical negra y barras paralelas se vinculan con deidades femeninas del agua, de la agricultura y el pulque (Carreón

Con matices particulares, el ennegrecimiento dentro de la práctica sacerdotal y social trataba de “reducir la distancia que existe entre los hombres y los dioses” y disminuir el riesgo que implicaba el contacto –con lo invisible– (Olivier, 2004: 335). Uno de los cuatro principales elegidos durante la entronización de un rey fue el *tlillancaqui*, que “querrá decir el señor de la casa de la negrura, era este título muy honroso porque la tizne ó negrura les servían en sus idolatrías” (*Códice Ramírez*, 1987: 58).

El negro se categorizaba con los colores verde y azul, lo “oscuro-fresco” (Dupey García, 2004: 29) y por ende con la turquesa y las plumas de quetzal, metáforas del agua y la vegetación, de lo precioso y de la vida (Favrot Peterson, 2012: 59). En el caso de Tláloc, su cara completa y su cuerpo, o ambos, están pintados de negro, entre otros, en el *Codex Telleriano Remensis* (1995: 4r; 5v; 20r; 43r); el *Tonalámatl de Aubin* (1981: f7; f16); el *Códice Borbónico* (1979: f7; f16); el *Códice Magliabechiani* (1996: f29v; f34r; f44r) y en los *Primeros memoriales* (1997: 024-261v) (lámina 153). Los ayudantes de Tláloc, Napatecuhtli y Opuchtli (*Primeros memoriales*, 1997: 027-262v; 031-265v) y los niños que iban a ser sacrificados para los dioses del agua tenían el rostro cubierto “con aceite de hule” (Sahagún, 2003, II: 145). Para el periodo Clásico, en Teotihuacán, se han identificado un Tláloc negro, como deidad del agua, del inframundo, del agua de las cavernas y del mundo subterráneo (Garduño Arzave, 2010: 95, 96; Séjourné, 1994: 114, 115, 256) (láminas 154 y 155).

Blaine, 2006: 145). Otras deidades comparten la pintura facial que cubre la parte inferior del rostro, *motenolcopi*, “sus labios hechos de olli” (Carreón Blaine, 2006:115).



Lámina 153: Tláloc, con el cuerpo pintado de negro (*Primeros memoriales*, 024-261v).



Lámina 154: Tláloc negro, fresco de Tetitla, Teotihuacán (Garduño Arzave, 2010; Séjourné, 1994: 114, 115, 256).



Lámina 155: Tláloc negro, fresco de Tetitla, Teotihuacán (Garduño Arzave, 2010; Séjourné, 1994: 114, 115, 256).

Menos conocido es el dios del México central Tlilhua, “El dueño de la tinta negra” (Sahagún, 2003, I: 89; López Austin y García Quintana, en Sahagún, 2002, III: 1334, 1438), un dios del pulque (Sahagún, 2003, I: 89) y tal vez el dueño de Tlilhuacan. Según Graulich (1999: 157; también Ragot, 2000: 135), los dioses del pulque pueden ser considerados *tlaloque*. Otra diosa del pulque se llamaba Atlacoaya, “que quiere decir ‘Agua oscura’ o ‘cosa triste’” (*Códice Magliabechiano*, 1996: 74v, 75r). “La etimología ‘Agua oscura’ viene de *atl*, “agua”, y *yayáctic*, “oscuro”; la de “cosa triste” deriva de *tlacoaya*, “estar triste” (Anders *et al.*, 1996: 209). Según el *Códice Magliabechiano*, la diosa era patrona de las doncellas y una deidad de la muerte. “Pictográficamente, su nombre es analizado como ‘donde hay serpientes en el agua’” (Anders *et al.*, 1996: 210).²¹³ Durante la fiesta dedicada a la montaña, se sacrificaba a dos vírgenes de la línea real de Tezcacóatl, *ixiptlas* de Atlacoaya y de Ayopechtli (Graulich, 1997: 41).²¹⁴

Posiblemente se vinculan con Ixtlilton, “el negrillo”, el dios encargado de probar el “vino nuevo” o pulque. Recordamos que en el templo de Ixtlilton se guardaban las tinajas del agua *tlílatl*, el “agua negra” (Sahagún, 2003, I: 76, 77). Sus capacidades terapéuticas y su poder adivinatorio relacionan a Ixtlilton con el dios – negro- Tezcatlipoca.²¹⁵ Guilhem Olivier (2004: 461, 462) ha demostrado el carácter ambiguo del “espejo humeante”, su afinidad con la parte nocturna y húmeda del Sol poniente. Su carácter telúrico se manifiesta particularmente como el dios Tepeyóllotl, Dueño del Monte, parecido a Tláloc (Olivier, 2004: 462). En varias imágenes, chorros de agua salen del espejo en su tocado (*Códice Borgia*, 1963: 17; Olivier, 2004: 462) (lámina 156). Así, nos parece plausible pensar que el Tlílatl o “agua negra” corresponde a un *atézcatl*, “espejo de agua” (lámina 157). Con las nubes saliendo del agua, tenemos ciertamente un espejo o “ojo terrestre” que desprende humo o vapor.

²¹³ En la opinión de Thompson (1950: 116), se trata de Tezcacóac o “Espejo-serpiente”, mientras Anders *et al.* (1996: 210) consideran que el glifo debajo de la serpiente representa una flor blanca.

²¹⁴ Otra deidad negra que se vincula con el mundo acuático es el dios maya L. Asociado a cuevas y la lluvia, manifiesta signos del inframundo y de la fertilidad agrícola (Favrot Peterson, 2012: 61).

²¹⁵ Véase el capítulo II, “la hidromancia”.



Lámina 156: Tezcatlipoca con agua (azul con rayas negras) en su espejo (*Códice Borgia*, 1963: 17)



Lámina 157: Topónimo de Atezcahuacan (*Códice Mendocino* 44, en Peñafiel, 1885: IV).

En la trecena que inicia con 1 Jaguar del *Códice Vaticanus B* (49-50v), gobernada por el dios Quetzalcóatl, un templo en el centro está almenado en su esquina con una “bola negra”, lo que Seler (1963, II: 178) interpretó como el signo de Tlillan o Tlillan tlapallan, el lugar donde Quetzalcóatl “desapareció en el agua”, y se transformó así en Jaguar-Tepeyóllotl, símbolo del interior de la tierra (Olivier, 1998: 120) (lámina 158). En la parte superior derecha, un espejo saliendo de un caracol encima de las flechas refuerza la idea de un ámbito acuático. Además, Tepeyóllotl como jaguar se relaciona con el Sol poniente, nocturno, con el fin de ciclo y la tierra acuática (Olivier, 1998: 106, 110).



Lámina 158: Quetzalcóatl pintado de negro en la trecena 1 Jaguar y el “templo del espejo negro” (*Códice Vaticanus B*, 1993: 49-50v).

En la parte central de la trecena 1 Jaguar del *Códice Borgia* (1963: 62), se aprecia un templo con un cielo nocturno adentro. Asociado al templo, encontramos el símbolo del *atézcatl* o “espejo de agua”, parecido al topónimo de Atezcahuacan del *Códice Mendocino* 11 (láminas 159 y 160).



Lámina 159: Templo asociado a un espejo de agua de la trecena 1 Jaguar (*Códice Borgia*, 1963: 62).



Lámina 160: Topónimo de Atezcahuacan (*Códice Mendocino* 11).

Bolas de hule como ofrendas a las deidades del agua

Al lado de su simbolismo toponímico, el círculo negro, entendido con el radical *-ol* (asociado a lo circular, el movimiento, Carreón Blaine, 2006: 163, 164; también Filloy Nadal, 2002: 30) se refiere al concepto de *olóltic*, “cosa redonda como bola, o pelota” (Molina, 1977, II: 76r). En su estado sólido, se fabrican pelotas para el juego y bolas de ofrenda (*ultelolotli*, Seler, 1963, II: 129) a distintas deidades. Cuando se destinaban las bolas a las deidades del agua, eran tirados en lagunas, cenotes y manantiales (Filloy Nadal, 2002: 21).²¹⁶ Gracias a las condiciones químicas de algunas manantiales de agua dulce con un determinado flujo de agua, varias de estas ofrendas se conservaron (Filloy Nadal, 2002: 21). El primer caso son las pelotas de hule encontradas en el manantial de El Manatí, Veracruz, que forman parte de eventos rituales del Preclásico (Ponciano Ortiz y Rodríguez, 1999: 228, 231), un contexto definido por Manzanilla (2008: 113) como “el inicio de los cultos a los dioses de lluvia y la fertilidad”. Bolas de copal con un recubrimiento de hule han sido reportadas también en el cenote de Chichén Itzá (Goggins, 1989: 134) y en los acueductos de San Lorenzo (Krotser, 1973: 44). En otro caso se trata de 23 bolas de piedra caliza de aproximadamente 15 cm de diámetro rescatadas en el manantial de Chinkultic, Chiapas, por Gallegos Ruiz (1976: 90, 98). Se colocaban estas esferas enfrente de unos nichos que servían como oquedades para colocar ofrendas. En la misma área, salieron a la luz una máscara de barro con un individuo con boca de

²¹⁶ Bolas de hule para uso ritual fueron encontradas en cajas de ofrenda en la Casa de las Águilas del Templo Mayor. También se quemaban en hogueras o braseros (Filloy Nadal, 2002: 21; López Luján, 2006: 206).

felino abierta y una vasija con el rostro de Chaac. Hay una piedra en forma de pelota adentro del altar del edificio E5-5 de Toniná que representa la entrada simbólica de una cueva (Brady, 2001: 299). En los dos primeros casos se trata de pelotas de hule, mientras que en los otros dos tenemos bolas de piedra, que desde nuestro punto de vista podrían representar las pelotas del juego. Es llamativo que las bolas de hule asociado al dios L del agua y las cuevas (Favrot Peterson, 2012: 61) han sido interpretados como el sol descendiendo en el inframundo (Filloy Nadal, 2002: 30).

En el *Códice Borgia* (1963: 14), apreciamos a la diosa del agua Chalchiutlicue como Señora de la Noche, asociada al signo calendárico Muerte, quemando bolas de hule en un estanque de agua (lámina 161). En términos generales, se atribuye al hule valores simbólicos como sangre, espermatozoides y agua preciosa (Filloy Nadal, 2002: 29; López Luján, 2006: 207; Carreón Blaine, 2006: 103).



Lámina 161: La Chalchiutlicue quemando bolas de hule encima de un estanque de agua (*Códice Borgia*, 1963: 14).

De alguna forma, hay una condensación de ideas en el glifo del círculo negro. Se trata de una expresión cosmológica de un espacio denominado el “gran agujero negro” o “lugar del agua negra”, un topónimo que hemos identificado en varios documentos pictográficos del centro de México y conocido dentro de la mitología maya a través de los textos jeroglíficos. Con la representación de un círculo negro,

se expresa una apertura (acuática) en la tierra, una bola de hule, un espejo de obsidiana y como fusión de lo anterior, un espejo de agua.

Así, la conceptualización del círculo negro (acuático) en sus aspectos espaciales, como topónimo -sagrado y mítico-, como parte de la arquitectura ceremonial -templo con cueva oscura o manantial con agua negro, como agujero del juego de pelota-, aparentemente fungía como 'puerta' hacia el mundo divino. "La imagen de oscuridad que evocan las cuevas y que se asocia con visiones shamánicas era duplicada de forma artificial a través de los colores oscuros aplicados a las deidades acuáticas, como el dios azteca Tláloc y los dioses vinculados a él, cuyos rostros, según las descripciones, eran cubiertos con tizne o pintados con hule líquido" (Favrot Peterson, 2012: 60).

Tres cráneos alineados al borde del agua

Es llamativa la presencia de tres cráneos humanos, alineados debajo de la banqueta del estanque de agua (lámina 162). Aunque el significado no está muy claro, su deposición refuerza en un principio el carácter simbólico del manantial Hueytlílatl. Tal vez funcionaban como "marcadores" de la entrada a la región de las fuerzas frías y terrestres, donde regía el dios del agua. Recordamos que Tláloc era un dios de los muertos, al igual que los dioses descarnados (López Austin, 2000: 180).

Como hemos señalado más arriba, en la parte interior de la tina se registró la existencia de una banqueta construida al pie del muro en talud, a una profundidad promedio de 2.40 m bajo la superficie actual.²¹⁷ Estaba manufacturada con lajas y sillares de basalto y andesita, de diversos tamaños, colocados directamente sobre los depósitos del venero, en posiciones irregulares. Inmediatamente debajo de la

²¹⁷ Véase capítulo III, "El contexto arqueológico. Las excavaciones".

banqueta, registramos un depósito secundario con tres cráneos alineados y orientados hacia el oeste, hacia la dirección del agua (lámina 163).²¹⁸



Láminas 162 y 163: Interior del brocal del manantial y banqueta de lajas. Debajo de las lajas se pueden apreciar los tres cráneos humanos (J. Cervantes).

Según la antropóloga física Judith L. Ruiz González (2011: 2), dos son de adultos masculinos, de entre 31 y 35 años, mientras que el tercer caso, por su

²¹⁸ Véase láminas 51 y 52 para la ubicación dentro del brocal. Hay que señalar que no tenemos una afirmación concluyente sobre la temporalidad exacta de los tres cráneos. La parte superior está claramente asociada a la argamasa de la banqueta, probablemente de origen colonial temprano. En todo caso, las características del contexto son indudablemente de carácter indígena.

estado fragmentario no permitió un análisis adecuado (lámina 164). Ninguno muestra evidencias de un tratamiento perimórtem o postmórtem. Carecen de mandíbula y vértebras cervicales. Aunque la presencia de las primeras tres vértebras cervicales puede ser una indicación de una posible decapitación, su ausencia no refuta esta práctica (Chávez Balderas, 2012: 22).



Lámina 164: Los tres cráneos alineados con orientación facial hacia el oeste, donde originalmente se encontraba el agua del manantial (J. Cervantes).

Casos semejantes de cráneos en grupos de tres, dispuestos en forma de triángulo o alineados fueron detectados sin huellas de manipulación cultural en el sitio del Peñasco, en Xico, Estado de México. Los cráneos del entierro 41 también fueron colocados con orientación facial hacia el poniente, “en el interior de una cavidad de roca basáltica”. Aunque el estudio no explica este hallazgo en específico,

se ha interpretado el contexto global como un lugar de culto a las deidades del agua (Balcorta Yépez, 2009: 137, 138).²¹⁹

En la iconografía, son particularmente llamativos los conjuntos de cráneos en la lápida preclásica de La Sacerdotisa de Tamtoc. El personaje central se apoya en dos cráneos, mientras su rostro está cubierto por una máscara de cráneo humano. Los dos personajes laterales, decapitados, se hallan igualmente de pie “sobre dos cabezas de frente que portan un antifaz de cráneo” (Salazar Lama *et al.*, 2012: 273).²²⁰ ¿Hasta que medida estas combinaciones de (tres) cráneos son significativas? Recordamos que esta piedra fue colocada encima de un manantial.

En la cultura mexicana, es bastante común la representación de cráneos humanos, acompañados o no por las extremidades, como forma de expresión religiosa. Entre muchos ejemplos, nos enfocamos aquí en primer lugar en los cráneos que se presentan en la parte inferior de las imágenes del dios o diosa de la tierra Tlaltecuhltli. Casos notables son la Tlaltecuhltli en la base de la caja de Hackmack, la de la base del vaso de Bilimek y la de una pieza escultórica del Museo Nacional de Antropología, todos estos identificados por Matos Moctezuma (1997: 28, fotos 13, 16 y 17) como “grupo C” o figuras zoomorfas femeninas (lámina 165).²²¹ Su característica principal consiste en sus fauces abiertas y la presencia de dos o tres cráneos humanos en la parte inferior de esta criatura terrestre. Del “grupo D” de Matos (1997: 29, foto 22), que corresponden al Tlaltecuhltli con rostro de Tláloc, integramos en el análisis la escultura del Templo Mayor con un Tláloc y Tlaltecuhltli superpuestos, igualmente asociados a un conjunto de tres cráneos y huesos cruzados.²²² En el caso del “grupo C”, se trata según Matos del aspecto de

²¹⁹ En la zona arqueológica de Quiahuiztlan, Veracruz, la colocación de tres cráneos en la parte inferior central de la Pirámide 1 en la Plaza Central fue interpretada como una ofrenda propiciatoria. A diferencia del caso de Hueytlílatl, se registraron restos de las dos primeras vértebras cervicales, el atlas y el axis (Arellanos Melgarejo, 2004: 139- 141). En Tlatelolco, encontraron cuatro cráneos alineados, en una cista, en el centro de un oratorio de la etapa anterior al templo de Ehécatl (Guilliem Arroyo, 1999: 100).

²²⁰ La parte inferior de sus rostros no está descarnada (Salazar Lama *et al.*, 2012: 273).

²²¹ También Klein (1973: 69).

²²² Véase Klein (1980: 162, 163).

devoradora-paridora de la tierra, mientras los del “grupo D” acentúan más bien las aguas primordiales en los mitos de creación.



Lámina 165: Base del vaso de Bilimek. Tlaltecuhli con presencia de cráneos y huesos en la parte central, dentro de un contexto acuático. Grupo “C” de Matos (1997). El signo ‘1 conejo’ se refiere a la tierra y a la creación de la tierra (Caso, 1967: 193).

Si las tres cabezas de Hueytlílatl fueron escondidas a propósito debajo de las lajas de la banqueta, tendrían la misma ubicación que las imágenes de la Tlaltecuhli en las esculturas, es decir, hacia la parte inferior del cosmos.

Encontramos los cráneos también en otro tipo de umbrales, por ejemplo, en algunos casos, se asocian a la cancha del juego de pelota. ¿Por qué el agujero – acuático- del juego de pelota de la fundación mexicana, enfrente del templo de

Huitzilopochtli, fue llamado Itzompan, el lugar de los cráneos (Alvarado Tezozómoc, 2001: 58). Otro caso es el conjunto “cráneo-agujero negro-chorro de agua” del ya señalado juego de pelota del *Códice Borbónico* (1979: 19) de la trecena 19, regida por Xochiquétzal y Tepeyólotl. Al lado de la cancha una víctima decapitada y una pareja en el acto sexual completan esta parte de la imagen (dos temas²²³ que encontramos también en la explicación de la cancha de Coatépéc de Alvarado Tezozómoc). Finalmente, tenemos una imagen del *Códice Maglabechiano* (fol. 80r), donde dos personajes escasamente vestidos juegan en una cancha que tiene siete cráneos humanos, cuatro en las esquinas y tres alineados de perfil en el centro (lámina 166). A diferencia de las cuatro cabezas de las esquinas, los tres cráneos del centro tienen el cabello típico asociado a la muerte.

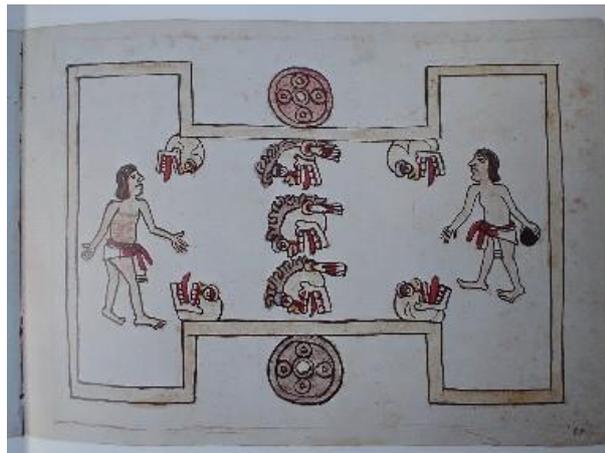


Lámina 166: Tres cráneos alineados en un juego de pelota (*Códice Maglabechiano* f80r).

La presencia de tres cráneos colocados intencionalmente en el borde de la zona de captación de agua, nos lleva a pensar que se trata –al menos para el caso del manantial Hueytlílatl- de marcadores de un espacio liminal, asociados al mundo subterráneo, la muerte y tal vez a la vida cíclica.

²²³ Al personaje que dejó caer la pelota adentro del agujero lo culpaban de adúltero, y podría morir por venganza o en la batalla, dando al juego un aspecto adivinatorio (Alvarado Tezozómoc, 2001: 58).

Capítulo V: Cautivos encerrados en el Monte Sagrado²²⁴

Introducción

En este apartado, buscamos una explicación para el enterramiento de los nueve individuos del manantial Hueytlílatl. Aunque su ubicación parece evidenciar un culto al agua, la tierra, la fertilidad y los mantenimientos, su inhumación no deja de ser enigmática. Básicamente, vamos a abrir dos canales de interpretación. Por un lado, ofrecemos argumentos a favor de una muerte natural; por otro lado, profundizamos en las posibilidades de una muerte sacrificial. En ambos casos, el razonamiento implica plantear preguntas sobre el tipo de muerte, el tratamiento funerario o mortuario –o mixto– y el destino final de los restos (Chávez Balderas, 2012: 9-11). En apoyo a la hipótesis de la muerte natural, tenemos la información arqueológica, histórica y etnográfica, indicando que los espacios acuáticos eran lugares de enterramiento humano de tipo funerario. Allí se enterraban personas quienes murieron a causa de una muerte relacionada con el agua según la cosmovisión prehispánica. En su libro tercero, Sahagún (2003, III: 299) cita varios candidatos posibles “de los que iban al paraíso terrenal”: las víctimas de un rayo, personas ahogadas y los fallecidos por alguna enfermedad fría. La hipótesis alternativa de que los individuos han sido sacrificados, refiere a una actividad ritual también ampliamente documentada en las fuentes. Sin embargo, en el ámbito arqueológico el tema es complejo.

Aunque en un principio, estamos ante dos fenómenos distintos, las características particulares de ambos, y más aún, sus esferas conceptuales, no son excluyentes.²²⁵ Ambas están vinculadas a las mismas fuerzas divinas. Aunque los

²²⁴ Invocamos esta frase utilizada por López Austin y López Luján (2009: 92) para referirse a los enterrados del manantial.

²²⁵ Véase Chávez Balderas (2012: 9,10) para las diferencias entre contexto funerario y ofrenda o tratamiento mortuario.

motivos de cada celebración pueden ser diferentes, “ambas categorías pueden llegar a traslaparse” (Chávez Balderas, 2012: 9,10). Marshall Becker (1992: 186) opina que toda forma de enterramiento tiene un carácter oblativo y debe ser considerado una ofrenda a la tierra.²²⁶

Tiesler (2005: 343) aboga por una interpretación sintética de las actividades rituales que culminan en el enterramiento de óseos humanos en ambientes acuáticos:

Todavía no hay acuerdo entre investigadores sobre las circunstancias en torno al tratamiento mortuario, si los rituales eran funerarios o sacrificiales. [...] No existe investigación específicamente elaborada para contestar a estas preguntas y falta una discusión sobre el tipo de rituales asociados.

Tomando en cuenta esta problematización de Tiesler, hemos dividido el capítulo en dos partes. Primero, recopilamos la información del análisis osteobiográfico e integramos los resultados en un análisis comparativo.²²⁷ Reflexionamos también sobre las características deposicionales de los cuerpos. Después, nos acercamos a los datos de tipo histórico y etnográfico, separándolos con base en nuestro planteamiento hipotético señalado. Simultáneamente, la información de tipo sacrificial nos permite dividir el análisis de los entierros en dos campos semánticos, entrelazados y relevantes para entender las inhumaciones: los ritos terapéuticos y los ritos propiciatorios (Barabas, 2006: 102). Los primeros se asocian con la recuperación de la salud. Los segundos tienen mucha importancia dentro del ciclo agrícola, y se vinculan con las condiciones meteorológicas que en ocasiones se han mostrado devastadoras. Tampoco aquí, se trata de dos ámbitos rituales rigurosamente separados. Según los informantes de Sahagún (2003, II: 146) los hidrónicos impedían la lluvia. En el pensamiento indígena, el agua, los ritos propiciatorios y las enfermedades frías forman un conjunto conceptual. Los dolores y malestares ‘fríos’ se asociaban con los dioses del viento, del agua y de los cerros por la frialdad de estas deidades (López Austin, 2000: 172).

²²⁶ Independientemente de las causas de la muerte, lo que importa es “el uso del cuerpo mismo como ofrenda” (Becker, 1992: 186).

²²⁷ Véase el apartado sobre los restos óseos, expuesto en el capítulo 3.

Los entierros a la orilla del agua. Las evidencias arqueológicas

Los restos óseos corresponden a nueve cuerpos, articulados y en su gran mayoría en buen estado de conservación. El tipo de enterramiento de todos los individuos es directo, colocados en fosas individuales, por lo que cada uno de ellos puede ser considerado como resultado de un evento deposicional distinto. Debido a alteraciones estratigráficas, no conocemos el nivel exacto de la intrusión de las fosas. Al menos en dos ocasiones, la inhumación de un individuo cubrió a otro, aunque en fosas distintas, lo que descarta la idea de un enterramiento colectivo en un solo momento.²²⁸ Por otra parte, el agrupamiento espacial de los siete individuos a una profundidad entre 2.40 m y 3.08 m reduce (pero no elimina) la idea de intervalos temporales muy largos. Sin embargo, no es imposible que algunos fueran inhumados durante la misma celebración.

Otro aspecto es la orientación de los enterrados. Donde fuera posible registrarlos, notamos una preferencia en dirección noroeste; es decir, hacia la zona donde se captaba el agua. Estas posiciones posiblemente tienen que ver con la puesta del Sol encima del agua o con otro fenómeno astronómico. En todo caso, la homogeneidad de la disposición demuestra una normalidad en los aspectos formales del enterramiento.

Análisis osteobiográfico

Edad y sexo de los entierros

²²⁸ Del entierro 8 faltaba parte de su cuerpo, debido a la intrusión del entierro 5.

En primer lugar, resalta la gran diversidad en el rango de edad de los individuos.²²⁹ Hay una ligera mayoría de infantes (en 5 casos son menores a doce años) contra adultos (4 casos). Después de una breve comparación, constatamos el predominio numérico de infantes en contextos del mismo ámbito, aunque la cantidad de adultos presentes es considerable.²³⁰ Mucha información procede de la zona maya: “En la esquina suroeste del cenote [X-Coton] se sitúa un pasillo hacia un pozo, bloqueado con piedras grandes. Esta obstrucción contenía los restos desarticulados de más de doce seres humanos, incluyendo infantes y adultos” (Pugh, 2005: 56-58). “Restos de esqueletos depositados en una matriz de antiguos pozos ya evaporados, podrían ser evidencias de ritos sacrificiales. Infantes de cinco años de edad son comunes, sin embargo, en ocasiones se encuentran también los huesos de adultos jóvenes” (MacLeod y Puleston, 2002: 2). En el centro de México, hay evidencias desde el periodo Clásico. En el barrio oaxaqueño de Teotihuacan, desenterraron nueve infantes (desde un nonato hasta uno de seis años de edad) y un animal, depositados en el lecho del canal de un desagüe (Ortega Cabrera, 2009: s/p) (lámina 167).²³¹ Por otra parte, en el manantial Media Luna en San Luis Potosí, descubrieron restos de un infante de cinco años de edad, probablemente masculino, y algunos fragmentos de un infante de una edad mucho menor (Luna Erreguerena y Rique Flores, 1985).²³²

Tiesler (2005: 343) argumenta que la presencia de infantes mayores a cuatro años de edad favorece la idea de una muerte sacrificial, ya que una muerte natural a partir de esta edad es menos probable. Según la lógica de Tiesler, la mayoría de los infantes del manantial Hueytlílatl estarían dentro del rango de edad propensos a una muerte natural. Sin embargo, Sahagún (2003, II: 144) menciona que buscaban

²²⁹ Véase el capítulo III, “los restos óseos”.

²³⁰ Individuos de todas las edades han sido exhumadas también en el contexto del culto a Ehécatl-Quetzalcóatl en Tlatelolco. Sin embargo, dominan los infantes: 30 menores de doce años y once adultos (Guilliem Arroyo, 1999: 173). De la colección del cenote en Chichén Itzá, 43 son infantes versus 35 adultos, según Anda (2007: 193). Tiesler (2005: 351) confirma estas cifras y señala una predominancia de subadultos entre 6 y 15 años de edad. La ofrenda 48 del Templo Mayor incluía exclusivamente infantes entre dos y siete años de edad (López Luján, 1993: 199; Román Berrelleza, 1986: 165). Queremos enfatizar que cada contexto aquí mencionado tiene sus propios matices y particularidades. No obstante, consideramos que todos los ejemplos pertenecen al complejo simbólico de deidades de “la lluvia-humedad, agricultura y fertilidad” (Nicholson, 1970: 231).

²³¹ Agradezco a Verónica Ortega Cabrera del *Proyecto Barrio Oaxaqueño Tlailotlacan, Teotihuacán*, la información y la autorización para la reproducción de la imagen.

²³² También queremos señalar, aunque no estaban asociados a un cuerpo de agua, los cinco infantes encontrados por Charnay en Tenenepanco, un sitio a 4020m de altura, ubicado en el volcán Popocatepetl (Hamy, 1886: 189, 190; Iwaniszewski, 1986: 259).

“niños de teta” para ofrendar durante *Atlcahualo*. El sacrificio de niños era frecuente, y su edad alternaba, “sin saber si estas variaciones eran regionales o decretado por el ritual” (Graulich, 2005: 139).



Lámina 167: Entierro 31, de cinco años de edad, en un desagüe en el barrio oaxaqueño de Teotihuacan (Ortega Cabrera, 2009: s/p).

Es notable que siete individuos son masculinos y solamente en un caso, se trata de una niña (debido a la falta de huesos, el sexo del entierro 8 no pudo ser definido). Los datos de contextos arqueológicos semejantes parecen confirmar la tendencia a la preferencia de ofrendar varones, aunque no exclusivamente.²³³ De la

²³³ De los adultos encontrados dentro de los cenotes en Chichén Itzá, Yucatán, el 68.8% pertenece al sexo masculino, mientras el 31.1% son mujeres (Anda, 2007: 193). Tiesler (2005: 351) nota una preferencia para hombres entre adultos e infantes, basándose para los niños en los estudios de Earnest Hooton de 1940. Para Tlatelolco, con base en la extracción de DNA, se registraron 32 infantes masculinos (de 37 muestras, se pudo obtener información confiable de 32) y 6 adultos masculinos (De la Cruz *et al.*, 2008: 523- 524). En una publicación posterior, Román Berrelleza (2010: 358) confirma 29 infantes masculinos, 6 adultos de sexo masculino y un caso infantil dudoso. No obstante, en otro trabajo se menciona la presencia de adultos e infantes del sexo femenino en el mismo contexto (Guilliem Arroyo, 1999: 173, 211). Entre los infantes de la ofrenda 48 del Templo Mayor, había 22 niños, 6 niñas y 10 indefinidos (López Luján, 1993: 199). En La Noria, Tamtoc,

Cruz *et al.* (2008: 525; Román Berrelleza, 2010: 359, 360; 1986: 162) argumentan que esta selección de género se debe a la equiparación necesaria entre sacrificado y tipo de deidad, “ya que Ehecatl-Quetzalcóatl era una deidad masculina, víctimas masculinas lo personificarían mejor que víctimas femeninas (De la Cruz *et al.*, 2008: 525). De Anda (2007: 205), por su parte, asocia esta preponderancia por la dominación masculina en la mitología maya. Nos parece que estas explicaciones no son suficientes y no corresponden a la complejidad de las creencias indígenas. Volveremos sobre el tema.

Patologías de los restos óseos

De gran relevancia son los resultados del análisis patológico de los restos óseos.²³⁴ Salvo el entierro 2, todos los infantes estaban por debajo de la talla que deberían de tener a sus edades respectivas, lo que se relaciona con condiciones de vida adversas (Hérmendez Espinosa, 2012). La deficiencia nutricional, en específico la anemia por deficiencia de hierro y la falta de vitamina “C” (escorbuto) eran las causas principales de los problemas de salud (Hérmendez Espinosa, 2012). Detectamos raquitismo en un infante de 12 meses, una enfermedad provocada por una deficiencia de vitamina D que puede deformar el esqueleto, en particular el fémur (Ruiz González, 2011: 14). Algunos individuos presentan enfermedades infecciosas, como periostitis, y se detectó osteomielitis sistémica o específica en todos los huesos del entierro 9, un adulto masculino. Otro síntoma patógeno diagnosticado era la osteofitosis, una enfermedad degenerativa que involucra las articulaciones del esqueleto. El entierro 6, un niño de 10 a 12 años de edad, posiblemente padecía de tuberculosis juvenil, una infección que puede acortar la sobrevivencia en la adolescencia (Hérmendez Espinoza, 2012: 5). En el caso de dos individuos, se observaron hernias discales (Nódulos de Schmörl), una enfermedad

excavaron 50 individuos en donde se presentaron 2.5 hombres por cada mujer, lo cual, según los autores, “indica una selección por sexo” (Hérmendez Espinoza *et al.*, 2012: 135).

²³⁴ Véase el capítulo III para los resultados completos del análisis osteológico.

relacionada con actividades específicas de mucho esfuerzo físico.²³⁵ En otro sentido, la presencia de osteofitosis y hernias discales (como evidencia de desgaste laboral) pueden indicar que se trataba de un esclavo o tal vez un *macehualli*.

Como señalan acertadamente De la Cruz *et al.* (2008: 525), el problema es que no sabemos muy bien si estas enfermedades se presentaban en grandes partes de la población, y si, por lo tanto, la presencia de estos casos en los contextos rituales evaluados era representativa de una población específica. Un caso de individuos seleccionados por sus características físicas, y por lo tanto considerados “especiales”, son los del panteón en la Noria, Tamtoc (Hernández Espinosa *et al.*, 2012: 127).²³⁶

Una comparación con los restos óseos procedentes de las excavaciones del sistema de transporte colectivo de la Ciudad de México, sí resulta significativo:

De los 375 individuos que forman la colección del “Metro”, únicamente 69 (18.40%) estuvieron afectados por padecimientos de muy diversa índole, entre los que se incluyen los casos de traumatismos. Por lo que se considera que en general las condiciones de vida del grupo mexicana no eran precarias (Salas Cuesta, 1977: 175).²³⁷

Es notorio que dentro de esta muestra, solamente en cuatro casos hubo lesiones osteomielíticas (Salas Cuesta, 1977: 159).

En todo caso, podemos concluir que las condiciones de salud de los entierros del manantial eran precarias, y que sufrían de infecciones y desnutrición.²³⁸ Al mismo tiempo, hay diferencias notables. Algunas patologías presentes son ciertamente muy sugestivas. El individuo del entierro 9 padecía de osteomielitis sistemática y opinamos que es probable que haya sido seleccionado debido a esta

²³⁵ El análisis de los infantes sacrificados en Tenochtitlan y Tlatelolco también demostró varias patologías osteológicas y dentales y condiciones de salud precarias de estas víctimas (De la Cruz *et al.*, 2008: 525; Román Berrelleza, 1986: 114-131).

²³⁶ Los autores sugieren que ciertas enfermedades como frambesia (a partir de lesiones en la piel que ocasionan “bubas”), tuberculosis y otras infecciones formaban el criterio principal para una sepultura “escogida”.

²³⁷ No obstante estos resultados, la autora reconoce que el clima era húmedo en la Cuenca de México debido al ambiente lacustre, y por lo tanto no muy favorable (Salas Cuesta, 1977: 173).

²³⁸ Estas condiciones concuerdan con el perfil osteobiográfico de Chichén Itzá observado por Tiesler (2005, 352). Según esta autora, los individuos encontrados en el cenote corresponden a grupos “marginales”.

condición. Al mismo tiempo, es difícil saber con certeza si el arqueamiento de un fémur del infante de 12 meses (entierro 8) fue decisivo en su destino final.

Por último, la deliberada deformación del cráneo durante la primera infancia aparentemente no fue el privilegio de algún grupo en específico (Tiesler, 2002: 197; Román Berrelleza, 1986: 138). Aunque la técnica de tabular erecta siempre fue la más usada, su aplicación aumentó considerablemente durante el Postclásico Tardío, según Tiesler (2002: 206).

La sepultura de cuerpos completos y articulados

El enterramiento de osamentas completas y articuladas posibilita argumentos para las dos hipótesis planteadas.²³⁹ En tales casos, Tiesler y Cucina (2005: 341) opinan que las inferencias que permiten hablar de sacrificio humano son indirectas, como la edad, ya señalada, y la ausencia de un arreglo funerario.²⁴⁰ Sin embargo, desde nuestro punto de vista, la condición de restos óseos completos y articulados debe ser tomada como un criterio en sí, ya que nos proporciona información (indirecta) sobre el posible tratamiento sacrificial y mortuorio. Ningún esqueleto del manantial Hueytlátl muestra evidencias de alteraciones tafonómicas (posmórtem y perimórtem) de carácter sacrificial. La práctica (posmórtem) de antropofagia se descarta, lo que, como veremos, resultará importante en nuestro análisis. Con respecto a la muerte intencional, existe la posibilidad de que hayan sido degollados –como revelan las fuentes históricas–, lo que no necesariamente deja la huella de un corte, y mantiene los huesos intactos (Tiesler y Cucina, 2010: 199; Román Berrelleza, 1986: 164; Chávez Balderas, 2012: 152). El degüello “consiste en cortar las principales venas y arterias que transportan la sangre del corazón a la cabeza y

²³⁹ Salvo los entierros 1, 2 y 7, que no están completos (pero si articulados), debido a actividades de remoción posterior a su deposición.

²⁴⁰ Hay que señalar que otros autores no toman en cuenta estos criterios. Volvemos al caso señalado de La Noria, Tamtoc (Hernández Espinoza *et al.*, 2012: 129). Aunque los 50 individuos, seleccionados por “especiales”, fueron enterrados sin ofrenda (excepto una cuenta de piedra verde en algunos casos), en ningún momento los autores consideran la posibilidad de un tratamiento sacrificial.

viceversa” (Chávez Balderas, 2012: 58).²⁴¹ Generalmente, se asocia el degollamiento a rituales relacionados con la fertilidad (Matos, 2010: 55; Graulich, 2005: 296; Chávez Balderas, 2012: 58). La equivalencia con la decapitación es notoria por el empleo de una sola palabra en náhuatl para las dos ejecuciones (Graulich, 2005: 297).

Aunque las fuentes históricas revelan ampliamente prácticas sacrificiales en cuerpos de agua y cuevas, los arqueólogos se han expresado con mucha cautela sobre el tema. En los estudios sobre materiales óseos en cuevas, las propuestas de un tratamiento sacrificial de las víctimas son escasas (Brady y Scott, 2005: 274) y las interpretaciones tafonómicas en contextos subacuáticos se ven limitadas (Tiesler y Cucina, 2010: 202, 203). Tiesler y Cucina (2010: 203; también Matos, 2010: 58) consideran que los cuerpos de agua sí se vinculan con la realización de prácticas sacrificiales.

Para Javier Urcid (2010: 125, 132) la diferencia entre ofrendar cuerpos completos y disgregados debe ser significativa. El primer tratamiento tendrá que ver con un énfasis sacrificial en el lugar aludido y no tanto en la persona sacrificada. Un ejemplo es la consagración de edificios. Por otra parte, la importancia de mantener los huesos intactos ha sido reportado entre los grupos cazadores actuales estudiados por Dehouve (2008: 18).²⁴² Los huesos de los animales no pueden mostrar marcas de corte y son enterrados en una cavidad en la tierra, un acto con funciones regenerativas. ¿Será posible que la función reproductiva del enterramiento exigiera la presencia de huesos completos?²⁴³

Al mismo tiempo, nos preguntamos si la posición sentada de algunos individuos podría ser significativa. En este sentido, entre los informantes mixtecos de Monaghan (1996: 100) la idea de “estar sentado” en la Tierra connota una residencia perpetua (pero no impide la movilidad de las entidades terrestres).

²⁴¹ Para otras definiciones de degollamiento, véase Matos (2010: 55); Tiesler y Cucina (2010: 199).

²⁴² También Mircea Eliade (1986: 139).

²⁴³ En cambio, en la mitología, se mencionan tratamientos distintos: Ya vimos que los huesos de los hermanos del *Popol Vuh* (1969: 155) son pulverizados, antes de tirarlos en el agua. Sin embargo, los de los antepasados en el Micltan del centro de México sí guardaban algún arreglo: “de un lado estaban los huesos de varón, y de otro estaban los huesos de mujer”. Después, en Tamoanchan, eran molidos por Cihuacóatl Quilaztli (*Leyenda de los soles*, 2011: 179).

Los cuerpos acuáticos y los ayauhcalli como lugares de espacio funerario. Las fuentes históricas y etnográficas.

Dentro del acervo de datos arqueológicos, históricos y etnográficos hay ciertas indicaciones que los cuerpos de agua, al igual que las cuevas, eran espacios de tipo funerario. Según el *Códice Florentino* (libro 11, cap.4, párrafo 2: f.71v, traducción de Andrea Rodríguez, 2010: VI), enterraron el ahogado acompañado de música en el recinto sagrado a la orilla del agua:

Y de esta manera se engañaba; decía que éste que se ahogó, allá iba al cielo a donde se llama Tlällōcān. Allá lo envían los dioses Tlällōquē. De esta manera lo honraban mucho, de esta manera iban a tomar al que muere: *en andas es que lo llevan a enterrar al Āyauhcalli* (las cursivas son mías).²⁴⁴

Dentro de la cosmovisión indígena, el ahogamiento no es un accidente.²⁴⁵ En la mitología, el perro acuático ahuítzotl sujetaba su víctima con la mano de su cola y sumergía el cuerpo hasta las profundidades del pozo.²⁴⁶ La presa humana se ahogaba, pero pocos días después, pasaba algo muy curioso: el cuerpo reaparecía en la superficie del agua, pero totalmente descarnado. El cadáver, en este momento ya temido y venerado, solamente podía ser levantado y sepultado por un especialista sacerdotal, ya que los laicos podrían morir de la misma suerte o contagiarse con una enfermedad acuática.

²⁴⁴ Véase también Sahagún (2003, XI: 944). Decían los informantes de Sahagún que estos ahogados eran o, buenas personas y por lo tanto deseadas por los *tlaloque*, o poseedores de piedras preciosas verdes, lo que despertaba envidia en la comunidad de seres acuáticos. ¿Este último aviso se dirigió hacia los nobles codiciosos, o todo lo contrario, este mensaje enseñaba a la gente común que las piedras verdes no les pertenecían, y que solamente una actitud bondadosa les era conveniente? Pensamos en el enojo de los *tlaloque* cuando Huémac les pide piedras preciosas en el juego de pelota (*Leyenda de los soles*, 1992: 126).

²⁴⁵ Mientras el cuerpo nada en la superficie, dicen los Tzeltales actuales, la sombra se sumerge hacia la profundidad del pozo donde queda atrapada por los *lab* (seres acuáticos); finalmente el cuerpo no puede escapar y se ahoga. Es probable que el *ch'ulel* (una clase de alma) "quede adherido" en el venero, "debido simplemente al fuerte magnetismo que sobre él ejercen (en especial la superficie del agua)" (Pitarch Ramón, 1996: 49, 52).

²⁴⁶ Aparte del ahuítzotl, serpientes como la *acóatl*, la *tlilcóatl*, la *xicalcóatl*, etc., también ahogaban a la gente (Sahagún, 2003, XI: 945- 954). La depredación de estos animales acuáticos –míticos– se asemeja al de las pirañas (espíritus) de Sudamérica, donde dicen que solamente quedan los huesos descarnados y los pulmones se convierten en plantas acuáticas (Lévi-Strauss, 1978: 45, 54).

En dos ocasiones más, Sahagún repite la costumbre de enterrar los cuerpos, sin ser específico sobre el lugar de la sepultura. En su descripción de la veintena *Tepeílhuatl*, cuando conmemoran a las personas ahogadas (Sahagún, 2003, II: 202).²⁴⁷ En el transcurso del mes, elaboraron imágenes de los difuntos, de los dioses del aire, del agua y de los montes. Durante la vigilia, llevaban una rosca de heno en procesión a los oratorios de las fuentes y ríos para lavarlas. Con el *tzoalli* fabricaron luego las réplicas divinas y colgaban papeles con hule al cuello de estas estatuas. Posteriormente los sacerdotes decapitaban a las imágenes, “torciéndolos las cabezas”.²⁴⁸ Los bubosos y tullidos se bañaron y consumían a la masa de los ‘cerros’, creyendo en el efecto medicinal de la teofagia (Durán, I: 156, 280). Después, quemaron la parafernalia y llevaban todo a los *ayauhcalco* (Sahagún, 2003, II: 233).

Después, en el capítulo sobre el paraíso terrenal, Sahagún (2003, III: 299) nos informa que las víctimas de un rayo, los ahogados y los que “se morían de las enfermedades contagiosas e incurables no les quemaban, sino enterraban los cuerpos de los dichos enfermos” con unas semillas de bledos encima del rostro, con la frente pintada de color azul, el papel cortado y una vara en la mano (Sahagún, 2003, III: 299).²⁴⁹ Juan Bautista Pomar (1941: 36) menciona más o menos el mismo grupo de enfermedades, y la misma práctica funeraria: “á los que morían de lepra, sarna, nacidos, diviesos y bubas y otros males de pudrición y materias, que los enterraban enteros, sin quemarlos”.

Hay noticias de una continuidad de este rito funerario en algunas partes de México, al menos hasta la primera mitad del siglo pasado. “Hay que hacer notar la costumbre de los totonaca actuales, de sepultar a los ahogados aparte y fuera del camposanto general” (Krickeberg, 1933: 69). También Ichon (1973: 130): “Los ahogados no son enterrados en el cementerio, sino en el mismo lugar donde se les encuentra, al borde del agua. Ya la costumbre se pierde”.

²⁴⁷ Literalmente, Sahagún (2003, II: 202) dice: “En memoria de los que habían muerto en agua o heridos de rayo”.

²⁴⁸ En la descripción de la veintena Atemoztli, Sahagún (2003, II: 233) especifica que “mataban” a las imágenes con el *tzotzopaztli*, el palo para tejer.

²⁴⁹ Según Torquemada (1969, II: 47), en Tlaxcala edificaron un templo en honor a la Chalchihapan (Chalchiutlicue) “por el temor grande que le tenían por razón de los muchos que morían ahogados”.

Tanto en las creencias prehispánicas, como en las del presente, la muerte de estas personas no era azarosa y su función era específica. El que resbala al borde del agua se integrará en la organización social divina y trabajará para el dios del agua (Ichon, 1973: 130). Los *mâmlâb*, “abuelos divinos” o dioses del trueno de los totonacas en realidad son difuntos divinizados. “El gran dios del rayo, esposo de la diosa de la tierra, los fulminó o los ahogó en tiempos remotos, para llamarlos a su lado” (Stresser-Péan, 2008: 76). El ahogamiento de seres humanos es un rasgo que sirenas y diosas del agua de las cosmovisiones indígenas contemporáneas comparten con la Chalchiutlicue-Matlacueye (Báez-Jorge, 1992: 140).

Otros testimonios contemporáneos relatan variantes sobre el tema. Entre los nahuas de Texcoco,

los *ahuaques* se pueden sentir atraídos por varios aspectos del individuo y llevarlo así al manantial: por su belleza, su oficio, su juventud, *etc.*, pero también por castigo, los espíritus del agua roban personas “elegidas” para convertirlos en “trabajadores” en los canales, para ejercer el oficio de la víctima, “casarse” con entes solteros o reponer Reinas Xóchitl fallecidas (Lorente Fernández 2008: 173).

Por otra parte, entre los tepehuas, las mujeres muertas en parto son llevadas por los truenos para su conversión en nubes negras (Williams García, 1972: 41).

¿Nos encontramos aquí ante una inversión de roles, porque, cómo señala Thomas (1983: 243), “no hay verdaderamente muerte natural”? La categoría de ‘muerte natural’ resulta demasiado occidental. Hay una intencionalidad –imaginaria– en la muerte de estas personas, no por parte de los seres humanos, sino por parte de las potencias acuáticas y terrestres. En la descripción de la diosa Chalchiutlicue, el *Códice Florentino* (libro I, fol. 5v., traducción de García Quintana, 2012: 311) señala: “por lo que era temida, era porque arrojaba a la gente al agua, la mataba, la sumergía en el agua”. Hoy en día, se explica el tratamiento preciso por parte del Dueño del monte de forma parecida:

Ya te mueres, no te vas por donde creemos nos vamos, si no te vas al Cerro. Y ahí, de acuerdo a cómo pediste ahí te tiene. Dicen que ahí llegas y te comen. *Te matan y te comen. Luego juntan los huesos*, dan los siete chilillazos, te levantan de nuevo (Don Claudio de la Sierra Negra de Puebla, en Mateos Segovia, 2012: 54, 55) (cursivos míos).²⁵⁰

Queda claro que las entrañas de la tierra no son lugar de descanso. En simetría con el mundo prehispánico humano, el fallecido es “sacrificado y comido” por los espíritus del monte.

Quizás una falta a las reglas rituales -según las creencias- o a la moral adecuada les fue fatal.²⁵¹ En sentido opuesto, tal vez eran personas “buenas”, con la actitud deseada para vivir en el Tlalocan -también los espíritus del agua son buenos y malos- (Lopez Austin, 2003: 168).²⁵² El ahogamiento debe haber sido más frecuente de lo que nos imaginamos hoy en día, dado el carácter acuático de la Cuenca de México y otras partes del país.²⁵³

Siguiendo a Dehouve (2008: 13, 14), estamos ante una relación en espejo: a través del rayo (o el ahogamiento), las potencias (principalmente) femeninas del manantial capturaron a niños y adultos masculinos y obligan a sus ‘esposos/muchachitos’ a vivir en su morada.²⁵⁴ ¿Los entierros (niños vulnerables y hombres con un oficio en el agua) al lado del manantial Hueytlílatl podían representar esos ‘ensalvajados’, obligados al servicio perpetuo en residencia uxorilocal?

²⁵⁰ Con “chilillazos”, se refiere al acto de golpear con una riata de cuero (Mateos Segovia, 2012: 54). El que pide riquezas al Señor del monte durante su vida, se compromete a la servidumbre en el interior de la tierra cuando muera (Mateos Segovia, 2012: 54).

²⁵¹ Según la *Histoire du Mexique* (2011: 147), la era del sol Chalchiuhtonatíuh fue destruido por el agua “y así todos los hombres fueron ahogados por causa de los pecados”.

²⁵² Véase el capítulo II, “La tierra viva” para leer más sobre el tema de los “buenos” difuntos.

²⁵³ Sahagún (2003, I: 64) comenta que la Chalchiutlicue tenía el poder para anegar a los barcos. Actualmente, “los muertos por accidente son considerados como especialmente potentes y se invocan en el lugar de su muerte” (Dehouve: 2007, 49; 2008: 13).

²⁵⁴ En este sentido, López Austin y López Luján (2009: 126) cuestionan las “reglas de la reciprocidad”: “Los trabajadores humanos del Lugar de la Muerte no necesariamente van allá por un pacto, sino como víctimas de los enanos de la lluvia, quienes causan enfermedades mortales para conseguir peones que realicen las faenas del inframundo”.

Los espacios acuáticos como lugares de sacrificio humano

Según fray Matías de Escobar (1970: 41), en la laguna de Yuririapúndaro, “laguna de sangre”, no había ni peces ni otra vida porque echaban los cuerpos sacrificados en el agua. “Cómo había de producir seres vivientes la que era estanque de la muerte?”²⁵⁵

En contraste con los escasos informes de enterramientos funerarios, contamos con abundante información sobre la inmolación asociada a cuerpos de agua. Conocemos la imagen de la estacada de papeles en Pantitlan del *Códice Florentino* (libro I, cap. 21: f. 23r, en Andrea Rodríguez, 2010). El sumidero de Pantitlan era un lugar sagrado “que llamaban aóztoc”, donde los corazones sacrificiales hicieron espumar el agua (Sahagún, 2003, II: 173, 174). La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941: 223) describe un escenario ritual parecido pero menos conocido, en Chapultepec, “donde aderezaron el agua y pusieron al derredor della muchas banderas como las que dio la vieja á los de Tula cuando quisieron sacrificar”.²⁵⁶ Esto nos lleva a pensar que los manantiales podrían haber sido lugar de ritos en varias ocasiones. Encontramos una huella de esta práctica en el comentario del condenado Don Carlos Chichimecatécotl cuando lleva a un indio a una fuente, llamada Azunpan. “El dicho Don Carlos miró a una parte é a otra, é como no vido á nadie, [...] comenzó á mirar el agoa, y señalando con el dedo hacia el agoa, dijo al dicho indio Poyoma: “hermano, hermano, papel hemos menester”, y el testigo le pareció mal aquello que decía, porque le pareció cosa del diablo (*Proceso inquisitorial...*, 1980: 51). Posiblemente, la invocación de Don Carlos alude a las ofrendas con papel salpicado de hule para los dioses de la lluvia (G. Olivier, comunicación personal, 21 de abril del 2011).

Según Serna (1987: 283), “hazian sacrificios en los principales manantiales de aguas, ríos, y lagunas, porque también veneraban á el agua, y la invocan, quando

²⁵⁵ La laguna se ubica en el actual estado de Michoacán.

²⁵⁶ Una vieja tolteca daba banderas de papel a sus compañeros, como señal de autosacrificio (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1941: 221).

hazen sus sementeras, ó las cogen”.²⁵⁷ Los datos históricos revelan que se practicaba el sacrificio humano en ámbitos acuáticos como rito terapéutico y/o propiciatorio.

El sacrificio humano como rito terapéutico

El sacrificio de seres humanos en pozos de agua con el afán de controlar plagas colectivas o trastornos individuales debe ser visto como otro rito terapéutico de los leprosos, bubosos, tumerosos, jiotosos, parálíticos, *etc.*, es decir, los afectados por las enfermedades frías.²⁵⁸

Las víctimas de las inmolaciones podían ser personas enfermas o substitutos de algún sacrificante (un enfermo o un grupo de enfermos) (Graulich, 2005: 139, 183, 208). Un ejemplo de un remplazante es la hija del soberano Tozcuécúex. Su padre la sacrificó en Pantitlan después de que asumió la responsabilidad de la lepra y sarna que padecían los mexicas durante su estancia en Tetepetzinco (*Anales de Tlatelolco*, 1980: 34). Encontramos la misma relación entre sacrificado y sacrificante en Pérez de Ribas (1968: 231): “Una superstición cruel de los indígenas era que el sacrificio de un niño podía curar a gente mayor en tiempos de epidemia o enfermedad”. El mismo relato colonial aclara cómo intercambiaban pieles de venado y otros objetos con la madre para obtener la víctima, con el fin de curar al cacique enfermo (Pérez de Ribas, 1968: 234).²⁵⁹

En el capítulo sobre Chicomecóatl, Durán (1984, I: 136; también Heyden, 1983: 139) menciona el sacrificio de una *ixiptla*²⁶⁰ de Atlantonan, “nuestra madre el

²⁵⁷ También Motolinía, 2001: 248; González Torres, 1995: 146; Urcid, 2010: 151; Díaz Barriga Cuevas, 2009: 164.

²⁵⁸ Véase el apartado “El agua, las enfermedades frías y los ritos terapéuticos” del capítulo II.

²⁵⁹ El comentario de Arias y Saavedra (1990: 295) también es del siglo XVII: “padeciendo enfermedades graves y no hallando remedio dicen ofrecieron una criatura huérfana en sacrificio”.

²⁶⁰ Véase Graulich (2005: 148) sobre el concepto de *ixiptla*, la imagen viva de una deidad.

agua”, patrona de los leprosos y todo lo que está podrido.²⁶¹ Su corazón fue extraído por un sacerdote de Tláloc y su cuerpo fue tirado “en un pozo o subterráneo que había en el templo para solo aquel efecto [...] como a cosa contagiosa y como a ropa y aderezo de persona leprosa o gafa” (Durán, 1984, I: 137).²⁶² Sahagún (2003, II: 256; Graulich, 1999: 97, 138), en cambio, no solo describe los sacrificios de Atlantonan, sino también los de Atlauhco Cihuacóatl, “Mujer serpiente del lugar de la poza” y Aticpacalquicíhuatl, “Mujer de la casa sobre el agua”, todas diosas del agua, durante Ochpaniztli.²⁶³

En todos estos casos, se trata de substitutos. Sin embargo, desconocemos los criterios por lo cual fueron elegidos. ¿La *ixiptla* de Atlantonan era una mujer enferma? Es probable, ya que sabemos que en ciertos contextos sacrificaban a los enfermos mismos.²⁶⁴ En el templo de Íztac Cintéotl mataban a los “leprosos captivos” (Sahagún, 2003, II: 252; Torquemada, 1976, III: 227).²⁶⁵ Tanto Cintéotl como Atlantonan eran venerados en el templo Xochicalco (Sahagún, 2003, II: 252). La importancia de sacrificar individuos con características específicas queda clara en un testimonio de las *RG de Michoacan* (9) (1987: 176):

Allí en un ojo de agua había un dragón con un cuerpo grande y alas plumadas. Le sacrificaban y daban de comer indios *jíotes*, es decir, con manchas blancas en la piel. En cambio, el dragón les daba a los principales de sus plumas ricas y doradas.

En este ejemplo, que expresa bien las reglas de la reciprocidad, resalta en primer lugar la descripción del protector del agua, un dragón de tipo serpentino, alado y con plumas preciosas, con una preferencia para víctimas manchadas en la

²⁶¹ Atlantona, “que resplandece en el agua”, también Cohuatlantona (Torquemada, 1976, III: 231, 368).

²⁶² “Gafedad” es un tipo de lepra por la que se encorvan fuertemente los dedos de la mano y a veces los de los pies.

²⁶³ Para Graulich (1999: 368), la diosa Atlantonan es una advocación de Chalchiutlicue.

²⁶⁴ Esto en contraste con las víctimas “sin ninguna mancha”, seleccionadas para representar otras deidades (Graulich, 2005: 168).

²⁶⁵ López Austin (1965: 86) traduce este párrafo del *Códice Florentino* como “los cautivos, sólo los llenos de sarna”.

piel.²⁶⁶ Sin embargo, ofrece en cambio sus plumas preciosas a los principales, en una especie de reconocimiento mutuo de poder.²⁶⁷

Sahagún (2003, II: 257) anotó que los leprosos que llamaban *xixioti* eran matados en el Atempan, un edificio asociado al agua, como ya señalamos (López Austin, 1965: 100).²⁶⁸ Curiosamente, en las orillas del agua y en las ciénegas creció la hierba *atlepatli* contra la lepra “que se llama *xíotl*” (Sahagún, 2003, XI: 978).²⁶⁹ Alvarado Tezozómoc (2001: 309, 390) no deja lugar a dudas sobre el destino de ciertos enfermos: en tiempos de sequía o hambre, o cuando “hervía la gran laguna, para amansar al dios de las aguas”, echaban vivos los enanos, los corcovados, los “nacidos que llaman blancos”, llamados *tlacaztaltin*, los de cabeza partida o los que tenían dos cabezas, en el espacio estacado de la laguna de Pantitlan. El cronista tenochca demuestra aquí el vínculo entre el agua, los ritos propiciatorios y las enfermedades frías, una fusión semántica señalada más arriba. Al mismo tiempo, es explícito en señalar que tiraron las víctimas *en vivo* en el agua. Torquemada completa la información (1975-1983, III: 181), al señalar que los niños morenos eran inmolados en los montes, mientras que los de tez blanca eran arrojados al sumidero del lago. Encontraremos la dicotomía entre el monte (lo de arriba) y el lago (lo de abajo) más adelante en una clasificación de ritos metereológicos.

²⁶⁶ La palabra *jote* viene del náhuatl *xíotl* y significa sarna o empeine, una enfermedad dermatológica que se caracteriza por la presencia de manchas blancas en la piel (<http://www.medicin.tradicionalmexicana.unam.mx>. Consultado en 15 de mayo del año 2011). Véase el apartado “El agua, las enfermedades frías y los ritos terapéuticos” del capítulo II.

²⁶⁷ Véase el análisis de Levi-Strauss (1978: 54, 55, 64) del mito bororo “sobre el origen del agua, de los atuendos y de los ritos funerarios”. En este mito, el héroe abandona su pueblo después de haber matado a su esposa, culpable de adulterio y atestiguado por su hijo. Por una falta de agua, inexistente en este momento, el héroe se desprende de una sepultura acuática para su esposa. El hijo, convertido en pájaro, deja su excremento –que se convierte en un árbol– en el hombro de su padre, provocando una disyunción entre cielo (niño) y tierra (padre). El héroe cultural, humillado, decide por un exilio voluntario y crea el agua terrestre, con tal gusto que se queda en este paisaje verde y con lo que logra salir de su naturaleza terrestre. Solamente decide retornarse a su pueblo para entregar los atuendos. Como explica Levi-Strauss (1978: 62, 64, 67), la creación del agua permite la inhumación acuática de la mujer (el agua es la morada de las almas y la condición requerida para que sigan viviendo) y restablece así la mediación entre el cielo y la tierra. Así, el origen del agua terrestre y los ritos funerarios abren la posibilidad del tránsito de la vida a la muerte, y los adornos el tránsito inverso, siendo estos últimos mediadores culturales entre muertos y vivos, transformando el hombre biológico en persona.

²⁶⁸ Es notorio que en el mismo edificio juntaban los niños que iban a sacrificar (Sahagún, 2003, II: 257).

²⁶⁹ Además, los leprosos se bañaron dos o tres veces al día (Sahagún, 2003, X: 838).

El sacrificio de personas enfermas para los dioses del agua no debe de sorprendernos.²⁷⁰ Ante todo hay que recordar que el astro más importante, el Sol, era en un principio un pobre buboso con llagas (Ruíz de Alarcón, 1987: 150, 151). “Yo soy un pobre enfermo” decía Nanáhuatl a los dioses ígneos (*Leyenda de los soles*, 2011: 183). Destaca la transformación de una entidad acuática y enferma en un elemento solar (Contel, 2008: 344, 345).²⁷¹ Aparte del mito del Sol y la Luna, disponemos de otro mito por parte de Ixtlilxóchitl que contiene varios elementos esclarecedores. Los acontecimientos ocurren al final de la era tolteca:

En el [año] de 7 toxtli, cuando a los primeros días hallaron en un cerro un niño muy blanco y rubio y hermoso, que debía de ser un demonio, y lo llevaron a la ciudad a mostrárselo al rey, cuando lo vido le mandó llevar otra vez de donde lo habían traído, porque no le pareció buena señal, y el niño demonio comenzó a podírsele la cabeza, y del mal olor se moría mucha gente. Los tultecas procuraron de matarlo, lo cual jamás pudieron llegar a él, porque todos los que se llegaban morían luego; y con este mal olor causó una gran peste por toda la tierra [...] y desde este tiempo quedó por ley que en naciendo alguna criatura muy blanca y rubia, siendo de edad de cinco años, la sacrificaban luego, y duró hasta la venida de los españoles (Alva Ixtlilxóchitl, 1975, I: 278,279).²⁷²

Hay que recordar que según los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 55), en el año 7 Tochtli empezaron las hambrunas y el sacrificio humano.²⁷³ En el capítulo dos, hemos señalado el vínculo del número siete con lo femenino y el aspecto lunar ambiguo. También las correspondencias del signo Tochtli con el ámbito acuático son conocidas.²⁷⁴ Es notorio que el niño –de tez blanca– en realidad es un “demonio”, es decir, se trata de un espíritu o un dios.²⁷⁵ Rechazado por el rey Topiltzin, la cabeza

²⁷⁰ La opinión de Guilliem Arroyo (1999: 184, 212) al respecto nos parece indefendible: “Los enfermos no son mencionados para ser otorgados en sacrificio a los dioses” [...] “Esta característica aleja a los enfermos de ser propicios para el sacrificio en honor de los dioses de la fertilidad, pero no los excluye”.

²⁷¹ En un cuento registrado por Díaz Hernández (1971: 64), Nanahuáztin es el Dios de la lluvia y vive en el mar.

²⁷² La *Leyenda de los soles* (2011: 194, 195) cuenta que al final de la era tolteca, apareció un gigante en un bulto de ceniza. Se apoderaron de él y lo mataron, y se dieron cuenta que era un niño sin dientes, un fantasma sin carne ni sangre, causando un olor hediondo mortal.

²⁷³ “Se comenzó a sacrificar niños en honor del dios de la lluvia” (Krickeberg, 2004: 59).

²⁷⁴ Véase Graulich (1999: 168-169).

²⁷⁵ Las almas “dadores de enfermedad” adoptan forma de cuerpo humano (transitorio), pero no hay cuerpo carnal, solamente es ropa (Pitarch, 2010: 166).

del niño se pudre, contagiaba a los que se acercaban y se instalaba la “peste”.²⁷⁶ A partir de este evento, los niños blancos, equiparados con muerte y enfermedad, son sacrificados.

La continuación del mito es igualmente interesante. Topiltzin, con una población y “tierra enferma”, al ver que sus competidores se apoderan de su territorio, invítalos a jugar la pelota, en una cancha de piedras preciosas, pero con una pelota de *carbunco*, “y jugar con él en lugar de pelota entre los cuatro al primero le cupiese, que así sería en su mando al que primero mandase una cosa” (Alva Ixtlilxóchitl, 1975, I: 279) [cursivas mías]. El carbunco o carbunco es una enfermedad virulenta y contagiosa.²⁷⁷ ¿Será posible que Topiltzin, en la desesperación, antes de su derrota definitiva, tuviera planes para contagiar también al enemigo?

El sacrificio humano como rito propiciatorio

En 1996, López Austin y López Luján (2009: 15) registraron la observación ritual de tres ojos de agua por parte de los habitantes de Xoxocotla, Atlacholoayan y Alpuyecá del estado de Morelos. “La cantidad y la calidad del agua de las pozas (nivel, limpieza y presencia de espuma) indican a los consagrados cómo serán las precipitaciones de la temporada que se inicia”. Se extrae esa agua en botellas de plástico para la casa o para la milpa en caso de sequías.²⁷⁸ Los ritos propiciatorios asociados a los fenómenos meteorológicos en la cercanía de manantiales forman parte de ceremonias complejas, muchas veces integradas en procesiones o peregrinaciones cuyas características y duración pueden variar considerablemente en cada grupo. Disponemos de descripciones etnográficas abundantes y muy

²⁷⁶ Hay que recordar que Topiltzin Quetzalcóatl mismo era un sacerdote deforme, espantado cuando se vio en el espejo de Tezcatlipoca (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011: 45).

²⁷⁷ Carbunco: (De *carbunco*). 1. m. *Med.* Enfermedad virulenta y contagiosa, frecuente y mortífera en el ganado lanar, vacuno, cabrío y a veces en el caballo. Es transmisible al hombre, en el que se denomina ántrax maligno, y está causada por una bacteria específica (*Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española*).

²⁷⁸ Por sinecdoque, la botella representa a la lluvia en general (Oseguera Montiel, 2010).

detalladas, por lo tanto, no hay necesidad de repetir las aquí.²⁷⁹ Enfocamos en el sacrificio de seres humanos como parte de estos ritos específicos. Para clasificar de alguna forma los ritos vinculados a las circunstancias climatológicas, separamos las peticiones al agua de las peticiones de que cese el agua, una distinción registrada por Galinier (1990: 333).²⁸⁰

Petición de lluvia

Según los informantes de Sahagún (2003, I: 100; II: 113, 117, 144, 145), desde el principio del año hasta que empezaron las lluvias sacrificaban infantes por medio de la extracción del corazón en los montes alrededor de la ciudad y en “el remolino de la laguna que llamaban Pantitlan”. Sus cuerpos eran cocidos y comidos (Sahagún, 2003, II: 144). En otra ocasión, Sahagún (2003, II: 257) describe que mataban esclavos en honor a los *tlaloque* en un edificio que se llamaba Acatl Yiacapan Ueicalpulli, “y luego los hacían pedazos y los cozían”. No sabemos si se trata aquí de infantes. En su libro once, menciona que ofrecían corazones de niños en el Ayauhcaltitlan, en la laguna de México (Sahagún, 2003, XI: 1049). También durante la veintena *Etzalcualiztli*, arrojaban corazones (metidos en una olla pintado de azul) en una cueva que se llamaba Aóztoc, en la laguna de Pantitlan, pero de cautivos, “imágenes de los tlaloque” (Sahagún, 2003, II: 173, 174).²⁸¹ Sin embargo, el franciscano describe también un tratamiento muy distinto: “En el medio de la laguna, donde llaman Xiuhchimalco, dicen que está un remolino donde se sume el agua de la laguna. Allí también se hacían sacrificios cada año. Echaban un niño de tres o cuatro años en una canoita nueva, y llevávala el remolino, y tragávala a ella y al niño” (Sahagún, 2003, XI: 1049). En este caso, el destino del cuerpo del infante es

²⁷⁹ Véase, entre otros trabajos, Sahagún, 2003, I: 105; Starr, 1908: 261; Vogt, 1966; Redfield y Villa Rojas, 1964; Galinier, 1990; Maldonado Jiménez, 2005; Hernández Cuéllar, 1982; González Montes, 1997; Sepúlveda, 1973; Good Eshelman y Barrientos, 2005; Barabas, 2006.

²⁸⁰ Este autor vincula las primeras con el ámbito masculino, el cerro, la tierra y el cielo, mientras los segundos tendrán una connotación con el mundo femenino, la laguna, el río y el agua (Galinier, 1990: 333).

²⁸¹ Esta descripción de Sahagún (2003, II: 173) es confusa, ya que aparentemente mataban cautivos que servían como litera de otros cautivos, “íbense a sentar sobre los que primero habían muerto”.

ser devorado por el agua, y aunque parece que lo tiraron en vivo, lo que equivaldría a un ahogamiento, no lo sabemos con certeza. En la *Relación de Cholula (RG de Tlaxcala* (5), 1985: 132), el tratamiento sacrificial de niños de 6 a 10 años de edad también es la escisión de corazón. Posteriormente, esas víctimas cautivas y compradas son enterradas enfrente de una estatua de la deidad 9 Lluvia.²⁸² Con el mismo método sacrificaban niños en Acapiztla, “hijos de esclavos presos en la guerra”, en honor a Yaotzin Titlacahua, “pidiéndole agua y que lloviese” (*RG de México* (6): 1985: 217). Curiosamente, este nombre divino es una advocación de Tezcatlipoca (Sahagún, 2003, II: 157; Olivier, 2004: 89).

Durán (1984, I: 137, 138) cuenta como degollaban a una muchacha de doce o trece años que representaba a Chicomecóatl (“Chalchihucíhuatl”) encima de una cama de mazorcas y verduras. Su sangre fue untada encima de su imagen de madera, antes de su desollamiento (Durán, 1984, I: 136-138). No conocemos el destino final de su cuerpo. También en el cerro “Tlalocan”, los sacerdotes degollaron un niño –o varios niños, si requerían de más sangre- y rociaban y lavaban con la sangre la cara de las esculturas que representaban a las deidades del agua (Durán, 1984, I: 83-86). Se trata de un niño de seis o siete años. Mientras, una réplica de la naturaleza fue elaborada enfrente del templo de Tláloc (en el centro de la ciudad), y desde este escenario ritual levaban una niña de siete u ocho años, toda vestida de azul, al remolino de la laguna y “con una fisga de matar patos, la degollaban y escurrían la sangre en el agua”. Después, arrojaban su cuerpo en el agua, donde el sumidero “se la tragaba”, junto con una cantidad de piedras preciosas, joyas y collares (Durán, 1984, I: 88). La niña representaba a la laguna, las fuentes y los arroyos. La descripción de Pomar (1941: 18) es muy similar a la de Durán. El menciona el degollamiento de 10 o 15 niños esclavos de 7 u 8 años de edad. Los cuerpos terminan en una caverna o apertura natural. Motolinía (2001: 98, 99, 100) se refiere al degüello de infantes en el monte ante el dios del agua. Es notorio que enfatiza que no sacaban su corazón. En su opinión, los niños de ambos sexos eran de familias nobles. Sus cuerpos son depositados en una caja de piedra en el lugar

²⁸² Dentro del culto a Tláloc, la extracción del corazón de niñas y la inhumación de sus cuerpos formaba parte de la tradición tolteca (Alva Ixtlilxóchitl, 1975, I: 273).

de culto. Luego, durante Atemoztli, sumergían una niña y un niño (y el barco) en la laguna. En otra época del año, cuando el maíz llegaba a la rodilla, ponían en una cueva a cuatro niños de 5 a 6 años de edad. Motolinía (2001: 96) habla también de una pareja de esclavos que representan al dios y a la diosa del agua. A medianoche los sacrificaron “y a éstos no los comían sino echábanlos en una hoya como silo que para esto tenían”. El *Códice Magliabechiano* (1996: f28v, f43v) menciona el ahogamiento de niños con canoas. Ciudad Real (1976: 86), por su parte, declara que “echaban en su gentilidad a los indios que sacrificaban a los ídolos”, cerca de Cholula, en la boca de un peñasco muy grande y circular que contenía agua.

Los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 187) narra el sacrificio humano en 1466 durante la ceremonia de inauguración del acueducto de Chapultepec a Tenochtitlan bajo mando de Nezahualcoyotzin: “La robustecieron con los tepeyacahuacas, a quienes sacrificaron delante del Agua”. Efectivamente, en este mismo año, los tepeyacahuacas fueron vencidos bajo mando militar de Axayacatzin. Las víctimas del sacrificio posiblemente eran guerreros cautivos. Por lo demás, llama la atención el uso del verbo “robustecer” para referirse a la función del sacrificio encima del conducto del agua, aparentemente para fortalecer a la construcción.

Disponemos también de algunos datos de la época colonial para la zona maya.²⁸³ Diego de Landa (1973: 51, 114), al igual que Antonio de Ciudad Real (1976, II: 368) cuentan cómo despeñaban a las víctimas (y agregan la noción de “vivas” –como Alvarado Tezozómoc–) en los pozos de Chichén Itzá y Mayapán en tiempo de secas. El testimonio de Fuentes y Guzman (1932: 336) difiere de los dos anteriores, ya que habla de una técnica sacrificial que implicaba la captación de sangre, sin especificar que sucedió con los cuerpos de los difuntos:

Afirman muchos destes ancianos que esta segunda sala era lugar de adoratorio y sacrificadero, donde imploraban por el agua al Dios de aquella cueva, que, según dicen, era una fuentecilla á quien llamaban *Cateyá*, que quiere significar *madre del*

²⁸³ Véase Scholes y Adams (1938) para un análisis de los sacrificios de niños y su arrojamiento en los cenotes de Yucatán durante la época colonial, registrados en varios “procesos de idolatría” en 1562. Al parecer, varios testimonios son dudosos, porque los indígenas confesaban bajo tortura (Scholes y Adams, 1938: 206). Para un esquema claro de los diferentes testimonios de estos procesos y el sacrificio de niños, véase el anexo III en Díaz Barriga Cuevas (2009: 257- 267).

agua, y que á esta sacrificaban y ofrecían niños, vertiendo sobre la misma fuente toda la sangre de sus miserables y tiernos cuerpecillos; llevando la desdichada víctima al sacrificio sus propios padres con festiva y recocijada danza.

El último ejemplo que presentamos de una petición de agua viene del mundo tarasco y contiene datos originales que no encontramos en las fuentes sobre los grupos indígenas de la cuenca de México. Durante una larga sequía, sacrificaron dos esclavos o delincuentes en la fiesta de *Sicuíndiro* (Espejel Carbajal, 2008, tomo II: 22, 70):

y en sacando los corazones, hacían sus ceremonias con ellos, y así calientes como estaban los llevaban a las fuentes calientes del pueblo de Araró desde el pueblo de Zinapécuaro, y echábanlos en una fuente caliente pequeña, y atapábanlos con tablas, y echaban sangre en todas las otras fuentes que están en el dicho pueblo, que eran dedicadas a otros dioses que estaban allí.[...] y decían que de allí salían las nubes p[ar]a llover, y que las tenía en cargo esta dicha diosa *Cuerauáperi*, y que ella las enviaba de Oriente, donde estaba, y por este respeto echaban aquella sangre en las dichas fuentes.[...] y después el siguiente día bailaban vestidos [con] los pellejos de los esclavos sacrificados (*Relación de Michoacán*, 2002: 31).

Antes de comentar esta información, agregamos primero los ritos con fines inversos, es decir, las súplicas contra los peligros del agua.

Detener el agua

Jacques Galinier (1990: 331) reporta ceremonias importantes después de unas inundaciones “catastróficas” del río Huehuetla en los años 1955 y 1976 en la zona otomí. En la época prehispánica intentaban de detener la abundancia del agua con el sacrificio de víctimas humanas: “Y, a esta AGUA, ofrecían sacrificios, que era la sangre [y] corazones de los que morían; y, cuando hacían esto, era cuando dejaba de llover” (*RG de Nueva Galicia* (10), 1988: 234). A veces las descripciones de estas

crisis llegan a tener un tono dramático, como en el caso de Muñoz Camargo (1948: 227, 228):

Y así el templo de Cholula lo tenían por relicario de los dioses, y decían que cuando se descostraba alguna costra de lo encalado en tiempo de su gentilidad, por allí manaba agua; y porque no se anegasen mataban niños de dos ó tres años, y de la sangre de éstos mezclada con la cal, hacían a manera de zulaque y tapaban con ella los manantiales y fuentes que así manaban.²⁸⁴

Es posible que derramaban la sangre de las víctimas encima de las salidas del agua y los canales. El caso es particularmente relevante para nuestro estudio, ya que todas las fuentes importantes del siglo XVI relatan la inundación de México-Tenochtitlan durante el poderío de Ahuítzotl, a consecuencia del desbordamiento de los manantiales Acuecuéxatl, TlílAtl, HuitzílAtl, Xochcáatl y Cóatl, todos ubicados en Coyoacán (Sahagún, 2003, VIII: 636). Durán (1984, II: 369-381), quien dedica dos capítulos al tema, nos relata en detalle sobre las ceremonias que se llevaron a cabo (lámina 168).²⁸⁵



Lámina 168: La inundación de Tenochtitlan durante el reinado de Ahuítzotl (Durán, cap. XLIX, párrafos 4 al 8).

Curiosamente, el sacrificio de niños conlleva dos fines opuestos: Mientras los primeros ritos sacrificiales son ritos de inauguración, los siguientes servían para

²⁸⁴ Zulaque: "Pasta para tapar cañerías y otras obras hidráulicas" (López Austin y López Luján, 2009: 134).

²⁸⁵ Un análisis comparativo de las fuentes sobre esta inundación ciertamente tendrá relevancia para nuestro estudio, y esperamos realizarlo en un futuro próximo. Por el momento, nos limitamos aquí al tema del sacrificio de los infantes.

poner freno al “enojo” de las deidades del agua. El día que iban a soltar el agua, salían los sacerdotes pintados los rostros de negro junto con

un principal, vestido a la semejanza de la diosa de las aguas y de las fuentes, con una camisa azul y sobre ella, un superhumeral, a manera de “sambenito”, sembrado de piedras verdes y azules de mucho valor. Traía una corona en la cabeza, a manera de tiara, toda hecha de plumas blancas de garza; la cara embijada con hule derretido y la frente toda de color azul y, en las orejas, dos piedras verdes, y en el labio bajo, otras, y en las muñecas de las manos, muchas sartas de estas piedras azules y verdes. En las manos llevaba unas sonajas hechas a manera de tortugas. Juntamente llevaba una bolsa de harina de maíz azul; las piernas llevaba azules y unos zapotes azules, todo denotando el color del agua (Durán, 1984, II: 375-376).

Después de una multitud de eventos dentro del festivo, llevaban a las alcantarillas, ubicadas entre los manantiales y la laguna, cuatro niños de seis años de edad, con la cara de negro, la frente azul y los papeles en la cabeza, y por medio de extracción del corazón, “se lo ofrecieron al agua, escurriendo la sangre dentro del caño” (Durán, 1984, II: 377). Sin embargo, después de que Ahuítzotl se había enterrado de los daños causados por el agua, los *tlatoque* de Texcoco y Tacuba aconsejaron al responsable *tlatoni* de Tenochtitlan:

Que se le haga a la diosa de las aguas un solemne sacrificio, para que aplaque su ira que contra ti tiene, con muchas joyas y plumas y con muchas codornices y copal y hule y papel y que se cieguen los manantiales, y juntamente se traigan algunos niños para sacrificar. Quizá con esto la aplacaremos y detendrá sus manantiales (Durán, 1984, II: 380).

En compañía de nobles y los dos *tlatoque*, Ahuítzotl se dirigió hacia Coyoacan para efectuar lo dicho, “y allí ofrecieron toda aquella riqueza, enterrándola en los mismos manantiales” (Durán, 1984, II: 380).

En otras partes de México se han registrado los mismos ritos. Pérez de Ribas (1968: 203) cuenta como en la nación zuaque de Sinaloa, ya en la época colonial,

en una reaparición de su salvajismo, y como acto propiciatorio hacía sus dioses, estos salvajes arrancaron un bebé de los brazos de su madre para tirarlo en el agua,

pensando que así se reducía el flujo, después de la inundación del río de Santa Catarina.

Análisis de los ritos sacrificiales

El método sacrificial y el destino de los restos

Los datos de los cronistas sobre los sacrificios humanos efectuados para beneficios meteorológicos y terapéuticos son bastante heterogéneas. En ocasiones las crónicas se limitan a mencionar el acto sacrificial, sin entrar en detalles. Otras veces describen el tipo de ejecución sin agregar datos sobre el destino posmórtem (o viceversa). En algunos casos, los relatos son más completos. Aunque las técnicas utilizadas para terminar la vida de las víctimas y sus tratamientos corporales posmórtem eran particularmente variadas, la cantidad de información nos permite aislar algunas prácticas más comunes.

Entre los métodos para dar muerte a la víctima en honor a las deidades acuáticas, caracterizado por la toma de sangre, resaltan en primer lugar la extracción del corazón y el degollamiento (Matos, 2010: 47; López Luján, 1993: 201; Díaz Barriga Cuevas, 2009: 146-147). El ahogamiento parece lógico dentro de las fiestas dedicadas a las deidades del agua (Graulich, 2005: 305; Matos, 2010: 54; Díaz Barriga Cuevas, 2009: 147-148). Sin embargo, a veces los cronistas mencionan el arrojamiento de un cuerpo al agua, sin saber si se trata de un ser vivo.²⁸⁶ Según nuestro punto de vista, el despeñamiento de una víctima en un cuerpo de agua es una forma de ahogamiento. Finalmente, los cronistas describen la inanición o el encierro de inmolados en cuevas o espacios subterráneos (Chávez Balderas, 2012: 57; López Luján, 1993: 201; Díaz Barriga Cuevas, 2009: 155). En términos generales, se consideran a estas prácticas ritos de fertilidad (Matos, 2010: 55; Graulich, 2005: 296; Pereira, 2010: 268).

²⁸⁶ “Algunos indicios permiten proponer que, principalmente, se trataba de una manera de disponer de los cuerpos de las víctimas” (Chávez Balderas, 2012: 61).

El desollamiento

Las fuentes nos proporcionan información sobre algunos tratamientos posmórtem, culturales o naturales, que forman parte del ritual y anteceden el destino final del cadáver.²⁸⁷ En este contexto, el testimonio citado sobre los ritos propiciatorios dedicados a la diosa *Cuerauáperi* en la *Relación de Michoacán* (2002: 31) es significativo. Después del arrojamiento de los corazones en las fuentes calientes, los esclavos o delincuentes sacrificados son desollados. Según Michel Graulich (1999: 96, 97, 112; también Pereira, 2010: 263), la fiesta de *Cuerauáperi* se asemeja a *Ochpaniztli*, una veintena dedicada a los dioses del maíz, del agua y la tierra.²⁸⁸ En el templo llamado Xochicalco, “Casa de Flores”, sacrificaban por cardiectomía (por parte del sacerdote de Tláloc) y desollaban en la noche una víctima que representaba a Atlantonan, una diosa acuática, mientras en el templo de Cintéotl desollaban a una *ixiptla* de Chicomecóatl (Sahagún, 2003, II: 256). Es posible que su corazón fuera ofrecido al Sol, para después ofrendarlo en un depósito de agua, como fue el caso durante *Etzalcualiztli*. Aunque Durán no dice nada al respecto, la idea se refuerza si sabemos que sacrificaban también a Atlauhco Cihuacóatl, “Mujer serpiente del lugar de la poza” en el templo de Atlauhco, “Lugar del pantano o precipicio” y que sacrificaban y desollaban a Aticpacalquicíhuatl, “Mujer de la Casa sobre el Agua” (Graulich, 1999: 97, 138). Todas estas víctimas representaban a las *cihuateteo*, “mujeres divinas”, que también eran diosas de las nubes (Graulich, 1999: 138). Posteriormente, tiraban el cuerpo de Atlantonan en un subterráneo, al igual que las pieles de las víctimas en *Tlacaxipehualiztli*. Estas pieles representaban, como los obtenidos durante las ceremonias en honor a Xipe, las manchas y la penitencia (Durán, 1984, I: 137; Graulich, 1999: 140). Hay que recordar que ciertas enfermedades de la piel, como la sarna, eran atribuidas a Xipe Tótec (Sahagún, 2003, I: 79; Torquemada, 1976, III: 367), al igual que enfermedades de ojos, de

²⁸⁷ Sobre las diferencias precisas entre tratamiento perimórtem y posmórtem, véase Chávez Balderas (2012: 63, 64).

²⁸⁸ En la lámina 31 del *Códice Borbónico* (1979), vemos a un sacerdote, vestido con la piel de la desollada y los adornos del maíz y el agua: “Parece ser el resultado de la unión de dos elementos que se fusionan por medio del sacrificio. Es el grano de maíz sumergido en el agua” (Graulich, 1999: 103).

cabeza “y otras sucias y contagiosas (Torquemada, 1976, III: 367), un indicio claro del vínculo entre este dios y las deidades acuáticas (Broda, 1971: 256). Xipe a veces lleva la máscara de Tláloc y se confunde con Huémac, señor de la “casa del maíz”, el cual era otro nombre del Tlalocan lunar (Graulich, 318: 1999).

Es interesante que los corazones depositados en los manantiales para la diosa *Cuerauáperi* fueran de esclavos o delincuentes. Muchas veces, las víctimas “culpables” están vinculadas con conductas adúlteras, como es el caso de las hermanas de Aramen, cuyas corazones eran arrancados, posiblemente en el templo de una deidad llamada “culebra encerrada en el agua”. Sus cuerpos eran arrojados en el agua (Pereira, 2010: 266).²⁸⁹ Las conclusiones de Pereira son contundentes:

Los ejemplos que hemos citado indican una fuerte conexión entre el sacrificio de víctimas trasgresoras y las entidades acuáticas y terrestres. Dicha relación es tangible a través de la identificación de las deidades involucradas en el ritual [...], pero también del destino postmórtem de las víctimas: el cuerpo entero o parte de éste eran arrojados al agua (corazón y sangre en los manantiales de Araro en *sicuíndiro*).

Varios de estos elementos parecen estar representados en la parte inferior de la lámina 20 del *Códice Borgia* (1963) (lámina 169). En esta imagen vemos a la Chalchiutlicue que lleva una vasija con un corazón en su mano, frente a un recipiente de agua. Encima del espejo de agua, vemos a Xochiquétzal desnuda y un personaje sentado en una vasija. Según la interpretación de Seler (1963, I: 213), se trata de Nanahuáztin, el sifilítico, que junto con la diosa se asocia a los excesos sexuales en el Tamoanchan.

²⁸⁹ Desde nuestro punto de vista, es posible relacionar estas mujeres divinas, “diosas de las nubes” o “serpientes acuáticas”, asociadas a la trasgresión, con los mitos contemporáneos de la Llorona. Las 48 versiones editadas por Fernando Horcasitas Pimentel (1950: 34- 67) describen a la Llorona como una mujer vestida de blanco, muchas veces en la cercanía de los manantiales. En una versión, aparece como un remolino levantado de color blanco (1950: 38). Por alguna desgracia (en no pocas ocasiones por adulterio del esposo) la mujer ahoga (o asesina de otra forma) a sus niños en el agua (1950: 46, 49, 53). Una vez transformadas en espíritus, las mujeres buscan a sus hijos durante la noche en algún río o pozo de agua. En Xalacapan, Puebla, se trata de sirenas blancas, llamadas “Swateyomeh” (McKinlay, 1965: 52, 53).

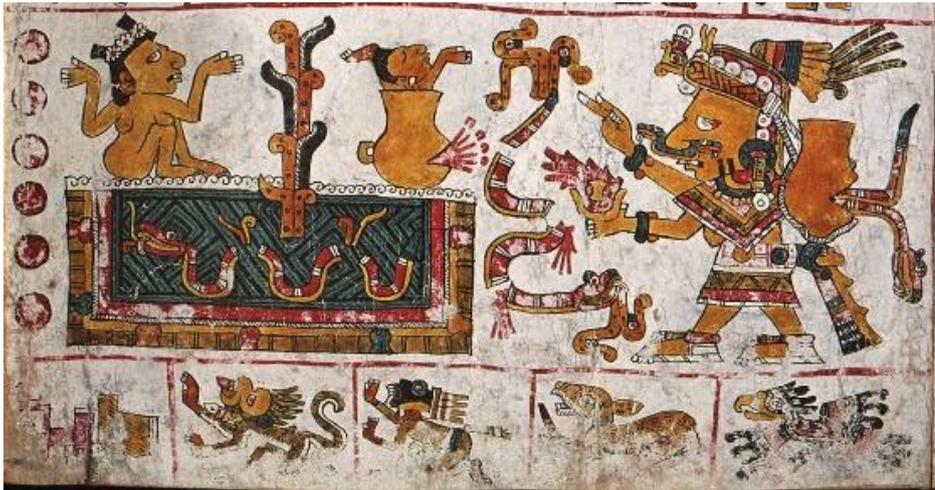


Lámina 169: La oblación de un corazón por parte de Chalchiutlicue, frente a un recipiente de agua (*Códice Borgia*, 1963: 20).

Por otra parte, los transgresores se asemejan al culpable por excelencia, el dios de la suciedad, el castigo y la penitencia, Tezcatlipoca. “Sabía todo, puesto que veía los pecados de las personas en su espejo mágico” (Graulich, 1999: 356). Compartía la responsabilidad de las sequías y enfermedades frías con su hermana (o esposa, según la fuente) Chalchiutlicue y con Tláloc. Era el penitente Huémac-Xipe (Graulich, 1999: 356).²⁹⁰ A nuestro juicio, la unión de estos elementos –el pecado, el agua, las sequías y enfermedades frías– se encuentra en el Tezcaapan, “lugar del agua del espejo” (López Austin, 1965: 86), el manantial donde los penitentes se iban a bañar (Sahagún, 2003, II: 252).²⁹¹

En la opinión de Graulich (1999: 141), se trata de deshacerse de una envoltura manchada: “Todos esos beneficiarios de las pieles tienen como característica común el hecho de estar asociados a la mancha, al adulterio y a la Luna. Todos son devoradores de basura, chivos expiatorios”.

²⁹⁰ Graulich (1999: 55) menciona el caso de la sexualidad del rey lunar Huémac y las pieles desolladas. Probablemente hay un vínculo aquí también –aunque estos eventos ocurran en una fecha más tardía– con el sacrificio de los hijos de Huémac (el “culpable”) en “la acequia de Xochiquétzal” para detener la hambruna (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011: 55, 57; Krickeberg, 2004: 59).

²⁹¹ Véase capítulo II, “La hidromancia” y “los ritos terapéuticos”. Véase también Olivier (2004: 449-452) para el vínculo entre el espejo y los pecados.

Antropofagia

Aparte del desollamiento, otro tratamiento posmórtem es el consumo ritual de los infantes, señalado por Sahagún (2003, I: 144). El hecho de ofrendar solamente el corazón en el *ayauhcalli* abre la posibilidad de esta práctica. Sin embargo, no hemos encontrado la mención de antropofagia de niños o adultos dedicados a los dioses del agua en otras fuentes. Las Casas (1967, II: 189) por ejemplo, dice: “Estos niños *no los comían*, sino poníanlos en una caja de piedra para honra de Tláloc, dios del agua” (cursivos míos). Siendo este dato de Sahagún aislado, y no en concordancia con la lógica del sacrificio para las deidades acuáticas, no compartimos la conclusión de Díaz Barriga Cuevas (2009: 156) al considerar la antropofagia de niños como el tratamiento posmórtem principal, al igual que las víctimas para otros grupos de deidades. En el caso de los leprosos cautivos, sacrificados en el templo de *Iztac Cintéotl*, encontramos la misma respuesta negativa: “no eran comidos. Morían en el ayuno del sol” (Sahagún, 2003, II: 252; López Austin, 1965: 86).²⁹²

Alimento para los dioses

Cuando dejamos de lado un momento el comentario de Sahagún sobre la antropofagia, vemos que el enterramiento -en distintas formas- o la sumersión en el agua son los tratamientos posmórtem más frecuentes. A esto agregamos las oblaciones de los corazones al agua. Graulich y Olivier (2004: 130) comentan: “La introducción en la tierra es frecuente y concierne a deidades vinculadas con la tierra, la lluvia y la fertilidad.”²⁹³ Las fuentes documentales nos hablan de corazones enterrados, de víctimas enterradas vivas, encerradas en cuevas, o bien arrojadas a remolinos de agua, que se consideraban también como cuevas [...] En otras partes los niños eran enterrados”. El enterramiento era el ritual por excelencia de aquellos

²⁹² Entre los mayatzeltales actuales, los albinos, deformes o idiotas de alguna forma pertenecen a la categoría de “no-indígena” (Pitarch, 2010: 159). ¿Esta categoría social fue una de las razones por qué no consumían sus cuerpos, o, por cuestiones higiénicas, no comían el cuerpo de un enfermo?

²⁹³ También Graulich (1999: 139; 2005: 322, 323).

destinados a alcanzar al Tlalocan (Ragot, 2000: 132). Encontramos estas ideas de forma condensada y precisa en un manuscrito anónimo de 1553:

Y después de muerto y sacrificado, la carne dél enterrábanla y no la comían, y había lugar diputado para le enterrar. La causa porque no la comían era porque Tláloc, a quien la fiesta se hacía, era el dios de la tierra, y por eso le enterraban (“Costumbres, fiestas, ...”, 1945: 44).

Así, pues, “¿podría decirse que estos sacrificados son materialmente “comidos” por los dioses terrestres y acuáticos? Al parecer, la respuesta es afirmativa” (Graulich y Olivier, 2004: 130).

En este sentido, el concepto de disociación del cuerpo entre los mayatzeltales actuales resulta esclarecedor (Pitarch, 2010: 151). Los dioses desean en primer lugar el “cuerpo-carne”, es decir, las partes donde circula la sangre –y que ellos mismos no poseen– (Pitarch, 2010: 151, 153). En cambio, los huesos, el cabello y las uñas forman el “cuerpo-presencia” y, a diferencia del cuerpo-carne, ya está presente como feto. En el frío y oscuro seno materno, se nutre exclusivamente de la sangre materna (de otro cuerpo-carne), por lo que “su naturaleza se encuentra más próxima a los espíritus que a los seres humanos”. Relacionado con la parte oscura y femenina, el cuerpo-presencia se asocia a la sexualidad y a la capacidad de regeneración (Pitarch, 2010: 155, 159).²⁹⁴

El enterramiento de los cuerpos humanos ahora adquiere sentido. El regreso a un contexto acuático –asociado a la fundación, el origen– permite en una primera fase satisfacer el apetito de los dioses.²⁹⁵ La tierra devora las partes sanguíneas.²⁹⁶ Posteriormente, para la transición a difuntos divinos, se requiere de los huesos, el cabello y las uñas para “suministrar un cuerpo-presencia a un espíritu que en su dominio carece de él. [...] Y al hacerlo, permitir una relación con lo sagrado en un

²⁹⁴ Es interesante que la noción de cuerpo-presencia se asocia con la idea de “dueño”, de territorialidad, no tanto como espacio físico, sino más bien ontológico (Pitarch, 2010: 158), y tal vez se vincula con la idea señalada de “estar sentado” en la Tierra (Monaghan, 1996: 100).

²⁹⁵ La descomposición y esqueletización de un cuerpo son procesos bioestratinómicos naturales, sin intervención humana, y continúan después de la sepultura del cadáver. Las transformaciones diagenéticas –a partir del enterramiento– dependen básicamente de la matriz que los contenía (Chávez Balderas, 2012: 14).

²⁹⁶ Un curandero del pueblo nahua Tzinacapan de la Sierra de Puebla relata un procedimiento parecido: “el Señor de la muerte come la carne de los muertos enterrados” (Knab, 1991: 42).

contexto ritual que se encuentra suficientemente bajo control humano” (Pitarch, 2010: 168). Por supuesto, habrá que preguntar si los tepanecas del Posclásico tardío conocían conceptos parecidos sobre la muerte.

Algunos contextos etnográficos reflejan esta tendencia ritual: “Si se destina al Cerro o al Manantial el depósito es abandonado en el lugar, mientras que los restos sacrificiales se entierran para que los devore la Tierra” (Dehouve, 2007: 60).²⁹⁷ Entre los mayas actuales, el sacrificio de un pollo para los dioses de la muerte y la enfermedad durante la ofrenda *k'ex* equivaldría al sacrificio prehispánico de infantes en favor de la gente de la élite (Taube, 2001: 276). La presencia de huesos infantiles en cuevas podría confirmar esto: “Curiosamente, no se acostumbraba a incinerar a las víctimas, sino que se las enterraba”.²⁹⁸

La voluntad divina

De acuerdo con el análisis de Graulich (2005: 136, 208), los ejemplos de sacrificio humano que hemos presentado se llevaron a cabo durante las fiestas cíclicas, pero también se realizaron asociados a eventos únicos como eclipses, sequías, hambrunas e inundaciones, es decir, con la disfuncionalidad del orden cósmico. Conocemos estas consecuencias de la voluntad divina básicamente a través de la narrativa mitológica. En la percepción indígena, los sucesos históricos adquieren un sentido dentro de estas explicaciones imaginarias.

Durán (1984, II: 241) habla de una falta de agua en 1454 que duró tres años, cuando “los manantiales se secaron, las fuentes y ríos no corrían”. En la *Tercera Relación*, Chimalpáhin (2003, I: 217) describe como Tezcatlipoca pide a su hermana Chalchiutlicue que inicie un ayuno. Inmediatamente se amargaron las aguas: “Entonces comenzó [el tiempo] en que dejó de llover, pues en Chalco, en toda la

²⁹⁷ Cuando el niño es degollado en el cerro Tláloc, Durán (1984, I: 85) enfatiza en la guardia de los objetos consagrados, no solamente para evitar el robo por parte del enemigo, sino también, a nuestro juicio, por la importancia del proceso de putrefacción de la comida y las plumas.

²⁹⁸ La vasija Kerr 521 representa el sacrificio de un bebé-jaguar, desapareciendo en las fauces abiertas del inframundo, encima del altar del monstruo Cauac, un dios asociado a lluvia y agua. El sacrificador ejecutado es G1; al lado derecho un dios de la muerte lo acompaña (Robicsek y Hales, 1981: 40, 41).

región de Chalco, se cumplió la palabra dicha [por Tezcatlipoca]”. Según Durán (1984: 47), a Tezcatlipoca “teníanlo por dios que enviaba las secas y hambres y esterilidad de tiempos y pestilencias”. También en su honor sacrificaban niños para obtener agua (*RG de México* (6): 1985: 217).²⁹⁹ El vínculo entre Tezcatlipoca y el agua queda claro en los análisis de Olivier (1998: 110-113; 2004: 89): “Creemos que los indígenas atribuían también a Tezcatlipoca ciertos poderes relacionados con la fertilidad en general, poderes que estaban justificados por las cualidades a la vez terrestres [...] y lunares de esta deidad”. Recordamos que Tezcatlipoca se convirtió en jaguar –animal acuático, nocturno, terrestre- cuando su hermano Quetzalcóatl lo empujó en el agua (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 35).³⁰⁰

Por otra parte, decían que Quetzalcóatl causó sequías cuando apareció como estrella de la mañana en el día 1 Atl (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011: 45).³⁰¹ El mismo dios disponía de un espejo “que los indios apreciaban mucho”, con lo que pudo hacer llover (*Histoire du Mechique*, 2011: 163). Conocemos el mito que narra la sequía, como consecuencia de los negocios nefastos de Huémac con los dioses del agua (*Leyenda de los soles*, 1992: 126, 127). Según los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 57), los dioses exigieron el sacrificio de los hijos de Huémac para poner fin a los desastres. Nuevamente es en el año 7 Conejo de la era tolteca en que ocurrieron los eventos –al igual que la muerte del niño blanco y el inicio de la enfermedad fría-. Los niños fueron inmolados en los cerros Huítzcoc, Xicocóc y en Xochiquetzalliapan (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011: 57). De forma significativa, Krickeberg (2004: 59) tradujo este último lugar como “la acequia de Xochiquétzal”.³⁰² La era tolteca había terminado y el poder –negociado en el agua de Chapultepec- llegó a manos de los mexicanos. En cambio, Tláloc exigió el sacrificio en Pantitlan de la niña Quetzalxóchitl. Cuando los *tlaloque* entregaron los alimentos y el corazón de la niña

²⁹⁹ En este sentido, es interesante que durante Toxcatl, honoraron al *ixiptla* de Tezcatlipoca en lugares acuáticos como Tepetzinco y Tepepulco (Sahagún, 2003, II: 159).

³⁰⁰ Otro evento, descrito sin mucho detalle dentro de la narración cosmogónica es el cambio de nombre de Tezcatlipoca a Mixcóatl, “Culebra de nube” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 39). La transformación integra al “Espejo humeante” dentro del mundo de la humedad, lunar y fecundadora (Olivier, 2004: 462). Véase el capítulo IV sobre el espejo de agua de Tezcatlipoca.

³⁰¹ En la trecena que inicia con *Ce Atl*, los vendedores de agua y otros gremios acuáticos veneraban a la Chalchiutlicue (Sahagún, 2003, II: 142).

³⁰² De Xochiquetzalli y *apantli*: acequia de agua (Molina, 1977, II: 6rº).

mexicana en una calabaza a su padre Tozcuecuex, se acabó la sequía y pronto empezó a llover (*Leyenda de los soles*, 1992: 126, 127; Graulich, 2005: 117, 137).

El sacrificio de niños para los espíritus del agua sobrevivió en la mitología hasta nuestros días. En un mito sobre la laguna de Coatetelco publicado en 1886 (Maldonado Jiménez, 2005: 54), se secó la laguna de la sirena *Tlanchana* “la que habita dentro del agua”, porque “no festejaron, como de costumbre”. La sirena abandonaba el agua y decía a unos indígenas “que volvería, cuando le sacrificaran en su honor a la indita más bonita del pueblo”.³⁰³

Cautivos del espejo negro

Los mitos citados comparten varios elementos narrativos. Ixtlilxóchitl (1975, I: 278, 279) cuenta cómo en el año 7 Tochtli, la negación (de la comunicación con el mundo sobrenatural) de Topiltzin hacia un niño-espíritu blanco culmina en la putrefacción del niño y la dispersión de las enfermedades en el reino tolteca. A partir de este momento, se inicia el sacrificio de criaturas blancas. También en 7 Tochtli, los dioses exigen los hijos de Huémac para detener una hambruna (*Anales de Cuauhtitlan* (2011: 55, 57). En la versión de la *Leyenda de los soles* (1992: 126), los años nefastos empiezan por la codicia del rey tolteca. Sin embargo, en los *Anales de Cuauhtitlan* (2011: 55, 57), el sacerdote Huémac, quien había tomado el lugar de Quetzalcóatl, cayó en desgracia después de haber sido seducido por Tezcatlipoca y Yáotl, convertidos en mujeres. Posiblemente existe un vínculo entre el pecado de Huémac y la inmolación de sus hijos, algunos años después. Entre otros lugares, los niños son sacrificados en “la acequia de Xochiquétzal” (cuando aceptamos la traducción de Krickeberg, 2004: 59).³⁰⁴ En el fragmento de Michoacán (RG, 1987:

³⁰³ Relatos parecidos fueron registrados también en el siglo XX: En Tepalcingo, Morelos, los ancestros invocaban a los dioses del agua después de una larga sequía. Pronto recibieron el consejo de llevar una muchacha joven a la planicie y abandonarla allá, junto con una ofrenda. Inmediatamente, la muchacha y la ofrenda se desvanecieron por un rayo, y poco después empezó a llover (Barrios, en Pasztory, 1976: 144).

³⁰⁴ Graulich (1999: 275) habla de “las aguas de Xochiquétzal”.

176), un dragón acuático plumado exige el sacrificio de personas con tez blanca (contrario a la primera negación de Topiltzin en la versión de Alva Ixtlilxóchitl). En cambio, los seres humanos reciben plumas. Finalmente, en el mito de Coatetelco de 1886 (Maldonado Jiménez, 2005: 54), es una sirena que exige el cuerpo de una niña.

Los mitos sobre el fin de la era tolteca fueron analizados en detalle por Graulich (1988). Quetzalcóatl o la Serpiente Emplumada se ha vuelto lunar y parecida a Tláloc.³⁰⁵ Ambos dioses están viejos y enfermos. El paraíso –Tlalocan– de la tarde se ubica en la Luna. Una trasgresión sexual provoca la intrusión de la muerte, las enfermedades, la guerra, el sacrificio humano, y por fin, el nacimiento del alba (Graulich, 1988: 177, 178, 181). Aparecen fantasmas telúricos (niño blanco o gigante) “cuyo rey era Tláloc-Tierra”, con la cabeza podrida o las tripas abiertas –símbolos del pecado– (Graulich 1988: 209-212). A partir de mediodía (semejante al inicio de la temporada de lluvias, la era nocturna, húmeda), el sol es “cautivo del espejo negro” y muestra una imagen deformada (Graulich 1988: 189).³⁰⁶ El pecado de Quetzalcóatl-Huémac-Luna termina con el autosacrificio del dios en el Tlillan Tlapallan, desde donde volverá rejuvenecido como estrella de la mañana (Graulich 1988: 189; 1999: 395). Según Graulich (1988: 189), esta muerte en el mar o en una cueva o montaña “es como un ahogamiento o un sepelio” como los escogidos por Tláloc.

Desde nuestro punto de vista y según la lógica ritual, la muerte de Quetzalcóatl-Tláloc en el mar puede ser representada a través de substitutos. ¿En este sentido, el dragón emplumado (Quetzalcóatl-pecador-enfermo) que vive en el ojo de agua exige a un niño con jotes, el reflejo-hijo o el semejante del dios? Bajo esta lógica sacrificaron a Quetzalcóatl, imagen de Xochiquétzal, en Pantitlan, como símbolo de la transición (Graulich, 1988: 234). Aparentemente, Xochiquétzal

³⁰⁵ Véase también Contel (2008: 339, 340) para la ubicación de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl en Tollan-Tlalocan.

³⁰⁶ Esta idea de Graulich se basa en un fragmento de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011: 31) sobre la creación del sol: “Y dicen que lo que vemos no es sino la claridad del sol y no al sol; porque el sol sale a la mañana y viene hasta el mediodía, y de ahí se vuelve al oriente para salir otro día, y que lo que de mediodía hasta el ocaso parece es su claridad y no el sol”. Al mismo tiempo, la imagen deforme se refiere al reflejo de Quetzalcóatl viejo en el espejo de Tezcatlipoca (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011: 45).

proclamaba su inmolación en las “acequias” (Xochiquetzalliapan). A final de cuentas, el mundo de Tollan “es el Sol de Tierra y debe acabarse por la intervención de la diosa Tierra, Xochiquétzal” (Graulich, 1988: 179). Recordamos también que en su viaje a Tlillan Tlapallan, Quetzalcóatl arroja todas sus joyas en Cozcaapan, una fuente en Coahuapan, “Lugar de la Serpiente sobre el Agua” (Graulich, 1988: 219; Sahagún, 1956, 1: 291).

Con todo, Quetzalcóatl reaparece en el oriente como Estrella de la mañana. Entre los huicholes, el astro se convierte en una serpiente de nubes (la lluvia) personificado por el grupo de peregrinos de peyote que desciende en el oriente desde el cerro (cielo) hacia la tierra (Neurath, 2002: 159). En la opinión de Preuss (en Neurath, 2002: 159), la Estrella de la mañana es el dios del maíz activo. Una vez llegado a la tierra, se convierte en Estrella de la tarde pasivo, parecido a un sol nocturno pasivo, o como vimos con Graulich, a un “cautivo del espejo negro” (Graulich 1988: 189).

Es significativo que varios de los “elementos de transición” presentes son considerados por Lévi-Strauss (1978: 68) como mediadores. Después de una trasgresión, la conjunción se restablece por las enfermedades (entre la vida y la muerte); los atuendos corporales (entre naturaleza y cultura) y los ritos funerarios (entre vivos y muertos).³⁰⁷ En la mitología indígena, los enfermos y mutilados tienen una significación positiva y encarnan modos de la mediación (Lévi-Strauss, 1978: 59, 67). El enfermo, el “menos-ser”, es la única forma concebible del tránsito entre dos estados “plenos”, muerte y vida.³⁰⁸ Una sepultura acuática es la condición para la reencarnación (Lévi-Strauss, 1978: 64).³⁰⁹ En náhuatl, la expresión *celicáyotl itzmolincáyotl* se refiere a muerte y enfermedad, pero literalmente significa “frescura” y “germinación” (López Austin, 2000: 172; 2003:169).³¹⁰

³⁰⁷ Nanahuáztin –un enfermo– se transforma en sol para restablecer el cielo (Graulich, 1999: 257).

³⁰⁸ También concebido como una pre-muerte terrenal (Contel, 2008: 340).

³⁰⁹ La función regenerativa del agua se manifiesta en el *Popol Vuh* (1969: 155), cuando los Señores de Xibalbá pulverizan los huesos de los hermanos Hunahpú y Xbalanqué y los arrojan en el río. Inmediatamente, los restos óseos se convierten de nuevo en dos jóvenes.

³¹⁰ Cómo señala el *Chilam Balam de Chumayel* (1941: 10, 11), “Dentro del pozo Tipikal se multiplicaron”.

Cautivos del espejo de agua

El enterramiento directo de infantes y adultos en fosas individuales en un lugar “escogido” refleja la idea de una selección. Con López Austin (2004: 366), “el hecho mismo de depositarlos bajo la tierra era una entrega directa del cuerpo al dominio de los señores de la vegetación y de la lluvia”. Sin embargo, no existe una lectura única y generalizada, sino que hay una multiplicidad de significados “inhumados en las fosas”.

Tenemos algunos indicios para pensar que los individuos del manantial Hueytlilatl representan “escogidos” que fueron enterrados en el Ayauhcalli, a la orilla del agua. El análisis osteológico nos permite decir que se trata de individuos que vivían en condiciones de salud precarias. Aunque esta información es sugerente, no es posible concluir de forma contundente que las características físicas de los individuos formaban el criterio principal para su selección, y que eventualmente estaban relacionadas con las enfermedades del Tlalocan. Si fueran víctimas de un ahogamiento, la falta de mujeres adultas se explicaría por el predominio de hombres en los oficios del agua (pescadores) y los infantes representarían un grupo frágil, víctimas fáciles de los desastres naturales. Sin embargo, esta idea pierde fuerza, si integramos los resultados de contextos parecidos, donde también hay un claro predominio de varones, en contextos interpretados como sacrificiales por un lado, y funerarios selectivos, por el otro. En todo caso, en la concepción indígena, la muerte natural o por accidente se debe a la intencionalidad de un espíritu o dios. Testimonios históricos y contemporáneos permiten pensar que los dioses del agua y del monte, sacrificaban y comían a los muertos, en simetría con el mundo humano.

La diferenciación temporal de las inhumaciones y la individualidad de las fosas debilitan la idea de una muerte colectiva por una enfermedad o un desastre natural. Como segunda hipótesis, es posible que los individuos fueran víctimas de un tratamiento sacrificial, como petición a las deidades del agua. La presencia de niños de 12 meses hasta 10 años de edad en un contexto acuático coincide con la

información detallada de los cronistas sobre el sacrificio para las deidades del agua y la tierra. Pese a ello, la confirmación de un tratamiento sacrificial en el campo arqueológico no es evidente, debido a la falta de huellas directas. Siguiendo a las descripciones históricas, el degollamiento parece ser la técnica más plausible para haber acabado con la vida de los individuos. El estado articulado y completo de los cuerpos refuerza esta idea, aunque obviamente no es una prueba de esta técnica. La característica de depositar restos óseos en estas condiciones corresponde a la lógica sacrificial y mortuoria para los dioses acuáticos y telúricos. No se comían sus cuerpos, sino que eran enterrados para ser devorados por la tierra misma.

Hay una diferencia contextual marcada entre los entierros 3 y 9, sepultados debajo de un basamento arquitectónico con probables funciones religiosas (un *ayauhcalli*), y los entierros agrupados al lado de este templo, indicando diferencias en la motivación de las sepulturas. Los siete entierros agrupados carecen de objetos asociados. Para Tiesler y Cucina (2005: 341) y Mac Leod y Puliston (2002), la ausencia de un ajuar refuerza la idea de un tratamiento sacrificial, aunque esta idea no se acepta de forma generalizada. Aunque si es plausible, no es una condición decisiva, como nos indican los casos 3 y 9, posiblemente sacrificados como ritos de consagración del edificio.

Entierro 3

El entierro 3 pertenece a un subadulto de entre 16 y 19 años, de sexo masculino (Hernández Espinoza, 2012: 2). Los objetos asociados se vinculan con las diosas tejedoras, tanto en sus atavíos como en sus oficios, y más en general, con la idea de una diosa madre telúrica.³¹¹ La presencia de objetos asociados al ámbito femenino en la fosa de un joven masculino le da un aspecto ambiguo, lunar.³¹²

³¹¹ Véase el capítulo III para la descripción de los objetos. En Tlatelolco encontraron un infante (ofrenda 2-entierro 23, olla oeste) decapitado de un año de edad, acompañado de un *tzotzopaztli*, navajillas de obsidiana y dos cajetes sobrepuestos boca arriba. En su entorno había un malacate y unas jarras miniaturas. El entierro 22

El joven con su ajuar para hilar es una ofrenda para las deidades del agua, como parte de una alianza o contrato. En el *Codex Telleriano-Remensis* (1995: 26, fol. 11v), Chalchiuhtlicue está ricamente ataviada con los atributos de una tejedora. Durante la veintena *Atemoztli*, dedicada a los *tlaloque*, usaban el *tzotzopaztli* para decapitar a los *tepictoton*, sustitutos de víctimas que iban al Tlalocan. Al mismo tiempo, el movimiento del huso en el momento de hilar recuerda a los remolinos del agua (espíritus acuáticos). Con su nariguera en forma de serpiente (doble), Chalchiuhtlicue se integra en el grupo de divinidades serpentinas acuáticas, como Atlauhco Cihuacóatl, “Mujer serpiente del lugar de la poza”, entre muchas otras.³¹³

Entierro 9

La característica principal del análisis osteológico de este individuo es la osteomielitis sistemática, claramente visible en la diáfisis de la tibia derecha y ambos fémures. Es probable que esta enfermedad infecciosa fuera un criterio para su inhumación, aunque esta afirmación es meramente hipotética. No fue posible establecer un vínculo claro entre su padecimiento y las enfermedades frías del Tlalocan.

En otro sentido, los entierros 3 y 9 deben ser entendidos como parte de un rito de inauguración de la construcción, ya que se encuentran debajo de los cimientos, muy cerca de las esquinas frontales del *ayauhcalli*. Esta simetría bilateral de ofrendas de consagración fue ampliamente documentada en las excavaciones del Templo Mayor (López Luján, 1993: 237- 270). Con apoyo en esta lógica, es plausible pensar que el entierro 3 y 9 fueron enterrados simultáneamente durante una

(ofrenda 5) era un infante de tres años de edad, enterrado con un malacate y un *tzotzopaztli* miniatura, entre otros objetos (Guilliem Arroyo: 107, 113).

³¹² En una versión otomí del mito del sol y la luna, registrada por Galinier (1990: 696), Luna es un muchacho que juega con las mujeres en el río. Para los totonacas de la Sierra Norte de Puebla, Luna es un hombre de naturaleza ambigua que espía mujeres en los pozos y en los lavadores (Ichon, 1973: 65, 108, 163).

³¹³ En la *Leyenda de los soles* (2011: 185), los 400 *mimixcoas*, “culebras de nubes” y sus 5 hermanos son engendrados por Íztac Chalchiuhtlicue, la “Diosa del Agua Blanco”, y cuando nacieron, estuvieron cuatro días en el agua.

ceremonia al inicio de las obras constructivas. El depósito de estos cuerpos sacrificados daba fuerza al edificio (Figuerola Pujol, 2010: 536-540), o un espíritu protector que animaba el lugar (Graulich, 2005: 133, 134). Quizas los entierros 3 y 9 representan la muerte por sacrificio de un dios, mientras los demás pueden ser considerados como peticiones a las deidades, una división advertida por Matos Moctezuma (2010: 43). Al mismo tiempo, la orientación predominante (de todos los individuos) hacia la zona donde se captaba el agua, refuerza el vínculo de la arquitectura con el cuerpo de agua, y su probable función de un ayauhcalli.

Algunos datos etnográficos explican la muerte como un proceso de consumo de las partes cárneas y la reintegración de huesos, uñas y cabello por parte de un espíritu (del agua). ¿Esto podría ser la función de los muertos al lado del manantial? No disponemos de información tan detallada para la época prehispánica, aunque la idea de la tierra-devoradora es abundante. Siguiendo a Dehouve (2008: 13, 14), las potencias (principalmente) femeninas del manantial capturaron a niños y adultos masculinos, y obligan a sus ‘esposos/muchachitos’ a vivir en su morada. ¿Los entierros al lado del manantial de Hueytlílatl podían representar esos ‘ensalvajados’, obligados al servicio perpetuo en residencia uxorilocal? Esto podía explicar también la preferencia de varones jóvenes: al lado de la opinión sobre la equiparación del *ixiptla* con base en el género, parece que en otros contextos los espíritus prefieren víctimas del sexo opuesto. Pese a ella, estamos lejos de entender todos los criterios complejos que explican estas preferencias de género. Autores como Barabas (2006: 40) señalan una diferenciación de dueños masculinos y femeninos con base en el *agua de arriba* o *de las cimas* (lagunas y manantiales, ríos, niebla, lluvia) y el *agua de abajo* de las cuevas respectivamente (lagunas, ojos de agua, goteos). Sin embargo, los datos arqueológicos no reflejan estas oposiciones. Con el ejemplo de los totolimpanecas que reemplazan la diosa Chalchiuhmatlálátl por los dioses masculinos Totolin y Tláloc (Chimalpáhin, 1991: 107), queda demostrado que el género del dueño de un lugar sagrado depende del sujeto que concede la sacralidad al espacio.³¹⁴

³¹⁴ Véase el apartado “La fundación del *altépetl*”, capítulo II.

Palabras finales

“Los ojos de agua forman parte de una serie larga de parajes sagrados en el territorio de la comunidad” (Maldonado Jiménez, 2005: 94). Si nosotros hemos privilegiado el manantial como objeto de nuestra investigación, estamos conscientes que iluminamos solamente un elemento del paisaje ritual. Además, hemos puesto énfasis en el posible sacrificio de los individuos enterrados al borde del agua, y seguramente omitimos otros temas de las múltiples facetas del “depósito ritual” (Dehouve, 2007: 17-20).

Resalta la multiplicidad de rituales que se llevaron a cabo alrededor de los cuerpos de agua. Esto se explica en parte por el vínculo simbólico del ojo de agua con un espacio primigenio mítico. A través de una señal divina, se escogía el ‘cerro y el agua’ apropiado para fundar el pueblo. Pronto erigieron un primer altar cerca del agua, para honrar el dios patrono, morador del agua, y recibir sus consejos. El altar y el manantial se convirtieron en espacios de culto, integrados en un conjunto arquitectónico ceremonial urbano, o simplemente en espacios secundarios, aislados en el territorio sagrado. En náhuatl, los templos en la cercanía del agua eran llamados *ayauhcalli*. Consideramos que la estructura superior, excavada en la parte exterior de la tina circular del manantial Hueytlílatl, funcionaba como un *ayauhcalli*. Se trata de un basamento arquitectónico, ubicado al oriente de la zona de captación de agua, con huellas de un acceso hacia un cuarto encima de la plataforma. Hacia el poniente, las escaleras probablemente descendían hacia el borde del agua. Debajo de los costados, dos adultos con objetos asociados fueron inhumados como parte de un rito de consagración del edificio. Aparte, encontramos cinco infantes y dos adultos en la cercanía inmediata del agua y el templo, todos en fosas individuales. Pensamos que estos individuos fueron seleccionados para ser degollados y inhumados a la orilla del agua.

Finalmente, al igual que el sol y la luna, las estrellas y los dioses, la inmersión en el estanque de agua era una condición necesaria para un nuevo ciclo germinativo. Compartimos el argumento de López Austin (2000: 148), de que “el nodo del poder de las diosas acuáticas está en la reproducción de los seres”.

Bibliografía

Acosta Márquez, Eliana

2010 “La fiesta de los manantiales. Una aproximación al cambio y la continuidad de la tradición religiosa entre los nahuas de Pahuatlán”. *Estudios mesoamericanos* 9, pp. 5-15.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1963 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, INI.

Ahuja Ormaechea, Guillermo

2006 *Proyecto Arqueológico Tamtoc, Informe técnico parcial 2005-2006*. Núm. de registro 23-106, INAH, San Luis Potosí. Texto no publicado.

Altamira, Armando

1972 *Alpinismo mexicano*. México, Eclal.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de

1975 *Obras históricas*. Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM, IIH.

Alvarado Tezozómoc, Hernando de

1975 *Crónica mexicana*. Hacia el año de MDXCVIII. Anotada por Manuel Orozco y Berra. México, Porrúa.

2001 *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. (Crónicas de América), Madrid, Dastin.

Anales de Cuauhtitlán

1992 En *Códice Chimalpopoca*. Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez. México, UNAM, pp. 3- 118.

2011 Paleografía y traducción de Rafael Tena. México, Conaculta.

Anales de Tlatelolco

1980 Unos annales históricos de la nación mexicana. Versión de Heinrich Berlin. Porrúa, México.

Anda, Guillermo de

2007 “Sacrifice and Ritual Body Mutilation in Postclassical Maya Society: Taphonomy of the Human Remains from Chichén Itzá’s Cenote Sagrado”, en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*. Nueva York, Springer, pp.190-208.

Anderson, A. J. O.

1948 “Pre-Hispanic Aztec colorists”, *El Palacio*, vol. 55, núm. 1, pp. 20–27.

Andrews IV, E. Wyllys y E. Wyllys Andrews V

1980 *Excavations at Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico*. Publicación 48. New Orleans, Universidad de Tulane.

Angulo V., Jorge

1987 "The Chalcatzingo Reliefs: An Iconographic Analysis", en David C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo*. Austin, Universidad de Texas, pp. 132-158.

1988 "Siete sistemas de aprovechamiento hidráulico localizados en Chalcatzingo". *Arqueología* 2, pp. 37-72.

1993 "Water Control and Communal Labor during the Formative and Classic Periods in Central Mexico (ca.1000 B.C.-A.D. 650)", en Vernon L. Scarborough and Barry L. Isaac (eds.), *Research in Economic Anthropology: Economic Aspects of Water Management in the Prehispanic New World*. Supplement 7, Greenwich, JAI press, pp. 151-220.

Anónimo

1903 "Lista de las antigüedades encontradas en la Alberca Chica de Chapultepec". *Boletín Del Museo Nacional de México*, vol. I, núm. 3.

Arellanos Melgarejo, Ramón

2004 "Entierros humanos en Quiahuiztlan, Veracruz", en Yamile Lira López y Carlos Serrano Sánchez (eds.), *Prácticas funerarias en la costa del Golfo de México*. México, UVIA, UNAM, AMAB, pp. 133-153.

Arias y Saavedra, Antonio

1990[1673] "Información rendida en el siglo XVII por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la sierra de Nayarit y sobre culto idolátrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras," en Thomas Calvo (ed.), *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*. México, CEMCA, pp. 283-309.

Arnold, Philip P.

1999 *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*. Niwot, Universidad de Colorado.

Báez-Jorge, Félix

1992 *Las voces del agua: El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

Balcorta Yépez, Francisco Antonio

2009 *El culto a las deidades del agua y de los cerros durante el Postclásico Medio y Tardío en el sitio del Peñasco, en Xico, Estado de México*. Tesis de licenciatura en arqueología, ENAH, México. Texto no publicado.

Barabas, Alicia M.

2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México, Conaculta, INAH, Porrúa.

Barlow, Robert H.

1994a "Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica", en Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H. (eds.), *Obras de Robert Barlow, volumen V, fuentes y estudios sobre el México indígena*. México, INAH, UDLA, pp. 221-259.

1994b "La Malinche de Acacingo, Estado de México", en Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H. (eds.), *Obras de Robert Barlow, volumen V, fuentes y estudios sobre el México indígena*. México, INAH, UDLA, pp. 389- 390.

Barrera Rodríguez, Raúl

2003 "Iconografía de dos esculturas Tláloc", en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *Excavaciones del Programa de Arqueología Urbana*. México, INAH, pp. 125-133.

Bassie-Sweet, Karen

1996 *At the Edge of the World. Caves and Late Classic Maya World View*. Norman y Londres, Universidad de Oklahoma.

Becerril Colín, Alfredo

1961 *Proyecto preliminar de la planificación de la cuenca del Valle de México. Ingeniería hidráulica en México*. México, Secretaría de Recursos Hidráulicos.

Becker-Donner, Etta

1976 "Investigation of some Kekchi Mythes", *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, México, 2 al 7 de septiembre 1974*, vol. III, pp. 122-126.

Becker, Marshall J.

1992 "Burials as Caches; Caches as Burials: A New Interpretation of the Meaning of Ritual Deposits Among the Classic Period Lowland Maya", en Elin C. Danien y Robert J. Sharer (eds.), *New Theories on the Ancient Maya*. Philadelphia, Universidad de Pennsylvania, pp.185-196.

Becquelin, Pierre, y Claude-F. Baudez

1984 *Tonina, une cité maya du Chiapas (Mexique)*. Études Mésoaméricaines, vol. VI. México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines.

Bell, Catherine

1997 *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York, Universidad de Oxford.

Bellia, S; G. Cusimano; T. González M.; R. Rodríguez C. y G. Giunta

1992 *El valle de México, consideraciones preliminares sobre los riesgos geológicos y análisis hidrogeológico de la cuenca de Chalco*. Quaderni IILA, Serie Scienza 3. Roma, Instituto Italo-Latino Americano.

Beyer, Hermann

- 1965a “El llamado ‘calendario azteca’. Descripción e interpretación del *cuauhxicalli* de la ‘casa de las águilas’”, en *El México Antiguo. Revista Internacional de Arqueología, Etnología, Folklore, Historia, Historia Antigua y Lingüística Mexicanas*, tomo X. México, Sociedad Alemana Mexicanista, pp. 134-256.
- 1965b “El color negro en el simbolismo de los antiguos mexicanos”, en *El México Antiguo. Revista Internacional de Arqueología, Etnología, Folklore, Historia, Historia Antigua y Lingüística Mexicanas*, tomo X. México, Sociedad Alemana Mexicanista, pp. 471- 475.
- 1969a “Sobre antigüedades del Pedregal de San Angel”, en *El México Antiguo. Revista Internacional de Arqueología, Etnología, Folklore, Historia, Historia Antigua y Lingüística Mexicanas*, tomo XI. México, Sociedad Alemana Mexicanista, pp. 161-175.
- 1969b “Una pequeña colección de antigüedades mexicanas”, en *El México Antiguo. Revista Internacional de Arqueología, Etnología, Folklore, Historia, Historia Antigua y Lingüística Mexicanas*, tomo XI. México, Sociedad Alemana Mexicanista, pp. 177-221.

Borhegyi, Stephan F. de

- 1959 “Underwater Archaeology in Guatemala”, en *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, San José, 20-27 de julio de 1958, San José, Lehmann, pp. 229-240.

Botta, Sergio

- 2004 “Los dioses preciosos. Un acercamiento histórico-religioso a las divinidades aztecas de la lluvia”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 35, pp. 89-120.

Brady, James E

- 2001 “Los oscuros secretos de los mayas: la exploración arqueológica de las cuevas”, en Nikolai Grube (Ed.), *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Colonia, Könemann, pp. 297- 307.

Brady, James E. y Abigail E. Adams

- 2005 “Ethnographic Notes on Maya Q’eqchi’ Cave Rites: Implications for Archaeological Interpretation”, en James E. Brady y Keith M. Prufer (eds.), *In the Maw of the Earth Monster, Mesoamerican Ritual Cave Use*. Austin, Universidad de Texas, pp. 301-327.

Brady, James E. y Ann M. Scott

- 2005 “Human Remains in Lowland Maya Caves. Problems of Interpretation”, en Keith M. Prufer y James E. Brady (eds.), *Stone Houses and Earth Lords: Maya Religion in the Cave Context*. Boulder, Universidad de Colorado, pp. 263-283.

Brady, James E. y Keith M. Prufer

- 2005 “Maya Cave Archaeology. A New Look at Religion and Cosmology”, en Keith M. Prufer y James E. Brady (eds.), *Stone Houses and Earth Lords: Maya Religion in the Cave Context*. Boulder, Universidad de Colorado, pp. 365-377.

Brady, James E. y Wendy Ashmore

- 1999 "Mountains, Caves, Water: Ideational Landscapes of the Ancient Maya", en Wendy Ashmore y A. Bernard Knapp (eds.), *Archaeologies of Landscape, Contemporary Perspectives*. Malden, Blackwell, pp. 124-145.

Braudel, Fernand

- 1953 *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México, FCE.

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* 6, pp. 245-327.
- 1991a "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myths, Nature, and Society", en David Carrasco (ed.), *Aztec Ceremonial Landscapes*. Universidad de Colorado, pp.74-120.
- 1991b "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, S. Iwaniszewski, L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México, IIH, UNAM, pp. 461-500.
- 1997 "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, UNAM, El Colegio Mexiquense, pp. 49-90.
- 2001 "Ritos mexicas en los Cerros de la Cuenca: Los sacrificios de niños", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el Paisaje Ritual*. México, ENAH, INAH, Conaculta, BUAP, UNAM, pp. 295-316.

Brown, Clifford T.

- 2006 "Water Sources at Mayapan", en Lisa J. Lucero y Barbara W. Fash (eds.), *Precolumbian Water Management, Ideology, Ritual and Power*. Tucson, Arizona, pp. 171-185.

Brumfiel, Elizabeth M.

- 1991 "Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec México", en Joan M. Gero y Margaret W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*. Oxford, Basil Blackwell, pp. 224-251.

Cabrera, Rubén; María Antonieta Cervantes y Felipe Solís Olguín

- 2005 "Excavaciones en Chapultepec, México, D.F.", *Diario de Campo, suplemento No. 36, "El bosque de Chapultepec: un manantial de historias"*, pp. 31-42.

Carballal Staedtler, Margarita, y María Flores Hernández

- 1990 *Programa de trabajo SRE Tlatelolco*, Subdirección de Salvamento Arqueológico INAH, dic. 4 de 1990, Informe en fotocopias, 8-67. Texto no publicado.
- 2006 "Hydraulic Features of the Mexico-Texcoco Lakes during the Postclassic Period", en Lisa J. Lucero y Barbara W. Fash (eds.), *Precolumbian Water Management, Ideology, Ritual and Power*. Tucson, Arizona, pp. 155-170.

Carrasco Pizana, Pedro

- 1965 "Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los nahuas tramontanos", *Tlalocan*, vol.V, núm. 1, pp. 133-160.
- 1994 "Quetzalcóatl, dios de Coatepec de los Costales, Guerrero", en Marcos Matías Alonso (coord.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses, siglos XVI XX*. México, CIESAS, pp. 65-80.
- 1996 *Estructura político-territorial del Imperio Tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*. México, FCE, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas.
- 1998 "La historia tepaneca", en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Historia General del Estado de México. Vol. 2, Época Prehispánica y Siglo XVI*. Estado de México, Colegio Mexiquense, pp. 291-331.

Carrasco Pedro y Monjarás Ruiz Jesús

- 1978 *Colección de documentos sobre Coyoacán*. Colección Científica 65, México, INAH, SEP.

Carreón Blaine, Emilie

- 2006 *El olli en la plástica mexicana. El uso del hule en el siglo XVI*. México, IIE, UNAM.

Carrillo Trueba, César

- 1995 *El pedregal de San Ángel*. México, UNAM.

Carrizosa Montfort, Fernando, y Alejandra Aguirre Molina

- 2003 "Las almenas en la arquitectura religiosa de Tenochtitlan: las evidencias arqueológicas", en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *Excavaciones del Programa de Arqueología Urbana*. México, INAH, pp. 269-308.

Caso, Alfonso

- 1967 *Los calendarios prehispánicos*. México, IIH, UNAM.

Castañeda de la Paz, María

- 2006 *Pintura de la peregrinación de los Culhuaque-Mexitin (El Mapa de Sigüenza). Análisis de un documento de origen tenochca*. México, El Colegio Mexiquense, INAH.
- 2008 "El plano parcial de la ciudad de México: nuevas aportaciones con base en el estudio de su lista de *Tlatoque*", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*. México, UNAM, pp. 393-426.

Cervantes de Salazar, Francisco

1985 *Crónica de la Nueva España*. México, Porrúa.

Cervantes Rosado, Juan

s/f a *Informe preliminar del rescate arqueológico realizado en el manantial Hueytlílatl, Pueblo de Los Reyes, delegación Coyoacán*. Texto no publicado.

s/f b *Planteamiento de investigaciones en la región poniente y sur-poniente de la Cuenca de México dentro del Proyecto Prevención de Afectaciones al Patrimonio Arqueológico*, México, INAH. Texto no publicado.

Cervantes Rosado, Juan y Stan Declercq

2010 "Evidencias Arqueológicas del culto al agua terrestre en Coyoacán: El caso del manantial Hueytlílac", Quinto Coloquio de Arqueología: *Simbología y Religión en el México Antiguo*, 23 al 27 de agosto de 2010, DEA y el Museo del Templo Mayor.

Charlton, Thomas H., Cynthia O. Charlton y Deborah L. Nichols

1993 "Aztec Household-Based Craft Production: Archaeological Evidence from the City-State of Otumba, México", en R. Santley y K. Hirth (eds.), *Prehispanic Domestic Units in Western Mesoamerica: Studies of the Household, Compound, and Residence*. Boca Raton, CRC Press, pp. 147-171.

Charnay, Desiré

1981[1884] "Mis descubrimientos en México y en la América Central", en *América pintoresca, descripción de viajes al nuevo continente*. México, Editorial Libros de México, pp. 265-340.

Chávez Balderas, Ximena María

2012 *Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. Tesis de Maestría en Antropología. México: IIA, UNAM. Texto no publicado.

Chilam Balam de Chumayel

1941 Prologo y traducción por Antonio Mediz Bolio. México, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma.

Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón

1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. Paleografía, traducción y glosa de Silvia Rendón. México, FCE.

1991 *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Edición de Víctor M. Castillo F. México, UNAM, IIH, Serie de Cultura Náhuatl. Fuentes: 9.

2003 *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México, Conaculta.

Ciruelo, Pedro

1986 *Tratado de las supersticiones*. Colección Lafragua. México, UAP.

Ciudad Real, Fray Antonio de

1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España, siendo comisario general de aquellas partes*. Edición y estudio preliminar por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras. México, IIH, UNAM.

Codex Telleriano-Remensis

1995 *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Edición de Eloise Quiñones Keber. Austin, Universidad de Texas.

Códice Aubin

1980 Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. México, Innovación.

Códice Azcatitlan

1995 Introducción de Michel Graulich. Comentario de Robert Barlow, revisado por Michel Graulich. Dominique Michelet (coord.), Paris, Bibliothèque nationale de France, Société des Américanistes.

Códice Borbónico

1979[1898] *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*. Del Paso y Troncoso, Francisco del. Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon (libro adivinatorio y ritual ilustrado), publicado en facsímil, México, Siglo Veintiuno.

Códice Borgia

1963 Edición facsimilar. México, FCE.

1993 *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia*. Libro explicativo del llamado *Códice Borgia*. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), Sociedad Estatal Quinto Centenario, España; *Akademische Druck- und Verlagsanstalt*, Austria; FCE, México.

Códice Colombino

2011 *Códice Colombino. Una nueva historia de un antiguo gobernante*. Edición con facsímil, análisis e interpretación de Manuel A. Hermann Lejarazu. México, INAH.

Códice Cozcatzin

1994 Estudio y paleografía de Ana Rita Valero de García Lascuráin. Paleografía y traducción de los textos nahuas de Rafael Tena, *Códices Mesoamericanos IV*, México, INAH, BUAP.

Códice del Marquesado del Valle.

s/f Archivo General de la Nación, Ramo Hospital de Jesús, volumen 487, legajo 276. Biblioteca Digital Mexicana <http://bdmx.mx>. Consulta 16 de junio del año 2012.

Códice Durán

1990 Proyecto y textos de Electra y Tonatiuh Gutiérrez, México, Arrendadora Internacional.

Códice Magliabechiano

1996 Introducción y explicación de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, con contribuciones de Jessica Davilar y Anuschka van't Hooft. *Akademische Druck- und Verlagsanstalt*, Graz, Austria; FCE, México.

Códice Ramírez

1975 Manuscrito del siglo XVI intitulado: "Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias". México, Porrúa.

Códice Vaticanus A

1996 Introducción y explicación de Ferdinand Anders y Maarten Jansen. *Akademische Druck- und Verlagsanstalt*, Graz, Austria; FCE, México.

Códice Vaticano B

1993 Introducción y explicación de Ferdinand Anders y Maarten Jansen. *Akademische Druck- und Verlagsanstalt*, Graz, Austria; FCE, México.

Códice Vindobonensis

1992 *Origen e historia de los reyes mixtecos*. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), España: Sociedad Estatal Quinto Centenario; Austria: *Akademische Druck- und Verlagsanstalt*; México: FCE.

Códice Xólotl

1980 Edición, estudio y apéndice de Charles E. Dibble. México, UNAM, IIH.

Códice Zouche-Nuttall

1992 *Crónica Mixteca: El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila*. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; Austria, *Akademische Druck- und Verlagsanstalt*; México, FCE.

Coggins, Clemency Chase

1992 *Artifacts from the Cenote of Sacrifice, Chichén Itzá, Yucatán: Textiles, Basketry, Stone, Bone, Shell, Ceramics, Wood, Copal, Rubber, Other Organic Materials, and Mammalian Remains*. Cambridge, MA, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University Press.

Cohodas, Marvin

1978 *The Great Ball Court at Chichen Itza, Yucatan, Mexico*. Nueva York, Garland.

Colas, Pierre R., y Alexander Voß

2001 "Un juego a vida o muerte: el juego de pelota maya", en Nikolai Grube (ed.), *Los Mayas. Una civilización milenaria*, Colonia, Könemann, pp. 186- 191.

Contel, José

2008 "Tlálloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*. México, IIH, IIA, UNAM, pp. 337-357.

Correa Ortiz, Hernán

2007 "Ajusco, agua y poder desde una perspectiva histórica", en Andrés Medina Hernández (coord.), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. México, UNAM, IIA, UACM, pp. 167-207.

Cortés, Hernán

2002 *Cartas de relación*. "Sepan cuantos", México, Porrúa.

Cossío, José Luis

1935 "Una zona arqueológica del Pedregal de Coyoacán, D.F.". *Boletín, número XLV de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, pp. 251-267.

"Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España"

1945 Publicado por Federico Gómez de Orozco, *Tlalocan*, II, 1, pp. 37-63.

Craveri, Michela

2012 *El lenguaje del mito. Voces, formas y estructura del Popol Vuh*. Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 37, México, UNAM.

Croft, Kenneth

1957 "Nahuatl Texts from Matlapa, San Luis Potosí", *Tlalocan*, vol.III, núm. 4, pp. 317-333.

Cyphers Ann, Alejandro Hernández-Portilla, Marisol Varela-Gómez, and Lilia Grégor-López

2006 "Cosmological and Sociopolitical Synergy in Preclassic Architectural Complexes", en Lisa J. Lucero y Barbara W. Fash (eds.), *Precolumbian Water Management, Ideology, Ritual and Power*. Tucson, Arizona, pp. 17-32.

De Azteken

1987 *Kunstschaten uit het oude Mexico*. Arne Eggebrecht (ed.), Roemer-und Pelizaeus-Museum, Hildesheim, Verlag Philipp von Zabern, Mainz y Ministerie van de Vlaamse Gemeenschap, Museumfonds, Brussel.

Declercq, Stan

2010 *Un "basurero ritual" en Coyoacán. Una interpretación con base en evidencias arqueológicas de una ofrenda a las deidades del fuego*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH, México. Texto no publicado.

Dehouve, Danièle

2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México, UAG, CEMCA.

2008 "El venado, el maíz y el sacrificado". *Diario de Campo*. Cuadernos de Etnología 4. México. INAH, Conaculta.

De La Cruz, Isabel, Angélica González-Oliver, Brian M. Kemp, Juan A. Román Berrelleza, David Glenn Smith, y Alfonso Torre-Blanco

2008 "Sex Identification of Children Sacrificed to the Ancient Aztec Rain Gods in Tlatelolco", *Current Anthropology*, vol. 49, núm. 3, pp. 519-526.

Díaz Barriga Cuevas, Alejandro

2009 *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria, Colección Etnohistoria.

Díaz del Castillo, Bernal

2005 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición crítica de José Antonio Barbón Rodríguez. UNAM, Colegio de México, Servicio Alemán de Intercambio Académico, Agencia Española de Cooperación Internacional.

Díaz Hernández, Vicente

1971 "Nanawatsin", *Tlalocan*, A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico, vol. II, p. 64.

Díaz Lozano, Enrique

1925 "Excavaciones practicadas en el pueblo de Coyoacán, D.F.", *Ethnos*, tomo I, núms. 3 y 4, pp. 60-66.

Dioses del México antiguo

1995 Catálogo. México, Antiguo Colegio de San Ildefonso.

Dupey García, Elodie

2004 "Lenguaje y color en la cosmovisión de los antiguos nahuas", *Ciencias* 74, pp. 20-31.

Durán, Diego

1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa.

Eliade, Mircea

1972 *Tratado de historia de las religiones*. Prefacio de Georges Dumézil. México, Ediciones ERA.

1986 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, FCE.

El imperio azteca

2005 CONACULTA, INAH, Guggenheim Bilbao.

Epistolario de Nueva España

1940 "887. Memorial que dio por extenso Jerónimo López, conquistador de Nueva España, sobre el gobierno de aquel reino", en *Epistolario de Nueva España*, tomo XV, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, México, Robredo, pp. 183-198.

Escobar, Fray Matías de

1970 [1729] *Americana Thebaida*. México, Balsal Editores.

Espejel Carbajal, Claudia

2008 *La justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*. Zamora, El Colegio de Michoacán.

Espejo, Antonieta y R. H. Barlow

1944 "El Plano más Antiguo de Tlatelolco. Tlatelolco a través de los Tiempos I", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* III, 2: 239-243.

Espinosa Pineda, Gabriel

1996 *El sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. México, UNAM.

2002 *La serpiente de luz. El arco iris en la cosmovisión prehispánica (el caso mexicano)*. Tesis de Doctorado en Antropología, ENAH, México. Texto no publicado.

Fash, Barbara W. y Karla L. Davis-Salazar

2006 "Copan Water Ritual and Management. Imagery and Sacred Place", en Lisa J. Lucero y Barbara W. Fash (eds.), *Precolumbian Water Management, Ideology, Ritual and Power*. Tucson, Arizona, pp. 129-143.

Fash, Barbara W., y Lisa J. Lucero

2006 "Precolumbian Water Management. An Introduction", en Lisa J. Lucero y Barbara W. Fash (eds.), *Precolumbian Water Management, Ideology, Ritual and Power*. Tucson, Arizona, pp. 3-13.

Favrot Peterson, Jeanette

2012 "Perceiving Blackness, Envisioning Power: Chalma and Black Christs in Colonial Mexico", Dana Leibsohn y Jeanette Favrot Peterson (eds.), *Seeing Across Cultures in the Early Modern World*. Burlington, Ashgate Publishing, pp. 49-73.

Fernández del Castillo, Francisco

1913 *Apuntes para la historia de San Ángel y sus alrededores. Tradiciones, historia, leyendas.* México, Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.

Figuerola Pujol, Helios

2010 “De sacrificio y sacrificios en la comunidad tzeltal de San Juan Evangelista Cancuc en los Altos de Chiapas”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana.* México, INAH, IIH, UNAM, pp. 519-546.

Filloy Nadal, Laura

2002 “Rubber and Rubber Balls in Mesoamerica”, en Michael E. Whittington (ed.), *The Sport of Life and Death. The Mesoamerican Ballgame.* Charlotte, Mint Museum of Art, Thames and Hudson.

Flores Díaz, Antonio

2012 *Estudio de muestras de sedimentos y secciones delgadas con microscopio petrográfico de los fragmentos de roca de las esculturas provenientes del manantial Hueytlílatl, Los Reyes, Coyoacán.* INAH, Subdirección de laboratorios y apoyo académico, México. Texto no publicado.

Fournier, Patricia, Margarita Carballal y Juan Cervantes Rosado.

2007 “La cerámica del Posclásico en la Cuenca de México,” en Beatriz Leonor Merino Carrión y Ángel García Cook (coords.), *La producción alfarera en el México antiguo, vol. V, la alfarería en el Posclásico (1200- 1521 d.C.), el intercambio cultural y las permanencias.* Colección Científica, Serie Arqueología. México, INAH, pp. 277- 320.

French, Kirk D., David S. Stuart y Alfonso Morales

2006 “Archaeological and Epigraphic Evidence for Water Management and Ritual at Palenque”, en Lisa J. Lucero y Barbara W. Fash (eds.), *Precolumbian Water Management, Ideology, Ritual and Power.* Tucson, Arizona, pp. 144-152.

Fuentes y Guzman, Capitan D. Francisco Antonio de

1932 *Recordación Florida, discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala.* Guatemala, Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia, volumen VI.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies.* México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, INI.

Gallegos Ruiz, Roberto

1976 *Chinkultic. Una ciudad maya y su culto a la lluvia*. México, Editorial Texto e Imagen.

Gamio, Manuel

1990[1921] *Álbum de colecciones arqueológicas*. Texto por Manuel Gamio. Publicaciones de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas 1921-1922. México, Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.

García Quintana, Josefina

1969 "El baño ritual entre los nahuas según el Códice Florentino". *Estudios de Cultura Náhuatl* 8, pp. 189-213.

García Quintana, María José

2012 "Paleografía y traducción del décimo primer capítulo que trata de la diosa Chalchiutli Icue, donde se mencionan también otras diosas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 44, pp. 304- 312.

García Valencia, Hugo, Pablo Valderrama, Manuel Uribe, Iván Romero, Elizabeth Peralta, Luis Javier Morales, Erick Alí Castillo y Iliana Gutiérrez Zamora.

2003 "Espacio sagrado y ritual en Veracruz", en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. II. México, INAH, pp. 101-158.

García Zambrano, Ángel Julián

2006 *Paisaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*. México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Garduño Arzave, Alfonso A.

2010 "Principales expresiones del culto totémico de la lluvia, la tierra y la guerra entre los antiguos habitantes de Teotihuacán", *Arqueología* 45, pp. 89-100.

Garibay K., Ángel Ma.

2005 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Porrúa.

Garza, Mercedes de la

2003 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México, IIF, UNAM.

Gibson, Charles

1964 *The Aztecs Under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. California, Universidad de Stanford.

Girard, Rafael

1995 *People of the Chan*. Arizona, Chino Valley, Continuum Foundation.

Gómez Pérez, Baltazar

1999 *Rescate de la memoria histórica del Pueblo de Santa Ursula Coapa*, Coyoacán, Gobierno del DF.

Gómez Ávila, Martha Elba

2000 *Del entorno rural en Coyoacán y Tlalpan durante el siglo XIX*. Tesis de maestría en geografía. México, UNAM. Texto no publicado.

González Aparicio, Luis

1973 *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*. México, INAH.

González Aragón, Jorge

1993 "La urbanización indígena de la Ciudad de México. El caso del Plano en papel maguey", *Memoria Mexicana*, número 1, México, UAM Xochimilco.

González Chévez, Lilián

2010 "Los 'caballeritos': hombres-dioses-naguales detonadores de la regeneración cíclica del orden cósmico y social entre los nahuas de Guerrero", en Antonella Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños...investigaciones sobre el chamanismo en México*. México, BUAP, Plaza y Valdés, pp. 41-87.

González Gómez, José Antonio

2003 "Mito y tradición en Azcapotzalco: El caso de la *Sirena Malintzin-Cihuacóatl* de los manantiales chintololos", *Diario de Campo* 51, pp 43-45.

González López Ángel

2011 *Imágenes sagradas: un estudio iconográfico sobre escultura en piedra del recinto sagrado de Tenochtitlan, Templo Mayor y el antiguo museo etnográfico*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH, México. Texto no publicado.

González Montes, Soledad

1997 "Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, El Colegio Mexiquense, UNAM, pp. 313-358.

González Rul, Francisco

1998 *Urbanismo y arquitectura en Tlatelolco*. Colección Científica 346, México, INAH.

González Torres, Yólotl

1994 *El sacrificio humano entre los mexicas*. FCE, México.

Good Eshelman, Catharine, y Guadalupe Barrientos

2005 "Cerros, cuevas y la circulación de fuerza: expresiones rituales de un modelo mesoamericano", en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (Coords.), *Arqueología y Antropología de las religiones*, México, Conaculta, INAH, ENAH, pp. 51-74.

Graulich, Michel

1988 *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek v.z.w.

1997 "Le sacrifice humain aztèque", Conférence des Religions des l'Amérique précolombienne, EPHE, *Annuaire* 106, pp. 33-44.

1999 *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México, INI.

2000 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Académie Royale de Belgique.

2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. Paris, Fayard.

Graulich, Michel, y Elizabeth Baquedano

1993 "Decapitation among the Aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting", *Estudios de Cultura Náhuatl* 23, pp. 163- 178.

Graulich, Michel y Guilhem Olivier

2004 "¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo", *Estudios de Cultura Náhuatl* 35, pp. 121-155.

Guernsey Kappelman, Julia

2001 "Sacred Geography at Izapa and the Performance of Rulership", en Rex Koontz, Kathryn Reese-Taylor and Annabeth Headrick (eds.), *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*. Boulder, Westview Press, pp. 81-111.

Guilliem Arroyo, Salvador

1999 *Ofrendas a Ehécatl-Quetzalcóatl en México-Tlatelolco*. Proyecto Tlatelolco, 1987-1996. Colección Científica 400, Serie Arqueología. México, INAH.

Hamy, E.- T.

1886 "Coup d'œil d'ensemble sur les résultats des fouilles de M. D. Charnay dans le massif du Popocatepetl". *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 9, núm. 9, pp. 187-201.

Hernández Cuéllar, Rosendo

1982 *La religión nawa en Texoloc, municipio de Xochiatipan*. México Etnolingüística 51. Hidalgo, SEP, INI.

Hernández Espinoza, Patricia Olga

2012 *Colección DAS INAH. Coyoacán-Manantial Hueytlílatl. Análisis osteológico*. ENAH, México. Texto no publicado.

Hernández Espinoza, Patricia Olga, Estela Martínez Mora y Guillermo Córdova Tello
2012 “Los túmulos funerarios de La Noria, lugar para seres especiales”, Guillermo Córdova Tello, Estela Martínez Mora y Patricia Olga Hernández Espinoza (coords.), *Tamtoc, esbozo de una antigua sociedad urbana*. México, INAH, pp. 127- 140.

Hernández, Francisco

1959 “Historia Natural de Nueva España, vol. II”. *Obras Completas*, tomo III. México, UNAM.

Heyden, Doris

1969 “Una diosa con múltiples advocaciones”. *Boletín* 37, pp. 51-54.

1970 “Deidad del agua encontrada en el metro”, *Boletín* 40, pp. 35-40.

1979 “El ‘signo del año’ en Tehuacan, su supervivencia y el sentido sociopolítico del símbolo”, en Barbro Dalhgren (coord.), *Mesoamérica, homenaje a Paul Kirchhoff*. México, SEP, INAH, pp. 61-86.

1983 “Las diosas del agua y la vegetación”. *Anales de Antropología*, vol. 20, núm.2, pp. 129- 145.

1991 “La matriz de la tierra”, en Johanna Broda, S. Iwaniszewski, L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIH, UNAM, pp. 501-515.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

1941 En *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, de Juan Bautista Pomar y Alonso de Zurita. Nueva colección de documentos para la historia de México, Relaciones Antiguas (siglo XVI). México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, pp. 209-240.

1985 En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K. (Sepan cuántos 37), México, Porrúa, pp. 23-66.

2011 En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena. México, Conaculta, pp. 15-111.

Histoire du Mechique

2011 En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena. México, Conaculta, pp. 115-166.

Historia Tolteca Chichimeca

1976 Edición de Paul Kirschhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. México, Cisinah, INAH-SEP.

Horcasitas Pimentel, Fernando (ed.)

1950 “Textos modernos de ‘La Llorona’”, *Mesoamerican notes* 1 y 2, pp. 34-67.

Horn, Rebecca

1997 *Postconquest Coyoacan. Nahuatl-Spanish Relations in Central Mexico, 1519-1650*. Palo Alto, Universidad de Stanford.

Humboldt, Alexander von

1985 *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. Instituto Cultural Helénico, México, Porrúa.

Ichon, Alain

1973 *La religión de los totonacas de la sierra*. México, INI.

Iwaniszewski, Stanislaw

1986 "La arqueología de alta montaña en México y su estado actual", *Estudios de Cultura Náhuatl* 18, pp. 249-273.

2008 "Apuntes para la arqueología ritual: Los lugares de culto en la sierra de Río Frío," en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (coords.), *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones*. Vol. II. México, SEP, INAH, pp. 27-51.

Kindon, Andrew, y Keith M. Prufer

2005 "Replicating the Sacred Landscape. The Chen at Muklebal Tzul", en Keith M. Prufer y James E. Brady (eds.), *Stone Houses and Earth Lords: Maya Religion in the Cave Context*. Boulder, Universidad de Colorado, pp. 25-46.

Klein, Cecelia F.

1980 "Who Was Tlaloc?", *Journal of Latin American Lore*, vol. 6, núm. 2, pp. 155-204.

Knab, Tim J.

1991 "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl* 21, pp. 31-51.

Kowalski, Jeff Karl, y William L. Fash

2000 "Simbolismo del juego de pelota maya de Copán: síntesis y nuevos temas", en Silvia Trejo (ed.), *Mesas Redondas de Palenque, Antología*, vol. II. México, Conaculta, INAH, pp. 257-274.

Kresic, Neven

2010 "Types and classifications of springs", en Neven Kresic y Zoran Stevanovic (ed.), *Groundwater Hydrology of Springs, Engineering, Theory, Management and Sustainability*. Elsevier.

Krickeberg, Walter

1933 *Los totonacas; contribución a la etnografía histórica de la América Central*. México, SEP, Talleres gráficos del Museo nacional de arqueología, historia y etnografía.

1966 "El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religioso", en Paul Kirchhoff (ed.), *Traducciones Mesoamericanistas*. Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 191- 313.

2004 *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. FCE, México.

Kroeber, Alfred

1925 *Archaic Culture Horizons in the Valley of Mexico*. Berkeley, Universidad de California.

Krotser, Ramon G.

1973 "El agua ceremonial de los olmecas". *Boletín del INAH* 6, pp. 43- 48.

Landa, Fray Diego de

1973 *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción por Ángel Garibay K. México, Porrúa.

Landa Juárez, Itzel

2004 *Informe antropofísico del material proveniente del manantial Hueytlílatl, Los Reyes, Coyoacán*. DSA, INAH, México. Texto no publicado.

Las Casas, Bartolomé de

1967 *Apologética historia sumaria*, edición de Edmundo O'Gorman. México, UNAM.

Lesbre, Patrick

2001 "El Tetzcutzinco en la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Realeza, religión prehispánica y cronistas coloniales", *Estudios de Cultura Náhuatl* 32, pp. 323-340.

Lévi-Strauss, Claude

1987 *De la miel a las cenizas. Mitológicas II*. FCE, México.

1978 *Lo crudo y lo cocido. Mitológicas I*. FCE, México.

Leyenda de los soles

1992 En *Códice Chimalpopoca*. Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez. México, UNAM, pp. 119-128.

2011 En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Paleografía y traducciones de Rafael Tena. México, Conaculta, pp. 167-206.

Linné, S.

1958 *El valle y la ciudad de México en 1550. Relación histórica fundada sobre un mapa geográfico, que se conserva en la biblioteca de la Universidad de Uppsala*, Stockholm, The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm.

Lizardi Ramos, César

1951 "Ofrenda a los dioses del agua", en *Revista de Revistas. El Semanario Nacional*, XII-2.

1954 “El manantial y el acueducto de Acuecuexco”, *Historia mexicana*, vol. IV, núm. 2, pp. 218-234.

López Austin, Alfredo

1965 “El Templo Mayor de México Tenochtitlan según los informantes indígenas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 5, pp. 75-102.

1973 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, IIH, UNAM.

2000 *Tamoanchan y Tlalocan*. México, FCE.

2003 *Los mitos del Tlacuache*. México, IIA, UNAM.

2004 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, IIA, UNAM.

2008 “La cosmovisión mesoamericana”, en *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Alfredo López Austin y Luis Millones. México, Ediciones Era, pp. 15-144.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

1999 *El pasado indígena*. México, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE, El Colegio de México.

2009 *Monte Sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México, IIA, UNAM, INAH.

López Austin, Alfredo, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama

1991 “El templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Su posible significado ideológico”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 62, pp. 35- 52.

López de Gómara, Francisco

1979 *Historia de la conquista de México*. Prólogo y cronología de Jorge Gurria Lacroix. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

López Luján, Leonardo

1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México, INAH.

2006 *La Casa de las Águilas: un ejemplo de la arquitectura religiosa de Tenochtitlan*, México, FCE, INAH.

López Luján, Leonardo, Giacomo Chiari, Alfredo López Austin y Fernando Carrizosa

2005 “Línea y color en Tenochtitlan. Escultura policromada y pintura mural en el recinto sagrado de la capital mexicana”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 36, pp. 15-45.

López Luján, Leonardo, y Marco Antonio Santos

2012 “El *tepetlacalli* de la colección Leof: imagen cuatripartita del tiempo y el espacio”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 43, pp. 7-46.

López Luján, Leonardo, y Sonia Arlette Pérez

2013 “Las “correrías particulares” del capitán Guillermo Dupaix”, *Arqueología Mexicana*, 119, pp. 78-98.

López Sánchez, Pablo Daniel

2012 *El centro ceremonial Tehuacalco. La conformación de espacios rituales a partir de la modificación del relieve natural y el uso del agua*. Tesis de licenciatura en Arqueología, México, ENAH. Texto no publicado.

Lorente Fernández, David

2008 “Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la Sierra de Texcoco”, *Anales de Antropología* 42, pp. 167-201.

2010 “El remolino actuado: Etnografía contemporánea del Monte Tláloc”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXV, núm. 2, pp. 519-546.

Lorenzo, José L.

1957 *Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl*. México, INAH.

Lucero, Lisa J. y Barbara W. Fash

2006 “Precolumbian Water Management, an Introduction”, en Lisa J. Lucero y Barbara W. Fash (eds.), *Precolumbian Water Management, Ideology, Ritual and Power*. Tucson, Arizona, pp. 3-13.

Luna Erreguerena, Pilar

2000 “El Nevado de Toluca. Sitio de veneración prehispánica”, *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, núm. 43, pp. 47-49.

Luna Erreguerena, Pilar, y Juan Rique Flores

1982 *Informe. Reporte del “Proyecto de prospección y muestreo de superficie y subacuático en el área del manantial de la Media Luna, San Luis Potosí”*, temporada 1981, Informe en fotocopia, INAH, México. Texto no publicado.

1985 *Informe. Reporte del “Proyecto de prospección y muestreo de superficie y subacuático en el área del manantial de la Media Luna, San Luis Potosí”*, segunda temporada, presentada por el Departamento de Arqueología Subacuática, INAH, México. Texto no publicado.

Lupo, Alessandro

1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Conaculta, INI.

MacLeod, Barbara, y Dennis E. Puleston

2002 “Pathways into Darkness: The Search for the Road to Xibalbá”, Precolumbian Art Research Institute: <http://www.mesoweb.com/pari/publications>, pp. 1-8. Ensayo de la *Tercera Mesa Redonda de Palenque: a conference on the art, hieroglyphics, and historic approaches of the late classic Maya*, junio 1978.

Madsen, William

1955 "Shamanism in Mexico", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 11, núm. 1, pp. 48-59.

Maldonado Jiménez, Druzo

2000 *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlaluicas y xochimilcas de Morelos (Siglos XII-XVI)*. México, IIA, UNAM.

2005 *Religiosidad indígena. Historia y Etnografía Coatetelco, Morelos*. Colección Científica 480, Serie Etnografía. México, INAH.

Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indiens du Mexique.

1972 Manuscrito de la Biblioteca John Carter Brown, edición preparada por Jacques Lafaye, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Manzanilla, Linda

1999 "El inframundo en Teotihuacan", en Ma. de Jesús Rodríguez-Shadow y Beatriz Barba de Piña Chán (coords.), *Chalchihuite. Homenaje a Doris Heyden*. Colección Científica 387, México, INAH, pp. 61-89.

2008 "La iconografía del poder en Teotihuacan", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*. México, UNAM, pp. 111-131.

Mapa de Coatlichan

1994 Estudio de Luz María Mohar Betancourt. Códices Mesoamericanos II, México, INAH, BUAP.

Martínez Donjuán, Guadalupe

1979 *Las Pilas, Morelos*. Colección Científica 75, Arqueología, México, SEP, INAH.

Martínez González, Roberto

2011 *El nahualismo*. México, IIH, UNAM.

Mastache, Guadalupe

1996 "El tejido en el México Antiguo", *Arqueología Mexicana*, vol. III, núm.17, pp. 17-25.

Mateos Segovia, Elizabeth

2012 *El especialista ritual xicovatl y el territorio mítico del covatepetl municipio de San Sebastián Tlacotepec, Sierra Negra de Puebla*. Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México. Texto no publicado.

Matos Moctezuma, Eduardo

1997 "Tlaltecuhltli: Señor de la tierra", *Estudios de Cultura Náhuatl* 27, pp. 15- 40.

2010 "La muerte del hombre por el hombre: el sacrificio humano", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, INAH, IIH, UNAM, pp. 43-64.

Mazzetto, Elena

2012 *Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan.* Tesis de doctorado en Antropología, etnología y prehistoria, Paris: Université de Paris 1- Panthéon-Sorbonne; Venezia: Università Ca'Foscari Venezia. Texto no publicado.

McCafferty G., Geoffrey

2001 "Mountain of Heaven, Mountain of Earth: The Great Pyramid of Cholula as Sacred Landscape", en Rex Koontz, Kathryn Reese-Taylor y Annabeth Headrick (eds.), *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*, Colorado, Westview Press, pp. 279-316.

McKinlay, Arch

1965 "In Nahaut", *Tlalocan*, vol.5, núm.1, pp. 52-57.

Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito Federal

1975 México, Departamento del Distrito Federal.

Mena Ramón y Nicolás Rangel

1921 *Churubusco-Huitzilopochco*. México, Departamento Universitario y de Bellas Artes, Dirección de Talleres Gráficos.

Mendieta, Fray Gerónimo de

2002 *Historia eclesiástica indiana*. México, Conaculta.

Mercer, Henry C.

1975 *The Hill-Caves of Yucatan, a Search for Evidence of Man's Antiquity in the Caverns of Central America*, Introducción de J. Eric S. Thompson, STAD , Universidad de Oklahoma.

Molina, Fray Alonso de

1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México, Porrúa.

Monaghan, John

1996 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman, Universidad de Oklahoma.

Montero García, Ismael Arturo

2004 *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*. México, Conafor, Semarnat.

Mooser, Federico

1975 "Historia geológica de la Cuenca de México", en *Memorias de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito Federal: México*, I. México, Departamento del Distrito Federal, pp. 9-30.

Moreno Cabrera, María de la Luz

2005 "Los manantiales del bosque sagrado de Chapultepec", *Diario de Campo, suplemento No. 36, "El bosque de Chapultepec: un manantial de historias"*. INAH, México, pp. 43-53.

Motolinía, Fray Toribio de Benavente

2001 *Historia de los indios de la Nueva España*, Edición de Claudio Esteva Fabregat. (Crónicas de América), Madrid, Dastin.

Müller Florencia

1990 *La cerámica de Cuicuilco B, un rescate arqueológico*. Colección Científica 186, México, INAH.

Muñoz Camargo, Diego

1948 *Historia de Tlaxcala*. 6ª ed., edición cotejada por el historiador Lauro Rosell con la copia del original del autor que obra en el Archivo del Museo Nacional. Introducción de Alfredo Chavero, con anotaciones de José Fernando Ramírez. México.

Musset, Alain

1992 *El agua en el Valle de México, siglos XVI-XVIII*. México, Pórtico de la Ciudad de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Nájera Coronado, Martha Iliá

2004 "Hacia una nueva lectura de *Los Cantares de Dzitbalché*", *Mayab* 17, pp. 99-114.

Navarrete Carlos

1968 "Dos deidades de las aguas modeladas en resina de árbol", *Boletín del INAH* 33, pp. 39-42.

1991 "Cuicuilco y la arqueología del Pedregal. Crónica de un desperdicio", *Arqueología* 5, pp. 69-84.

Navarrete Linares, Federico

2011 *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, UNAM.

Navarro de Vargas, Joseph Br.

1909[1732] "Padron del pueblo de San Mateo Huitzilopochco, inventario de su iglesia y directorio de sus obvenciones parroquiales", *Anales del Museo Nacional de México*, tercera época, tomo I, pp. 553-599.

Neurath, Johannes

2002 "Venus y el sol en la religión de coras, huicholes y mexicaneros: consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las

- antiguas concepciones mesoamericanas”, *Anales de Antropología* 36, pp. 155-177.
- 2008 “Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar”, en Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (eds.), *Morir para vivir en Mesoamérica*. México, Consejo Veracruzano del Arte Popular, INAH, pp. 23-56.
- Neurath, Johannes, y Donald Bahr
- 2005 “Cosmogonic Myths, Ritual Groups, and Initiation: Toward a New Comparative Ethnology of the Gran Nayar and the Southwest of the US”, *Journal of the Southwest*, vol. 47, núm. 4, pp. 571-614.
- Nichols, Deborah L., Charles D. Frederick, Luis Morett Alatorre y Fernando Sánchez Martínez
- 2006 “Water Management and Political Economy in Formative Period Central Mexico”, en Lisa J. Lucero y Barbara W. Fash (eds.), *Precolumbian Water Management, Ideology, Ritual and Power*. Tucson, Arizona, pp. 51-66.
- Nicholson, H.B.
- 1961 “An Outstanding Aztec Sculpture of the Water Goddess”. *The Masterkey for Indian Lore and History*, vol. XXXV, núm. 2, pp. 44-55.
- 1970 “The Religious-Ritual System of Late Pre-Hispanic Central Mexico”, en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*. Stuttgart-München, 1968. München, Kommissionsverlag Klaus Renner, vol. III, pp. 223-238.
- 1985 “Polychrome on Aztec Sculpture”, en Elisabeth Hill Boone (ed.), *Painted Architecture and Polychrome Monumental Sculpture in Mesoamerica. A Symposium at Dumbarton Oaks, 10th to 11th October 1981*. Washington D.C., Dumbarton Oaks, pp. 145-171.
- Niederberger Betton, Christine
- 1987 *Paléopaysages et Archéologie Pré-urbaine du Bassin de Mexico*. México, CEMCA.
- Noriega Orozco, Blanca Rebeca
- 1997 “Tlamatines: Los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, UNAM, Colegio Mexiquense, pp. 527-563.
- Olivera de Vázquez, Mercedes
- 1969 “Los “dueños del agua” en Tlaxcalcingo”, *Boletín* 35, pp. 45-48.
- 1994 “Huemitl de mayo en Zitlala: ¿ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?”, en Marcos Matías Alonso (coord.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses, siglos XVI XX*, México, Ciesas, pp. 83-95.

Olivier, Guilhem

1998 "Tepeyóllotl, 'corazón de la montaña' y 'señor del eco': el dios jaguar de los antiguos mexicanos", *Estudios de Cultura Náhuatl* 28, pp. 99-141.

2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México, FCE.

Orozco y Berra, Manuel

1987 [1864] *Memoria para la carta hidrográfica del Valle de México*, edición facsimilar. México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Ortega Cabrera, Verónica

2009 *Informe técnico de excavación, análisis de materiales arqueológicos y gestión social del Proyecto Barrio Oaxaqueño Tlailotlacan, Teotihuacán*. Manuscrito entregado al Consejo de Arqueología, Archivo Técnico INAH, México. Texto no publicado.

Ortiz C., Ponciano, y María del Carmen Rodríguez

1999 "Olmec Ritual Behavior at El Manatí: A Sacred Space", en David C. Grove and Rosemary A. Joyce (eds.), *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*. Washington Dumbarton Oaks Research Library and Collections, pp. 225- 254.

Oseguera Montiel, Andrés

2010 *El regreso de los Oískama. Un acercamiento cognitivo a la vida religiosa de los pimas de la Sierra Madre Occidental (México)*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM, México y Universidad de París Diderot. Texto no publicado.

Palacios, Enrique Juan

1935 "Esculturas y relieves de Tenayuca", en *Tenayuca. Estudio arqueológico de la pirámide de este lugar, hecho por el departamento de monumentos de la Secretaría de Educación Pública*. México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, pp. 265-280.

Palerm, Ángel

1961 "Sistemas de regadío en Teotihuacán y en el Pedregal", en *La agricultura y el desarrollo de la civilización en Mesoamérica, Revista interamericana de ciencias sociales*, vol. 1, núm. 2, pp. 297-302.

1973 *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México*. México, INAH, SEP.

Palerm, Ángel, y Eric Wolf

1961 "Sistemas agrícolas y desarrollo del área clave del imperio texcocano", en *La agricultura y el desarrollo de la civilización en Mesoamérica, Revista interamericana de ciencias sociales*, vol. 1, núm.2, pp. 281-287.

Parsons, Elsie Clews

1932 "Folklore from Santa Ana Xalmimilulco, Puebla, Mexico", *The Journal of American Folk-lore*, vol. 45, núm. 177, pp. 318-362.

Parsons, Jeffrey R.

1991 "Political Implications of Pre-Hispanic Chinampa Agriculture in the Valley of Mexico", en Herbert R. Harvey (comp.), *Land and Politics in the Valley of Mexico: a two thousand-year perspective*. Albuquerque, University of New Mexico, pp. 17-42.

1993 "Los mexicas", en Ana Arenzana (coord.), *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica. Tomo I: El México Prehispánico*. México, SG-CONAPO, pp. 216-239.

Parsons, Jeffrey R. y Mary H. Parsons

1990 *Maguey Utilization in Highland Central Mexico. An Archaeological Ethnography*. Anthropological Papers, Museum of Anthropology 82, Ann Arbor, University of Michigan.

Pasztory, Esther

1974 *The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc*. Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology 15, Washington D.C., Dumbarton Oaks.

1976 *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*. Nueva York, Garland Publishing.

1993 "Teotihuacan Unmasked: A View Through Art", en Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.), *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*. Nueva York, The Fine Arts Museum of San Francisco, Thames y Hudson, pp. 44-63.

Paulo Maya, Alfredo

1997 "*Claclasquis* o aguadores de la región del Volcán de Morelos", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, El Colegio Mexiquense, UNAM, pp. 255-287.

Peñafiel, Antonio

1884 *Memoria sobre las aguas potables de la capital de México*. México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento.

1885 *Nombres geográficos de México. Catálogo alfabético de los nombres de lugar pertenecientes al idioma "náhuatl" y estudio jeroglífico*. México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento.

Pereira, Grégory

2010 "El sacrificio humano en el Michoacán antiguo", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, INAH, IIH, UNAM, pp. 247-272.

Pérez de Ribas

1968[1644] *My Life Among the Savage Nations of New Spain*. The Ward Ritchie Press, Los Angeles.

Pérez Negrete, Miguel

2005 *El templo del Fuego Nuevo en el Huixachtécatl (Cerro de la Estrella). Forma y función de un centro ceremonial del sur de la cuenca de México*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH, México. Texto no publicado.

Pérez Rocha, Emma

1982 *La tierra y el hombre en la villa de Tacuba durante la época colonial*. Colección Científica 115, México, INAH.

2008 *El tributo en Coyoacán en el siglo XVI*. Colección Científica, México, INAH.

Pérez Rosales, Laura

1992 "Chimalistac y San Ángel durante el siglo XIX: un puente entre la tradición y la modernidad", en Manuel Ramos Medina (coord.), *Historia de un huerto. Historia de la Colonia Huerta del Carmen, San Ángel, D.F.* México, Condumex, pp. 81-97.

Pérez Téllez, Iván

2002 *La cosmovisión nahua de Cuacuila: una aproximación etnográfica*. Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México. Texto no publicado.

Pitarch Ramón, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México, FCE.

2010 "Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena", *Estudios de Cultura Maya* 37, pp. 147-178.

Pomar, Juan Bautista

1941 *Relación de Texcoco*, en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe, pp. 3-64.

Ponce de León, Pedro

2005 "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Edición preparada por Ángel Ma. Garibay K. México, Porrúa, pp. 121-132.

Ponciano Ortiz C., y Ma. del Carmen Rodríguez

1999 "Olmec Ritual Behavior at El Manatí: A Sacred Space", en David C. Grove y Rosemary A. Joyce (eds), *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*. Washington, Dumbarton Oaks, pp. 225-254.

2004 "Entierros infantiles en El Manatí, Veracruz", en Yamile Lira López y Carlos Serrano Sánchez (eds.), *Prácticas funerarias en la costa del Golfo de México*. México, UVIA, UNAM, AMAB, pp. 213-229.

Popol Vuh,

1969 *The Sacred Book of the Ancient Quiché Maya*, versión en inglés de Delia Goetz y Sylvanus G. Morley, de la traducción de Adrián Recinos. Norman, Universidad de Oklahoma.

Preuss, Konrad Theodor

1998 “El mito del diluvio entre los coras y tribus emparentadas”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*. México, INI, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 323- 325.

Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco Don Carlos Ometochtzin (Chichimecatecotl)

1980 Edición facsimilar de la de 1910. México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Pugh, Timothy W.

2005 “Caves and Artificial Caves in Late Postclassic Maya Ceremonial Groups”, en Keith M. Prufer y James E. Brady (eds.), *Stone Houses and Earth Lords: Maya Religion in the Cave Context*. Boulder, Universidad de Colorado, pp. 47-69.

Ragot, Nathalie

2000 *Les au-delàs aztèques*. Eric Taladoire (ed.), Paris Monographs in American Archaeology 7. BAR International Series 881.

Rapoport, Amos

1975 “Australian Aborigines and the Definition of Place”, en Paul Oliver (ed.), *Shelter, Sign and Symbol*. Londres, Barrie and Jenkins, pp. 38-51.

Rébsamen Reynoso, María Verónica

2009 *Los cuerpos de agua como lugares sagrados en la concepción náhuatl*. Tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México. Texto no publicado.

Recinos, Adrián

1950 *Memorial de Solola. Anales de los Cakchiqueles*. Traducción directa del original, introducción y notas de Adrián Recinos. México, FCE, pp. 11-44.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1964 *Chan Kom, a Maya Village*. Chicago, Universidad de Chicago.

Reents-Budet, Dorie

2001 “El arte de la pintura clásica sobre cerámica”, en Nikolai Grube (ed.), *Los Mayas. Una civilización milenaria*, Colonia, Könemann, pp. 247- 259.

Registro general de colecciones

s/f *Registro Público número 1126P.J.* de la Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas, INAH, México. Texto no publicado.

Relación de Michoacán

2002 Edición de Leoncio Cabrero Fernández. *Crónicas de América*, Madrid, Dastin.
2011 Jerónimo de Alcalá. Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio. El Colegio de Michoacán.

Relaciones geográficas de México (RG de México)

1979 Papeles de Nueva España, publicados de orden y con fondos del Gobierno mexicano por Francisco del Paso y Troncoso, Segunda Serie: Geografía y Estadística. México, Editorial Cosmos.

Relaciones geográficas del siglo XVI (RG)

1984 Tlaxcala, vol. 4. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.
1985 Tlaxcala, vol. 5. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.
1985 México, vol. 6. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.
1987 Michoacán, vol. 9. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.
1988 Nueva Galicia, vol. 10. René Acuña (ed.). México, IIA, UNAM.

Rivas Castro, Francisco

2001 "El culto a las deidades del agua en el Cerro y Cañadas de San Mateo Nopala, Naucalpan, Estado de México", en Johanna Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México, ENAH, INAH, Conaculta, BUAP, UNAM, pp. 269-292.

Rivas Llanos, Enrique

2001 *Aportaciones etnohistóricas para el estudio del sistema hidráulico Acuecuexco de Coyoacán. Siglos XVI-XX*. Tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México. Texto no publicado.

Robicsek, Francis, y Donald M. Hales

1981 *The Maya Book Of The Dead. The Ceramic Codex. The Corpus of Codex Style Ceramics of the Late Classic Period*. New Haven, Universidad de Yale.

Robles García, Alejandro

1995 *Geografía cultural del sudoeste de la Cuenca de México: estudios históricos sobre el Pedregal, Ajusco y M. Contreras*. Tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México. Texto no publicado.

Rodríguez Figueroa, Andrea

2010 *Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en ātl cāhualo o cuahuitl ēhua según las fuentes sahaduntinas*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México. Texto no publicado.

Román Berrelleza, Juan Alberto

- 1986 *El sacrificio de niños en honor a Tláloc: La Ofrenda No. 48 del Templo Mayor*. Tesis de licenciatura en Antropología Física. ENAH, México. Texto no publicado.
- 2010 “El papel de los infantes en las prácticas sacrificiales mexicas” en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, INAH, IIH, UNAM, pp. 345-366.

Romero Tovar, María Teresa

- 2007 “La mayordomía de Los Reyes, Coyoacán”, en Andrés Medina Hernández (coord.), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. México, UNAM, IIA, UACM, pp. 209-244.

Ruiz de Alarcón, Hernando

- 1987 “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”, en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez. México, INI, FCE, pp. 123-223.

Ruiz González, Judith L.

- 2011 *Informe osteológico de los entierros procedentes del Proyecto arqueológico del Manantial Hueytlílatl, Coyoacán, 2002-2003*. Texto no publicado.

Sahagún, Bernardino de

- 1956 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición preparada de Ángel María Garibay K., México, Porrúa.
- 1969 *Augurios y abusiones*. Traducción de Alfredo López Austin, México, IIH, UNAM.
- 1997 *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*, Thelma Sullivan (ed.), completada y revisada con agregados de Henry B. Nicholson, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet. Norman, Universidad de Oklahoma.
- 2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México, Conaculta.
- 2003 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Juan Carlos Temprano. (Crónicas de América), Madrid, Dastin.

Salas Cuesta, María Elena

- 1977 *Estudio antropofísico de los restos óseos procedentes del sistema de transporte colectivo (metro) de la Ciudad de México*. Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas, ENAH, SEP, UNAM, México. Texto no publicado.

Salazar Lama, Daniel, Estela Martínez Mora y Guillermo Córdova Tello

- 2012 “Espacios sagrados en Tamtoc. El caso del monumento de La Sacerdotisa y su entorno”, Guillermo Córdova Tello, Estela Martínez Mora y Patricia Olga Hernández Espinoza (coords.), *Tamtoc, esbozo de una antigua sociedad urbana*. México, INAH, pp. 269- 299.

Sánchez de Aguilar

1987 "Informe contra los idólatras de Yucatán", en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez. México, INI, FCE, pp. 15-122.

Sánchez Reyes, Armando

1999 "Enfermedades atribuidas al agua y las deidades acuáticas", en Enrique Eroza Solana (coord.), *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*. México, INI, pp. 80-101.

Sanders, William T., Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley

1979 *The Basin of Mexico, Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*. Nueva York, Academic Press.

Sandstrom, Alan R

2005 "The Cave-Pyramid Complex among the Contemporary Nahua of Northern Veracruz", en James E. Brady y Keith M. Prufer (eds.), *In the Maw of the Earth Monster, Mesoamerican Ritual Cave Use*. Austin, Universidad de Texas, pp. 35-67.

Santamarina Novillo, Carlos

2005 *El sistema de dominación azteca: el imperio tepaneca*. Tesis de doctorado en Historia de América II (Antropología de América), Universidad Complutense de Madrid. Texto no publicado.

Sarabia, Alejandro

2011 "Teotihuacan, Estado de Mexico. Se localizan una máscara y diversas ofrendas en la Pirámide del Sol", *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 107, p.10.

Scarborough, Vernon

1998 "Ecology and Ritual: Water Management and the Maya," *Latin American Antiquity*, vol. 9, núm. 2, pp.135-160.

2006 "An Overview of Mesoamerican Water Systems", en Lisa J. Lucero y Barbara W. Fash (eds.), *Precolumbian Water Management, Ideology, Ritual and Power*. Tucson, Arizona Press, pp. 223-235.

Schele, Linda

1998 "The Iconography of Maya Architectural Façades during the Late Classic Period", en Stephen D. Houston (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, pp. 478-517.

Schele, Linda y Peter Mathews

1998 *The Code of Kings, the Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. Nueva York, Scribner.

Scholes France V., Eleanor Adams

1938 *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565*. Mexico, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Schroeder, Susan

1991 *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*. Tucson, Universidad de Arizona.

Secretaría de Recursos Hidráulicos (SARH)

1964 *Hidrología de la Cuenca del Valle de México. Capítulos sexto y séptimo: Hidrología de las aguas subterráneas. Estimación de los recursos de aguas subterráneas*. México.

Šégota, Dúrdica

1995 *Valores plásticos del arte mexicana*. México, IIE, UNAM.

Séjourné, Laurette

1959 *Un palacio en la ciudad de los dioses [Teotihuacán]*, México, INAH.

1994 *Teotihuacán, capital de los toltecas*, México, Siglo veintiuno.

Seler, Eduard

1963[1904] *Comentarios al Códice Borgia*. Sección de Obras de Antropología. México, FCE.

1991a "A Chapter in the Aztec Language from the Unprinted History of Bernardino de Sahagún", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. II, Culver City, Labyrinthos, pp. 220-269.

1991b "Leprosy in Old Mexican Documents", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. II, Culver City, Labyrinthos, pp. 55-56.

1992a "Excavations at the site of the principal temple in Mexico", en Frank Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. III. Culver City, Labyrinthos, pp. 114-193.

1992b "Two Notable Specimens among the Relics of Ancient Mexico in the Christy Collection in London", en Frank Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. III. Culver City, Labyrinthos, pp. 194-198.

1993a "The Antiquities of Castillo de Teayo", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. IV, Culver City, Labyrinthos, pp. 209-235.

1993b "Some Remarks on the Natural Bases of Mexican Myths", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol. IV, Culver City, Labyrinthos, pp. 149-175.

Sepúlveda, María Teresa

1973 "Petición de lluvias en Ostotempa", *Boletín* 4, pp. 9-20.

Serna, Jacinto de la

1987 "Manual de ministros de indios", en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez. México, INI, FCE, pp. 265-480.

Serra Puche, Mari Carmen

1988 *Los recursos lacustres de la Cuenca de México durante el Formativo*. México, UNAM, IIA.

Solís Olguín, Felipe R.

1981 *Escultura del Castillo de Teayo, Veracruz, México. Catálogo*. México, IIE, UNAM.

1982 *El estado azteca y sus manifestaciones escultóricas. Análisis de la escultura antropomorfa*. Tesis para obtener el título de arqueólogo en la ENAH y de maestro en Ciencias Antropológicas en la UNAM, México. Texto no publicado.

2002 "Chapultepec, espacio ritual y secular de los *tlatoani* aztecas". *Arqueología Mexicana (Antiguos jardines mexicanos)*, vol. X, núm. 57, pp. 36-41.

Sotelo Santos, Laura Elena

1980 *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, México, UNAM.

Šprajc, Ivan

1997 "Observación de los extremos de Venus en Mesoamérica: Astronomía, clima y cosmovisión", Esther Katz, Marina Goloubinoff y Annemaria Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Colección biblioteca ABYA-YALA 49, Quito, ediciones ABYA-YALA, pp 129-156.

1998 *Venus, lluvia y maíz*. Colección Científica 318, México, INAH.

Spranz, Bodo

1967 "Descubrimiento en Totimehuacan, Puebla", *Boletín* 28, México, INAH.

2006 *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. México, FCE.

Starr, Frederick

1908 *In Indian Mexico. A Narrative of Travel and Labor*. Chicago Forbes and Company.

Stresser-Péan Guy

2008 "Montañas calcáreas y fuentes vaclusianas en la religión de los huastecos de la región de Tampico", en Guilhem Olivier (coord.), *Viaje a la huasteca con Guy Stresser-Péan*. México, FCE, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 76-80.

Stresser-Peán, Guy y Claude Stresser-Peán

2001 *Tamtok, sitio arqueológico huasteco, su historia, sus edificios*. Con la colaboración de Alain Ichon. México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Conaculta, INAH, Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines.

Stuart, David, y Stephen Houston

1994 *Classic Maya Place Names*. Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, no. 33, Washington D.C., Dumbarton Oaks.

Suárez Sarabia, Irene Alicia

1961 *Estudio geográfico de la Delegación de Coyoacán, Distrito Federal*, Tesis de Maestría en Geografía, UNAM, México. Texto no publicado.

Sullivan, Thelma D.

1982 "Tlazolteotl-Ixcuina: the Great Spinner and Weaver", en Elizabeth Hill Boone (ed.), *Art and Iconography of the Late Post Classic Period in Central Mexico*. Washington D.C, Dumbarton Oaks, pp. 7-35.

Taube, Karl

1998 "The Jade Hearth: Centrality, Rulership, and the Classic Maya Temple", en Stephen D. Houston (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, pp. 427- 478.

2001 "Los dioses de los mayas clásicos", en Nikolai Grube (ed.), *Los Mayas. Una civilización milenaria*. Colonia, Könemann, pp. 263-277.

Tello, Fray Antonio

1997 *Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del nuevo México*, libro II, notando de Juan López. México, Porrúa.

Tiesler, Vera

2002 *La costumbre de la deformación cefálica entre los antiguos mayas. Aspectos morfológicos y culturales*. Colección Científica 377, México, INAH.

2005 "What Can the Bones Really Tell Us? The Study of Human Skeletal Remains From Cenotes", en Keith M. Prufer y James E. Brady (eds.), *Stone Houses and Earth Lords: Maya Religion in the Cave Context*. Boulder, Universidad de Colorado, pp. 341-363.

Tiesler, Vera y Andrea Cucina

2005 "Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas del Clásico: una mirada bioarqueológica", en Andrés Ciudad Ruíz, Mario Humberto Ruz y Ma. Josefa Iglesias Ponce de León (eds.), *Antropología de la Eternidad. La muerte en la cultura maya*. México, UNAM, Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 337-354.

2010 "Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas peninsulares", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, INAH, IIH, UNAM, pp.195-226.

Thomas, Louis-Vincent

1983 *Antropología de la muerte*. FCE, México.

Thompson, J. Eric S.

1950 *Maya Hieroglyphic Writing*. Washington D.C., Carnegie Institution of Washington.

2007 *Historia y religión de los mayas*. México Siglo Veintiuno.

Tomaszewski, Jan, Rafael Huízar-Álvarez, Salvador Marín-Córdoba y Jaime Mandujano-Velázquez

1989 "Estudio crenológico en la parte meridional de la cuenca de México," *Revista*, vol. 8, núm. 2, pp. 223-234.

Tonalamatl de Aubin

1981 Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrit Mexicains No. 18-19). Introducción de Carmen Aguilera. Tlaxcala, Códices y Manuscritos 1. Reproducción de la edición facsimilar publicada en Berlín y Londres en 1900-1901, acompañada del comentario de Eduard Seler. Estado de Tlaxcala.

Torquemada, Juan de

1969 *Monarquía Indiana*. 3 vols., introducción de Miguel León-Portilla, México, Porrúa.

1975-1983 *Monarquía indiana*, 7 vols., Miguel León-Portilla (coord.), México, IIH, UNAM.

Townsend, Richard F.

1993 *The Aztecs*, Londres, Thames y Hudson.

Urcid, Javier

2010 "El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, INAH, IIH, UNAM, pp. 115-168.

Urdapilleta Pérez, José Antonio

2009 "Las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en Tlatelolco", *Boletín de Monumentos Históricos* 16, pp. 57-73.

Valle, Perla

2000 *Ordenanza del Señor Cuauhtémoc. Estudio*. Paleografía y traducción del náhuatl de Rafael Tena. México, Gobierno del Distrito Federal.

Vanegas Pérez, Juan Evangelista

1995 *Arqueología de "el Tanque" de Culhuacán Iztapalapa: un intento de ordenamiento de los datos para la historia prehispánica de Culhuacán*. Tesis de licenciatura en arqueología, ENAH, INAH, México. Texto no publicado.

Velázquez Cervantes, Lilian Nallely

2012 *El manantial de Culhuacan como espacio de culto en el periodo Posclásico: un análisis del material cerámico*. Tesis de licenciatura en arqueología, ENAH, INAH, México. Texto no publicado.

Viesca-Treviño, Carlos, Carmen Macuil-García, Abraham Monzón-Barranco, Jonathan Rosas-Peña

2009 "Tlálloc y la ascitis", *Revista de Medicina del Instituto Mexicano de Seguro Social* 47 (3), pp. 251-258.

Villacorta C., Antonio J. y Carlos A. Villacorta

1977 *Códices mayas*. Guatemala, Tipografía Nacional.

Vogt, Evon

1966 *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. México, INI.

Vogt, Evon Z., y David Stuart

2005 "Some Notes on Ritual Caves among the Ancient and Modern Maya", en James E. Brady y Keith M. Prufer (eds.), *In the Maw of the Earth Monster, Mesoamerican Ritual Cave Use*. Austin, Universidad de Texas, pp. 155-185.

Wagner, Elisabeth

2001 "Mitos de la creación y cosmografía de los mayas", en Nikolai Grube (ed.), *Los Mayas. Una civilización milenaria*, Colonia, Könemann, pp. 281- 293.

Wilbert, Johannes

1974 *The Thread of Life. Symbolism of Miniature Art from Ecuador*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 12. Washington D. C., Dumbarton Oaks.

Williams, García, Roberto

1972 *Mitos tepehuas*. México, Sep-Setentas.

Yoneda, Keiko

1991 *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*. México, FCE, CIESAS, Estado de Puebla.

Zantwijk, Rudolf van

1977 *Handel en wandel van de azteken*. Amsterdam, Van Gorcum Assen.

Zepeda García Moreno, Gabriela

2005 "Cañada de la Virgen, Allende, Guanajuato. La casa de los trece cielos", *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 73, pp. 56-59.

Zingg, Robert M.

1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*. México, INI.

Zúñiga Bárcenas, Beatriz

2010 "Registro y delimitación del sitio arqueológico del cerro de la Malinche, Acatzingo de la Piedra, Tenancingo, Estado de México", *Arqueología* 45, pp. 212- 233.

Páginas web

<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx>.

<https://www.Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española>.

<http://www.britannica.com.Encyclopædia Britannica. the Online Enciclopedia>.

Apéndice 1: Manantial Hueytlílatl. Clasificación cerámica. Cuantificación

(Cervantes, 2007).

A) LOZA XOCHIMILCO ALISADA

Tipo	Forma	Bordes	Cuerpos	Bases
Xochimilco Crema Monocromo	Jarras		111	4
	Cajetes	1	3	2
	Jarras con asa vertical	4		
	Jarras masivas u Ollas		1	
	Cajetes con silueta compuesta		1	
	Cajetes hemisféricos	1		
	Palanganas	2	9	2
	Cajetes de paredes rectas divergentes	2		
Xochimilco Polícromo/Blanco	Cajetes o palanganas de Silueta Compuesta.		2	
	Cajetes		2	
	Cajetes de paredes cóncavas divergentes	1		
	Jarras		1	

Tipo	Forma	Bordes				Cuerpos	Bases
		bc	bb	be	br		
Cuenca Temprano Café Monocromo	Ollas globulares		14	9		30	

Tipo	Forma	Bordes				Cuerpos	Bases
		bc	bb	be	br		
	Ollas				7	44	

Tipo	Forma	Bordes				Cuerpos	Bases
		bc	bb	be	br		
Cuenca Café Monocromo	Ollas globulares					203	1

	Jarras					3	
	Comales	3	3		11	6	2

B) LOZA CUENCA BRUÑIDA

Tipo	Forma	Bordes	Cuerpos	Bases
Cuenca Anaranjado Monocromo	Ollas globulares		14	1

C) LOZA LAGOS SIN ENGOBE

Tipo	Forma	Bordes	Cuerpos	Bases
Lagos Anaranjado Impreso	Salineras	8	57	
	Salinera cilíndrica	17	9	10
	Salineras cónicas		1	
Lagos Gris Impreso	Salineras	1	1	
Lagos Anaranjado Liso	Salineras	1		

D) LOZA AZTECA ALISADA

Tipo	Forma	Bordes	Cuerpos	Bases
Azteca Alisado Anaranjado Compuesto	Jarras	4	138	4
Azteca Alisado Inciso	Incensarios campaniformes	1		
Azteca Alisado Compuesto	Braseros	2	62	
	Braseros miniatura		3	
	Braseros trípodes			2

E) LOZA AZTECA BRUÑIDA

Tipo	Forma	Bordes	Cuerpos	Bases
Azteca Anaranjado Monocromo.	Ollas		4	
	Cajetes bajos de paredes rectas	2		
	Cajetes de paredes rectas y silueta compuesta	1		
Azteca III Tardío Anaranjado	Ollas		8	

Monocromo	Cajetes de paredes rectas divergentes	3		
	Cajetes bajos de paredes rectas	6		
	Cajetes bajos de paredes rectas, silueta compuesta y labio festonado	1		
	Cajetes bajos de paredes rectas divergentes	1		
Azteca I Negro sobre Anaranjado	Cajetes	1	2	2
	Cajetes hemisféricos con decoración externa		1	
	Cajetes hemisféricos	4		
	Cajetes de paredes curvas convergentes	1		
	Cajetes bajos de paredes rectas	1		
	Cajetes trípodes	1	1	
	Platos	5	1	2
	Platos o cajetes		1	
	Molcajetes trípodes con soportes cónicos sólidos			1
Azteca II Negro sobre Anaranjado	Cajete o molcajete trípode	2		
Azteca II Negro sobre Anaranjado. Variante Caligráfica.	Cajetes bajos de paredes rectas	4		
	Cajetes hemisféricos	2		
	Molcajetes trípodes	1		
	Cajetes o molcajetes trípodes	2		
	Cajetes bajos de paredes rectas divergentes	1		
	Platos	1	1	
Azteca III Negro sobre Anaranjado	Platos	8	4	
	Cajetes miniatura de paredes rectas divergentes	1		

	Cajetes miniatura de paredes curvo convergentes	2Pig. Azul		
	Cajetes bajos con paredes rectas	6		
	Cajetes bajos con paredes rectas y silueta compuesta. Decoración interna	1	1	
	Cajetes con silueta compuesta	1		
	Cajetes trípodes			1
	Cajetes trípodes miniatura	1		
	Cajetes con base plana			1
	Cajetes hemisféricos	1		
	Cajetes o molcajetes trípodes		1	
	Molcajetes trípodes con soportes cónicos sólidos		1	
	Jarras	2	1	
Azteca III Tardío Negro sobre Anaranjado	Platos	19	7	2
	Molcajetes trípodes	5	5	1
	Molcajetes trípodes con soportes cónicos sólidos	2		
	Cajetes o molcajetes trípodes	6	1	
	Cajetes o molcajetes trípodes con soportes de losa			1
	Cajetes trípodes	6	1	1
	Cajetes trípodes con soportes de losa almenados y calados		1	
	Cajetes trípodes con soportes cónicos sólidos	2		1
	Cajetes bajos de paredes rectas y silueta compuesta	1		
	Cajetes bajos de paredes rectas	14	1	

Cajetes altos de paredes rectas convergentes y silueta compuesta	1		
Cajetes de paredes rectas	1		
Cajetes de paredes rectas y silueta compuesta	1		
Cajetes de paredes rectas convergentes y silueta compuesta	1		
Cajetes trípodes miniatura	1		
Cajetes miniatura trípodes con soportes cónicos sólidos	1		
Cajetes con decoración interna		1	
Jarras		3	
Cajete de silueta compuesta		1	
Cajetes trípodes miniatura con soportes cónicos sólidos	2		
Cajete con decoración interna		4	2
Cajetes trípodes	4	1	
Cajetes trípodes con soportes cónicos sólidos	2		1
Cajetes o molcajetes trípodes	9		
Cajetes o molcajetes trípodes con soportes cónicos sólidos			1
Cajetes con silueta compuesta y decoración interna		1	
Platos	25	4	4
Platos miniatura	1	1	
Cajetes de paredes rectas y silueta compuesta	1		
Cajetes bajos de paredes rectas	23	2	

	Cajetes bajos de paredes rectas con decoración interna	1	1	
	Cajetes de paredes rectas convergentes y silueta compuesta	1	1	
	Cajetes de paredes curvas convergentes	4		
	Cajetes bajos de paredes rectas convergentes. Decoración Interna	1		
	Molcajetes trípodes	5	7	5
	Molcajetes trípodes con soportes cónicos sólidos	1	1	
	Jarras		1	
	Cajete con paredes rectas	3		
	Cajetes bajos de paredes rectas divergentes	1		
	Palanganas de paredes rectas convergentes y silueta compuesta	1		
	Cajetes hemisféricos miniatura con decoración interna	1		
	Cajetes miniatura con decoración interna	1		
Azteca III Temprano Negro/Anaranjado. Variante Rojiza	Molcajetes trípodes		1	
	Platos		2	
Loza Azteca Bruñida, Tipo Negro sobre Anaranjado No Identificado	Molcajetes trípodes			9
	Molcajetes trípodes con soportes cónicos sólidos			1
Loza Azteca Bruñida. Tipo Negro sobre Anaranjado No Identificado. Azteca Tardío	Cajetes	1		
	Molcajetes			1
Loza Azteca Bruñida. Tipo No Identificado. Azteca Tardío.	Cajetes	1	55	16

	Cajetes bajos con paredes rectas	1		
	Cajetes con silueta compuesta		29	
	Cajetes bajos con silueta compuesta		4	
	Cajetes de paredes rectas convergentes y silueta compuesta	1		
	Cajetes con paredes rectas divergentes	1	1	
	Cajetes o molcajetes trípodes	1		
	Jarras		17	
	Jarras fitomorfas		7	
	Palanganas		1	1
	Cajetes trípodes			1
Loza Azteca Bruñida. Tipo No Identificado	Jarras		12	
	Cajetes		41	6
	Cajetes con base Plana			1
	Cajetes con silueta compuesta		6	
	Cajetes bajos de paredes rectas	2	1	
	Cajetes con botón central			1
	Cajetes trípodes		1	
	Cajetes trípodes con soportes cónicos sólidos			1
	Cajete de silueta compuesta		1	
	Jarras		1	
Loza Azteca Bruñida. Tipo No Identificado. Complejo III Tardío	Jarras		2	
	Cajetes		6	1
	Cajetes con silueta compuesta		2	
	Cajete o molcajete trípode con soportes de losa			1

Loza Azteca Bruñida. Tipo no Identificado. Complejo III Temprano	Cajetes		7	
	Cajetes con silueta compuesta		2	
Atezcapan Gris Monocromo	Palanganas con silueta compuesta			
	Cajetes hemisféricos	10		2

Tipo	Forma	Bordes				Cuerpos	Bases
		br	bc	bb	ba		
Anahuac Anaranjado Monocromo	Comales	27	7		3	18	145

Anahuac Temprano Anaranjado Monocromo	Comales				1	1	1
---------------------------------------	---------	--	--	--	---	---	---

J) LOZA TEXCOCO BRUÑIDA

Tipo	Forma	Bordes	Cuerpos	Bases
Texcoco Tardío Negro sobre Rojo	Cajetes		1	1
	Cajetes de paredes rectas divergentes	1		
Texcoco Negro/Rojo. Variedad Pasta Anaranjada	Cajetes hemisféricos	1		
Texcoco Blanco y Negro sobre Rojo	Cajetes	1	12	
	Cajetes de paredes cóncavas divergentes	12		
	Cajetes de paredes rectas divergentes	13	5	
	Copas bicónicas	5	6	2
Texcoco Blanco y Negro/Rojo. Variante Delgada	Cajetes de paredes rectas divergentes	1	1	
Texcoco Blanco y Negro/Rojo. Variante Pasta Anaranjada	Cajete		1	
	Cajete hemisférico	1	1	
Texcoco Tardío Blanco y Negro/Rojo	Copas bicónicas	4	1	4
	Cajetes		2	2

	Cajetes de paredes cóncavas divergentes	10	1	
	Cajetes de paredes rectas divergentes	26	15	
	Cajetes con silueta compuesta		1	
Texcoco Blanco y Negro sobre Rojo. Variante Delgada	Cajete			1
	Cajetes de paredes cóncavas divergentes	1		
Texcoco Temprano Blanco y Negro/Rojo	Cajetes de paredes cóncavas divergentes	12	5	
	Cajetes de paredes rectas divergentes	6		
	Cajetes	1	6	
	Cajetes hemisféricos	1		
	Cajetes de paredes curvas convergentes	1		
	Copas bicónicas	9	4	
Texcoco Polícromo	Copas hemisféricas		1	
	Cajetes de paredes rectas divergentes	1		
Texcoco Compuesto Tardío Moldeado	Sahumadores		13	2
	Sahumadores hemisféricos.	63	83	8
Texcoco Compuesto Tardío Al Pastillaje	Sahumadores		1	
	Sahumadores rectos divergentes	10	5	
	Sahumadores hemisféricos	1	2	
Texcoco Compuesto Tardío	Sahumadores hemisféricos	43	14	1
	Sahumadores	3	50	5
	Sahumadores de paredes rectas divergentes	6	1	
Texcoco Compuesto Temprano	Sahumadores		6	2
	Sahumadores de paredes curvo divergentes	15	3	
Texcoco Compuesto.	Sahumadores	3	121	10

	Sahumadores de paredes rectas divergentes.	8	7	
	Sahumadores hemisféricos	1	1	
Texcoco Rojo Inciso	Pipa	1		
Loza Texcoco Bruñida. Tipo No Identificado.	Cajetes	4	11	19
	Cajetes de paredes rectas divergentes	1		
	Jarras		2	
	Cajetes		1	
Loza Texcoco Bruñida. Tipo Temprano No Identificado.	Cajetes			1

K) COYOTLATELCO BRUÑIDA

Tipo	Forma	Bordes	Cuerpos	Bases
	Cajetes de paredes rectas divergentes con labio evertido	1		
	Cajetes de paredes curvas divergentes	2		
	Cajetes miniatura de paredes cóncavas divergentes	1		
	Cajetes	1		
San Francisco Rojo Monocromo	Cajetes trípodes			1
	Cajetes con base plana			2
	Cajetes		3	1
	Jarras		1	
	Cajetes de paredes curvas divergentes		1	
Churubusco Café Monocromo	Ollas	28	393	2

	Jarras o cántaros	1	25	
	Jarras miniatura		1	
	Ollas miniatura	1		
	Ollas con asa doble	1	1	
San Mateo Café Monocromo	Comales	6	5	14
	Cazuelas	4	7	
	Palanganas	1		
Grupo Coyotlatelco	Cajetes		126	23
	Cajetes hemisféricos		1	
	Cajetes con silueta compuesta		1	
	Cajetes con soporte anular		2	2
	Cajetes de paredes rectas divergentes		8	
	Cajetes de paredes curvas divergentes		3	
	Cajetes de paredes curvas divergentes con reborde basal		7	
	Cajetes trípodes			1
	Cajetes trípodes con soportes huecos			4
	Cazuelas		46	2
	Cucharones		1	
	Sahumadores	3	16	
	Sahumadores de paredes curvo divergentes	1		
	Sahumadores de paredes rectas divergentes	3		

Tipo	Forma	Bordes	Cuerpos	Bases
Macana Rojo sobre Café	Cajetes hemisféricos trípodes	2		2
Jara Anaranjado Pulido	Cajetes trípodes de paredes rectas divergentes	2	1	3
Proa Crema Pulido	Cajetes trípodes de paredes rectas divergentes	1		

LOZA CANAL BRUÑIDA

Tipo	Forma	Bordes	Cuerpos	Bases
Canal Café Monocromo	Ollas o jarras	1	2	

M) LOZA COLONIAL ALISADA

Tipo	Forma	Bordes	Cuerpos	Bases
Colonial Alisado Rojizo	Lebrillo	1	1	
	Ollas o jarras		1	

O) GRUPOS NO IDENTIFICADOS

Tipo	Forma	Bordes	Cuerpos	Bases
No Identificado. Alisado.	Cajetes de paredes rectas	1		
No Identificado. Rojizo Alisado	Olla		1	
No Identificado. Anaranjado	Olla		1	
No Identificado. Rojizo	No Identificada		1	
No Identificado. Café	Ollas	1		

No Identificado Café alisado al pastillaje	Braseros		1	
	Jarras trípodes			1
No Identificado. Gris con mica	Cajete trípode			1
No Identificado. Engobe Café Rojizo	Ollas	7	22	
	Jarras		1	
	Cazuelas		4	
	Cajetes hemisféricos	1	1	
	Cajetes		8	2
	Cajetes de paredes curvas divergentes	1		
	Cajetes trípodes			1
	Cajetes con soporte anular		1	
No Identificado. Rojo	Ollas	1	2	
No identificado Alisado Sellado	Brasero		1	
No identificado. Alisado café rojizo	Brasero		1	
No Identificado Alisado Anaranjado	Ollas		2	
No Identificado alisado anaranjado	Bacín o maceta			1
No Identificado engobe rojizo	Ollas		2	

P) MATERIALES MISCELÁNEOS

Clase	Entero	Fragmento
Sellos		1
Tejos	1 (anahuac)	
Fragmentos de arcilla cocida		1

P) FIGURILLAS

Clase	Forma	Entero	Fragmento
Figurilla Moldeada	NI		3